



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

MAIARA DAMASCENO DA SILVA SANTANA

**OS KARIRI-XOCÓ NA SEMENTEIRA:
Processos Nativos de Aprendizagem e Perspectiva Corporal**

Salvador

2015

MAIARA DAMASCENO DA SILVA SANTANA

**OS KARIRI-XOCÓ NA SEMENTEIRA:
Processos Nativos de Aprendizagem e Perspectiva Corporal**

Dissertação apresentada à banca avaliadora do Programa de Pós-Graduação em Educação, Sociedade e Práxis Pedagógica da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Educação.

Orientador: Emanuel Luís Roque Soares

Salvador

2015

SIBI/UFBA/Faculdade de Educação – Biblioteca Anísio Teixeira

Santana, Maiara Damasceno da Silva.

Os kariri-Xocó na sementeira : processos nativos de aprendizagem e perspectiva corporal / Maiara Damasceno da Silva Santana. – 2015.
195 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação, Salvador, 2015.

1. Aprendizagem. 2. Índios – Educação. 3. Índios Kariri-Xocó. 4. Índios – Origem. 5. Corpo. I. Soares, Emanuel Luís Roque. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Educação. III. Título.

CDD 370.1523 – 23. ed.

A Dissertação de Maiara Damasceno da Silva Santana foi aprovada em 02/09/2015.

Banca Examinadora:

Emanoel Luís Roque Soares (Orientador)

Pós-doutor em Educação pela Universidade Federal da Paraíba.

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Ana Maria Rabelo Gomes (Examinadora)

Pós-doutora em Antropologia Social pela University College of London

Universidade Federal de Minas Gerais

Marina Guimarães Vieira (Examinadora)

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro

Universidade Federal da Bahia

Roberto Sidnei Alves Macedo (Examinador)

Pós-doutor em Ciências da Educação pela Universidade de Fribourg-Suíça.

Universidade Federal da Bahia



Fotografia de Lyombo Perigipe, 2015.

Aos Kariri-Xocó
e a minha companheira de campo, Mainá.

AGRADECIMENTOS

Às forças protetoras que regem o cosmos...

É com a grande responsabilidade de não esquecer ninguém nesse momento, que agradeço carinhosamente a todos que torceram por mim, ao acreditarem e me encorajarem nessa conquista. Assim, inicio agradecendo a todos da Aldeia Kariri-Xocó, pela receptividade e pelas informações fornecidas para a construção da pesquisa. Para além disso, quero dizer que estar na aldeia e compartilhar momentos tão ricos foi uma aprendizagem enorme que levarei sempre comigo.

Não poderia deixar de mencionar nesses agradecimentos, aqueles que foram imprescindíveis para a minha existência, os meus pais. À Bartolomeu, meu querido pai. À Dona Lúcia que com sua força de mulher, gerou-me, colocou-me no mundo e ensinou-me a andar. Deu-me, ainda, a oportunidade de estudar, conhecer as letras e as palavras;

À Mainá, minha vida, meu amor, minha flor... Por estar comigo em todas as minhas viagens de campo;

Aos meus irmãos Daniel, Daniele, Bruna e Glayse, minha cunhada Débora e meus sobrinhos Jonatas e Rian, que lançaram suas energias positivas para mim;

Ao meu companheiro Guy que foi tão compreensivo quando, por diversas vezes, não pude acompanhá-lo nos filmes nas madrugadas, mas principalmente nas vezes que precisei viajar. Agradeço por doar-me seu ombro, seus ouvidos e fortalecer-me com suas palavras e experiências de vida que eu tanto admiro e valorizo;

À minha querida Dodoi, minha respeitosa mestra - minha avó- que se graduou e pós-graduou na escola da vida. Que me ensinou que: “é preciso ter fé”, para caminhar;

À Wakai e Ketsa por me receberem tão bem na reserva e ter aceitado a pesquisa;

À Lymbo e Luana por me hospedarem em sua casa na aldeia, confiarem no meu trabalho, contribuírem imensamente para a sua construção e pela amizade que me deram de presente;

Às minhas eternas amigas Carine Regina e Ana Cláudia Domingos que compartilharam meu percurso como mestranda e que sempre estiveram ao meu lado;

À Taísa Ferreira pela leitura da dissertação e suas valiosas sugestões;

À Karina que me concedeu, por várias vezes, carona para a minha ida à reserva;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pela bolsa de estudos de mestrado, sem a qual seria muito mais difícil dar continuidade;

Ao meu orientador Emanuel Soares por ter me escolhido como orientanda e se tornado um admirável amigo;

À professora Maria Cecília de Paula e a todos os integrantes do grupo de pesquisa HCEL, pela calorosa recepção quando passei a fazer parte do grupo, além de desfrutar das prazerosas tardes de encontros;

À professora Amélia Conrado, à professora Arlene Malta e o meu amigo e mestre Sérgio Bahialista que fizeram a leitura do meu anteprojeto de mestrado, contribuindo densamente para o aprofundamento das discussões;

Ao professor Menandro Ramos que me oportunizou a realização do tirocínio docente em sua disciplina: Educação Indígena e Direitos Humanos, mas não só por isso, por ser principalmente, tão presente em minha formação, incentivando-me e motivando-me sempre;

À professora Marina Guimarães que eu tanto admiro. Que bom que a vida deu-me a oportunidade de conhecê-la. Agradeço pelas dicas e pelo incentivo que tem me dado na Antropologia;

À professora Ana Gomes, pela disponibilidade e por ter aceitado participar como examinadora da qualificação do meu trabalho, dando-me ricas contribuições, além de aceitar fazer parte da defesa final;

Ao professor Roberto Sidnei, por ter aceitado avaliar este trabalho;

Por fim, a todos os colegas que conquistei e que me conquistaram no mestrado, cúmplices das minhas indagações e inquietações, em especial ao grupo A.A. – Acadêmicos Anônimos, onde debatíamos temas pertinentes às nossas pesquisas, além de muitos risos e bate-papos descontraídos. À Daiane, Solange, Patrícia, Yasmin, Marlaine, Amanda, Tarcyla, Alex, Alex Marques e Wilson.

Obrigada!

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. **Os Kariri-Xocó na Sementeira: Processos Nativos de Aprendizagem e Perspectiva Corporal**. 2015. 195f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

RESUMO

A pesquisa em questão descreve os processos nativos de aprendizagem entre os *Kariri-Xocó*, população indígena localizada em uma área urbana da cidade de Porto Real do Colégio, no estado de Alagoas. Neste trabalho, o corpo é tratado como principal ferramenta para entender como se constitui a *pessoa Kariri-Xocó*, seu modo de pensar a si e os outros, e seus modos de aprender. O interesse do estudo emergiu da necessidade de refletir sobre os “processos próprios de aprendizagem” indígenas, aspecto presente em alguns textos de ordem legal ao reportar-se a Educação Escolar Indígena, bem como em função das lacunas existentes em abordagens sobre essa temática. Para tanto, lança-se mão da etnografia e das técnicas de observação participante, conversação e entrevistas abertas, além do diálogo com os campos da Etnologia Indígena e da Antropologia da Educação. Foi possível perceber, que os *Kariri-Xocó* possuem formas próprias de aprender, que se configuram através do *acesso e participação nas práticas*. A aprendizagem que é possível através do fumo, dos sonhos, do silêncio, dos sinais dos animais, dificilmente poderia adentrar ao espaço escolar e atender os objetivos de uma educação diferenciada que “respeite os processos próprios de aprendizagem”. Esta, porém, não é uma demanda dos *Kariri-Xocó*. Eles não estão preocupados que essas formas de aprendizagens façam parte do seu currículo escolar, desejam, no entanto, assegurar que suas formas próprias de aprender continuem a existir, o que significa assegurar também a existência da sua *origem*. A noção de *origem* enquanto *coisa de raiz*, aquilo que *vem de dentro*, surge como elemento central para refletir sobre os processos nativos de aprendizagem e suas implicações com o que *vem de fora*.

Palavras-chave: Aprendizagem. *Cabeça-seca*. Corpo. *Kariri-Xocó*. *Origem*.

ABSTRACT

This research describes native processes of learning among the *Kariri-Xocó*, indigenous population located in an urban area of Porto Real do Colégio, city located in the state of Alagoas. In this work, the body is treated as the main tool to understand how is the *person Kariri-Xocó*, its way of thinking about itself and the others, and its learning ways. The interest in this study came from the need of reflecting about the indigenous “processes of learning”, aspect present in some texts of legal nature to refer intself to indigenous school education, as well as on the gaps in approaches to this theme. Therefore, we worked with the ethnography and participant observation techniques, conversation e open interviews, beyond dialog with the fields of indigenous ethnology and anthropology of education. It was possible to realize that the *Kariri-Xocó* people have their own ways of learning, which are set through the access and *participation in practices*. The learning that is possible through the smoke, dreams, silence and animals’ signs, could be hardly used in school and fulfill the objectives of a different education that “respects its own processes of learning”. However, this is not a *Kariri-Xocó*’s demand. They are not concerned about these learning ways being part of their school curriculum, however, they want to assure that their own learning ways continue to exist, what means to assure the existence of their own origin. The notion of *origin as root thing*, which *comes from within*, appears as central element to reflect about the native processes of learning and their implications with what comes from outside.

Keywords: Learning. *Cabeça-Seca (Dried-Head)*. Body. *Kariri-Xocó*. Origin.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1 – Área etnográfica do Nordeste Brasileiro

Mapa 2 – Município de Porto Real do Colégio

Mapa 3 – Terra Indígena *Kariri-Xocó*

Tabela 1: O cosmos *Kariri-Xocó*

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1: Entrada da Aldeia *Kariri-Xocó*
- Figura 2: Igreja Católica
- Figura 3: Polo de saúde
- Figura 4: Escola Indígena *Kariri-Xocó*
- Figura 5: Criança fazendo atividade na escola
- Figura 6: Feira em Porto Real do Colégio
- Figura 7: Maria tomando banho no rio
- Figura 8: Rio São Francisco
- Figura 9: Cacique Zé Tenório
- Figura 10: Maracas *Kariri-Xocó*
- Figura 11: Tekaynã fumando a xanduca
- Figura 12: Meninas brincando no quintal
- Figura 13: Meninos no rio dando banho nos cavalos
- Figura 14: Pajé Júlio
- Figura 15: Dona Reni fazendo panelas de barro
- Figura 16: Estrada próxima à Reserva Thá-fene, no Quingoma
- Figura 17: Reserva Thá-fene

“Ninguém pode construir em teu lugar
as pontes que precisarás passar,
para atravessar o rio da vida
- ninguém, exceto tu, só tu.
Existem, por certo, atalhos sem números,
e pontes, e semideuses que se oferecerão
para levar-te além do rio;
mas isso te custaria a tua própria pessoa;
tu te hipotecarias e te perderias.
Existe no mundo um único caminho
por onde só tu podes passar.
Onde leva? Não perguntes, segue-o”.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1882.

SUMÁRIO

DEDICATÓRIA	05
AGRADECIMENTOS	06
RESUMO	08
ABSTRACT	09
LISTA DE ILUSTRAÇÕES	10
LISTA DE FIGURAS	11
EPIGRAFE	12
PARTE I: “A GENTE MORRE APRENDENDO E NUNCA SABE DE TUDO”	15
1.1 DA IMPLICAÇÃO À PESQUISA	18
1.2 ITINERÂNCIAS DA PESQUISA	22
PARTE II: A VIDA NA SEMENTEIRA	31
2.1 A OCUPAÇÃO DA SEMENTEIRA	31
2.2 CASAS E MUTIRÕES	44
2.3 PADRINHOS E MADRINHAS, COMPADRES E COMADRES	48
2.4 PERTENCIMENTO ÉTNICO E CONVERSÃO	54
2.5 O OURICURI: TERRITÓRIO SAGRADO DOS <i>KARIRI-XOCÓ</i>	56
2.6 A BIOMEDICINA E A MEDICINA NATIVA	61
2.7 ESCOLA PAJÉ FRANCISCO QUEIROZ SUÍRA	64
2.8 ASPECTO SOCIOECONÔMICO	71
2.9 ASPECTO SOCIOPOLÍTICO	73
2.10 OS <i>KARIRI-XOCÓ</i> E OS <i>CABEÇA-SECA</i>	74
2.10.1 Casamentos com os <i>cabeça-seca</i>	80
2.10.2 A “cultura” <i>Kariri-Xocó</i> apresentada aos <i>cabeça-seca</i>	83
PARTE III: CONSTRUÇÃO DA PESSOA <i>KARIRI-XOCÓ</i>	88
3.1 O COSMOS <i>KARIRI-XOCÓ</i>	92
3.1.1 O “<i>outro canto</i>”	96
3.1.2 A <i>Mãe d’água</i>, o <i>Nego d’água</i> e o mundo subaquático	98
3.1.3 O <i>Zumbi</i> e o mundo intermediário	102
3.2 A CONSTITUIÇÃO DA PESSOA <i>KARIRI-XOCÓ</i>	105
3.3 RESGUARDOS E CUIDADOS DA MULHER PARIDA	107
3.4 RECÉM-NASCIDOS	113
3.4.1 Doenças que podem acometer as crianças	116
3.5 <i>CORPO FORTE</i> E <i>CORPO FRACO</i>	118
3.5.1 <i>Corpo forte</i>, mas não como antes	121
3.6 <i>CORPO ABERTO</i> E <i>CORPO FECHADO</i>	123
3.6.1 O sangue	123
3.6.2 As relações sexuais	124
3.6.3 A cachaça	125
PARTE IV: PROCESSOS NATIVOS DE APRENDIZAGEM ENTRE OS <i>KARIRI-XOCÓ</i>	131
4.1 A NOÇÃO DE <i>ORIGEM</i>	134

4.1.1	Objetos da <i>origem</i>	136
4.1.1.1	Cocal	138
4.1.1.2	Maraca	139
4.1.1.3	Xanduca	140
4.2	FORMAS DE ACESSO E PARTICIPAÇÃO NAS PRÁTICAS	144
4.2.1	O cotidiano das crianças <i>Kariri-Xocó</i>	144
4.2.2	Algumas considerações sobre a aprendizagem do xamã	154
4.2.3	“A gente vai ver barro”	158
4.2.4	“O sonho é a andança dos espíritos”	165
4.2.5	“No silêncio é que a pessoa ouve bem e se concentra”	169
4.2.6	“A gente também usa desse faro”	169
4.2.7	O caso de dona Maria Odete	171
	PARTE V: CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUMAS FUMAÇAS...	176
	REFERÊNCIAS	181
	APÊNDICE A: UM BREVE RELATO SOBRE A RESERVA THÁ-FENE	190

PARTE I

“A GENTE MORRE APRENDENDO E NUNCA SABE DE TUDO”

A pesquisa que deu origem a essa dissertação buscou compreender os processos nativos de aprendizagem entre os *Kariri-Xocó*, considerando como ferramenta fundamental as discussões sobre a corporalidade, como tratada na Etnologia Indígena, por entender que a noção de *pessoa Kariri-Xocó* sob o ponto de vista da *fabricação*¹ de seus corpos é um caminho possível, entre outros, para a aproximação de algumas noções nativas e para a reflexão da aprendizagem. Dito isso, ao longo desse trabalho, descrevo os diferentes tipos de aprendizagem; as situações e os espaços de aprendizagem no cotidiano da aldeia; o modo como os conhecimentos são aprendidos; e, por fim, discuto a noção nativa de aprendizagem e suas implicações com o que *vem de fora*.

Os *Kariri-Xocó* possuem, atualmente, uma população de aproximadamente 2.300 pessoas. Localizam-se no município de Porto Real do Colégio, no estado de Alagoas, que pertence a microrregião de Penedo – AL. Porto Real do Colégio ou somente Colégio para os seus habitantes, índios e não-índios, situa-se na região do baixo São Francisco, em divisa com a cidade de Propriá – SE. A denominação *Kariri-Xocó* surgiu, aproximadamente, em 1898 (SILVA, 1999), decorrente da fusão das duas etnias *Kariri* e *Xocó*, por meio de casamentos inter-étnicos, devido à expulsão de uma parte dos *Xocó* do seu território na ilha fluvial de São Pedro, em Porto da Folha, no estado de Sergipe.

O interesse do estudo emergiu da necessidade de refletir sobre os “processos próprios de aprendizagem” em contextos indígenas, aspecto presente em alguns textos de ordem legal, ao reportar-se a Educação Indígena, bem como em função das lacunas existentes em abordagens sobre essa temática. Outra questão que incitou o desejo por essa pesquisa refere-se ao número quase inexistente de trabalhos produzidos sobre essa temática na Faculdade de

¹ O termo *fabricação* do corpo que utilizo neste trabalho, talvez tenha conotação estranha para as pessoas pertencentes à área da educação, para os antropólogos sua utilização é mais comum, de todo modo, é importante explicar que utilizo a noção de *fabricar* o corpo para o mesmo sentido que é empregado por Viveiros de Castro (1979, p. 41): “[...] fazer, produzir, enquanto atividade humana, intervenção consciente sobre a matéria”, assim tais processos de *fabricação* do corpo não são compreendidos como naturais e dispensáveis da intervenção humana.

Educação - FACED da Universidade Federal da Bahia - UFBA, constatada a partir de um breve levantamento realizado no Repositório Institucional - RI da UFBA, em pesquisas do Programa de Pós - Graduação em Educação.

Em se tratando de pesquisas concluídas e defendidas² na presente faculdade, é possível citar três dissertações de mestrado, entre os anos de 2002 a 2009, a saber: *Ser pataxó: Educação e identidade cultural*, de Augusto Marcos Fagundes Oliveira (2002); *Bedzé wò hibatèdè - conhecimentos ressonantes: diálogos entre a Educação transdisciplinar e a práxis indígena Kiriri*, de Hildonice de Souza Batista (2008); *Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultural entre índios Kiriri do sertão baiano*, de Silvia Michele Macêdo (2009). E três teses de doutorado encontradas, correspondentes aos anos de 2004, 2011 e 2013, são respectivamente: *A sabedoria Katitauru como representação da comuniversidade: diálogo intercultural*, de Prudente Pereira de Almeida Neto; *O impossível material de algumas proposições para a realidade da Educação escolar indígena: aporias, alquimias e ideologias*, de Renato Izidoro da Silva; *A emergência da etnoaprendizagem no campo antroeducacional: uma investigação etnológica sobre a aprendizagem como experiência sociocultural*, de Silvia Michele Lopes Macedo de Sá.

Aproveitei para realizar um levantamento de pesquisas sobre grupos indígenas situados no estado de Alagoas, onde se encontra localizada a aldeia *Kariri-Xocó*, além de apontar a existência de pesquisa com o grupo étnico *Xocó* – situado em Sergipe, o qual se funde com os *Kariri* dando origem ao grupo étnico *Kariri-Xocó*, como já mencionado. Neste caso, não foquei apenas no Programa de Pós - Graduação em Educação, mas em todo o RI da UFBA.

Das pesquisas produzidas envolvendo os povos indígenas localizados no estado de Alagoas, palco dessa pesquisa, encontrei apenas esta: *Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano*, de Aldemir Barros da Silva Júnior (2007), pertencente ao Programa de Pós - Graduação em História - UFBA. Sobre o povo *Xocó*, encontrei uma dissertação de mestrado correspondente ao Programa de Pós - Graduação em Antropologia, de Natelson Oliveira de Souza (2012), com o título: *A Herança do Mundo: história, etnicidade e conectividade entre jovens Xocó*. Das dissertações e teses sobre o povo

² Todas as dissertações e teses descritas estão disponíveis no site do Repositório Institucional da Universidade Federal da Bahia. Caso outras tenham sido defendidas, não foi possível incluir nessa pesquisa, pois até o presente momento não estavam disponíveis, nem mesmo registradas no mencionado repositório.

indígena *Kariri-Xocó*, especificamente, na Universidade Federal da Bahia, encontrei somente a dissertação de mestrado do Programa de Pós - Graduação em Música que investiga o *toré* na Reserva Thá-fene, em Lauro de Freitas/ Bahia, com os *Kariri-Xocó/Fulni-ô*, intitulada: *Toré - da aldeia para a cidade: música e territorialidade indígena na grande Salvador*, de Leonardo Campos Mendes da Cunha (2008).

Desse levantamento, foi possível perceber que somente uma dissertação trata da aprendizagem em contexto indígena e, para isso, utiliza o recurso da etnografia. As discussões que dizem respeito às diferentes formas de aprendizagens entre populações ameríndias têm encontrado poucas oportunidades de diálogo nas academias, em especial, nas faculdades de Educação, o que me parece contraditório, já que a aprendizagem é um objeto bastante abordado nos cursos de licenciatura.

Pesquisas que se debruçam sobre os currículos: ensino bilíngue, conhecimentos indígenas, coexistindo com os conhecimentos não indígenas, indígenas em cursos de nível superior e formação de professores indígenas, têm crescido a cada dia. Porém, concordo com Cohn (2004), que ainda encontramos-nos em débito com relação a pesquisas que abordem “os processos próprios de aprendizagem”. De fato, esta é uma questão complexa que aponta algumas dificuldades reais, uma delas “[...] está em desvelar o que seriam esses processos, e ela se estende ao problema de como eles podem ser incorporados às experiências escolares frente à diversidade sociocultural indígena do país” (COHN, 2004, p. 95).

Não é o caso de incluir tais processos de aprendizagem nos currículos escolares, uma vez que são “[...] fontes de saber não legítimas para o conhecimento escolar” (TASSINARI, 2008, p. 238). No entanto, saber como são pensados e aprendidos os conhecimentos em cada contexto indígena, faz-se importante para, como continua Tassinari:

[...] contribuir para a elaboração de propostas curriculares realmente atentas e respeitadas aos processos indígenas de aprendizagem, reconhecendo-os em sua alteridade, utilizando-os nas escolas quando isso for possível, mas, ao menos, evitando que as rotinas escolares venham prejudicar a sua realização (Ibidem).

Desse contexto, emergiram as questões que nortearam minha reflexão: quais são os processos nativos de aprendizagem entre os *Kariri-Xocó*? E como eles acontecem no cotidiano da aldeia? Acredito que a proposta de refletir sobre a aprendizagem em um contexto indígena torna esse trabalho relevante para o campo educacional, não somente pelas lacunas de pesquisas na área, mas porque aponta para outras formas possíveis de pensar a

aprendizagem. Espero, com isso, colaborar para o fortalecimento do campo da Antropologia da Educação, além de contribuir, como propõe Clarice Cohn (2004), para a consolidação de pedagogias indígenas.

1.1 DA IMPLICAÇÃO À PESQUISA

Confiro a importância de situar o(a) leitor(a) sobre o lugar de onde falo, uma vez que este é fundante na construção desse texto dissertativo e propositivo na construção de uma pesquisa que se quer implicada³. Não preciso ir muito longe para recordar de algumas vezes que os indígenas foram trazidos à mídia, ou como vítimas, a exemplo do caso do homicídio de Galdino Pataxó, queimado por jovens de classe média enquanto dormia em um ponto de ônibus em Brasília; ou como acusados, a exemplo do suposto estupro da estudante Sílvia Letícia Ferreira, cometido por Paulinho Paiakan⁴. Quando não são trazidos nesse dualismo, ainda hoje presente – do bom e mau selvagem – nos são apresentados sob o purismo ou decadência, expostas nas reportagens simplistas de alguns programas televisivos. Logicamente que toda essa construção midiática, quase sempre urdida, está munida de significações, discursos e representações, que atribui aos indígenas, por vezes, a condição de atraso. É desse lugar que falo, mas não é sobre ele que quero continuar falando no percurso da pesquisa.

A implicação falada acima, como um modo de fazer pesquisa, foi fundamental para tecer esse processo de escrita. A implicação é um “modo de criação de saberes” (MACEDO, 2012a, p. 21), não é apenas um vínculo pessoal, profissional ou político com a pesquisa, mas condição essencial para a concretização desta. Um(a) pesquisador(a) implicado(a) compreende o processo de implicação, enquanto uma “competência epistemológica e qualidade investigativa” (MACEDO, 2012a, p. 22).

³ A pesquisa que se apoia na implicação “[...] surge do enraizamento e do entretimento necessários na história e na cultura dos atores sociais, suas inteligibilidades e intenções. Compreensivamente, trabalha *a partir dos e com os etnométodos* desses atores e suas marcas deixadas em toda e qualquer realização, associada a uma disponibilidade para criticidade, ou seja, para problematização dos conceitos produzidos, dos consensos ressignificados, dos não-ditos e para o movimento *intercrítico* na relação com o *outro*” (MACEDO, 2012a, p. 70, grifos do autor).

⁴ Ver artigo: McCallum, Cecilia Anne. **O Paiakan da Veja**: mídia, modernismo e a imagem do índio no Brasil. Cadernos de Antropologia e Imagem. Rio de Janeiro. 12(1): 19-38, 2001.

Neste momento, rememoro minhas experiências com as questões indígenas e o meu itinerário até constituir-me como pesquisadora. Conforme nos mostra Bondía (2002), convivemos, diariamente, com muitas informações, inúmeras coisas se passam em nossas vidas, mas nem sempre se configuram como experiências. Ao pensar em Educação, a partir desse par experiência/sentido, o autor nos diz que a experiência é “o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa não o que acontece, ou o que toca” (BONDÍA, 2002, p. 21). Não obstante, o saber da experiência diferentemente do mero acúmulo de informações, funde-se com a qualidade da existência, um saber pessoal e único, que nos aproxima da nossa própria vida, dando-a sentido.

Desse modo, o sentido de experiência, ao qual me refiro não diz respeito a qualquer coisa que me aconteceu na vida, mas a experiência cuja vivência me moveu/formou/transformou, ou melhor, as vivências pelas quais me deixei “afetar”⁵, como nos termos utilizado por Favret-Saada (2005).

A minha primeira experiência com jovens Pataxó, Tupinambá, *Kariri-Xocó* e Fulni-ô, aconteceu no ano de 2005, quando ainda adolescente, no Centro de Referência Integral de Adolescentes – CRIA, através da linguagem poética-teatral do grupo Tribo do Teatro que fiz parte. Nos encontros que aconteciam no Espaço de Linguagem e Expressão – ELE, discutíamos diversas temáticas correspondentes as que eram abordadas no espetáculo *Quem descobriu o amor* (sob a direção geral de Maria Eugênia Millet), dentre elas, discutíamos as questões indígenas correlacionadas à ideia de uma “identidade indígena”. Foram nos encontros *Ser-tão Brasil*, organizados por esta instituição de grande mobilização de jovens baianos de diversas localidades do interior do estado, que comecei a ter contato com alguns indígenas, em especial, com os *Kariri-Xocó*.

Alguns anos depois, em 2009 – ingressei como estagiária, no Centro de Estudos dos Povos Afro-Índio-Americanos – CEPAIA, instituição pertencente à Universidade do Estado

⁵ “Ser afetado” é uma “dimensão central do trabalho de campo”, segundo destaca Favret-Saada (2005, p. 155). Deixar-se afetar significa transformar seu estoque de imagens (Ibidem), afetando-se com aquilo que afeta os outros (os nativos), experimentando “sensações, percepções e pensamentos” (Ibidem, p. 159), sem, no entanto, ser informada sobre o afeto dos nativos. A empatia não nos permite ser afetado, uma vez que ela pressupõe certos níveis de afastamentos por parte do pesquisador. A autora acrescenta que “[...] quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar de intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los” (Ibidem, p. 159), o que me parece condição fundamental numa pesquisa, sobretudo em pesquisas que envolvem trabalhos de campo.

da Bahia – UNEB. Tive a oportunidade de participar do projeto *Brasil Tupinambá*, que visava o levantamento de fontes primárias relativas aos povos Tupinambá do século XVI e XVII, registros de informações sobre o autor e a obra (dados biobibliográficos), a fim de criar um site, disponibilizando para todo e qualquer público interessado essas informações, além de criar um Acervo Tupinambá na biblioteca da instituição. Por falta de recursos, o projeto não foi concluído, porém o tempo que participei foi imprescindível para ampliar meus referenciais teóricos. Essa foi a minha primeira experiência com fontes primárias a respeito do período quinhentista, o que favoreceu parte do meu trabalho de conclusão de curso da graduação.

A implicação com as questões indígenas foi estreitando-se quando optei em dar continuidade a essa discussão no trabalho de conclusão de curso da graduação em Pedagogia, no ano de 2011, visto que tal questão era quase inexistente na FAGED/UFBA. O trabalho intitulado: *O índio representado nos livros didáticos: análise feita nos livros de História do 3º ano do Ensino Fundamental da Rede Municipal de Salvador* consistiu em uma análise de como os indígenas eram representados nos livros didáticos de História do 3º ano do Ensino Fundamental, utilizados na rede municipal de Salvador no ano de 2011. A referida pesquisa, de cunho bibliográfico, levou em consideração as mudanças propostas para os livros didáticos a partir da lei 11.274/06, que regulamenta o Ensino Fundamental para nove anos e da lei 11.645/08, que torna obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos escolares de ensinos fundamental e médio. O resultado da investigação revelou que os livros didáticos de História, embora tivessem avançado em vários aspectos, ainda apresentavam abordagens e referências preconceituosas e estereotipadas sobre os povos indígenas. Foi constatado que o imaginário forjado no período quinhentista continuava sendo perpetuado nos livros didáticos disponibilizados às crianças. As críticas feitas ao longo dessa pesquisa tiveram o intuito de contribuir para que as escolas ficassem mais atentas à escolha dos livros didáticos e às informações veiculadas por eles.

No ano posterior, defendi a monografia do curso de Pós - Graduação *Lato Sensu* - Especialização em Educação de Jovens e Adultos, também na FAGED/UFBA, a qual recebeu como título: *O (des)cobrimento dos índios: a temática indígena no livro didático da Educação de Jovens e Adultos*. O trabalho foi resultado da análise da temática indígena feita em livros do 1º segmento, que compõem o Programa Nacional do Livro Didático para a Educação de Jovens e Adultos (PNLD EJA). A pesquisa evidenciou o aparecimento de materiais didáticos na EJA, até o surgimento do programa referido, que dispõe de livros didáticos específicos

para essa modalidade de ensino. Essa investigação, assim como a que foi feita na graduação, também, considerou a lei 11.645/08. A pesquisa mostrou que os livros didáticos analisados significaram um ganho expressivo para a EJA, pois trouxeram muitas informações pertinentes sobre as comunidades indígenas, mas ainda precisavam avançar, incluindo em suas abordagens os povos indígenas situados na área etnográfica do Nordeste do Brasil.

Continuei interessada em prosseguir nas discussões sobre os povos indígenas, desse modo optei em ingressar em uma segunda especialização, dessa vez em História Social e Cultura Afro-brasileira e Indígena, na Associação Classista de Educação da Bahia – ACEB, concluída no ano de 2013, com o artigo: *Como a fênix que renasceu das cinzas: etnogênese e reafirmação da identidade étnica dos “índios do Nordeste”*. Esse artigo teve como objetivo apontar o fenômeno da etnogênese e a reafirmação da identidade étnica dos “índios do Nordeste” como elementos centrais para o aumento da autodeclaração indígena. Para tanto, verifiquei e comparei os índices de autodeclarados indígenas na área etnográfica do Nordeste, através de dados de recenseamentos realizados em 1991, 2000 e 2010, pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE; analisei como os “índios do Nordeste” constituíram suas identidades como indígenas, especialmente, no final do século passado, através de uma revisão de literatura procurei compreender quais fatores influenciaram o processo de etnogênese indígena no Nordeste do Brasil, desde o ano de 1970, também através do recurso de revisão literária.

Completando um pouco mais de cinco anos de pesquisa, decidi cursar Ciências Sociais⁶ na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – FFCH/UFBA e, quase concomitante ao meu ingresso no curso, fui aprovada no Mestrado em Educação da mesma universidade. Após cursar a disciplina “Etnologia Indígena”, com a professora Cecilia Anne McCallum, no Programa de Pós - Graduação em Antropologia, e as disciplinas “Antropologia das Sociedades Indígenas” e “Cultura e Meio Ambiente: Povos Indígenas e Populações Tradicionais”, com a professora Marina Guimarães Vieira, na graduação do curso de Ciências Sociais, amadureci as minhas discussões e, desde então, me detive mais às questões que envolvem as cosmologias e a noção de *pessoa* formuladas a partir da “fabricação” do corpo, optando por sair das revisões literárias e ir a campo.

⁶ Curso em andamento.

A construção contínua da minha caminhada, as discussões teóricas sobre os sentidos e as dimensões da Educação, a participação em grupos comunitários, as novas reflexões sobre os povos indígenas e a aproximação com os *Kariri-Xocó*, revelaram-se como importantes para a minha formação pessoal e intelectual. É dessa construção que surge o presente texto.

Antes de passarmos, no entanto, para a parte II do trabalho, o tópico a seguir trata de mostrar como se deu o caminhar da pesquisa.

1.2 ITINERÂNCIAS DA PESQUISA

Quem se propõe a fazer pesquisa precisa aprender a caminhar. Somente caminhando é que descobrimos o mundo e, portanto, novos caminhos, sentidos, cheiros e gostos. Caminho que se apresenta nas suas contradições, ressignificações, construções e reconstruções, avivados por elementos ético-estéticos das nossas andanças. Desse modo, compactuo com a definição que Macedo (2009b, p. 86) traz para a pesquisa:

[...] aventura pensada, implica conhecimento historicamente acumulado, mas, também, um imaginário em criação; é produzida numa comunidade de argumentos, existe para provocar alterações, turbulências de escalas, inacabamentos, relações instáveis, consensos não resignados.

Busquei uma pesquisa de qualidade epistemológica e metodológica, defendida por Macedo (2009b) como a procura do rigor, um rigor outro, totalmente possível nas pesquisas qualitativas. Realizar uma pesquisa implicada é um ato comprometido e responsável, que não se apoia em análises, descrições e observações superficiais, mas estrutura-se no rigor (diferentemente da rigorosidade), buscando criar um corpo de conhecimento elaborado “[...] que nos permita compreender em profundidade aquilo que, à primeira vista, o mundo das coisas e dos homens nos revela, nebulosamente ou sob uma aparência caótica” (GATTI, 2012, p. 10).

Esta pesquisa inclui-se no âmbito das pesquisas de abordagem qualitativa, opondo-se aos modelos objetivistas de ciência. Nesses termos, a pesquisa de caráter antipositivista, posiciona-se contrária ao pensamento eurocêntrico e uniforme, inflexionando o conhecimento e a produção científica para a necessidade de elaborar um trabalho descolonizado da lógica “ocidental”. Nesses termos, confiro a importância que Silva (2003, p. 50 *apud* MACEDO,

2012b, p. 181) declara ao fazer científico: “há que se buscar criar teorias que ajudem a abordar perspectivas distintas, que permitam fazer a crítica daquelas que desconsideram ou eliminam as diferenças”.

A pesquisa qualitativa caracteriza-se, principalmente, pela descrição/interpretação/compreensão dos fenômenos e dos sentidos e significados produzidos pelos atores sociais nos seus diversos contextos. Ela atua na dimensão da totalidade do sujeito, considerando sua trajetória enquanto ator social historicizado, contemplando suas especificidades socioculturais. Ela supera a visão simplista/individualista de um fenômeno, compreendendo o homem a partir de complexas teias e emaranhados que ele mesmo teceu.

[...] ao estudarmos as realidades sociais, não estamos lidando com uma realidade formada por ‘fatos brutos’, lidamos com uma realidade constituída por pessoas, relacionando-se através de práticas que recebem identificação e significado pela linguagem usada para descrevê-las, invocá-las e executá-las, daí o interesse pelas especificidades predominantemente qualitativas da vida humana (MACEDO, 2004, p. 31).

Diante de um cenário de grandes mudanças na sociedade no que se concerne à pluralidade das esferas de vida, os pesquisadores depararam-se com um problema complexo: como as metodologias fundadas no método dedutivo, passíveis de serem testadas, dariam conta de pesquisar as complexidades que estruturam a sociedade? A partir de questionamentos nessa linha de orientação, as estratégias indutivas vão sendo mais utilizadas, sobretudo em abordagens que focam análises de aspectos subjetivos, experiências, formação e práticas cotidianas (FLICK, 2009).

Somente na segunda metade do século XIX, quando as ciências humanas e sociais começam a empregar métodos próprios para as suas investigações, é que começam a crescer as produções científicas que utilizam a pesquisa qualitativa como um tipo de abordagem.

A abordagem qualitativa em Educação centra suas pesquisas nas pessoas, nas suas experiências educativas e formativas, com as subjetividades humanas, mesmo que suas atitudes investigativas sejam estruturas ou instituições estas são concebidas a partir de relações socioculturais produzidas por pessoas que tecem seu cotidiano, suas histórias de vida entrelaçadas aos processos educativos. Flick (2009, p. 20) completa que a pesquisa qualitativa é “[...] de particular relevância ao estudo das relações sociais devido à pluralização das esferas de vida [...]. Essa pluralização exige uma nova sensibilidade para o estudo empírico das questões”, portanto, a pesquisa qualitativa:

[...] trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes. Esse tipo de abordagem considera a conjuntura de fenômenos humanos, sendo o ato de educar seu principal objeto de análise (MINAYO, 2012a, p. 21).

Na pesquisa qualitativa, as subjetividades do(a) pesquisador(a) e pesquisados(as) são considerados como parte da pesquisa, “as reflexões dos pesquisadores sobre suas próprias atitudes e observações em campo, suas impressões, irritações, sentimentos, etc., tornam-se dados em si mesmos, constituindo parte da interpretação [...]” (FLICK, 2009, p. 25).

A abordagem qualitativa preocupa-se com a multiplicidade nas relações sociais, assim como o modo que a comunidade concebe o mundo e os objetos tendo como referência o ponto de vista dos sujeitos, cambiados por suas elaborações enquanto atores sociais. Sendo essa uma pesquisa etnográfica, assumi uma perspectiva interna, participando de alguns momentos da vida cotidiana dos *Kariri-Xocó* nas viagens que realizei a aldeia e nas idas à Reserva Thá-fene⁷.

Esta pesquisa lança mão do estudo etnográfico para pensar a comunidade *Kariri-Xocó* “desde dentro”. Vale mencionar, no entanto, que ela não se aproxima da etnografia clássica de Malinowski, em virtude do tempo breve de pesquisa, mas iniciei um processo de imersão no campo, utilizando a ferramenta da observação participante, caracterizando esse estudo como uma etnografia, que certamente na pesquisa de doutoramento, com um tempo maior de trabalho de campo, poderá ser realizada de modo mais sólido.

A etnografia “como uma estratégia de pesquisa foi importada da antropologia para diversas áreas substanciais em outras disciplinas, tais como a sociologia e a Educação” (FLICK, 2009, p. 215), esse tipo de pesquisa, surge com Malinowski (1922/1978), considerado o fundador da etnografia, ao desenvolver o método de observação participante, quando conferia que através deste era possível conhecer em profundidade o nativo e suas relações sociais.

Para o autor citado, o(a) pesquisador(a) deve inserir-se ao máximo no campo, compartilhando da vida dos nativos por um longo período de tempo, dos seus afazeres, suas práticas rituais, aprendendo sua linguagem, pois, assim, ele(a) poderá compreender o sentido que tem as coisas para o nativo. Com sua densa descrição sobre os Trobriandeses, Malinowski mergulha em um emaranhado de informações extremamente detalhistas, desde as coisas mais

⁷ Ver Apêndice A: Um breve relato sobre a Reserva Thá-fene.

simples até as mais complexas, pois, para ele, era necessário compreender o todo e, para isso, todos os detalhes apresentavam-se como relevantes.

Pode-se dizer que é com Malinowski (Ibidem) que a Antropologia torna-se uma ciência empírica. Um ponto bastante relevante que Boas (1896/2004) já trazia em sua perspectiva, era o conhecimento de um grupo em sua particularidade. Boas (Ibidem) defendia que cada sociedade deveria ser compreendida a partir do seu próprio contexto. Ele não estava interessado em formular explicações que abrangessem todas as culturas, mas propor que cada uma delas fosse compreendida na sua especificidade.

Considerado isto, de acordo com Geertz (2001, p. 43 *apud* ROCHA; TOSTA, 2009, p. 78), o trabalho de campo “[...] é uma experiência educativa completa”, uma etapa da pesquisa de maior riqueza, pois é o momento de aproximação/interação de quem pesquisa com quem está sendo pesquisado. Assim, as viagens que realizei a campo foram importantes e se configuraram como “experiências do olhar” (Ibidem).

Quando em campo, busquei sair da “miopia etnográfica” (ROCHA; TOSTA, 2009), exercendo uma reeducação dos meus sentidos, acompanhada de uma postura fenomenológica para assim, perseguir um conhecimento menos corrompido pelas lentes foscas com as quais, muitas vezes, enxergamos o mundo. Talvez, seja ela uma das posturas mais radicais de pesquisa, porque requer um distanciamento das pré-noções e pré-conceitos que velam e ofuscam a compreensão dos fenômenos que se apresentam. Com isso, não defendo a neutralidade nem mesmo uma postura pautada no purismo subjetivo, mas acredito que o distanciamento das pré-noções, em certa medida, favorece a observação. Com essa prescritiva, a pesquisa está atenta para uma realidade além da aparência, ou seja, para “[...] um mundo de significados encobertos pelos estereótipos, pelos hábitos e pelas rotinas” (Ibidem, p. 140), próprios da complexidade das relações humanas.

A escolha pelo método de pesquisa funde-se com a maneira que acredito ser legítima para descrever o que investiguei, como nos dizeres de Pimentel (2009, p. 130): “ao adotar um determinado método, o pesquisador assume uma postura na construção do conhecimento”. Entendo o método como um “[...] ato vivo, concreto, que se revela nas ações, na nossa organização do trabalho investigativo, na maneira como olhamos as coisas do mundo” (GATTI, 2012, p. 47). Nessa lógica, apoiei-me na observação participante.

A respeito da observação participante, Minayo (2012b, p. 70) a define como:

[...] um processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural, mas com a finalidade de colher dados e compreender o contexto sob sua observação e, sem dúvida, modifica esse contexto, pois interfere nele, assim como é modificado pessoalmente.

A conversação (MATURANA, 1999) também foi uma técnica de pesquisa utilizada. Ela configura-se como um artifício, através do qual é possível a aproximação com o universo articulador da linguagem, emoção e razão. A conversação aconteceu em todas as etapas de pesquisa. Humberto Maturana, no livro *A ontologia da realidade*, aponta para as raízes latinas da palavra conversar: “*cum* que quer dizer ‘com’, e *versare* que quer dizer ‘dar voltas com’ o outro” (MATURANA, 1999, p. 167), ou seja, conversar é “estabelecer formas de estar-junto com o outro” (PIMENTEL, 2009, p. 144).

A conversação aconteceu de maneira espontânea, em diversos momentos do cotidiano dos *Kariri-Xocó*. Todas as tardes, ao pôr do sol e depois de todas as tarefas de casa, como limpar, lavar e cozinhar, é grande o número de pessoas que colocam suas cadeiras na porta de casa ou no terreiro da casa do pajé para fumar e conversar. Em alguns desses momentos, tive a oportunidade de participar das conversas que eram muito diversas, mas sempre surgia um assunto relevante para a pesquisa.

A entrevista, ou seja, um “encontro entre seres humanos” (MACEDO, 2009b, p. 95), um colocando-se entre as vistas do outro, foi importante para a compreensão não apenas da fala do entrevistado, mas sua linguagem corporal: suspiros, pausas, gestos, tom de voz e emoções, porém elas só foram realizadas após ter construído uma relação de confiança com os interlocutores, em um momento em que o diário de campo e a conversação já haviam me fornecido alguns “dados de pesquisa”. É importante salientar que Goldman (2003, p. 455) considera as entrevistas em trabalhos de campo antropológico como um “[...] complemento de informações obtidas por outras vias”, o que significa dizer que o(a) pesquisador(a) deve, primeiramente, ter a experiência de viver intensamente o campo, participando do cotidiano dos seus membros, para só, então, se utilizar dessa técnica de pesquisa.

Para as entrevistas abertas, criei um roteiro com os temas que contemplavam minhas questões de pesquisa e selecionei como critério de participação, pessoas consideradas

importantes na “comunidade”⁸, tidas como conhecedoras dos “costumes”, essas pessoas⁹ são: o pajé, uma parteira, uma louceira, a diretora e seis professores da escola indígena, um interlocutor considerado na aldeia como o maior historiador *Kariri-Xocó* (ainda que ele não se intitule assim) e dois interlocutores que participam de grupos formados para se apresentar em escolas e eventos, divulgando a “cultura” *Kariri-Xocó*.

No que diz respeito ao percurso metodológico do trabalho, a pesquisa foi dividida em 4 etapas. A primeira delas consistiu na apresentação da proposta de pesquisa aos membros da reserva Thá-fene; a segunda etapa configurou-se na aproximação com o campo, apresentação da proposta de pesquisa às lideranças da aldeia e pedido de autorização, além de fazer uso das técnicas de observação participante e conversação; a terceira etapa constituiu a utilização de todas as técnicas de pesquisa; e a quarta etapa compreendeu o momento de análise dos “dados”.

A primeira etapa da pesquisa teve início em fevereiro de 2014, com a minha ida à Reserva Thá-fene, onde moram duas famílias *Kariri-Xocó*/Fulni-ô. A reserva fica localizada no bairro Quingoma, a 3 km do centro da cidade de Lauro de Freitas (Região Metropolitana de Salvador) e a 30 km da cidade de Salvador/ Bahia. O nome do bairro faz referência a um grupo pequeno de negros(as) africanos(as) da etnia Quingoma, que foram escravizados(as) no antigo engenho da freguesia de Santo Amaro de Ipitanga, atualmente, denominada Lauro de Freitas. A região é cercada por mata atlântica, rica em diversidade de pássaros e pequenos rios. Em agosto de 2013, os moradores do Quingoma receberam o certificado de reconhecimento como comunidade quilombola pela Fundação Palmares. Nesse primeiro contato, falei do interesse de pesquisar a educação na Aldeia *Kariri-Xocó* em Alagoas, o que só aconteceu meses depois, após ter construído uma relação de confiança com os membros da reserva Thá-fene.

Com relação à segunda etapa, realizei a primeira viagem à Aldeia *Kariri-Xocó*, no mês de junho de 2014, onde fui recebida na casa de um dos casais que também moram na reserva Thá-fene, permanecendo por quinze dias. Antes, negocieei a minha presença em campo (MACEDO, 2009b) e expliquei sobre o interesse de investigação, buscando ser ética nos

⁸ Após a correção da versão final da dissertação entregarei pessoalmente duas cópias do texto impresso, uma ao cacique e outra ao pajé. Esse foi um compromisso assumido em campo com os meus interlocutores.

⁹ Os interlocutores da pesquisa, como foram chamados, tiveram suas identidades preservadas em diversos momentos do texto, utilizei o seu nome somente nas partes que se fez necessário referenciá-los.

pressupostos de pesquisa. Durante esse primeiro contato com os *Kariri-Xocó*, meus anfitriões tiveram um papel fundamental na minha sociabilidade. Eles me apresentavam pessoas e me acompanhavam nas conversas. Fui apresentada ao cacique, ao pajé, à diretora da escola, a alguns(as) professores(as) e, as demais pessoas da aldeia, fui conhecendo à medida que o tempo foi passando. Nesse primeiro contato, preocupei-me em conhecer a aldeia, as pessoas, observar situações cotidianas como lavar roupa no rio, carregar água, varrer a porta de casa e outras atividades domésticas que permitiam a minha aproximação e participação. Ao final do dia, fazia o registro de todos os acontecimentos observados no meu diário de campo.

A terceira etapa aconteceu entre os meses de fevereiro e março de 2015, quando voltei ao campo e fiquei por mais um mês. Antes de viajar tentei fazer contato com os meus anfitriões, a fim de poder ficar em sua casa novamente, mas foi quase um mês de tentativas frustradas e de telefonemas que não completavam as chamadas. Enquanto isso, eu tentava adiantar algumas leituras, elaborar as entrevistas e preparar tudo o que fosse necessário para o meu retorno ao campo. Passado alguns dias, minha anfitriã respondeu às mensagens que eu havia deixado em seu celular e autorizou o meu retorno. De volta à aldeia, realizei como técnicas de pesquisa registros fotográficos, entrevistas abertas – que foram gravadas e transcritas, além de continuar observando e participando do cotidiano dos *Kariri-Xocó*. Tais técnicas versaram como fio condutor nesse processo que procura entremear o ver/enxergar, ouvir/escutar e falar/conversar do(a) pesquisador(a), ratificando as experiências do campo como fundantes para o “caminhar” epistemológico.

A quarta etapa da pesquisa aconteceu em junho do mesmo ano. Retornei à aldeia para um batizado, a convite de meus anfitriões e passei mais uma semana em campo, totalizando quase dois meses de pesquisa etnográfica. Nesse momento, saía sozinha pela aldeia, visitando as pessoas que eu havia conhecido nas viagens anteriores, elas, por sua vez, me apresentavam seus parentes e, assim, fui aumentando minha rede de interlocutores. Nesse momento, em que o texto dissertativo já estava quase finalizado, aproveitei a minha presença em campo para continuar observando e participando do cotidiano da aldeia. Foi uma etapa muito importante para a conclusão da pesquisa, pois pude rever algumas questões que ainda suscitavam dúvidas.

Depois de ter mostrado o percurso metodológico que auxiliou o desenvolvimento da pesquisa, apresento ao(a) leitor(a) como o trabalho está dividido, conforme os parágrafos abaixo.

Na parte I desse trabalho, encerrada aqui, procuro demonstrar ao(a) leitor(a) a necessidade do estudo em questão, a partir da interface entre os campos da Educação e da Antropologia. Nesse momento, situo o(a) leitor(a) sobre o meu lugar de pesquisadora implicada, minhas experiências formativas construídas durante meu percurso acadêmico, relacionadas à temática indígena, minhas principais motivações de pesquisa, o enfoque e procedimentos metodológicos que faço uso.

Na parte II, meus esforços são orientados no sentido de dar a conhecer a população pesquisada. Para tanto, realizo um breve apanhado histórico de como se deu a ocupação da Sementeira e o processo de demarcação da Terra Indígena *Kariri-Xocó*. Feita essa primeira parte, passo às questões mais específicas da vida cotidiana da população: a formação de mutirões e os cantos de rojões; as relações de apadrinhamento e compadrio; a conversão ao protestantismo e suas implicações; a “religião” do Ouricuri; as dinâmicas estabelecidas entre a biomedicina e a medicina nativa; a escola indígena e seu currículo; as questões de ordem econômica e política; a relação com os brancos. Esse primeiro retrato do cotidiano *Kariri-Xocó* foi feito a partir de descrições etnográficas, mas já inicio a discussão de alguns conceitos que me parecem fundamentais, como o de “cultura”, por exemplo.

Na parte III, procuro demonstrar como se dá a fabricação do corpo e conseqüentemente a constituição da pessoa *Kariri-Xocó*, assim analiso como o corpo, nesse contexto etnográfico, é tornado forte. A relação com seres de outros mundos também aparece como fundamental para compreender como estes podem interferir no corpo. Nesse momento do trabalho, mostro ainda que o processo de tornar o corpo forte se inicia na gestação e é continuado por toda a vida. Resguardos, interdições alimentares e rezas que fortalecem o corpo também são tratados nessa parte.

Na parte IV, descrevo como os *Kariri-Xocó* compreendem os processos nativos de aprendizagem, ressaltando a distinção que fazem entre aquilo que é parte de sua *origem* e o que é apropriado por ela, tomando essa noção enquanto categoria nativa. Descrevo algumas situações e espaços de aprendizagens no cotidiano da Sementeira, considerando a experiência de participação das crianças, fazendo uso da noção de *aprendizagem situada* (LAVE; WENGER, 1991).

Por fim, na parte V, faço um panorama das principais questões discutidas ao longo do texto dissertativo e busco demonstrar que, ainda que os processos nativos de aprendizagem e os processos de aprender que são próprios dos *cabeça-seca* (não-índios) coexistam na

Sementeira, o que está em jogo para os *Kariri-Xocó* é assegurar que suas formas próprias de aprender continuem a existir.

Para além desta divisão usual em partes, outro aspecto relativo ao texto escrito que merece ser pontuado é o uso da primeira pessoa do singular utilizado de forma frequente. Esse que é um recurso muito encontrado em etnografias foi utilizado de forma consciente pela autora do trabalho em momentos julgados importantes para ressaltar ser uma experiência vivida, que envolveu a *implicação*, por parte da pesquisadora. Feito isso, convido o(a) leitor(a) a conhecer um pouco dos *Kariri-Xocó* e adentrar ao seu universo possível de aprendizagens.

PARTE II

A VIDA NA SEMENTEIRA

2.1 A OCUPAÇÃO DA SEMENTEIRA

Os povos indígenas localizados na região que compreende a área etnográfica do Nordeste vivem em sua maioria na bacia do rio São Francisco e nas áreas mais secas da caatinga. São populações de longo contato com não-índios, desde a invasão na parte litorânea do Brasil no século XVI e, posteriormente, na parte interiorana do Nordeste, em meados do século XVII. Esse fato despertou certo interesse de alguns(as) pesquisadores(as) que buscaram discutir em seus trabalhos a “indianidade” de grupos situados nessa região, concentrando-se nos seus aspectos culturais (MELATTI, 2011). O mapa 01, localizado na página 42, trata da divisão da área etnográfica do Nordeste e suas respectivas populações.

Atualmente, estão situados, no estado de Alagoas, 11 povos indígenas. São eles: Aconã (Traipu), Geripancó (Pariconha), Kalankó (Água Branca), Karapotó (São Sebastião), Karuazú (Pariconha), Katoquim (Pariconha), Koiupanká (Inhapi), Tingui-Botó (Feira Grande), Xucuru-*Kariri* (Palmeira dos Índios), Wassu Cocal (Joaquim Gomes) e *Kariri-Xocó* (Porto Real do Colégio).

Como já foi dito na introdução deste trabalho, a aldeia *Kariri-Xocó* está situada a 1 km da praça da cidade de Porto real do Colégio, pertencente à microrregião de Penedo – Alagoas (ver mapa 02), onde estão localizadas as repartições públicas do governo do Estado, agências bancárias e a sede episcopal a qual faz parte a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade de Colégio como é popularmente chamada a cidade. Na cidade de Colégio, há alguns estabelecimentos comerciais, principalmente, mercados, mas alguns habitantes se deslocam para a feira em Propriá – Sergipe, separada por uma ponte que corta o rio São Francisco, ligada à BR – 101. Em época de recebimento de salário proveniente da participação na Cooperativa de pesca dos *Kariri-Xocó*, é preciso deslocar-se para Propriá ou outras cidades vizinhas para a retirada do dinheiro, pois a grande procura não tem como ser suprida na lotérica de Colégio.

Com relação ao processo histórico da etnia *Kariri-Xocó* é importante a recuperação de algumas datas, parte de sua cronologia. No século XVII, os Cariri habitavam um vasto território que compreendia parte do Ceará até a parte norte da Bahia. Na outra dimensão, alcançava parte do sertão pernambucano e paraibano. Sua língua já extinta fazia parte do tronco Macro-jê e pertencia à família Cariri, englobando as línguas Kipeá (ou Kiriri), Dzubukuá (ou *Kariri*), Sabuyá, Pedra Branca (Kamurú), falada da Bahia ao Piauí tendo sido documentada apenas as duas primeiras. Os Cariri foram apontados como falantes da língua Dzubukuá. Atualmente, algumas palavras na língua materna são faladas no contexto do ritual do Ouricuri e para classificar algumas plantas medicinais (MATA, 1989).

Nhenety, chamado pelos *Kariri-Xocó* de “historiador da tribo¹⁰” (termo nativo), nos revela que seus ancestrais Cariri participaram de várias lutas ao longo da história do Brasil: a descoberta do Rio São Francisco, em 04 de outubro de 1501; a Guerra dos Caetés, no século XVI; a Guerra Holandesa; a Guerra da Cisplatina; a Guerra do Paraguai; 1ª e 2ª Guerra Mundial; e a Independência do Brasil.

O etnônimo *Kariri-Xocó* dá-se por causa da junção dos *Kariri* de Porto Real do Colégio – AL, com os *Xocó* de Porto da Folha - SE. Parte desses últimos foram desapropriados de suas terras na Ilha de São Pedro mesmo tendo lutado contra as empreendidas dos coronéis do sertão de Sergipe, principalmente, contra o coronel mais rico da região, o Sr. João Fernandes de Brito que expulsou os *Xocó* no final do século XIX. Quando expulsos, parte desses *Xocó*, liderados por Inocêncio Pires, foram para Porto Real do Colégio negando sua “indianidade” como estratégia para não serem mortos, até serem acolhidos pelos *Kariri*, com quem já desempenhavam relações amistosas de trocas. A outra parte dos *Xocó*, que se encontravam dispersos, organizaram-se na década de 70 e, em 1979, conseguiram do Estado de Sergipe a compra das terras da Ilha de São Pedro, anteriormente, leiloadas com a Lei de Terras de 1850, tornando-se donos legais (MATA, 1989).

Casamentos entre Cariri e outras etnias também são encontrados na aldeia e acontecem desde a época do aldeamento jesuítico. O nome *Kariri*, de acordo com o tupi, significa silencioso, cabisbaixo, mas não é assim que costumam se definir. Para eles, o termo *Kariri* significa força e vigor, e *Xocó* vem do pássaro *Socó* (*Butorides striatus*), portanto *Kariri-*

¹⁰ Ele se intitula apenas como contador de histórias.

Xocó significa força e vigor do pássaro. Os casamentos inter-étnicos entre *Kariri* e *Xocó* foram o que resultaram na etnia *Kariri-Xocó*.

Vários depoimentos concordaram que os *Xocó* “puros” estão todos na aldeia *Kariri-Xocó*, os demais *Xocó* que ficaram em Sergipe, desde o período de expulsão, já não são *Xocó* “verdadeiros”, ainda que realizem torés:

Os Xocó que tem hoje em dia lá [em Sergipe] não são os verdadeiros Xocó, eles são os escravos dos Brito, que sofreram mais que os índios lá dentro, conviveram a vida toda sem ter direito a nada, de avó, pais... quase três gerações que nem escravos, não ganhava nada, nem uma roça podia botar, só vivendo da cerâmica e nunca tiveram direito a nada. A FUNAI e a igreja, por mó disso, pra recompensá-los, titularam eles que nem índio e eles ganhou a terra. Depois queriam que os outros voltassem... não, não, fique pra vocês mesmo, a gente já tamo adaptados aqui não vamos mais, então isso aqui só era Kariri aí mediante isso eu registrei Kariri-Xocó, mediante a minha esposa e meus filhos, que meus filhos já são o que? Kariri-Xocó, que eles tem a minha parte e a da mãe que é o principal, aí ficou (Interlocutor L).

A população *Kariri-Xocó* foi reconhecida oficialmente como indígena desde o ano de 1944, com a instalação do Posto Indígena Padre Alfredo Dâmaso, período anterior à criação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, em 1967. Pode-se dizer que a população *Kariri-Xocó* é formada por várias etnias. No século XVII, uniram-se aos *Kariri* outras etnias: os Karapotó e Aconã. No século XIX, vieram os *Xocó* e, mais tarde, muitas famílias foram formadas, fruto dos casamentos entre os *Kariri-Xocó* e outras etnias, como os Kaxagó, Fulni-ô e os Xucuru-*Kariri*. Segundo Mata (1989, p. 25), os indígenas de Porto Real do Colégio são “o que resultou de diferentes grupos aldeados a partir do século XVIII e de fusões posteriores, consequentes do avanço da sociedade nacional”.

Com relação à catequese, alguns aldeamentos jesuíticos foram instalados na região do Baixo São Francisco no século XVII, que “funcionaram até a extinção das Juntas das Missões em 1759, pela legislação pombalina” (SILVA, 2003, p. 02). Após a expulsão da Companhia de Jesus, as aldeias passaram para a administração do Diretório Geral dos Índios. No século seguinte, diante de políticas integracionistas, os aldeamentos no Estado de Alagoas foram oficialmente extintos, sob a consideração de não haver mais índios na região. O que antes eram terras indígenas sem demarcações, passaram a ser aldeamentos indígenas para fins catequéticos e, mais tarde, terras “devolutas”, ou seja, terras públicas devolvidas ao Estado, ainda que ocupadas por particulares.

Muitos *Kariri-Xocó*, no entanto, argumentam que suas terras foram concedidas pelo Imperador D. Pedro II, quando este aportou em Colégio e foi recebido pelo índio Manoel Baltazar, em uma viagem empreendida pelo Rio São Francisco em direção à Cachoeira de Paulo Afonso, no ano de 1859. Tal consideração também pode ser encontrada em Mata (1989) e Nascimento (2000). Uma professora da aldeia, no entanto, contou-me que sua avó lhe dizia que, quando a princesa Isabel chegou, decretou essa terra como indígena, dando na mão de um índio o documento que dava a posse de terra.

No início dos anos de 1940, a situação dos *Kariri-Xocó* era de completo abandono. Sem terra, passaram a viver na cidade, “imprensados” (como dizem) na Rua São Vicente, com cerca de 10ha, no município de Porto Real do Colégio, apelidada como “Rua dos Caboclos”, vendendo sua força de trabalho na cidade, além de sofrerem inúmeros preconceitos e serem acusados pela sociedade local de não serem índios verdadeiros.

A “Rua dos caboclos”, situada a trezentos metros da praça da cidade de Porto Real do Colégio, fazia parte da periferia da cidade e tinha em sua entrada, a sede do Posto Indígena. Mata (1989) descreve como eram as casas na “Rua dos caboclos”, informa que eram de taipa, cobertas com palha de arroz e chão batido de terra, onde viviam, aproximadamente, 166 pessoas. Sem lugar para plantar, criar animais e caçar, a produção cerâmica de potes e panelas e a venda da força de trabalho no comércio da região eram as principais fontes de renda. Além disso, segundo Mata (1989), morar na “Rua dos caboclos” significava ser segregado do restante da população local.

A rua dos índios [ou dos caboclos], assim, se evidenciou, durante longo período, como marco diferenciador entre índios e não índios. Ficar na rua dos índios, de certo modo, era reforçar os estereótipos de preguiçoso e cachaceiro, com os quais a população não índia e até alguns índios que moravam em outros pontos da cidade, identificavam os caboclos (MATA, 1989, p. 127).

Sob a posse da União, junto ao Fomento de Produção Agrícola do Ministério da Agricultura, no ano de 1941, foi criado um “Campo Experimental de Sementes”, efetivado com o Decreto Lei nº 2.645. Nascimento (2000) pondera que suas atividades eram irregulares e inconstantes, mas no início da criação desse campo, o acesso dos indígenas às terras foi proibido, sendo que antes alguns deles conseguiam “*butar roça*” dentro dessas terras.

Em 1945, o primeiro agente encarregado do Posto Indígena através de uma relatoria demandou à 4ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção ao índio – SPI, assistência aos

indígenas, incluindo uma faixa de terra onde o grupo pudesse viver. Este documento questionava sobre a situação das terras e alegava que a área onde foi criado o Campo de Sementes era de posse indígena e havia sido usurpada pelo governo para a instalação desse empreendimento agrícola.

Em atendimento às demandas do encarregado do posto, a 4ª Inspeção solicitou ao SPI que tentasse junto ao Fomento de Produção Vegetal do Ministério da Agricultura, a que tanto o SPI, quanto o ‘Campo de Sementes’ estavam subordinados, a cessão de cerca de 50ha de terras deste último, considerando não haver ‘outra medida que possa suavizar a vida amarga dos pobres cariris’ (NASCIMENTO, 2000, p. 24).

Em 1948, foi criada a Comissão do Vale do São Francisco – CVSF, que visava ampliar o desenvolvimento econômico da região, construindo um sistema de barragem e comportas a fim de ter o controle do regime do rio e por em prática um projeto de agricultura de irrigação, nesse sentido, uma série de estudos foram iniciados (NASCIMENTO, 2000). No mesmo ano, os *Kariri-Xocó* receberam da administração da “Sementeira¹¹” uma doação de 54,50ha, pertencente aos 445,9ha destinados ao “Campo de Sementes”, na condição de empréstimo, para fim de roçado. A área na qual um ano antes já havia sido permitido aos indígenas plantarem era chamada de “colônia” e localizava-se a 3km do rio em terras altas. A extensão de terra foi considerada insuficiente para o roçado devido o número extenso de famílias. Além disso, outros problemas eram apontados, como, por exemplo, a constante falta de água em períodos de seca e o atraso na entrega de sementes por parte do SPI.

O plantio de arroz de inundação ali, a que os índios sempre estiveram dedicados e que poderia gerar alguma renda, estava fora de cogitação. Além disso, por falta de opção, os índios impunham um uso excessivo que empobreceu rapidamente a terra apesar de se tratar de uma lavoura de subsistência. Para piorar as coisas, esta terra foi cortada, em 1950, era ferrovia que passou a ligar Porto Real do Colégio a Maceió, reduzindo o tamanho da “colônia” a cerca de 35ha de superfície útil (Ibidem, p. 25).

Assim, logo foi solicitado pelo Chefe de Posto um aumento da área, o que percorreu os anos de 1955 até 1960, quando o pedido foi então solicitado ao SPI, mas nada foi alterado.

¹¹ Toda a área chamada de Sementeira foi, em período anterior, o “Campo Experimental de Sementes” e hoje é a aldeia. Essa área, assim como toda a cidade de Porto Real do Colégio era habitada pelos *Kariri*, mas no final do século XIX, após a extinção dos aldeamentos e ficando sem terra, passaram a morar numa rua estreita entre o centro da cidade e a Sementeira.

Em substituição a CVSF, no ano de 1967, foi criada a Superintendência de Desenvolvimento do Vale do São Francisco – SUVALE, que reanimou as esperanças dos(as) moradores(as) da “Rua dos caboclos”, ao prometer doar à população indígena parte das terras da Sementeira. Isso, no entanto, não aconteceu. Sem a posse das terras prometidas, a única forma de dispor dela era, como afirma Mata (1989, p. 265), através “do sistema de favor e do clientelismo, independentemente de a administração da mesma estar nas mãos desta ou daquela repartição pública”. Dois anos depois, sob a posse da SUVALE, o objetivo inicial de desenvolvimento do Vale do São Francisco mudou seu foco, a área foi dedicada à agropecuária e passou a se chamar “Fazenda Modelo”.

A Sementeira foi desativada, em 1975, pela Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco – CODEVASF, que havia substituído a SUVALE em 1970. Durante essa época, muitas famílias ficaram sem trabalho e foram proibidas de utilizar as terras da sementeira para plantar. Mata (1989) explica que no II Plano Nacional de Desenvolvimento estava previsto um projeto de criação bovina, o que foi depois alterado pelo projeto de piscicultura nas áreas de lagoa, onde antes se plantava arroz sob o sistema de inundações em função das cheias do Rio São Francisco.

Mata (1989) aponta que o cacique *Xocó* havia tentado negociar junto ao Ministério do Interior a transferência dos indígenas da “Rua dos caboclos” para a Sementeira, mas os 100ha que foram disponibilizados ao grupo indígena, segundo acordo entre a CODEVASF e o Ministério do Interior, deixava de fora as principais lagoas que daria continuidade a plantação de arroz e a fabricação da cerâmica, porque era lá que se encontrava barro de qualidade. O cacique decide abrir mão das terras de São Pedro – SE, que era na época pauta das reivindicações dos *Xocó*, inclusive aqueles que estavam em Colégio.

Sem acordo, em novembro de 1978, os *Kariri-Xocó* decidiram ocupar a Sementeira, que era considerada como terra abandonada pela população local. Diante do clima de mobilização dos *Kariri-Xocó* e na tentativa de encontrar formas possíveis para resolver a questão, outra área foi oferecida, mas recusada, uma vez que o território da Sementeira era considerado pelos indígenas como apenas uma parte do seu território.

Uma das principais questões reelaboradas para a ocupação da Sementeira deu-se por conta da área antes chamada de Alto do Bode, o antigo território “sagrado” (termo nativo) dos *Kariri*, onde os rituais do Ouricuri eram inicialmente praticados. Essa era uma explicação histórica que justificava a recuperação das terras que outrora foram suas.

Embora a palavra Ouricuri possa referir-se à palmeira *Syagrus coronata*, planta nativa da região Nordeste do Brasil, o uso que os *Kariri-Xocó* fazem do termo é diferente. O Ouricuri dos *Kariri-Xocó* refere-se à prática xamânica¹² e ao espaço territorial onde acontece o ritual sagrado. Atualmente, o Ouricuri dos *Kariri-Xocó* fica localizado a 6 km da aldeia, na parte mais alta do território indígena, em uma área de “mata”, que chega a 100 hectares. Os *Kariri-Xocó* revelam que o Ouricuri é o único local da terra indígena que nunca foi invadido pelos fazendeiros, eles alegam que isso é devido à *força* e o *poder* que ele tem. Para *Kariri-Xocó*, o Ouricuri é mais que um espaço territorial, é um espaço cosmológico de vivência xamânica, é o espaço do “sagrado”, da cura, da busca da força existencial, da proteção e da paz de espírito.

Nascimento (2000, p. 27) relata que o local atualmente chamado de Ouricuri não é o original, assegurando que os *Kariri-Xocó*:

[...] admitem reservadamente que, em um momento qualquer que não sabem dizer com precisão, mas que asseguram ter sido após a época da ‘extinção’ de seu aldeamento, portanto há mais de cem anos, foram forçados a mudá-la do local anterior, denominado Alto do Bode, o qual ainda hoje consideram, apesar de tudo, sagrado.

Um interlocutor me disse que o Ouricuri nunca foi invadido por causa dos seres protetores que lá habitam. Se o Ouricuri atualmente teve que ser remanejado de lugar, foram remanejadas também as explicações do lugar onde hoje acontecem as práticas xamânicas. O lugar do Ouricuri de antes é tido como tão “sagrado” quanto o lugar de hoje.

Com relação ainda à retomada da Sementeira, após saírem fortalecidos do ritual do Ouricuri, os *Kariri-Xocó* em uma madrugada de terça-feira decidiram iniciar a ocupação. A consideração feita por Mata (1989) sobre o complexo “mágico-religioso” do Ouricuri é bem pertinente. A autora pontua que “o ‘segredo’ parece dar a seus membros uma força espiritual para enfrentar uma luta que só é possível para aqueles que contam com ‘suas entidades’ e toda uma herança histórica reinterpretada como ‘direito de posse’” (Ibidem, p. 274). As autoridades tentaram negociar com o pajé Suíra, indicando-lhe uma área maior, alegando que esta seria disponibilizada em trinta dias, mas não houve acordo, já que o maior interesse em

¹² Mota (1996) e Maynard de Araújo (1957 apud MATA, 1989) denominam essa prática xamânica de *Metekrai*, mas, quando visitei a aldeia, não foi possível encontrar nada que fizesse referência ao termo.

permanecer na área correspondia ao território “sagrado” – o Ouricuri, que os *Kariri-Xocó* afirmam nunca ter abandonado.

Diante da situação e dos interesses políticos envolvidos, a CODEVASF renunciou ao projeto de implantação da Estação de Psicultura no local da antiga sementeira, evitando maiores conflitos com o grupo indígena, visto que a repercussão negativa de expulsão de uma população indígena poderia acarretar em prejuízos no que se refere às relações com organizações internacionais de financiamento (NASCIMENTO, 2000).

A partir do acontecimento de 1978 (a ocupação da Sementeira), iniciaram-se as negociações entre a FUNAI e a CODEVASF, que resultaram na transferência da Fazenda Modelo da CODEVASF para a FUNAI, no dia 05 de fevereiro de 1979, quando foi firmado o Termo de Entrega e Recebimento. No entanto, é verificado que as terras de posse da CODEVASF e outros órgãos que a antecederam havia sido doadas pelo governo de Alagoas à União em 1941. Sendo assim, a Diretoria Regional da CODEVASF emitiu um parecer à FUNAI explicando que o órgão deveria solicitar a área diretamente a União. É quando a FUNAI decide, então, identificar e delimitar as terras da ex-fazenda, anexando antigos territórios que haviam sido usurpados por posseiros, vendidos e comprados indevidamente (MATA, 1989). Nessa ocasião, a área em questão possuía somente 245,9216ha de 445,9216ha do seu território original, pois 200ha foram invadidos por posseiros, ao longo de vários momentos históricos, sem data precisa.

Mata (1989) destaca que, no ano de 1981, visando um projeto de desenvolvimento da comunidade *Kariri-Xocó*, a FUNAI inicia a implementação de um plano de ação elaborado a partir das necessidades do grupo, levantadas em campo. Esse projeto tinha por objetivo atender 160 famílias, através do plantio de sementes enviadas pela FUNAI, em terras preparadas. Após a conquista da fazenda, mas ainda sem a sua posse legal, os *Kariri-Xocó* ocuparam as casas já existentes na antiga Fazenda Modelo e iniciaram um novo processo de reivindicação de construção de casas à FUNAI, que também fez parte do projeto. A embaixada canadense disponibilizou recursos para a construção de 160 casas, sob a administração da Delegacia Regional de Recife.

[...] a FUNAI começava fornecendo três mil tijolos, quase sempre fabricados pelos próprios índios. Depois ia-se fornecendo, pouco a pouco, o necessário para a compra do material. As casas eram feitas em sistema de mutirão, quando possível. Havia também quem as fizesse por empreitada. Neste caso, dava-se preferência a um empreiteiro índio. [...] As mesmas, em geral, eram

construídas com uma sala, dois quartos e uma cozinha, separados por meia parede. Até 1983 não havia casas com instalações sanitárias. A luz era “puxada” da rede elétrica, deixada pela CODEVASF (MATA, 1989, p. 311).

A demarcação da terra indígena - T.I.¹³ *Kariri-Xocó* aconteceu somente em 25 de novembro de 1991, atendendo a portaria do Ministério da Justiça de nº 600 e, por meio do Decreto Presidencial de 04 de outubro de 1993, teve uma extensão de 699,35ha homologada (ver mapa 03).

Um novo estudo foi feito no ano de 1999 pelo antropólogo Marco Tromboni S. Nascimento, a fim de aumentar a T.I. *Kariri-Xocó* para 4.419ha (NASCIMENTO, 2000). Em 2003, o novo laudo antropológico foi encaminhado para o processo de homologação, indenização e desocupação dos fazendeiros (CUNHA, 2008). Esse reestudo compreende que o território atual é insuficiente para o tamanho da população (que aumenta cada vez mais), além de não obedecer aos direitos históricos de sua população.

A importância do reestudo da T.I. *Kariri-Xocó* faz referência ao que conversei com o pajé Júlio, quando ele me disse que “*o índio quer terra para viver e criar mata*”. O pajé lembra que desde criança e mesmo jovem já casado, nos meses de março a junho, plantava milho para comer na época de São João, mesmo em época de seca os homens da aldeia plantavam, pois confiavam que iria chover e “*depois chovia mesmo, hoje isso mudou*”. No contexto atual, os *Kariri-Xocó* e outras etnias, como os Kaxagó que vivem na aldeia, encontram-se em processo de retomada de mais de quatro mil hectares de terra que foram declaradas e não homologadas, estando atualmente sob a posse de fazendeiros da região de Alagoas e Sergipe.

A homologação da área já demarcada, de 4.419ha, é a mais atual e principal reivindicação dos *Kariri-Xocó*. O aumento de seu território tem os trazidos de volta ao cenário midiático. No dia vinte de fevereiro de dois mil e quinze, os *Kariri-Xocó* reuniram-se para decidir sobre a situação atual e futura da Sementeira, incluindo na pauta, a presença constante dos brancos na aldeia e a retomada das terras localizadas na proximidade do Ouricuri. Dessa reunião, decidiram iniciar um processo de luta pelo seu território e cobrar das autoridades agilidade nos processos de indenização e desocupação dos fazendeiros. Os posseiros, por diversas vezes, recorreram às decisões judiciais, através de liminares, adiando a retomada de toda a área demarcada dos *Kariri-Xocó*, tentaram entrar com uma liminar para anular a

¹³ Terra Indígena.

demarcação das terras, mas o processo foi indeferido pela Justiça Federal de Alagoas. A justificativa utilizada, entre outras, foi a de que os *Kariri-Xocó*, devido ao longo tempo de contato, já estavam integrados à sociedade, sendo, portanto, desnecessária a concessão e demarcação das terras. A última investida de uma liminar aconteceu no mês de junho do ano de 2014 por nove fazendeiros.

No dia vinte e sete de fevereiro do mesmo ano, os *Kariri-Xocó* ocuparam a rodovia BR – 101 em Alagoas. Até os dias de hoje, ainda é esperado avanço na tramitação legal da T.I. *Kariri-Xocó*, enquanto isso, há mais de cinco meses, mais de trezentas famílias ocupam uma fazenda próxima ao seu atual território. Para ir à fazenda ocupada, é necessário um pedido de autorização das lideranças que estão à frente da ocupação, pois a presença de brancos não é aceita sem essa permissão. Fui levada à fazenda pelo meu anfitrião que, mesmo assim, precisou comunicar às lideranças sobre a minha ida. Chegamos lá quase no final da tarde, algumas mulheres estavam retirando água de seus barracos (como escutei ser chamado), porque no dia anterior tinha chovido bastante. As crianças eram muitas e andavam em grupos, me olhavam e riam constantemente. Algumas outras pessoas estavam sentadas em pedaços de troncos de árvores conversando. Os barracos feitos de pau e forrados com lona de plástico preto possuem apenas um cômodo, um fica situado ao lado do outro, divididos por um pedaço da lona.

Ainda que eu tivesse me sentindo um pouco desconfortável em presenciar tantas famílias vivendo de uma forma que julgava difícil, uma senhora já idosa, com quem eu gosto de conversar na Sementeira, me abraçou quando me viu e me disse que preferia ficar lá (na fazenda) que na aldeia, eu perguntei por que ali era tão bom para ela, que em poucas palavras me respondeu: “*Minha fia, aqui eu lembro de como eu vivia antes*”. Essa retomada à memória, ao “tempo de antes”, a livrava do desconforto das dormidas em pedaços de madeira forrados com cobertas grossas e da falta de comida, que algumas vezes acontecia. Ela me disse que quando faltava comida em seu barraco pedia a quem tinha, acrescentando: “*antes era assim, a gente dividia o que tinha*”.

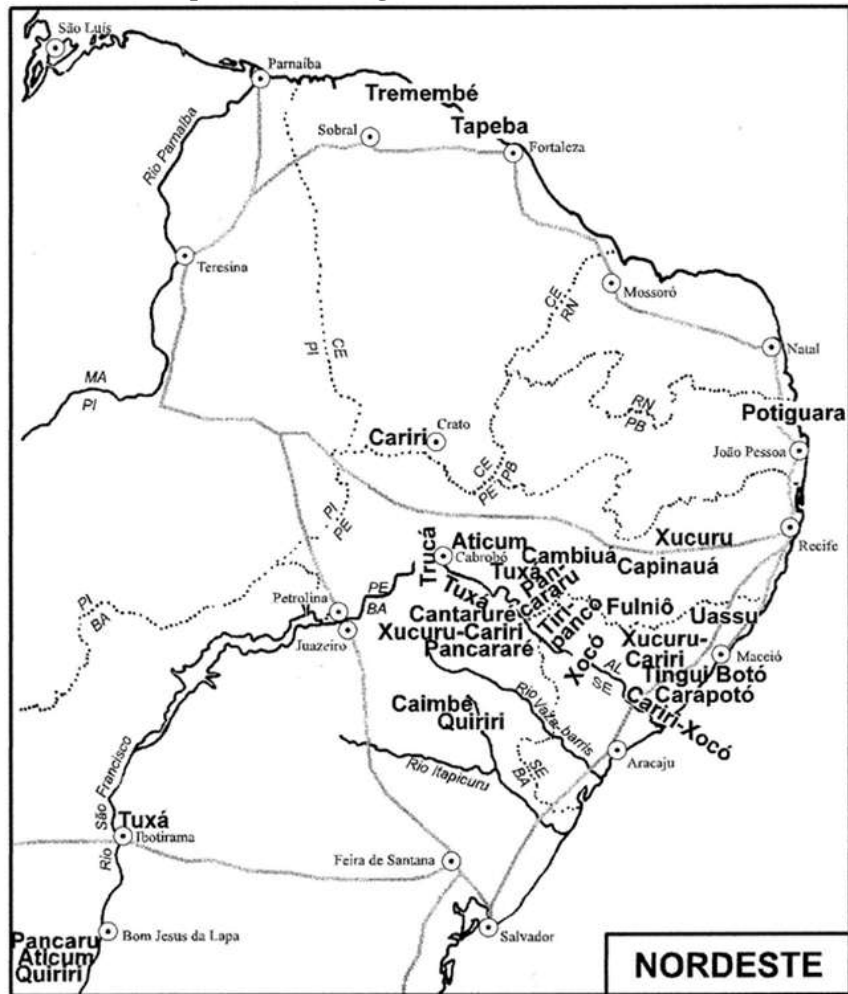
Os *Kariri-Xocó* relembram suas histórias de antigamente e dizem que uma das épocas mais difíceis de suas vidas foi no ano de 1877, com a seca que acometeu vários estados do Nordeste. Fala-se que, durante essa época, “*o índio não tinha uma sandália para calçar*”. A chamada “seca de 77” deixou muitas famílias em estado de calamidade. Segundo um interlocutor, a índia Maria de Lourdes, conhecida como Indaiá, contava que nessa época tudo

era mais difícil. Um único par de sapatos e uma única roupa serviam para todos do grupo. Conta-se que quando um *Kariri-Xocó* saía para ir à cidade comprar algo, quando chegava já tinha gente esperando para também tomar a sandália emprestada. Sacos de estopo e de nylon serviram como roupas para os *Kariri-Xocó* durante esse período.

Relembrem como era o rio São Francisco no “*tempo de antes*”, abundante em peixes e em água, relembrem também das áreas de mata, hoje, presente apenas nos 100 hectares de terra do Ouricuri. O pajé contou-me que, na época dos aldeamentos jesuítas, um grupo pequeno de índios pedia autorização para ir caçar, mas na verdade eles iam para o Ouricuri, somente eles sabiam o caminho. Lá, faziam suas obrigações e na véspera da volta caçavam à noite e levavam a caça para o aldeamento, sem levantar suspeitas de que estavam no Ouricuri.

Com relação ao crescimento populacional, nos últimos anos, a população *Kariri-Xocó* apresentou um aumento considerável. Houve um aumento de 1.500 pessoas, no ano de 1990, para 2.300 no ano de 2013. Todavia, os *Kariri-Xocó* consideram seu crescimento populacional como superior ao que é indicado na estatística, devido aos partos que foram realizados na própria aldeia, sem o registro em maternidades, assim consideram que a sua população possui em média 3.800 a 4.000 pessoas.

Mapa 1 – Área etnográfica do Nordeste Brasileiro



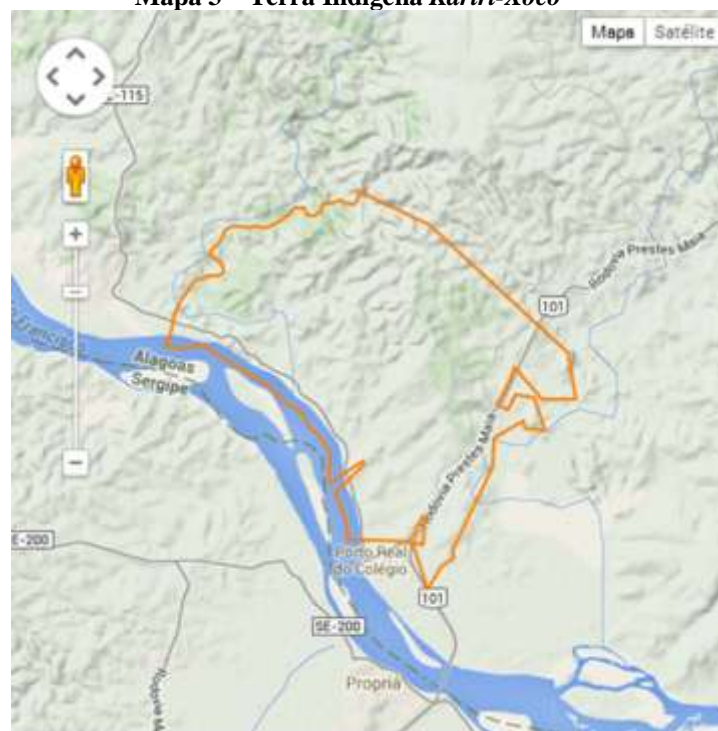
Fonte: Julio Melatti, 2011.

Mapa 2 – Município de Porto Real do Colégio



Fonte: Instituto Socioambiental, 2014.

Mapa 3 – Terra Indígena Kariri-Xocó



Fonte: Google, 2014¹⁴.

¹⁴ Disponível em: <<http://mapas.guiamais.com.br/guia/porto+real+do+colegio-al>>. Acesso em: 10 jul. 2014.

2.2 CASAS E MUTIRÕES

Às três horas, numa madrugada fria e chuvosa, cheguei à Propriá / Sergipe, cidade fronteiriça com Porto Real do Colégio / Alagoas. São separadas pelo Rio São Francisco, mas ligadas por uma ponte que une as duas cidades, podendo a travessia ser fluvial ou terrestre, com distância de aproximadamente trinta minutos. A viagem durou pouco mais de seis horas. Ao chegar à cidade, fiquei aguardando o meu anfitrião, que foi buscar-me.

A casa que fiquei durante minha presença em campo, fica localizada em frente à casa do pajé Júlio, um senhor forte e carismático. Possui dois quartos, uma sala, uma cozinha, um banheiro, um quintal com plantações frutíferas e um tanque para a *lavagem de panos*, como dizem.

Os *Kariri-Xocó* são bastante acolhedores. Mesmo sendo tímidos, eles mostraram um grande interesse em conversar comigo. Perguntaram de onde eu era, o que estava fazendo lá, se eu estava gostando da aldeia e quando eu retornaria para a minha terra. As crianças também são bem curiosas. Logo, perguntaram meu nome e minha idade. Dentre outras coisas, me perguntaram se eu já havia tomado coalhada e disseram que eu tinha que experimentar, pois era muito gostosa e forte, boa para a saúde. Demonstraram interesse em retornar à Bahia para se apresentarem em escolas e vender artesanatos, lembrando dos lucros que conseguiram quando em viagens anteriores.

O portão na entrada da aldeia ainda lembra a antiga Fazenda Modelo. Mesmo sendo uma terra indígena, a entrada de não-índios acontece com certa frequência. Pude observar pessoas da periferia de Porto Real do Colégio, entrarem na aldeia para a venda de painéis de alumínio, vestuários, roupas de cama, mesa e banho.

Figura 1: Entrada da Aldeia Kariri-Xocó



Foto: Maiara Damasceno, 2014.

As casas são, em sua grande maioria, de alvenaria com telhados de cerâmica, algumas possuem revestimento cerâmico (azulejo) na fachada, mas a maioria é pintada. Em quase todas as casas, há televisão, geladeira, fogão a gás, no entanto, algumas mantêm a tradição do fogão à lenha. Existem aquelas que dispõem de TV com assinatura e máquina de lavar. Algumas possuem piso cerâmico enquanto que em outras o chão é de cimento.

As casas ficam sempre muito arrumadas. As mulheres mostram grande satisfação em deixar suas casas limpas, suas roupas lavadas e sua comida feita logo cedo, pois, sentar-se a porta para conversar e rir ao longo do dia, é parte de sua sociabilidade.

Cada núcleo familiar possui o seu quintal, os quais são separados por uma cerca de arame. Nos quintais, é possível encontrar ervas medicinais, mato, algumas espécies frutíferas e uma lavanderia de cimento dividida em dois compartimentos, um para esfregar e outro para enxaguar os panos. Têm quintais que são maiores que a própria extensão da casa. Geralmente, retiram o mato do quintal, ficando o chão de terra batida. Presenciei uma mulher falando que seu marido precisava capinar o quintal e que se ele não o fizesse, ela mesma o capinaria. No dia seguinte, presenciei o casal limpando o quintal, enquanto ele capinava, ela juntava o lixo com uma pá e colocava-o em um carro de mão, para depois queimá-lo.

O espaço do quintal é usado para a criação de pequenos animais, para *lavar e estender panos*, lavar pratos e para as crianças brincarem. Algumas mulheres aproveitam o quintal para tratar peixes, carnes e frangos. São poucas as casas em que o banheiro fica no quintal, mas é

possível encontrar algumas. Um interlocutor me explicou que não é bom fazer o banheiro no quintal, pois, assim, não é necessário sair de casa à noite. O quintal é também um local de perigo, onde seres não-humanos podem circular, por isso tem sido dada atenção especial à construção de banheiros dentro de casa.

Não pagam água encanada, que é “puxada” diretamente do rio, por meio de uma bomba. A água não é tratada e é consumida sem fervura e sem filtragem. Até a minha primeira viagem a campo, não pagavam energia elétrica. Nesse período, quando chegava à noite, tudo estava escuro, pois as ruas não tinham luz elétrica. Após a colocação de novos postes, no mesmo período em que retornei a campo pela segunda vez, os *Kariri-Xocó* já haviam começado a pagar pelo uso da energia elétrica. Isso se tornou um grande problema, porque muitos deles possuem geladeiras e outros eletrodomésticos velhos que consomem ainda mais energia, chegando a ser cobrado mais de R\$ 100,00 de consumo de energia elétrica por cada casa.

A coleta de lixo é precária, às vezes, é necessário ligar para a empresa responsável em recolher o lixo, que só passa um dia por semana, para que faça o recolhimento. O resultado disso é o acúmulo de lixo, o mau cheiro e mosquitos.

O fluxo de moto na região é intenso, inclusive sendo pilotadas por mulheres que geralmente carregam seus filhos na frente ou no meio quando transportam três pessoas. Também, existe o transporte de carroça, mas em número bem menor e ainda há aqueles, em número irrisório, que possuem carro. Muitos deles falam do desejo em adquirir um carro para poder deslocar-se com mais frequência ao Ouricuri, já que o caminho é longo e cansativo para os mais idosos, que, algumas vezes, na falta de moto, deslocam-se a pé.

É constante ver grupos de homens e de mulheres jogando dominó próximo às casas, o jogo pode ser apostado ou não. Os homens jogam dominó após o pôr do sol e as mulheres no início da noite. Enquanto jogam, as mulheres deixam seus filhos em casa com as avós ou levam as crianças pequenas para que as crianças maiores tomem conta. Mulheres e homens não jogam juntos e nem em locais próximos.

Com relação às pessoas mais velhas da Sementeira, elas têm se mostrado interessadas em morar mais distante da aldeia e mais próximas ao Ouricuri. Quase não tem casas nessa região, que é muito cobiçada pelos mais velhos pela sua tranquilidade. Lá, é possível ver toda a aldeia e a baixa do Rio São Francisco. Essa parte do território é rica em árvores frutíferas,

como: juá, pitanga, babão, acerola, manga, coco e cajá. Por ser uma região de muito verde, é constante a presença de aves de rapina.

De modo geral, a relação entre os *Kariri-Xocó* é mediada por trocas de favores seja no roçado, nas construções de casas, nas atividades domésticas e no cuidado com os recém-nascidos. A retribuição pode não acontecer na mesma ocasião, mas o “favor” que a pessoa prestou não é esquecido.

Tive a oportunidade de presenciar o acontecimento de um mutirão que começou por volta das 9h. Recebe o nome de mutirão, um conjunto de pessoas que se reúnem para realizar uma mesma atividade, principalmente, na limpa do roçado, derrubada da mata para plantações e tapagem de casas (cobrimento da casa com telha).

Na casa onde passei meus dias durante o trabalho de campo, uma parte da laje seria batida, escutei quando o meu anfitrião chamou alguns homens para ajudar no dia anterior. Chegando o dia de *bater a laje*, juntaram-se mais de quinze homens para ajudar e aqueles que não haviam sido convidados diziam: “- *Porque não me avisaram?*”. Quem já estava inserido na atividade, entregava um balde para carregar cimento aos que se aproximavam e, assim, estava formado o mutirão. Ao final do trabalho, alguns homens foram para o rio tomar banho, outros permaneceram na casa dos meus anfitriões e lá comeram.

No mutirão que descrevo, não houve cantos de rojões, mas na maioria deles os rojões estão presentes. Os *Kariri-Xocó* chamam de rojões, os cânticos específicos para os momentos de roçado e tapagem, mas podem ser estendidos também aos mutirões de construção de casas. Os rojões, segundo eles me disseram, são importantes porque tornam o trabalho pesado mais leve. Abaixo são registrados dois rojões, encontrados no livro de Denízia Cruz (2014, p. 49):

Meu Palmerar*Meu palmeira, meu palmerar**Da vaca eu quero leite,**Do leite eu quero a papa,**Do coqueiro eu quero coco,**Da palmeira eu quero a palma,**Meu palmeira, meu palmerar**Bis,**Bis...****Eu vou, Helena****Vou m'embora,**Vou m'embora, Helena,**Eu vou, Helena**Tão cedo eu não venho cá,**Helena,**Eu vou, Helena.*

Na Sementeira, os mutirões são muitos e geralmente acontecem em roças. Aquele que ajuda também espera ser ajudado quando vier a precisar. O mutirão pode ser formado a partir de um convite, a pessoa que necessita de ajuda convida a outra para lhe ajudar na derrubada da mata para o plantio, por exemplo; ou sem o convite, devido à esperada reciprocidade, quando uma pessoa vê a outra trabalhando e resolve ajudar, até que outros se aproximam e também começam a participar, aos poucos, um grupo de pessoas está trabalhando e cantando, formou-se então um mutirão.

No Ouricuri, também são feitos mutirões para a limpeza, principalmente, após o período de permanência no ritual que acontece no mês de janeiro. O mutirão que acontece no Ouricuri é em silêncio, não há rojões e dura em média seis dias, às vezes, chega a mais de duzentas pessoas no mutirão de limpeza.

2.3 PADRINHOS E MADRINHAS, COMPADRES E COMADRES

A minha terceira viagem à aldeia foi a convite de meus anfitriões, eles iriam batizar uma criança e convidaram-me para assistir ao batismo. A data escolhida foi 28 de junho, durante a festa de São Pedro. Meus anfitriões haviam comprado roupa, sapato, meia-calça e tiara para a sua afilhada, mas, um dia antes da data do batizado, meu anfitrião foi à igreja para acertar todos os preparativos, quando, então, o padre da igreja da cidade (onde geralmente acontecem as cerimônias de batismo) informou que não poderia realizar o batizado, pois meus anfitriões não eram “casados no papel”. A posição do padre causou muita insatisfação aos meus anfitriões que repetiam o acontecido a todos que iam à sua casa. As pessoas que ficavam

sabendo da história diziam que ele deveria ter dito que era casado na igreja. Mostrando-se confuso sobre qual seria a melhor atitude dali por diante, ele disse: “*Pra gente o batizado tem mais validade que o papel*”.

O batizado é algo de muita importância entre os *Kariri-Xocó*, o número de pessoas batizadas é grande. O batismo possibilita uma condição de humanidade completa, uma vez que para os *Kariri-Xocó*, desde o período de gestação, o feto já é considerado humano, pois possui “alma”. Aquele que não é batizado é chamado de pagão; e o não batismo faz com que a pessoa fique mais vulnerável a perda da sua condição humana e assuma, portanto, outras perspectivas¹⁵, como a de lobisomem, por exemplo.

No caso dos meus anfitriões, a solução que eles encontraram foi escolher um padrinho e uma *madrinha de apresentar*, uma espécie de padrinho e madrinha de substituição, mas que após o batismo também se torna parente. O padrinho e a madrinha de apresentar, neste caso, deveriam ser um(a) amigo(a) ou parente próximo(a) que estivesse dentro dos critérios estabelecidos pela Igreja Católica, ou seja, ser solteiro ou casado na igreja ou no civil. Vale ressaltar que existe também o padrinho e a *madrinha de vela*, aqueles(as) que seguram a vela quando o padre está celebrando o batismo.

¹⁵ A ideia de perspectiva presente na etnologia indígena centra suas abordagens a partir da noção de ponto de vista sob o prisma do perspectivismo ameríndio. O perspectivismo ameríndio, enquanto teoria dos índios, inaugurada por Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, bebe da fonte do perspectivismo filosófico, no intuito de expor o complexo sistema de ideias encontrado na Amazônia indígena. Essa noção surge após a constatação feita por Viveiros de Castro, ao observar que nas pesquisas de teses de suas duas alunas: Aparecida Vilaça e Tânia Stolze Lima, que estudavam, respectivamente, os Wari e os Yudjá/Juruna, abrolhava a ideia de que os animais e outros seres eram considerados como gentes, além de outros estudos etnográficos. Foi a partir daí que Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima decidiram realizar um levantamento para verificar se tais ideias eram recorrentes em outras etnografias das Américas, evidenciando que: “Ao lado dos humanos, estariam os deuses, os animais, os espíritos da floresta, os espíritos dos mortos, os espíritos patogênicos, os mestres dos animais, os fenômenos meteorológicos e mesmo alguns artefatos – todos considerados pessoas. Estes diferentes seres são dotados de consciência e intencionalidade e se percebem como humanos, tendo as suas próprias casas, roças e outros atributos culturais da vida humana. Os seres de outras espécies são vistos por eles tanto como predadores quanto como presas” (GOMES, 2012, p. 135). O que se tem de particular nessa colocação é que todas as espécies que habitam o cosmos possuem consciência e cultura. Muitas cosmologias ameríndias explicam que os animais predadores e os espíritos veem a nós humanos como presas e, por isso, há chance de sermos atacados se encontrarmos com um deles. Para eles, somos como porcos selvagens. Os animais de presa, no entanto, nos enxergam como espíritos canibais, enquanto que a si, se veem como humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Em várias mitologias ameríndias é possível perceber o tempo em que todos eram humanos e a ruptura da forma humana para a forma animal. Tais mitologias contam como os animais perderam sua “roupa” humana, sendo uma descrição de animais ex-humanos, centrando na ideia de que possuímos em comum com os outros seres do cosmos, a humanidade, não a animalidade, como prorroga nossa cultura. Este é um dos aspectos em que o perspectivismo ameríndio se diferencia do relativismo cultural.

Meninas e meninos são educados por todos da comunidade, não somente pelos pais, assim todos são responsáveis pela educação das crianças da Sementeira, mas os padrinhos e madrinhas têm maiores responsabilidades sobre a educação de seus afilhados(as). Os(as) adultos(as) geralmente não batem nem gritam com as crianças, quem assim o faz são os *cabeça-seca*¹⁶ que moram na aldeia, casados com algum(a) *Kariri-Xocó*. Quando uma criança aproxima-se de um mais velho, o adulto não a tira de lá em sinal de respeito ao idoso. Aquele(a) de quem a criança se aproxima, sem que os pais tenham escolhido, tornam-se seus padrinhos, mas também existem aqueles(as) que escolhem os padrinhos antes mesmo da criança nascer. As crianças desempenham um importante papel na construção de parentes, pois podem escolher seus segundos pais.

A madrinha e o padrinho são considerados também como pais, aqueles que dão conselhos e que estão presentes no processo de desenvolvimento da criança, mas não são como os pais verdadeiros que provém alimentos. Para ser madrinha e padrinho, não é necessário ser parente consanguíneo, basta ter certo grau de afinidade, geralmente é alguém muito querido que lhe prestou algum serviço, logo os brancos também podem batizar uma criança *Kariri-Xocó*, tornando-se parentes.

Os padrinhos e madrinhas precisam dar atenção à criança. Uma interlocutora me disse que escolheu uma *cabeça-seca* para ser madrinha de sua filha. Ela era casada com um *Kariri-Xocó* que foi morar fora da aldeia. Mesmo morando fora, eles dão atenção à criança e sempre vão visitá-la. Os *Kariri-Xocó* sinalizam que não adianta ser madrinha e padrinho se não gostar da criança, assim como a criança também tem que dar a benção ao padrinho e madrinha e gostar deles.

A benção para os *Kariri-Xocó* não significa tão somente obediência às pessoas mais velhas, mas a todas aquelas que conquistaram admiração e respeito na comunidade, mesmo sendo estas mais novas. O pedido de benção é considerado uma ligação entre as pessoas. O(a) afilhado(a), por exemplo, em sinal de respeito aos padrinhos e madrinhas, devem escutar seus conselhos e pedir-lhes a benção.

As crianças geralmente pedem a benção às pessoas mais velhas mesmo que não sejam parentes consanguíneos ou padrinho e madrinha. Presenciei um momento em que uma criança que brincava de bola pediu a benção de um tio, chamando-o de avó e todas as demais crianças

¹⁶ *Cabeça-seca* é a forma como os *Kariri-Xocó* chamam os brancos ou não-índios. Falarei melhor mais adiante.

que brincavam com ela repetiram a ação, mesmo desconhecendo o adulto. Logo, ele explicou-me que isso é comum na aldeia, é um ato em sinal de respeito.

A sexta-feira da Paixão é um momento simbólico para os *Kariri-Xocó*, que esperam a chegada dessa data para a realização de batismos. Nesse dia, é proibida a ingestão de carne vermelha, a comida é feita a base do coco: ensopado de verdura, folha verde, feijão, peixe e folhas de *majongome* (mesmo que jongome, de nome científico *Talinum Triangulare*). Acontece muito de famílias juntarem-se para fazer a comida em uma única casa ou, então, cada família responsabiliza-se por um prato, prepara-o e, quando todos eles estão prontos, se reúnem na casa de um deles, levam o prato preparado e comem juntos. Há vizinhos que se convidam, mesmo sem levar nenhum prato, mas isso não é nenhum problema entre eles.

Convidar para ser madrinha ou padrinho é sinal de confiança e respeito pela pessoa escolhida. O convite tanto pode ser feito antes do dia da sexta-feira da Paixão, como o padrinho e a madrinha podem ser surpreendidos no próprio dia com o pedido. Às vezes, sem que o futuro padrinho e a futura madrinha saibam, o(a) afilhado(a) chega de surpresa em sua casa e pede para que sejam seus padrinhos. Os pais dos futuros afilhados(as) podem intermediar o pedido de batismo. Uma interlocutora revelou-me como aconteceu com ela:

Mãe do futuro afilhado (a): - *Óoo, de casa....*

Futura madrinha: - *Óoo de fora....*

Mãe do futuro afilhado (a): - *Óie menina, vim falar com você porque minha filha vem chamar você pra ser madrinha.*

Futura madrinha: - *Ah, inté eu, né?*

O exemplo mostra a mãe realizando o pedido de batismo a sua futura comadre. Geralmente, é por intermédio da mãe que acontece o pedido, mas o pai também o pode fazer. A resposta última da madrinha: *Ah, inté eu, né?* É uma confirmação de que aceita o pedido. A mãe do futuro afilhado(a), então, manda que seu (sua) filho(a) vá ao encontro da madrinha e/ou do padrinho para confirmar o pedido com o ritual (descrito abaixo). A partir de então, a relação de parentesco é construída e os novos padrinhos e madrinhas passam a ser como pais, a quem se deve todo o respeito.

Ritual de batismo na sexta-feira da Paixão (os afilhados(as) ajoelhados(as), recitam a prece):

Afilhado (a): - *Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo.*

Padrinho e/ou madrinha: - *Para sempre seja louvado, nossa mãe Maria Santíssima.*

Afilhado (a): - *Bença, meu padrinho (ou madrinha).*

Padrinho e/ou madrinha: - *Deus te abençoe.*

Como falamos, o próprio afilhado(a) pode fazer esse convite. O pedido pode ser feito na casa do padrinho e da madrinha ou na rua ao encontrá-los. A partir desse dia, o afilhado(a) continua dando a *bença* a seus padrinhos e madrinhas e, sempre na sexta-feira da Paixão, vai ao seu encontro e repete o ritual de batismo. Os(as) afilhados(as) que escolhem novos padrinhos e madrinhas já possuem aqueles que são os de batismo. A escolha de novos padrinhos estende os laços de parentesco já que todos eles tornam-se responsáveis pela criança ou jovem. Praticamente todos os *Kariri-Xocó* têm mais de um padrinho e madrinha.

São várias as formas como os pedidos podem ser feitos. Não existe uma regra fixa. Outra maneira que pode acontecer é quando o pai ou a mãe da criança ou jovem, no dia da sexta-feira da Paixão, chama sua futura comadre na porta de casa e quando esta se aproxima o(a) seu mais novo(a) afilhado(a) já vai se ajoelhando na frente da nova madrinha. Outra interlocutora me contou que com ela aconteceu assim, o seu vizinho chamou o seu esposo e, quando ele se aproximou para atendê-lo, a nova afilhada já foi se ajoelhando aos seus pés. No outro dia, seu esposo a chamou e quando ela foi atender, surpreendeu-se com a nova afilhada que também se ajoelhou aos seus pés, pediu-lhe a *bença* e depois lhe deu um abraço:

Esposo de Léo: - *Léo...*

Léo: - *Oi. Tô aqui, vou já...*

Esposo de Léo: - *A menina quer falar com você...*

Léo: - *Já vou.*

Léo disse que após a confirmação de batismo da nova afilhada, agradeceu a Deus: “*Obrigada meu Deus, porque hoje eu ganhei uma afilhada*”.

Também pode acontecer da pessoa que almeja tornar-se padrinho ou madrinha se oferecer para batizar a criança, como foi o caso do vizinho de minha interlocutora. A criança que ele havia batizado faleceu poucos meses depois; o vizinho, que ficou sem afilhado, pediu a sua comadre para batizar a criança que estava para nascer. Nesse caso, os laços de parentesco são atualizados, uma vez que mesmo com a morte do afilhado, a relação entre compadres e comadres, continua. Segundo Silva (2003, p. 12-13), “a relação de compadrio

entre os *Kariri-Xocó* reforça e cria laços entre eles, muitos laços de parentesco vezes sobrepujando o parentesco consanguíneo”.

No caso do padrinho e/ou madrinha vir a falecer, os pais precisam convidar outras pessoas para assumirem esse papel, pois não se pode ficar sem padrinho e madrinha. Assim, acontece também quando padrinhos e madrinhas viajam e vão embora. Em ambos os casos, diz-se que a criança ou o jovem ficou “pagão”. Assim, o sentido do termo não está vinculado tão somente ao ato de batizar, mas ao fato de não ter padrinho e madrinha, mesmo que em outro tempo essa pessoa tenha sido batizada.

Após tornar-se compadre e comadre, o nome e o apelido da pessoa perdem o sentido, os compadres e comadres devem se chamar por esses vocativos, não mais pelos nomes próprios. Quando isso não é seguido e há quebra desse “contrato”, após a morte de um deles, aquele que morreu pode virar *fogo corredor*¹⁷, além disso, diz-se que *o cão dá gaitada* (risos), ao ver que compadres e comadres, continuam a chamar-se pelos nomes próprios. Minha anfitriã corrigia-se, por diversas vezes, quando ela esquecia de chamar sua nova comadre por esse vocativo, ela dizia que ainda não estava acostumada.

Quanto aos(as) afilhados(as), estes(as) continuam sendo chamados pelo nome, mas seus padrinhos e madrinhas são chamados por esses vocativos. A diferença, nesse caso, para o que foi sinalizado acima, é que chamar padrinhos e madrinhas pelo nome configura-se como um desrespeito.

As relações de compadrio também são geradas através do ritual da fogueira. Uma pessoa pode convidar a outra para pular a fogueira tornando-se compadres e comadres. Esse ritual ocorre no mês de junho nas festas de Santo Antônio, São João e São Pedro. Aqui, o parentesco dá-se entre comadres e compadres, não entre afilhados(as). Um caso que muito se assemelha a esse foi descrito por Vieira (2012) na tese “*Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas*”. A autora escreve que na comunidade de São José as relações de apadrinhamento e compadrio também podem acontecer através do ritual de fogueira, podendo, ainda, tornar-se primo(a) ou mano(a) de fogueira.

Entre os *Kariri-Xocó*, pula-se a fogueira três vezes de mãos dadas, a partir de então, está firmado o compadrio e, portanto, construídos novos(as) parentes. Caso o compadre ou a

¹⁷ São bolas de fogo que não fazem o mal, mas podem assustar as pessoas. É mais visto em beira de lagoa.

comadre sejam parentes consanguíneos, o ritual da fogueira serve para atualizar o parentesco. O ritual da fogueira adota o nome do santo da noite, por exemplo: a primeira pessoa a pular a fogueira diz: - *Ana, você é minha comadre que São João mandou*. Ana pula a fogueira em direção ao lado de sua mais nova comadre e responde: - *E você Carina, vai ser minha comadre que São João mandou*.

O compadrio é uma relação levada muito a sério na aldeia *Kariri-Xocó*. Compadres e comadres se ajudam em qualquer atividade que estiver ao alcance de um e outro. Eles não podem brigar e nem ter raiva. A relação entre compadres e comadres é de extrema importância. Ouvi de uma mulher que o laço de compadrio é o único que continua a existir “*no outro canto*”¹⁸, assim compadres e comadres estão ligados por laços de parentescos que ultrapassam a vida humana. Este laço só é quebrado se vieram a namorar, o que é perigoso, pois podem virar *fogo-corredor*. Quando o relacionamento amoroso entre compadres e comadres está acontecendo é que eles podem transformar-se nesse ser.

2.4 PERTENCIMENTO ÉTNICO E CONVERSÃO

“*Deus foi quem deu aos Kariri-Xocó a religião católica e o Ouricuri*”, ouvi essa frase quando perguntei a um interlocutor sobre a construção da igreja¹⁹. Não é unânime entre eles a aceitação de ter uma igreja católica na Sementeira, alguns alegaram que a igreja é a lembrança da catequização e que, portanto, não deveria existir em seu território. Outros, a maioria, parece concordar que mais do que considerar a religião católica como uma herança do branco, ela faz parte da história dos *Kariri-Xocó* e foi dada por Deus, isso justifica o fato de terem em suas casas imagens de santos católicos, seguirem a tradição de batizar seus(as) filhos(as) e utilizarem a reza do “Pai Nosso”, em seus trabalhos de cura. Além disso, ter uma igreja católica na aldeia, não torna o Deus dos *Kariri-Xocó* um branco, como comentou um interlocutor: “*Deus para um índio é um índio. Deus fala uma língua, Deus pinta, Deus dança*”.

¹⁸ Às vezes, descrito como mundo espiritual.

¹⁹ As pessoas com quem conversei não souberam me dizer quanto tempo tem a construção da igreja, mas concordaram que possui menos de sete anos.

Só presenciei a igreja aberta uma única vez, mas não era para a realização de uma missa, aconteceria uma reza das mulheres e por isso estavam limpando a igreja. As práticas religiosas católicas estão bem presentes no universo dos *Kariri-Xocó*. Das celebrações que hoje fazem parte das festas religiosas comemoradas na aldeia, temos a festa de santos católicos, Santo Antônio, São João, São Pedro e Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Colégio e dos *Kariri-Xocó*. A festa voltada para ela acontece em três noites do mês de dezembro e, após a comemoração católica, é dançado o toré.

Figura 2: Igreja Católica



Foto: Maiara Damasceno, 2014.

Durante as semanas em comemoração aos santos, são realizadas duas apresentações de casamento na roça com direito a quadrilha. No primeiro dia de comemoração, acontece o forró dos(as) solteiros(as) e, no segundo, o forró dos(as) casados(as). Todas as casas acendem sua fogueira, as crianças e os adultos soltam fogos e assam milho. A festa é bastante animada, os(as) participantes da quadrilha vão a caráter junino e dançam por volta de uma hora. Após as apresentações, as pessoas vão para frente de suas casas ou ficam na frente da casa de um parente e lá conversam e riem até a fogueira apagar, algumas poucas ficam acesas até o amanhecer do outro dia.

Pude assistir a realização de alguns torés. Um deles aconteceu às cinco da manhã, sendo cantado apenas por mulheres que seguiam em direção ao Ouricuri. Passado dois dias, outro toré foi iniciado por homens e mulheres, na madrugada, por volta de uma hora. No dia

de comemoração a São Pedro, aconteceu mais um toré, às dezenove horas, com a participação de muitas crianças que rodeavam os homens que dançavam.

A vinculação de um *Kariri-Xocó* ao protestantismo é atribuída a algum tipo de decepção que a pessoa sofreu ou ambição pelas coisas dos brancos. É encarada de forma negativa pelos demais membros do grupo, uma vez que ao tornar-se evangélico deixam de frequentar o Ouricuri. Aquele que abandona o Ouricuri não pode saber mais nada a seu respeito, não pode mais compartilhar dos acontecimentos no território “sagrado”.

Os argumentos variam quanto ao fato de considerarem os(as) convertidos(as) ao protestantismo, como ainda *Kariri-Xocó*, mas embora exista essa variante, há convergência na não aceitação dos(as) convertidos(as). De todo modo, virar protestante não é uma condição fixa. Quem vira protestante pode “desvirar”. Um interlocutor contou-me o caso de um jovem que se converteu ao protestantismo, mas, após sentir-se rejeitado pelos membros do grupo e pela falta que sentia do Ouricuri, decidiu abandonar a religião. Perguntei como se dava a volta ao Ouricuri e ele completou: “[...] *a pessoa pode até voltar ao Ouricuri, pois o lugar dela está reservado, no entanto, ela não será mais bem visto pela comunidade*”.

O esposo de uma mulher *Kariri-Xocó* convertida ao protestantismo, terminou a relação e casou-se com uma não-protestante que podia ir ao Ouricuri.

Eu não posso julgar, cada pessoa é livre para escolher o que quer, mas a partir do momento que ela escolhe ser protestante ela tem que sair da área, porque senão ela vai iludir outras pessoas mais, e mais outras, e pode algum fraco cair (Interlocutora C).

Os(as) evangélicos(as) são considerados uma ameaça à continuidade do Ouricuri. Algumas pessoas falam do medo que têm de que os protestantes convençam os outros a tornarem-se evangélicos como eles, por isso chegam a falar em expulsão no caso de uma conversão ao protestantismo. Algumas pessoas na Sementeira consideram que não é um *Kariri-Xocó* “verdadeiro” aquele(a) que nega e discrimina o Ouricuri.

2.5 O OURICURI: TERRITÓRIO SAGRADO DOS *KARIRI-XOCÓ*

Além dos *Kariri-Xocó*, outros grupos como os *Xucuru-Kariri*, *Tingüi-Botó*, *Aconã* e *Karapotó* realizam o ritual do Ouricuri (FERREIRA; BARRETTO; MARTINS, 2009, p. 296).

Melatti (2011, p. 06-07), relaciona a ida ao Ouricuri à noção de pertencimento étnico, como é possível observar:

[...] tal como os Fulniôs, os cariris-*Xocós* guardaram o rito secreto do Ouricuri. Realizam-no uma vez por ano na passagem de janeiro para fevereiro, ficando uma semana a cargo dos Cariris e outra dos *Xocós*, num local a seis quilômetros de Porto Real do Colégio (192-3). Difere do Fulniô, que se inicia em outubro e dura perto de dois meses; difere também quanto à árvore que ocupa um lugar de destaque na área ritual, um angico para os Cariris-*Xocós*, um juazeiro para os Fulniôs. Mas num e noutro caso o rito é um importante marcador étnico, pois participar dele desde os primeiros anos de vida é uma das condições para ser considerado cariri-*Xocó* ou Fulniô. Para os cariris-*Xocós*, além de "descendente", é preciso ser "conhecedor", isto é, participar do segredo do Ouricuri, para integrar o grupo étnico.

De acordo com os meus interlocutores, quando a criança nasce, ela é logo levada ao Ouricuri para fortalecer seu corpo. Aos sete anos de idade, é apresentada ao ritual do Ouricuri, segundo informações colhidas em Silva (2003). As crianças brancas, na idade de dois a três anos, se estiverem na casa de um *Kariri-Xocó*, como foi o meu caso, que estava com minha filha de cinco anos, podem ser levadas ao Ouricuri, sob a permissão do pajé, porém as maiores não podem ir. A minha filha não pode ir para o Ouricuri, mesmo sem que houvesse lá uma agenda de ritual para acontecer no dia, pois segundo meus anfitriões ela já entendia muitas coisas e poderia falar. As crianças *Kariri-Xocó*, desde muito cedo, aprendem a não revelar o segredo do Ouricuri. Ainda que alguém tente perguntar, elas não falam. Os pais dizem que isso também é um ensinamento que aprendem no Ouricuri. Sobre esse aspecto, Mata (1989) também comenta a admiração dos não-índios com relação ao silêncio das crianças *Kariri-Xocó* quando o assunto é o Ouricuri.

A ida ao Ouricuri acontece geralmente a cada quinze dias nos finais de semana, podendo os desejosos, no entanto, ir a qualquer momento. Lá também podem acontecer reuniões para decisões importantes convocadas pelo pajé. Um interlocutor contou-me que o Ouricuri nunca fica vazio, sempre há pessoas lá. Às vezes, as pessoas passam dois dias ou até uma manhã ou uma tarde, o importante para eles é vivenciar o Ouricuri e sua tranquilidade "espiritual".

Os *Kariri-Xocó* seguem uma agenda, a segunda quinzena do mês de janeiro é reservada para a *Festa do Ouricuri* chegando a atingir, nesse período, cerca de cinco mil pessoas no território sagrado, ficando na aldeia da Sementeira somente os(as) protestantes que não participam. Os donos das *maloquinhas*, como são chamados os pequenos ranchos no

Ouricuri, feitos de tijolos e telhas de cerâmica, vão fazer a limpeza do local, antes da iniciação das práticas ritualísticas.

Para ir ao Ouricuri é preciso estar limpo, assim não é possível ter relações sexuais e nem consumir álcool alguns dias antes da ida, aproximadamente, três dias. Alguns dias depois, caso o resguardo seja quebrado, o corpo abre-se e torna-se vulnerável a entrada de “espíritos” ruins e doenças. As divergências e os conflitos pessoais não encontram espaço no Ouricuri. Lá os *Kariri-Xocó* não utilizam aparelho celular, nem nenhum eletrodoméstico, não têm luz elétrica e “a água é escoada do rio São Francisco por uma bomba, banheiros coletivos abastecidos com a água do rio servem à comunidade” (SILVA, 2003, p. 19).

A agitação na aldeia e o sentimento de ansiedade pelo dia de festa são esperados durante todo o ano. Os *Kariri-Xocó* revelam em seus dizeres a sensação de prazer que tem em ficar no Ouricuri. Uma jovem da aldeia disse-me que se pudesse ela iria sempre. Esse espaço que emana a força do “sagrado” serve também para fortalecer os *Kariri-Xocó* diante das adversidades da vida, como eles nos mostram.

Esse prazer que os índios sentem está relacionado com o equilíbrio encontrado na mata, espaço desvinculado do mundo profano, ou seja, da área onde estão localizadas as casas. Uma vez por ano ocorre também uma “*meia-festa*”, entre setembro e outubro. Algumas “*idas*” quinzenais são mais importantes que outras e, dependendo da importância, poderão ter ou não um número maior de pessoas (SILVA, 2003, p. 17-18).

De modo geral, os *Kariri-Xocó* não gostam de tocar no assunto do Ouricuri, existem limites éticos para conversar com um branco. Contam que há mais de seis anos, o local poderia receber brancos, aqueles(as) que fossem muito amigos(as) dos *Kariri-Xocó*, mas devido tentativa de conhecer o segredo do Ouricuri foi proibida a entrada de todos que não pertencem ao grupo, exceto aos *Fulni-ô* que também participam.

O ponto principal da estória é que o fazendeiro estava tirando lenha da mata do Ouricuri, sem permissão de seus donos. Na exegese nativa a mata tem uma natureza sacra e, portanto, inviolável. [...] o fazendeiro não deu atenção a estes protestos, considerando-os ‘superstição’ e continuou utilizando, para seu usufruto, um dos poucos espaços de mata ainda existentes na região. Ria-se das estórias de morte e vingança contadas pela população local. Logo, no entanto, começou a sofrer de alucinações auditivas, nas quais uma voz lhe comandava que tomasse veneno. Tal foi à insistência destas vozes, que ele acabou tomando um forte veneno, de origem vegetal, e se matando (MOTA, 1996, p. 270-271).

O caso retratado por Mota (1996) não é difícil de ser ouvido nas conversas com pessoas da aldeia. Para definir a força que o Ouricuri possui, os Kariri-Xocó falam sobre os infortúnios, a má sorte e a morte misteriosa que terão aqueles que revelam o seu segredo e aqueles (os brancos, principalmente) que tentarem entrar no território sagrado sem permissão.

Uma interlocutora contou-me que já aconteceram casos de brancos que se esconderam na mata para descobrir o segredo do Ouricuri:

[...] *mas ele conseguiu fugir, com o tempo a gente soube que ele ficou louco, ele tá louco ele, todo mundo sabe que ele tá louco. A nossa fé que é muito grande e a gente tem um Deus muito forte. Queria saber, sabe que não pode... curiosidade... ficou louco. Todo mundo sabe dessa história...*

Alguns programas de televisão e algumas autoridades já foram ao Ouricuri. É possível até mesmo encontrar vídeos na internet que mostram o local, mas isso só é permitido com a autorização do pajé. No entanto, essas pessoas não têm permissão para assistir o ritual “sagrado”.

Só quem entra na “mata” do Ouricuri e participa do ritual são os iniciados, nenhum “*cabeça-seca*” deve ousar entrar sem permissão, pois a morte pode vir em sua forma mais cruel. O mesmo ocorrendo com o índio que revela o segredo aos “*de fora*” (SILVA, 2003, p. 17, grifos do autor).

É importante dizer, que o segredo do Ouricuri, em outras circunstâncias, já foi revelado aos *cabeça-seca*, mas apenas aqueles que casavam-se com os *Kariri-Xocó*. Existe uma diferença entre *cabeça-seca* e *cabôca de entrada* (cabocla). Os *cabeça-seca* é a forma como os *Kariri-Xocó* chamam os não-índios (ou brancos). Já os *cabôco* e as *cabôca de entrada* referem-se às pessoas que “viraram” índios (as). Há muito tempo, o pajé autorizava que uma pessoa casada com um(a) *Kariri-Xocó* fosse para o Ouricuri, assim deixava de ser *cabeça-seca* e virava *cabôco* ou *cabôca de entrada*, essas pessoas continuam participando do ritual e, hoje, já estão idosas. Os *cabôco* e as *cabôca de entrada* aprendiam o que era feito no Ouricuri para “virar índio(a)” e viravam parentes, ao serem iniciadas no ritual. Antes tinha muita visita de *cabeça-seca* ao Ouricuri, mas não no ritual, esse sempre restrito aos *Kariri-Xocó*. Hoje, isso não é mais possível, pois a entrada dos brancos ao Ouricuri é proibida. A proibição deu-se principalmente a um fato ocorrido há alguns anos, quando um *cabeça-seca* estrangeiro ficou escondido na mata, após a visita ao local do Ouricuri, para descobrir o ritual

feito à noite. Hoje, cada vez mais, o segredo é reservado apenas aos *Kariri-Xocó* e, nem mesmo quem casa-se com um deles, tem permissão de ir ao local.

Um exemplo que demonstra isso aconteceu num final de tarde quando estava ajudando nas tarefas de casa. Meu anfitrião e seus dois filhos disseram que iam sair. Sempre que saiam levavam minha filha com eles, mas dessa vez disseram que não iriam levá-la, não perguntei o porquê e nem insisti para que a levasse. A dona da casa, mesmo sabendo para onde eles iriam, também não me explicou nada sobre o episódio. Mais tarde, quando já tinha escurecido e adentrado a noite, eles chegaram em casa e nada foi falado sobre a saída deles. Somente alguns dias depois, durante uma de nossas conversas, foi que o dono da casa me explicou que naquele dia de sua saída com seus filhos eles teriam ido ao Ouricuri e que, mesmo minha filha sendo criança, ele não poderia levá-la, pois ela já tinha entendimento sobre as coisas e poderia revelar.

Um interlocutor contou-me que uma vez, antes de viajar para Maceió, foi até o pajé para comunicar-lhe e este lhe lembrou: “*Vá meu filho, aprenda, mas nunca conte o que sabe*”, referindo-se ao segredo do Ouricuri.

O segredo do Ouricuri “lhes proporciona o que eles percebem como sendo uma ‘força’” (MOTA, 1996, p. 268). Essa força além de ser o poder de cura, como atesta Mota (1996), refere-se também ao corpo. A ida ao Ouricuri possibilita que o corpo fique *forte e fechado*, livre de doenças e entrada de “espíritos” maus, falaremos melhor sobre isso na parte seguinte do trabalho. Respostas sobre assuntos pertinentes à terra, famílias, lideranças e resolução de conflitos com o branco também são buscadas no Ouricuri e podem ser resolvidas de forma misteriosa, fruto da força do seu segredo. Mata (1989, p. 181), acrescenta que devido à importância que o Ouricuri tem para os *Kariri-Xocó*, ele:

Se caracteriza como o princípio organizador do cotidiano grupal. Ordena a estrutura da vida perceptível, vez que contém a ordenação do sagrado, do misterioso, do intangível, daquele reduto da vida indígena que a sociedade não conseguiu dominar.

No que diz respeito ao aspecto “sagrado”, os *Kariri-Xocó* consideram todo o território que leva ao Ouricuri como “sagrado”. Pude chegar até o portão que dá acesso ao local. Lá, tem uma placa que proíbe a entrada de outras pessoas, que não os *Kariri-Xocó*. Por ser sagrado, eles afirmam que, ao adentrar ao Ouricuri, deixa-se metade dos pecados do lado de fora.

O ritual do Ouricuri é o ponto culminante da atividade xamanística entre os *Kariri-Xocó*. Trata-se de um espaço onde há troca de conhecimentos em relação a todo o universo simbólico e aos seus processos de cura. Lugar de onde emana toda benção e também todos os prenúncios de ameaça. Uma de suas funções é expressar e manter a solidariedade do grupo (SILVA, 2003, p. 02).

Os *Kariri-Xocó* lembram-se de quando alguns brancos tentaram colocar fogo na mata do Ouricuri e atribuem o fato de que tudo não foi destruído devido à força que ele tem. Essa força é muito sentida por aqueles que saíram da aldeia em busca de trabalho e foram morar em outras cidades, muitos revelam o anseio em retornar à sua aldeia por causa do Ouricuri e aqueles que pensam em sair para trabalhar, dizem que ainda que saiam da aldeia, não abandonarão o ritual. Mata (1989) nos revela que, ao ficar muito tempo sem ter suas forças renovadas pelo Ouricuri, a pessoa pode sofrer de algum tipo de doença incurável ou até ficar louca. O Ouricuri, portanto, é o elemento central na sociocosmologia *Kariri-Xocó*.

Lá, o modo de vida é diferente do modo de vida na Sementeira, inclusive as formas de aprendizagem, que não pude investigar, uma vez que os processos nativos de aprendizagem no Ouricuri fazem parte do segredo. Em etnografias que fazem referências às práticas ritualísticas de povos indígenas situados no Nordeste são comuns as menções à Jurema (*Mimosa hostilis*). Os *Kariri-Xocó* não comentam nada a respeito desse assunto aos não-índios, mas há fortes indícios de que a ingestão da Jurema, preparada por especialistas da comunidade, faz parte do complexo ritualístico do Ouricuri e, portanto, dos processos de aprendizagem por meio da ingestão de substâncias alucinógenas, comentaremos sobre isso mais adiante.

2.6 A BIOMEDICINA E A MEDICINA NATIVA

A aldeia possui um Polo Base *Kariri-Xocó*, onde são marcadas as consultas médicas e odontológicas. Os(as) técnicos de saúde são todos(as) *Kariri-Xocó*. A construção do prédio é nova e a antiga instalação foi abandonada, assim como a construção da antiga escola. No momento de minha presença na aldeia, fomos recebidos na casa em que fiquei, por um assistente de dentista que distribuiu creme dental, escovas de dente e fio dental para cada morador, além de realizar aconselhamentos e dar informações a respeito de marcações de

consultas. Ouvi muitos casos de pessoas com problemas dentários, que se queixavam de dor de dente, mas que se recusam em ir ao dentista, porque temem a consulta odontológica.

Figura 3: Polo de saúde



Foto: Maiara Damasceno, 2014.

Quando precisam realizar algum tipo de serviço mais urgente de saúde, viajam para a aldeia Aconã, porque consideram o serviço de lá mais rápido. Um carro da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI fica disponível na aldeia para alguma emergência, como no caso que presenciei de um rapaz, com, aproximadamente, 35 anos, que passou mal e precisou ser levado para o hospital no centro da cidade.

Com relação às doenças, estas não são tratadas ou encaradas apenas a partir do viés biomédico, a sociocosmologia *Kariri-Xocó* é considerada, inclusive, o médico do Polo Base (não-índio), quando identifica que a doença não pode ser tratada por ele, encaminha a pessoa ao pajé que é chamado também de *médico de raiz*. O pajé explicou-me que o médico sabe quando a doença não pode ser curada por ele. Disse-me que tem médico que é vidente, espírita e que “*Quando ele coloca os aparelhos dele que não descobre, ele já sabe que aquilo é na área espiritual, aí manda para mim*”.

Com isso, é possível afirmar que não existe “[...] competitividade entre o sistema terapêutico *Kariri-Xocó* e a biomedicina: as diferentes formas de terapias assumem papéis complementares, e os índios utilizam as duas concomitantemente [...]” (SILVA, 2003, p. 08). Os *Kariri-Xocó* dizem que as doenças espirituais não podem ser descobertas pela medicina, mas que o pajé descobre, não só qual o tipo de doença, mas de onde veio e quem a mandou. Desse modo, o pajé tem o poder de interagir em outros mundos e com diferentes seres,

incluindo os próprios “espíritos” da doença, descobrindo quem o enviou e/ou como ele entrou no corpo da pessoa, assim o pajé pode “[...] voar em outros planos de existência” (MOTA, 1996, p. 292).

Quem bem trata deste aspecto é Aristóteles Barcelos Neto (2006), quando em sua etnografia sobre os Waujá, investigou o que seria a denominada “doença de índio”. Nesse caso especificamente, “doença de índio” refere-se à entrada de *apapaatai* no corpo, o que significa dizer que “a doença é uma relação e que os *apapaatai* são um padrão que conecta relações” (BARCELOS NETO, 2006, p. 10), que só pode ser tratada pelos xamãs, não pela biomedicina convencional.

No caso *Kariri-Xocó*, “doença de índio” também se refere à entrada de “espíritos” no corpo que pode ser mandado por alguém através de feitiçaria, mas que a prerrogativa para a entrada é a vulnerabilidade corpórea, ou seja, estar com o *corpo aberto*. São doenças “espirituais”, curadas com o *médico de raiz* – o pajé. O tratamento espiritual que o pajé realiza, utiliza banhos com ervas, ingestão de garrafadas (remédio do mato), defumações pelo corpo do doente ou do enfeitiçado, auxiliado por “[...] uma caixa com instrumentos, contendo um pequeno espelho, no qual possibilita visualizar os problemas do paciente” (SILVA, 2003, p. 51).

Embora os *Kariri-Xocó* optem em utilizar remédios do “mato”, tem alguns medicamentos que são possíveis adquirir no próprio Polo. Os *Kariri-Xocó* dizem que o remédio do branco leva muito tempo para curar. O remédio produzido pelas mãos do pajé, a garrafada “*é feita para curar, não pra aliviar, não pra judiar*”, como ele próprio me contou. Ele explica que, se uma de suas garrafadas fosse parar em um laboratório, ela seria desmembrada em muitos outros remédios e que isso, ao invés de curar, só faria aliviar a dor.

Em 2002, Clarice Mota participou do projeto intitulado *Farmácia Viva* na aldeia *Kariri-Xocó*, sob a coordenação de pesquisadores(as) da Universidade Federal de Sergipe – UFS, tendo como financiador o Banco do Brasil. O projeto surgiu a partir de dados epidemiológicos levantados desde o ano de 2000, com as populações indígenas *Xocó* e *Kariri-Xocó*, visando à criação de um horto de plantas medicinais mais utilizadas na localidade, a fim de proporcionar o acesso mais rápido às plantas empregadas na cura de doenças, de modo que os próprios *Kariri-Xocó* se tornariam responsáveis pela manutenção do horto, após treinamentos oferecidos por pesquisadores(as) da UFS. A implantação do horto de plantas medicinais possibilitou que a autora verificasse os discursos mais frequentes em torno da

concepção *Kariri-Xocó* de doença. Sobre a febre e outros tipos de doença como a verminose, por exemplo, Clarice Mota constatou (2003, p. 12) que a primeira era muito mais preocupante que outros sintomas de doenças:

A febre [...] causa um mal-estar maior na mãe da criança que vê a febre não como um sintoma de algo, como uma forma de defesa do corpo, mas como a própria doença que precisa ser extirpada de forma imediata. Quando perguntamos quais as doenças que mais afligem as crianças, a resposta unânime das mães colocou “febre” no alto da lista. É este o sintoma que faz com que corram para o posto de saúde. Se a criança vomita, mas não tem febre, não há causa para apreensão, segundo as informações colhidas.

Os pais sabem quando precisam levar seus filhos para tratar alguma enfermidade no hospital e quando a doença deve ser tratada pelo pajé. Conversei com um agente de saúde *Kariri-Xocó* que me explicou que o trabalho deles, dentre outras coisas, é auxiliar o médico no tratamento de doenças que podem acometer os *Kariri-Xocó* e que podem ser tratadas pela biomedicina ou pelo pajé ou rezadeira. Quando uma mulher está doente, o agente de saúde conversa com o pajé que pode indicar que ela vá ao médico e realize o tratamento do branco, realize ambos os tratamentos (o do branco e do indígena) ou pode dizer: “*deixe ela em casa, o tratamento dela é outro*”. Já aconteceram situações do médico passar vários exames e tratamentos para um *Kariri-Xocó* e depois constatar que ele não tinha condições de tratá-lo, mandando-lhes procurar o pajé.

2.7 ESCOLA PAJÉ FRANCISCO QUEIROZ SUÍRA

No que diz respeito ao aspecto educacional, quando moravam na cidade, na “Rua dos Caboclos”, os *Kariri-Xocó* frequentavam a escola do branco. Após terem conseguido as terras da Sementeira, formou-se a primeira escola na aldeia, que recebeu o nome de “Escola Gilberto Pinto”. Nessa época, a Educação Indígena estava sob a responsabilidade da FUNAI e quem assumia o quadro de professores(as) eram os brancos. Somente quando passou a ser responsabilidade do município, é que os(as) professores(as) indígenas assumiram o posto e os brancos foram afastados e mandados para outras aldeias que ainda não tinham professores(as) indígenas.

A *Águia Dourada* – Organização Multicultural Indígena do Nordeste, em parceria com o Colégio Social de Portão, situado na região metropolitana de Salvador, em Lauro de Freitas, por volta do ano de 1996, desenvolveu um projeto de formação de educadores(as) para preparar alguns dos *Kariri-Xocó* para atuarem na escola da aldeia.

Durante esse projeto, o ensino acontecia à distância, como uma espécie de supletivo, possibilitando que eles permanecessem na aldeia a maior parte do tempo de estudo, apenas em algumas situações era necessário viajar para terem aulas em Lauro de Freitas – BA. Nessa época, ficavam hospedados na casa da senhora Iracy, na reserva Thá-fene e na casa de um *Kariri-Xocó* que na época vivia em Salvador. Geralmente, eram os(as) professores(as) formadores(as) de Lauro de Freitas – BA, quem se deslocavam para a aldeia para ensinar, sem ganhar pelo serviço, nem ao menos recebiam pelas passagens. É importante destacar que muitos indígenas da aldeia têm o certificado de conclusão do ensino médio através do Colégio Social de Portão, por terem participado do projeto.

O projeto²⁰ não deu seguimento, pois as lideranças queriam que os(as) professores(as), diretora e demais funcionários(as) da escola fossem pessoas escolhidas por eles, lembrando que a seletiva para a entrada de professores(as) em Regime Especial de Direito Administrativo – REDA é algo recente. Assim, sem um novo projeto de educação diferenciada, a Escola Gilberto Pinto foi substituída pela Escola Estadual Indígena Pajé Francisco Queiroz Suíra, em um novo prédio.

A escola atual atende a Educação Infantil e o Ensino Fundamental I nos turnos matutino e vespertino, dispondo de dez professores(as) todos *Kariri-Xocó*, alguns(as) em processo de formação em nível superior nos cursos de Pedagogia, História e Direito, e os outros com formação em magistério ou científico. Alguns dos professores(as) que cursam o Ensino Superior fazem parte do curso específico para professores(as) indígenas da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL).

Dos dez professores, dois atuam também como coordenadores e os demais trabalham apenas um turno, atendendo uma média de 185 estudantes. O número de estudantes

²⁰ Essa é uma parte da história dos *Kariri-Xocó* que merece mais atenção, pois muitas informações estão soltas na aldeia e até então nenhum trabalho foi escrito sobre isso, entretanto esta pesquisa não se aprofundará sob esse aspecto, mas certamente ele é importante para entender a história da educação escolar indígena entre os *Kariri-Xocó*. Inclusive muitos dos que participaram do projeto acusam que a escola atual encontra-se com tantos problemas por não ter sido aderido a proposta do projeto, que previa uma “escola diferenciada”, com professores indígenas formados, onde as mães pudessem levar seus filhos pequenos para amamentar e pudessem fumar sua xanduca em meio às aulas.

matriculados(as) no turno matutino é maior que no vespertino. O matutino atende a Educação Infantil que atualmente possui 47 estudantes inscritos(as) e é dividida em dois períodos, sendo o primeiro período com estudantes de quatro e cinco anos e o segundo com estudantes de cinco e seis anos. Trabalham, nessa etapa, quatro professores(as), sendo dois em cada turma.

Figura 4: Escola Indígena Kariri-Xocó



Foto: Maiara Damasceno, 2014.

Geralmente, quando se faz menção à “Educação Indígena”, estão referindo-se aos processos próprios de produção, “transmissão” e circulação de saberes no contexto da vida social, apoiados na tradição oral. O termo bastante generalista não dá conta de abarcar modos diferenciados de Educação existentes entre os diferentes povos indígenas. Prefiro chamar, Educação *Kariri-Xocó*, Educação Fulni-ô, Educação Pataxó, Educação Tupinambá etc., ao invés de Educação Indígena. Essa posição teórica e conceitual nos remete a reflexão sobre os termos índio e/ou indígena que na ausência de outras denominações para se referir a uma população tão múltipla, se fez necessária a utilização, em alguns momentos. Essa ressalva parece-me pertinente, uma vez que se refere a povos bastante diversos em seus modos de ser.

Na aprendizagem das crianças, a escola aparece como “*o mais principal*”. A escola *Kariri-Xocó* é compreendida nesse trabalho, através da noção de *fronteira*, proposta por Tassinari (2001), ou seja, como um lugar que “é também um espaço de encontro entre dois mundos” (Ibidem, p. 47). O que Tassinari traz para pensarmos as escolas indígenas como *fronteira*, nos ajuda a entender melhor a escola *Kariri-Xocó*.

[...]‘fronteira’ como um espaço de contato e intercâmbio entre populações, como espaço transitável, transponível, como situação criativa na qual conhecimentos e tradições são repensados, às vezes reforçados, às vezes rechaçados, e na qual emergem e se constroem as diferenças étnicas. Essa

noção busca fornecer uma outra perspectiva teórica para a compreensão das escolas indígenas, além das alternativas de considerá-las ‘espaço de branco’, que vêm alterar ou impor uma nova ordem às aldeias indígenas, ou ‘espaços ressignificados de acordo com as tradições indígenas’. Trata-se de entender a escola indígena como um espaço de índios e de não índios e, assim, um espaço de angústias, incertezas, mas também de oportunidades e de criatividade (TASSINARI, 2001, p. 68).

Os *Kariri-Xocó* não concebem a escola como uma instituição que ameaça a continuidade do grupo nem mesmo como totalmente domesticada, por seus costumes e tradições (TASSINARI, 2001). Afirmam serem ricos em metodologias, porque trabalham com os conhecimentos de dois mundos distintos: o do branco e o seu próprio. Compreendem que mesmo os brancos estudando sobre eles, não poderão conhecê-los em profundidade, pois não é permitido a eles viver o “sagrado”, o que é justamente o ápice da vivência *Kariri-Xocó*. Tal referência diz respeito ao ritual do Ouricuri.

Percebi que a escola é uma prioridade de muitos(as) jovens *Kariri-Xocó*. Há algum tempo, os(as) jovens que concluíam o 5º ano na escola da aldeia não prosseguiram com os estudos porque “arrumavam” casamento. Hoje, a maior parte deles(as) continuam os estudos na escola do branco, na cidade de Porto Real do colégio ou cidades próximas. Eles atribuem essa mudança à facilidade de estudar hoje devido à quantidade de programas criados nos últimos anos, “antes a gente trabalhava para ajudar os pais, era muito cansativo, pra à noite ter que ir pra escola estudar, por isso que muitos jovens desistiam de estudar” (Interlocutora H).

A responsabilidade pela alimentação da família, atualmente, na aldeia, é dos pais, mas antes era dos pais e dos(as) filhos(as). Outra mudança apontada foi o casamento. Ao casar e ter filhos(as), era necessário trabalhar para manter a família, explicou-me outra professora que completou sua fala considerando que os(as) jovens, hoje, veem nos estudos uma possibilidade de conquistar algo, dedicando-se mais do que se dedicaram seus pais. Além disso, tem outro ponto relevante que é a conquista de benefícios assistenciais como: o Programa Bolsa Família, o Projovem e a aposentaria; ao aposentarem-se, os pais esperaram que seus(as) filhos(as) estudem e não precisem passar horas trabalhando na roça.

As escolas em contextos indígenas são, em muitas aldeias, importações de currículos, propostas pedagógicas e modelos estruturais das escolas não indígenas. Mesmo com leis com propostas ousadas, a realidade nem sempre corresponde ao que está na teoria, em muitas

aldeias a implementação ocorre de modo deficiente, não atendendo aos encaminhamentos dos movimentos indígenas, principalmente, dos movimentos de professores(as) indígenas.

O uso que cada povo indígena faz da escola é diferente, não há um modelo a ser seguido, o que existem são diferentes experiências, como retrata Gersem Baniwa²¹:

[...] enquanto para algumas comunidades indígenas, a escola precisa estar mais direcionada ou focada para possibilitar adequadamente o acesso a alguns conhecimentos da sociedade nacional como, por exemplo, a língua portuguesa, a matemática e a informática, que consideram estratégicos para atender suas necessidades práticas na defesa de seus direitos, outras preferem uma escola que esteja mais direcionada para revitalização, transmissão e valorização da cultura e identidade do povo (LUCIANO, 2013, p. 02).

No caso *Kariri-Xocó*, embora as opiniões apresentem divergências quanto à consideração do ensino na escola da aldeia ser diferenciado, há o consenso de que ele serve como arma para a proteção do seu território e da sua “cultura”, além de ser importante na luta pelos direitos indígenas, ou seja, consideram que aprender o estudo do branco é um meio de se defender e se preparar para o mundo fora da aldeia e que para, além disso, a escola é o lugar no qual os conhecimentos indígenas e os conhecimentos do branco encontram espaço.

Os que consideram o ensino como diferenciado dizem que, mesmo tendo uma educação padronizada pelo Estado, que institui seus regimentos sobre a escola, a cultura e a vivência *Kariri-Xocó* são levadas para dentro do espaço escolar. No que se refere ao cardápio alimentar, por exemplo, tivemos a informação de que a Secretaria de Educação envia um cardápio que não os atende, uma vez que é um cardápio geral, igual para todas as escolas, não considerando seus modos de vida. Além disso, cabe citar outra lógica do Estado, inserida na escola da comunidade *Kariri-Xocó*, o processo de aprovação automática dos(as) estudantes. Os *Kariri-Xocó* concebem a aprendizagem de modo diametralmente diferente da maneira como não-índios a entendem, consideram que o fato do(a) estudante não saber fazer uma conta ou uma leitura não significa que ele não queira ou tenha dificuldade em aprender, mas que ele ainda não entendeu a importância de aprender aquilo e somente quando se entende a importância é que se aprende, assim consideram que manter um estudante na mesma série não significa incapacidade deste.

²¹ Autor indígena de relevância para o campo da Educação Escolar Indígena.

Figura 5: Criança fazendo atividade na escola



Foto: Maiara Damasceno, 2015.

Os *Kariri-Xocó* dizem que as crianças já sabem a sua “cultura”, as danças, os cantos, as histórias e que o papel do(a) professor(a), nesse caso, é reforçar todos esses conhecimentos, não permitindo que os saberes dos brancos sobrepujem aos seus, pois se as crianças se educarem apenas com os conhecimentos dos não-índios podem querer ser iguais a eles. Dizem que na escola as disciplinas do branco são trabalhadas a partir da realidade *Kariri-Xocó*. Como exemplo, temos o depoimento de uma professora que nos diz:

Levamos o cocal e nisso trabalhamos as diferentes disciplinas: Na Matemática, utilizamos a contagem das penas. Explicamos a Matemática a partir do nosso cotidiano, porque na vida do índio também tem Matemática. Na Ciência, falamos sobre os animais que têm penas e os que não têm, a diferença ente eles... Vivemos com os animais, não estudamos a ciência olhando nos livros. Conhecemos os pássaros, os cantos, os tipos de madeira, porque vivenciamos com o corpo. Temos aulas culturais indígenas, quando um determinado grupo, da comunidade mesmo, vai à escola para ensinar a fazer colar, potes, contar a história da palha, das ervas... Levamos as crianças no Polo base de saúde, pois a aula é na prática, com palestras sobre escovação dos dentes porque a gente acredita que as crianças têm que conhecer todos os funcionários do Polo, não só quando estão doentes, isso acrescenta e ajuda na aprendizagem (Interlocutora F).

Outro professor confirmou esse tipo de metodologia utilizada, ressaltando que:

Os Kariri-Xocó têm ciência, história, matemática... trabalhamos o nosso próprio meio para ensinar os conhecimentos dos brancos. Para trabalhar a matemática ensinamos a partir a contagem das sementes; na confecção de

um colar, na quantidade de penas para fazer um cocal. Na ciência trabalhamos as ervas medicinais (Interlocutor I).

Mesmo o ensino diferenciado aparecendo no discurso de algumas pessoas da aldeia, ele não é consenso. Aquelas que o entendem como não diferenciado mencionam que o currículo e os materiais didáticos são enviados já prontos pela Secretaria de Educação, não sendo, portanto, construções coletivas. Uma das professoras me falou que a secretaria já foi convidada a comparecer à aldeia para colher material e, assim, pensar e formular livros específicos, que contemplem a realidade *Kariri-Xocó*. Chegaram a apontar o recebimento de um material didático específico para os povos Guarani e que, mesmo sendo outro grupo étnico, foi enviado à escola da aldeia *Kariri-Xocó*. O toré também é apontado como uma prática que não tem lugar na escola, com exceção nas épocas de festas, não sendo, portanto, inserido na rotina e no currículo escolar. De todo modo, ações diferenciadas existem e são apontadas também nas falas de professores(as), quando dizem levar à escola, em alguns momentos específicos, o artesanato e as histórias do povo *Kariri-Xocó*.

Mandulão (2006) critica o currículo de muitas escolas indígenas, para ele a fragmentação e a rigidez curricular presente na formação de professores(as) indígenas, desvinculada da realidade da aldeia é um aspecto que merece atenção, uma vez que o(a) professor(a) indígena, durante seu processo de formação é submetido a uma estrutura dominante que pensa a Educação a partir de outras elaborações teóricas não indígenas. É por isso que Mandulão (2006, p. 221) escreve que “pensar o currículo nas escolas indígenas é pensar a vida”, ou seja, os currículos dessas escolas não podem ser elaborados externamente como algo passível de ser aplicável em qualquer escola, a construção do currículo tem que respeitar a lógica de suas “comunidades”, assim sendo, “o contexto fornece as temáticas a serem estudadas nas escolas, tornando-as espaços de rituais de formação para a vida” (*Ibidem*). Bruno Kaingang (2006, p. 203) também compartilha dessa ideia, ao afirmar que “para os índios a educação não está desvinculada da vida e de todas as relações existentes no seu mundo”.

Quando referimo-nos ao currículo escolar não estamos falando apenas de disciplinas, mas de todo o conjunto organizacional que se operacionaliza no tempo e no espaço de uma escola. Conforme Tomaz Tadeu da Silva (2011c, p. 150), “o currículo é o lugar, espaço, território. O currículo é relação de poder”. Com a instalação de escolas em áreas indígenas, o espaço do saber passa a ser regido por outra lógica de tempo.

Na Sementeira, também existem o Telecentro Índios Online e a Associação Comunitária Indígena – ASCIB – KX, considerados como espaços de ensino e aprendizagem. O telecentro é gerenciado pela organização Tydewa ASCIB – KX. Na oportunidade da visita, o telecentro estava em processo de conserto dos computadores, disponibilizados gratuitamente para a “comunidade”. A Associação, no momento da pesquisa, oferecia aos *Kariri-Xocó*, curso de padeiro(a). Em período anterior foi oferecido um curso que ensinava a fazer sabão. Algumas eventuais reuniões entre os jovens também podem acontecer no espaço da associação.

2.8 ASPECTO SOCIOECONÔMICO

No que diz respeito ao aspecto econômico são muitos os *Kariri-Xocó* que recebem o auxílio do Governo Federal através do Programa Bolsa Família. Algumas mulheres trabalham no Centro de Porto Real do Colégio como trabalhadoras domésticas. São poucas as pessoas que têm sua carteira de trabalho assinada, alguns homens trabalham em construção civil, como servente comum, servente prático e poucos como pedreiros, no entanto, muitas vezes, não dá para enquadrar-se à rotina do trabalho assalariado devido às obrigações no Ouricuri.

Dentre outras atividades remuneradas, tem a venda de macaxeira, bolos, mugunzá, arroz doce e mingaus dentro da própria aldeia carregados em um carro de mão. Algumas pessoas têm uma espécie de armazém, onde vendem produtos de limpeza, alimentos e pão. Há também a venda daquilo que sobra no roçado, feito geralmente no período do inverno, enquanto que no verão acontece o fabrico de cerâmica, pelas louceiras, feito no quintal de suas casas.

A venda do artesanato no centro de Sergipe e mesmo em outras capitais como Salvador, também, é destacada como uma atividade importante no cotidiano *Kariri-Xocó*. Alguns se deslocam da aldeia para apresentar-se em eventos e escolas, principalmente, no mês de Abril. Conheci uma jovem *Kariri-Xocó* que disse ter viajado com alguns outros jovens para a cidade de Feira de Santana - Bahia, para apresentar o toré em algumas escolas da região. Ela mostrou interesse em realizar novamente a viagem, pois disse ser uma forma de ganhar dinheiro. Silva (2003, p. 10) destaca ainda que:

[...] alguns jovens são convidados por pessoas ligadas a grupos “alternativos” (esotéricos e holísticos) para as chamadas “vivências”, um conjunto de atividades que incluem a realização do toré (cantos e danças) e a ingestão de uma bebida feita à base de Jurema (*Mimosa hostilis*). Durante esses eventos, também são solicitados para realizar atendimentos terapêuticos.

Pode-se dizer que a feira que acontece todas as sextas no centro de Porto Real do Colégio é mantida pelos *Kariri-Xocó* que fazem suas compras para passar toda a semana. É possível encontrar todo tipo de mercadoria: frutas, legumes, carnes, farinha, fumo, vestuário etc. São poucos os *Kariri-Xocó* que vendem na feira, alguns trabalham como moto-taxista, pois são muitas as pessoas que utilizam o transporte para carregar suas compras até sua casa.

Figura 6: Feira em Porto Real do Colégio



Foto: Maiara Damasceno, 2014.

Um dos alimentos mais consumidos pelos *Kariri-Xocó* é a *farinha azeda*, uma espécie de farinha de mandioca grossa, utilizada junto ao peixe frito, geralmente, tilápia ou tambaqui, também chamado de Pacu vermelho. A *farinha azeda* é vendida junto a vários tipos de farinha doce (a que consumimos), desde as mais amarelas até as mais brancas, mas a farinha doce não faz muito sucesso nas vendas, a preferência é pela *farinha azeda*. Quando fomos à feira e procuramos a *farinha azeda*, não encontramos mais. Os vendedores disseram que chegamos tarde e que já tinham vendido toda a saca.

A pesca acontece em pequeno número devido à redução das águas do São Francisco, que em outros tempos era cheio e próspero em variedades de peixes. A caça de pequenos animais é quase inexistente, devido à sua escassez na área indígena dos *Kariri-Xocó*.

2.9 ASPECTO SOCIOPOLÍTICO

No que diz respeito à categoria política, os *Kariri-Xocó* têm como os principais líderes dois caciques e dois pajés. No entanto, os que respondem pela comunidade são os mais velhos na função: o cacique Cícero de Souza Santiago, que vem da linhagem *Xocó*; e o pajé Júlio Queiroz Suíra, da linhagem *Kariri* (CUNHA, 2008). Diferentemente do cacique que é escolhido pela comunidade, o pajé já nasce com esse “dom”, “*ele tem que nascer feito*”, como nos esclareceu o pajé Júlio.

A função de pajé é de posse dos homens, por uma linhagem de descendência que pertence à família Suíra. Caso o pajé só tivesse filhas, um de seus netos seria o escolhido para a função. O senhor Júlio conta que seu pai teve dois filhos homens e uma mulher. O mais velho (que faleceu em 1973) era profissional esportivo. Devido ao conhecimento que seu pai tinha na cidade, o pajé Júlio diz ter conseguido muitos empregos, mas ele reconhece que já tinha emprego, ainda que não soubesse (que era tornar-se pajé). Seu pai o observava em silêncio quando realizava os *trabalhos* de pajé, isso aconteceu por um período de oito anos, antes de vir a falecer.

Vale destacar que cacique e pajé são figuras da estrutura política *Kariri-Xocó* que surgiram a partir da tutela indígena, empregada pelo Estado. Mata (1989, p. 334), no entanto, observa que “[...] estas formas de organização impostas pela situação de tutela, são, de algum modo, reelaboradas a nível coletivo e referenciadas ao universo mágico do Ouricuri”.

Júlio nos contou que ele não desejava ser pajé por causa da grande responsabilidade, mas seu pai lhe explicou que não poderia fugir da função, pois não encontraria felicidade sendo outra coisa e, hoje, ele faz parte da sexta geração de pajé *Kariri-Xocó*. Na época de seu pai, a responsabilidade era por setenta famílias, mas, com o crescimento da comunidade, hoje, o pajé Júlio responsabiliza-se por mais de setecentas famílias. Antes do falecimento de seu pai, ele já exercia a função de pajé, completando hoje trinta anos de prática.

“*O pajé é o curandeiro da tribo*”, conforme ele nos diz. Quando perguntei sobre como se dava seu trabalho, ele me explicou que são muitos os incômodos que a medicina não descobre, tanto em índios como em brancos, e que o pajé pela sua vivência, descobre. Mas, nem sempre essa era a imagem que se tinha do pajé, antigamente, era uma figura temida, considerada como o feiticeiro da tribo, comentou o pajé Júlio.

O trabalho realizado pelo pajé não é cobrado, no entanto, muitos que o procuram lhe dão uma ajuda de custo, ele costuma dizer que “*aquilo que é de Deus não se vende*”. Seus filhos e algumas poucas pessoas (somente as que forem escolhidas pelo pajé) o auxiliam no recolhimento das folhas necessárias à garrafada, que ficam em lugares específicos.

“*O cacique é o guerreiro, uma função para trabalhar, viajar em bem da comunidade. Se a comunidade não der certo, ela pode tirar e colocar outro no lugar*”, o pajé Júlio também demarcou a diferença entre a sua função e a do cacique. Em contraponto ao seu papel na comunidade, o pajé especifica que sua área corresponde à espiritual, à vivência. Quando seus filhos (todos os *Kariri-Xocó*) estão viajando ou realizando alguma atividade fora da aldeia, ele fica trabalhando e diz que não lhe falta trabalho.

Destacamos ainda o chefe de posto, um *Kariri-Xocó* com escolaridade, responsável pelo setor jurídico. É quem tem contato com as autoridades, com os brancos.

2.10 OS *KARIRI-XOCÓ* E OS *CABEÇA-SECA*

O desafio primeiro para quem penetra à aldeia é despir-se de preconceitos, de modo a realizar uma redução fenomenológica, a fim de suspender conceitos previamente estabelecidos para só então vivenciar a experiência *in loco*. Digo isso, porque sair de um pensamento simplista e pensar que são índios, aquelas pessoas de pele branca, negra e, que, comumente, nos lembram os sertanejos descritos em Darcy Ribeiro (2006), é uma atividade bastante complexa. A região, de fato, que nos remete às cidades interioranas, possui muitos cavalos, bois e criação de galinhas e patos.

Em meio a um apelo ou “pessimismo sentimental” (GREENBLATT, 1991 apud SAHLINS, 1997) por traços fenotípicos, reveladores de certa indianidade, os *Kariri-Xocó* dizem que suas práticas é que definem a sua *pessoa* e não o seu rosto. Embora sejam chamados de caboclos pela população em seu entorno, com conotação pejorativa, a utilização que fazem os *Kariri-Xocó* do termo é outra. Cabe elucidar que “caboclo” e “índio” tem sentidos distintos na compreensão dos *Kariri-Xocó*. O primeiro aponta para o uso “de dentro”, referindo-se a alguém do grupo, mas dificilmente ouve-se alguém definir-se a si mesmo como caboclo. O segundo termo é utilizado para situações “de fora”, em que é preciso afirmar uma indianidade, ou melhor, uma identidade que é situacional. O termo índio é usado em uma

relação que envolve a consciência de direitos políticos, mas, no cotidiano da aldeia, o termo é dispensável e há até quem diga, entre eles, que ser chamado de índio é um desrespeito.

Presenciei vários momentos em que os *Kariri-Xocó* diziam ser diferentes dos brancos: “*quem vê assim nem acha que somos diferentes, mas somos*”. Completavam dizendo: “*Nós fazemos coisas para os brancos não entenderem, eles pensam que entendem, mas só nós entendemos*”.

Os brancos ou não-índios são chamados de *Cabeça-seca*, significando aqueles que não têm os mesmos conhecimentos dos *Kariri-Xocó*. *Cabeça-seca* é o mesmo que cabeça vazia. “*Quando você tem o conhecimento você tem a cabeça formada, cheia*”, disse um interlocutor. *Cabeça-seca* contrasta o termo *cabeça-gorda*, quase nunca usado, mas que se refere aos *Kariri-Xocó*, aquele que tem entendimento, melhor dizendo, que tem o conhecimento do Ouricuri. Não se sabe quando o termo *cabeça-seca* surgiu, mas os *Kariri-Xocó* dizem que foi porque os brancos os chamavam (e muitos ainda os chamam) de caboclo ou urubus e, em resposta, eles os chamavam de *cabeça-seca* ou carniça.

O termo *cabeças secas* também é usado entre os Canela, grupo de família linguística Jê, situado no estado do Maranhão. Para eles, *cabeças secas* são os homens comuns, em oposição aos *cabeças úmidas*, chamados ainda de *megakrä~ko* ou *hamren*, que são personagens ritualmente especiais (sua importância é essencialmente cerimonial), constituídos em grande parte pelos *tämhäk* (urubus reis), como os “embaixadores” de outras tribos, moças associadas ao *pepkähäk* (ritos de iniciação) e outros personagens “que são como que um resumo do grupo ao qual estão associados” (CUNHA, 2009b, p. 37).

No que diz respeito à relação com os brancos, os *Kariri-Xocó* têm muitas amizades fora da Sementeira. Nem todos são considerados inimigos, apenas aqueles que os ameaçam e tentam tomar suas terras, como é o caso dos fazendeiros que vivem em Colégio, que os acusam de serem preguiçosos. Os *Kariri-Xocó* dizem que muitas pessoas gostam deles, mas ainda que se tornem amigos, eles não deixam que interfiram no lado “sagrado” do Ouricuri.

Os *Kariri-Xocó* constroem sua própria teoria sobre os *cabeça-seca* e porque não dizer sua própria Antropologia sobre os brancos, como nos termos de Roy Wagner (2012), uma antropologia reversa. Eles diferenciam os tipos de brancos dizendo que uns são amigos e outros inimigos. Àqueles que querem fazer o mal são os inimigos: os fazendeiros que querem tomar as terras e pessoas interessadas em saber o que acontece no Ouricuri. Em algumas situações, os brancos foram comparados às cobras, que sempre se preparam para dar o bote.

Um episódio interessante explica essa diferença. Depois de comemorado o dia de São João, com fogueiras, fogos e milhos assados, todos da comunidade foram dormir bem tarde. Por volta das cinco horas, o dia ainda escuro e com neblina, um jovem da aldeia resolveu soltar uma bomba, fazendo com que muitas pessoas acordassem assustadas. Várias famílias abriram suas portas para saber o que tinha acontecido até se darem conta de que tinha sido uma brincadeira. Meu anfitrião ficou bravo e reclamou com o jovem que respondeu mal à reclamação. Ele dizia que, se sua filha acordasse assustada e viesse a passar mal, o jovem se responsabilizaria pelo acontecimento. Minutos depois, ele me explicou que a vida na Sementeira era dessa forma, se ele tivesse que reclamar com algum jovem ele reclamaria e que isso não reflete em raiva por parte de quem recebe a reclamação e que depois todos estariam se falando. Essa diferença diz respeito ao modo como os *Kariri-Xocó* pensam a si próprio e os brancos, a aldeia e as relações existentes nela e na cidade.

Eles tentam demarcar suas diferenças frente à população não-índia que vive em seu entorno, mesmo considerando o longo histórico de contato e de confrontos, afirmando que não são como os brancos. Ressaltam que os brancos vivem pensando no futuro e que não aproveitam para viver o agora, preocupam-se com o tempo e com as horas; não agradecem pelas coisas que têm e não se agradam com o pouco, batem e gritam com as crianças, não partilham aquilo que tem, “*aqui a gente divide com nossos parentes, se um tem todos têm*”, explica um *Kariri-Xocó*. Outras diferenças apontadas entre os *Kariri-Xocó* e os *cabeça-seca* referem-se à religião (Ouricuri) e a “cultura”. Mota (1996, p. 268) escreve que:

[...] o que os diferencia dos demais não é a dominação como ‘indígena’ e a inclusão no espaço físico da aldeia-reserva Sementeira, mas a existência de um outro espaço físico – e ideológico – na mata conhecido como Ouricuri.

Diferentemente dos *cabeça-seca*, os *Kariri-Xocó*, além do Ouricuri, por meio da escola, têm acesso a dois mundos: o mundo deles e o mundo dos brancos. Dois interlocutores me disseram que os brancos não sabem sobre o seu segredo, enquanto que os *Kariri-Xocó* conhecem o segredo deles e dos brancos.

Mesmo apontando essas diferenças, os *Kariri-Xocó* mostram-se interessados em fazer contato. A amizade com os *cabeça-seca* não é proibida nem evitada, no entanto sou advertida que a amizade com um deles, geralmente, envolve fuxico. Uma interlocutora me falou do medo que tem, de que seu povo brigue com um *cabeça-seca*, ela dizia que eles (os brancos)

podem não querer comprar suas mercadorias (referindo-se aos artesanatos) e proibir que os *Kariri-Xocó* comprem na feira.

A maioria das pessoas com quem conversei disse não se considerar branco, mas, dentre elas, uma trouxe uma reflexão importante. Ela considera-se branca e *Kariri-Xocó* por causa da *mistura*. Mencionou o seu irmão que é casado com uma branca e o seu sobrinho, fruto dessa relação, o qual já possui sangue de branco, *misturado*. Outra interlocutora também disse considerar-se branca e *Kariri-Xocó*, por causa da *mistura*, pois sua mãe é índia e seu pai é branco.

Um *Kariri-Xocó* disse-me que jamais poderia se considerar um branco, mas que se considerava “índio e meio”, ou seja, índio e meio branco, porque possui os conhecimentos *Kariri-Xocó*, não acessíveis aos brancos, além dos conhecimentos dos próprios brancos.

O “virar branco” ou como dizem os *Kariri-Xocó*: “parecer branco”, não pode ser reduzido ao processo de “perda cultural” ou “contaminação” (KELLY, 2005). “Parecer branco” e “virar branco” podem ser considerados como processos relacionais semelhantes. O “virar branco” totalmente, como um processo irreversível, é - em algumas vezes - atribuído àqueles que se casaram com brancos, que foram morar fora da aldeia e não frequentam mais o Ouricuri. Mas, virar ou parecer branco é uma condição relacional e não uma entidade fixa.

De um modo geral, não é possível considerar que os *Kariri-Xocó* assumem uma identidade dupla, como os Wari’, que se afirmam Wari’ e brancos simultaneamente, ainda que continuem mantendo-os como inimigos e não desejem ser iguais a eles e nem a “incorporá-los plenamente”, essa relação é concebida através da experiência do corpo, assim como fazem os xamãs, que experimentam outros corpos, desse modo os Wari’ preservam “[...] a diferença sem, no entanto deixar de experimentá-la” (VILAÇA, 2000, p. 69), não se trata, portanto, de um processo de perda da cultura, como habitualmente a sociedade branca compreende.

Não seria o caso de considerarem-se brancos, como dizem os Wari’, que mesmo considerando os brancos como *wijam* (inimigos), assumem uma dupla identidade, pois, para eles, ser branco não anula o ser Wari’(VILAÇA, 2000). Pode-se dizer que os *Kariri-Xocó* desejam aproximar-se dos brancos, mas não assumem uma identidade dupla.

A absorção do conhecimento dos brancos envolveria, assim, um *devoir* branco e isso coloca para os índios um dilema. Se, por um lado, a apropriação do conhecimento dos brancos representa uma forma de agência sobre a sua situação presente e futura; por outro, ela envolve um risco para a própria identidade indígena, que tem na noção de comunidade um importante sustentáculo, como já vimos. Formulando de maneira sintética, o

problema posto atualmente para os índios do Uaupés é de como se apropriar do conhecimento dos brancos sem precisar viver como branco, isto é, sem precisar viver como se vive na cidade (LASMAR, 2009, p.27-28).

Os *Kariri-Xocó* também estabelecem diferenças entre a aldeia e a cidade. Eles consideram a aldeia como o lugar ideal para criar seus filhos. Dizem que viver fora da aldeia pode significar viver como branco e correr o risco de querer ser como ele, pensar como ele, fazer as mesmas coisas que ele faz. Conheci também pessoas que lamentavam ter que sair da aldeia, elas disseram-me que na cidade as pessoas bebem muito e que “espíritos” ruins podem acompanhá-las, levando-as a praticar violências. Os *Kariri-Xocó* comentam que na cidade não é possível dormir de porta aberta, apesar de que na aldeia, hoje, com a entrada de tantos brancos, isso também tornou-se perigoso.

No livro *De volta ao Lago de Leite*, Cristiane Lasmar (2005) reflete sobre as transformações no modo de vida dos índios habitantes do rio Uaupés quando passaram a residir na Cidade de São Gabriel. A autora aborda a maneira como populações indígenas vivenciam e atualizam seus modos de vida ao mudar-se para as cidades, considerando as implicações desse processo de mudança para pensar as relações sociais entre índios e brancos, ou melhor, as sociabilidades indígenas nas cidades. A *cidade* para os índios do Uaupés é representada como o mundo dos brancos, enquanto que a *comunidade* é vista como o mundo dos índios, que além de constituir-se como espaços distintos, organizam modos de viver diferentes. Essa diferença entre brancos e índios é explicada a partir da narrativa de origem da humanidade e do povoamento da região, sendo os brancos àqueles que se apossaram das armas de fogo. O termo genérico branco significa “*gente de fogo*” e índio significa “*habitante das nascentes dos rios*”. A comunidade está estruturalmente organizada sob a lógica dos valores do parentesco, a partir da ideia de comunidade de interesses, onde todos se tratam como parentes, sendo uma família idealmente formada por irmãos, irmãs solteiras, esposa e filhos.

Fiquei bastante admirada quando retornei à aldeia, depois de alguns meses e encontrei uma série de mudanças. Lembrei-me de Aparecida Vilaça quando ela nos fala sobre sua surpresa ao retornar aos Wari’ e ver o grande número de Wari’ convertidos ao protestantismo. O que tinha sido alterado entre os *Kariri-Xocó* não se refere à conversão, mas a relação com os *cabeça-seca*. Observei nas mensagens que alguns *Kariri-Xocó* postaram em uma página do *Facebook*, várias críticas sobre a presença constante dos brancos na aldeia, além da postagem

de uma imagem do portão de entrada da Sementeira, pintado e registrado com o nome “Aldeia Indígena *Kariri-Xocó*”, o que antes não tinha.

Na minha segunda visita a campo no ano de 2015, não se falava de outra coisa que não fosse a presença dos *cabeça-seca* na aldeia. Através de uma reunião com toda a aldeia, na qual a pauta era os *cabeça-seca*, os *Kariri-Xocó* decidiam sobre vários aspectos como: proibição de filhos(as) de “cabôco” e *cabeça-seca* na participação do Ouricuri; saída da aldeia para quem se casasse com *cabeça-seca*; reserva das casas que estão sendo construídas na aldeia, com o patrocínio da Caixa Econômica Federal, para os *Kariri-Xocó* que são casados com *cabeça-seca* e que atualmente moram na aldeia, a fim de afastá-los da convivência com os “cabôco” e; proibição dos *cabeça-seca* na aldeia antes das seis horas e após as dezoito horas.

Uma interlocutora contou-me que alguns brancos entram na aldeia para bagunçar. Quando é época de ir ao Ouricuri, em janeiro, alguns deles aproveitam para roubar as casas na aldeia, já que a Sementeira fica quase vazia. Ela me falou de uma vez que tiveram que autorizar a entrada de policiais para retirarem alguns brancos que estavam na aldeia sem permissão. Os *Kariri-Xocó* acusam uma mulher *cabeça-seca*, casada com um índio, de desrespeitar os “costumes”, eles dizem que ela liga o som alto mesmo com a morte de um *Kariri-Xocó* ou quando estão no Ouricuri.

Devido a essas questões, novas formas de lidar com a situação estão sendo pensadas pelo grupo, mas ainda não há consenso sobre as atitudes a serem tomadas. “*Tem um branco aqui na aldeia que passa rindo da nossa cara, mangando da nossa cara, fazendo o que quer, passa na carreira com o carro, capaz de atropelar uma criança*”, como explicou minha interlocutora. Esse branco de quem ela fala, tem uma casa na parte mais alta da aldeia, *lá pra dentro, perto do mato*, pois ele era casado com uma *Kariri-Xocó*, antes da separação ele comprou um terreno na aldeia, após o término da relação ele deu uma parte à mulher e a outra parte ele construiu uma casa. Os membros da aldeia em grande parte querem tirá-lo de lá, mas ele recusa-se a sair e ameaça quem tentar colocá-lo para fora. Diante dessa situação, uma jovem me disse que nem índia ela se sente mais, acrescentando: “*tem uns [Kariri-Xocó] que tá se recuando com medo de entrar nesse negócio aí... Aí tá dando o que? Tá dando liberdade pr’os brancos fazerem o que quer aqui dentro*”.

De acordo com o que me fora relatado, depois da proibição da entrada dos brancos até às 18h, algumas situações melhoraram muito dentro da aldeia, pois de acordo com alguns

interlocutores, os brancos entravam na hora que queriam e de moto em alta velocidade. As novas regras, exceto a relativa ao horário de circulação, ainda não foram implantadas e embora a aceitação não seja unânime é uma opinião da maioria, que não reflete um desejo de “pureza” nem retorno ao passado, mas são atualizações que elaboram formas de como devem lidar com os *cabeça-seca*, destacando uma preocupação com o futuro do grupo e consequentemente, com as terras da Sementeira.

2.10.1 Casamentos com os *cabeça-seca*

Muitos casamentos acontecem entre primos, mas muitas famílias atualmente já apontam para o cuidado nessas relações, devido ao nascimento de crianças com algum tipo de deficiência, ainda que casamentos entre primos consanguíneos sempre tenham sido presente entre eles. Alguns(as) *Kariri-Xocó* são casados(as) com pessoas de outro grupo étnico, como os *Xucuru-Kariri* e *Fulni-ô*, outros(as) se casam com brancos, o que é considerado complicado, principalmente, quando se trata de uma mulher *Kariri-Xocó* casada com um branco. Eles dizem que o branco no início do relacionamento permite que sua esposa vá ao Ouricuri, mas depois de um tempo eles começam a impedi-la. Fiquei sabendo de algumas pessoas que ao casar-se com brancos, deixaram a aldeia e as obrigações do Ouricuri.

Sobre o relacionamento entre indígenas e brancos, Pedro Cesarino (2008, p. 145) faz um relato interessante que mostra como se dá a dinâmica entre os jovens Marubo e as moças Marubo, após o relacionamento desses com mulheres brancas:

Numa ou noutra cidade, os jovens criam vínculos com moças brasileiras, alguns dos quais mais duradouros, e aprendem os seus modos do amor e do sexo, distintos dos das mulheres das aldeias. Voltam para sua terra e tentam reproduzir a experiência das cidades em suas casas de tapiri, construídas ao redor das grandes malocas: as paredes internas são forradas de fotografias de revistas; alguns fazem mesas com bancos e estantes, onde organizam fitas cassete e CDs em torno dos aparelhos de som, objetos cobiçados. Isolados dos eventos que ocorrem nas malocas, onde velhos e homens maduros conversam ou realizam rituais, os jovens ficam entre si escutando músicas regionais românticas, jogando cartas ou dominó, fumando cigarros e consumindo cachaça ou outras bebidas, quando disponíveis. Os humores passam das brincadeiras eufóricas à melancolia: neste extremo, os jovens ficam tristes/nostálgicos (*oniska*), pois seus pensamentos estão alhures. Para alguns, o afeto e os compromissos com as mulheres das aldeias e a vivência com as moças brasileiras tornam-se experiências incompatíveis.

Por outro lado, tem a pesquisa de Lasmar (2005), que se concentra no discurso de um grupo de mulheres indígenas nascidas ou criadas desde pequenas na cidade de São Gabriel, mas vindas de comunidades do Uaupés. A autora dá lugar à experiência feminina e a experiência de apropriação do mundo do branco, dedicando a sua atenção para o modo como os índios trazem, em suas histórias, o contato com esses. Desse modo, a autora identifica o casamento com os brancos como o ponto privilegiado da pesquisa. Segundo a autora, a escolha de boa parte das índias que moram na cidade, em casar-se com homens brancos, não envolve apenas o acesso a mercadorias, mas corresponde um processo mais amplo em direção ao mundo do branco, um processo de transformação no próprio modo de vida, influenciado pelo modo de existência no espaço urbano e no modo branco de viver.

Ao casar-se com homens brancos, essas mulheres vivenciam o máximo da exterioridade. A relação com a família materna e a disposição de uma situação econômica diferente dos seus parentes que vivem na comunidade, a possibilidade do acesso a mercadorias e bens - o que estreita as relações de reciprocidade com os próprios parentes e o acesso destes à cidade, é conquistada por meio desses casamentos. Estes operam como um fenômeno importante para essas mulheres que reproduzem a “identidade” indígena, ao mesmo tempo em que tem acesso ao mundo dos brancos – pela via da apropriação de suas capacidades, o que as diferenciam das mulheres indígenas casadas com homens indígenas, mesmo aqueles que conquistaram um maior nível socioeconômico. A transformação no modo de vida e a experiência da exterioridade ressoam como aspectos estruturantes na dinâmica da vida dessas mulheres.

Quanto às mulheres *Kariri-Xocó*, vejo alguns pontos em comum com o que foi sinalizado por Lasmar (2005) ao referir-se às índias do Uaupés. Uma interlocutora me revelou que gostaria que seus filhos casassem com mulheres brancas e fossem morar fora da aldeia para, assim, ela ter local para passear.

Algumas mulheres me falaram do desejo de trabalhar fora, disseram que acham ruim depender do companheiro para tudo. Algumas delas largaram o emprego depois de ter filhos, mas também me foi revelado que alguns de seus companheiros não aceitaram que continuassem a trabalhar. O número de mulheres que tem sua carteira de trabalho assinada é mínimo. Aquelas com quem conversei sobre o assunto, lembraram a época que trabalharam fora da aldeia com entusiasmo, disseram que sentem saudade desse tempo, que era bom e que

seus padrões lhes agradavam com objetos como brincos, produtos de limpeza, alimentos como carne do sol e galinha, além de roupas.

“*Pra nós índio, o casamento não é uma escolha que a gente faz, é uma escolha que Deus faz pra nós*”. Sobre isso, uma *Kariri-Xocó* me disse que a convivência cada vez mais com o branco a faz pensar assim e, às vezes, até casar com eles, mas tais casamentos são considerados por muitos da aldeia como interesse por parte dos brancos nos direitos que os indígenas conquistaram, são os “*casamentos para tirar proveito*”.

O casamento com *cabeça-seca* não é bom, segundo uma professora comentou, porque a visão do branco é diferente da visão dos *Kariri-Xocó*, mas ainda são muitos os casamentos entre eles, mesmo sendo reprovados por boa parte das pessoas da Sementeira, principalmente, os mais velhos. Entre os Wari’, por exemplo, são poucas as mulheres casadas com brancos e aquelas que se casaram têm seus parentes criticados por terem permitido que isso acontecesse (VILAÇA, 2000).

As mulheres *Kariri-Xocó* que se casam com homens *cabeça-seca*, geralmente, saem da aldeia, já os homens *Kariri-Xocó* que se casam com mulheres *cabeça-seca*, geralmente, as levam para morar na aldeia, em uma casa que é construída ou comprada de outro índio que esteja vendendo para morar em outro lugar.

“*A entrada de muitos cabeça-seca casados com as índias está atrapalhando alguns costumes, tradições que nós temos aqui que o branco não pode participar*”, disse uma interlocutora com quem conversei. Ela explicou-me que na aldeia acontecem reuniões com o pajé que os brancos não podem participar, por isso considera importante uma terra separada para as pessoas que casarem-se com *cabeça-seca* e, na aldeia, ficar apenas os *Kariri-Xocó*, casados entre eles. Essa questão tem gerado várias discussões e reuniões na Sementeira para tratar desse fato, atualmente, considerado um dos principais problemas a serem enfrentados. No entanto, não se tem consenso sobre as possíveis soluções, as pessoas casadas com brancos não querem deixar a aldeia e não desejam separar-se. A questão não é simples de ser resolvida, uma vez que a presença de brancos na aldeia é remota e, mesmo opinando pela separação, os próprios *Kariri-Xocó* não sabem como isso aconteceria, pois em quase todas as famílias há alguém que é casado(a) com um(a) *cabeça-seca*.

Quando perguntei a uma professora se ela considerava que esses casamentos aconteciam apenas por amor, ela respondeu-me que existe o interesse de ambas as partes: dos brancos que encontram mais facilidades morando na aldeia, seja com moradias, conta de água

e luz (que começou a ser paga no ano presente), documentos para a inscrição em projetos sociais e o direito a programas federais como o bolsa família e outros; e o interesse dos(as) *Kariri-Xocó*, que pensam que ao casar com um(a) *cabeça-seca* vai melhorar de vida, o que geralmente não acontece. Ela acrescentou: “[...] *muitos aqui vão pra São Paulo, mas eles não vão morar em São Paulo, vão pro’s interiores, pra’s favelas*”. Ela concluiu que eles vão e voltam do mesmo jeito, pois ao sair da aldeia enfrentam maiores dificuldades.

Outra mulher com quem conversei chegou a dizer: “*muitas se enganam...e diz assim: eu vou morar fora da aldeia, vou ter uma vida digna, uma vida boa, vou ter uma boa alimentação, minha família vai ter uma qualidade de vida melhor [...]. Mas, o melhor mesmo é morar aqui*”.

Diante do que já foi abordado até agora, é possível apontar para a mudança de *habitus* entre os *Kariri-Xocó*, que diz respeito ao modo como se vestem hoje, ao consumo da cachaça (melhor descrito nas páginas mais a frente), a alimentação menos saudável que a do “*tempo de antes*” e a participação de jovens *Kariri-Xocó* em festas na cidade de Porto Real do Colégio. Todos esses aspectos são apontados por eles como resultado da presença constante dos brancos na aldeia.

2.10.2 A “cultura” *Kariri-Xocó* apresentada aos *cabeça-seca*

São inúmeras as formas como os *Kariri-Xocó* se relacionam com os *cabeça-seca*, uma vez que estão situados na cidade de Porto Real do Colégio, mas uma das formas emblemáticas, além das já mencionadas acima, é através das viagens que eles realizam durante todo o ano para “mostrar” a sua cultura, termo também utilizado pelos Xakriabá, conforme descreve Santos (2010). Em sua dissertação de mestrado *A cultura, o segredo e o índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG*, Rafael Santos (2010) investiga como a categoria cultura e suas implicações operam na concepção nativa. No contexto Xakriabá, a *cultura* aparece não apenas como “[...] expressões ‘simbólicas’ da luta política xakriabá [...]” (SANTOS, 2010, p. 20), mas como pertencente ao seu universo cosmológico, uma vez que “[...] eles evocavam elementos muito particulares, presentes em sua história, sua estrutura de parentesco, sua cosmologia” (Ibidem, p. 12).

Muitos *Kariri-Xocó* viajam para divulgar a “cultura”. Formam alguns grupos com até dez pessoas para se apresentar, dançar o toré, participar de debates, palestras, oficinas de

artesanato, principalmente em escolas particulares. Cada grupo formado cria um nome e tem um líder que geralmente é aquele de mais habilidade para falar em público. Saem em retirada pelas cidades de Recife, Aracaju, Maceió, Salvador, Feira de Santana (Bahia) e São Paulo, principalmente, no mês de Abril. Durante a participação em eventos eles recolhem cestas básicas, roupas, dinheiro e aproveitam para vender cocares, colares, pulseiras, brincos e maracas. Um *Kariri-Xocó* disse-me que gosta dessas viagens porque sempre consegue vender tudo o que levou.

Entre os Xacriabá, no entanto, o toré não é algo acessível aos não-índios. O toré dos Xakriabá foi revelado em um momento muito específico para laudos antropológicos, como prova de indianidade, mantendo-se em sigilo após a demarcação de suas terras em 1987. O toré, nesse contexto, é geralmente descrito como segredo, envolvendo suas relações com os encantados (SANTOS, 2010).

Entre os *Kariri-Xocó*, os torés podem ser apresentados fora do contexto da aldeia. Todos eles são reais, mas dizem que há limites que não podem ser extrapolados e que eles sabem o que pode ou não ser apresentado. Aos “espíritos” ou seres que se aproximam quando os *Kariri-Xocó* apresentam seus torés, em escolas e outros lugares, é pedido que eles se retirem, pois a presença deles nessas situações pode atrapalhar o trabalho, segundo relatou um senhor.

Em Mata (1989), é possível encontrar dois tipos de categorias de toré entre os *Kariri-Xocó*, o “toré de roupa” e o “toré de búzios”. O primeiro está relacionado a expressões de lazer e brincadeiras, não é preciso pintar-se ou trajar-se de maneira específica, pode participar com roupas comuns. Os *cabeça-seca* também podem participar desse tipo de toré. Já o segundo tipo de toré é mais ritualizado e “faz parte do Ouricuri, mas não é o segredo” (MATA, 1989, p. 205). Nesse tipo de ritual, as pessoas se “travestem” de índios, como escreve a autora, quando precisam reforçar sua indianidade em contextos interétnicos, ou seja, “quando precisa ser ‘índio para branco ver’” (Ibidem). No cotidiano da aldeia, não pude encontrar quem falasse sobre essas diferenças de torés, no entanto, tive a oportunidade de auxiliar alguns professores em seus trabalhos de conclusão de curso referentes à Universidade Estadual de Alagoas e um dos professores pesquisava o toré. Seu objetivo era compreender o que representava o toré para os *Kariri-Xocó*. Ao ler o seu texto, encontrei com base em Clarice Novaes da Mota, essas distinções. Mata (1989, p. 206) nos esclarece que o “toré de búzios,

[...] tornou-se hoje uma encenação da etnicidade, uma espécie de resposta estratégica estilizada à pergunta que a sociedade nacional se diz, sobre se índios tão ‘assimilados’ seriam realmente índios. É assim, a parte revelada do ‘segredo’, pois, apesar do uso político que possui hoje, ao dançar-lo os componentes evocam o Ouricuri, ao mesmo tempo que deixam a sociedade nacional apenas vislumbrar uma pequena parte do seu segredo inviolável. Aos olhos da comunidade indígena, esta estratégia reforça a sua condição de ‘índios verdadeiro’, face à sociedade não índia, a partir de padrões inculcados por esta última.

Nessas apresentações, quem “puxa” o canto são os líderes do grupo que tiram o primeiro verso para os demais responderem o verso “puxado”. O líder pode escolher alguém do grupo para tirar o canto, mas não significa que ele passa a ser o *dono* do canto, isso geralmente acontece quando são muitas as apresentações e o líder, para descansar a voz, elege alguém para substituí-lo naquele momento.

A maraca, o cocal e a xanduca aparecem também como uma forma de divulgar a “cultura” *Kariri-Xocó*, demonstrando que são *Kariri-Xocó* porque possuem a tradição do Ouricuri e produzem “coisas de índio” (GALLOIS, 2007). As coisas de índio, ou melhor, as coisas *Kariri-Xocó* também são colocadas para a venda no centro de Sergipe e em outras cidades quando viajam e participam de eventos, assim esses objetos, incluindo a cerâmica, podem ser pensados em seus aspectos *relacionais* (LECZNIESKI, 2010), pois estabelecem relações sociais no momento de sua fabricação e no momento de circulação nos centros urbanos com o “mundo dos brancos”.

No contexto Wayana, os artefatos produzidos para o uso próprio, com matéria-prima local, são tidos como *originais* feitos por *gente verdadeira*, igualmente àqueles de origem exógena, mas de boa qualidade, enquanto que os objetos Wayana produzidos para o comércio são considerados como *falso enfeito*, denominados de objetos *importados*, uma vez que “[...] ao serem transacionados, perde-se o controle sobre a sua utilização e o seu local de armazenamento” (VELTHEM, 2010, p. 150) e a matéria-prima utilizada na confecção desses objetos geralmente é substituída, diferenciando-se da utilizada na fabricação dos objetos *originais*. Os objetos *importados* de qualidade inferior classificam, portanto, em objetos materiais que não estão na instância valorativa de apreciação estética podendo mesmo ser Wayana.

Ao analisar a materialização dos saberes imateriais em comunidades indígenas da Amazônia Oriental, a partir das experiências de geração de bens culturais, Gallois (2007) não passa despercebida à introdução do discurso de “resgate da tradição” ou “geração de renda”,

presente em algumas políticas públicas e o incentivo à autonomia dos indígenas com relação aos bens produzidos de programas mais recentes. Os *Kariri-Xocó* valem-se desses dois discursos, mas, ao mesmo tempo, interessa-me pensar que em meio a essa discussão, “a produção de objetos culturais é indissociável da produção de sujeitos sociais” (GALLOIS, 2007, p. 99) como é sinalizado na pesquisa da autora. A xanduca, a maraca e o cocal para Dona Maria Odete são a tradição, ela diz que no dia a dia os *Kariri-Xocó* se sentem bem vestidos de roupa, mas quando vão para o ritual só se sentem bem quando estão “*preparados*”, ou seja, quando associam esses elementos aos seus corpos, vestidos com eles.

Vieira (2014) nos diz que os cantos *yãmiyxop* (traduzido como “espíritos”, rituais e/ou cantos) dos Maxakali, quando apresentados em livro, por exemplo, tornam-se “cultura Maxakali”, passível de ser vendida. A “cultura” *Kariri-Xocó* também está para uma relação de troca com o mundo dos brancos. Troca-se cultura por dinheiro, alimentos e/ou roupas.

[Entre os *Kariri-Xocó*] os próprios cantos e danças dos Torés são parte desse código de comunicação. Através deles comunicam-se os índios com essas forças vivas da natureza. Podem até ser cantados diante dos brancos, já que esses não suspeitam da existência de todos esses significados que se escondem por trás dos Torés. É mesmo fonte de orgulho para o grupo possuir um segredo que só eles conhecem. Através do gesto de tripudiar com a ignorância dos ‘brancos’, invertem a atitude de menosprezo com que são tratados por esses no seu dia-a-dia de minoria desrespeitada nos seus direitos mais elementares (NASCIMENTO, 2000, p. 128).

Um dos *Kariri-Xocó* que se tornou meu amigo, toda noite sentava-se na porta de casa para conversar comigo. Certo dia, disse-me que eles recebem dinheiro, mantimentos ou roupas em troca de suas apresentações e que isso é importante também para não deixar morrer a sua “cultura”.

O conceito de “cultura” utilizado pelos *Kariri-Xocó* não é o mesmo que o estudado nas teorias antropológicas. A “cultura” está para uma relação de contextos interétnicos. O termo utilizado entre aspas está para o sentido atribuído por Manuela Carneiro da Cunha, como uma metalinguagem “[...] uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (CUNHA, 2009a, p. 356). A cultura com aspas de que falamos, pode ser entendida como uma categoria que foi incorporada ao discurso nativo, ou melhor, pode-se dizer que a categoria “cultura” é hoje entre os *Kariri-Xocó*, uma categoria nativa com significado próprio.

Manuela Carneiro da Cunha (2009a) menciona que diversos povos vêm se valendo do discurso da “cultura”, seja para celebrá-la ou para a obtenção de seus direitos, em um

momento em que a Antropologia contemporânea tinha acreditado que poderia desfazer-se dessa noção, deixando tais discussões a cargo dos estudos culturais. Diante dessas categorias de *idas y vuelta* (como compara a autora com os *cantes de ida y vuelta* do flamenco andaluz), surge para a pesquisa etnográfica um grande desafio que é compreender as implicações e transformações da noção de cultura quando apropriada pelos nativos, o uso que se faz dessa categoria e ainda o que os povos nativos chamam de “cultura”. Desse modo, “cultura” e cultura geram efeitos específicos.

As pessoas, portanto, tendem a viver ao mesmo tempo na “cultura” e na cultura. Analiticamente, porém, essas duas esferas são distintas, já que se baseiam em diferentes princípios de inteligibilidade. A lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das “culturas” (CUNHA, 2009a, p. 359).

Assim como os Xacriabá, que empregaram em suas escolas professores de cultura que são fundamentais para o processo de “levantamento da cultura”, como descreveu Santos (2010), os *Kariri-Xocó* também acrescentaram ao seu currículo escolar a disciplina “Cultura indígena” ministrada pelos “conhecedores da cultura”, geralmente, os mais velhos da aldeia ou jovens respeitados por também conhecer e ter habilidade de ensinar a “cultura” como forma de “não deixar morrer”, “fortalecer” e “preservar”.

Entre os *Kariri-Xocó*, portanto, a “cultura” é um recurso de preservação de sua “identidade”, é uma forma de “cultura para si” que pode ser mostrada e apresentada em escolas, eventos, filmagens etc., diferentemente do Ouricuri, que não pode ser entendido como “cultura” e que, talvez, por isso os *Kariri-Xocó* o chamem de religião. Todas essas diferenças apontadas tornam os *Kariri-Xocó* índios de “corpo forte”, e é o que veremos na próxima parte do trabalho.

PARTE III

CONSTRUÇÃO DA *PESSOA KARIRI-XOCÓ*

Figura 7: Maria tomando banho no rio



Foto: Gutemberg Santana, 2015

Nesta parte do trabalho, descrevo como é constituída a *pessoa Kariri-Xocó*, destacando as dietas, os resguardos e os cuidados que tornam o corpo “forte”, mostrando ainda que certas relações entre os *Kariri-Xocó* e outros seres (não humanos) podem interferir no corpo, deixando-os “fracos”. Mas, antes, apresento algumas discussões sobre o corpo e o lugar que este tem ocupado nos debates acadêmicos, principalmente, nas áreas da Educação e da Antropologia, mostrando que é possível pensar os processos de aprendizagem a partir do idioma da corporalidade.

É quase unânime encontrar entre os(as) autores(as), a afirmação de que o corpo é um objeto privilegiado das Ciências Biológicas e, mais recentemente, das Ciências Humanas e Sociais, tendo sido abordado nos diferentes campos disciplinares por distintas perspectivas. Nas Ciências Sociais, especialmente, na Antropologia, o corpo ganhou lugar de destaque, caracterizando-se como objeto de privilégio nos estudos desde a obra clássica de Marcel Mauss, *As técnicas corporais*, publicada pela primeira vez em 1936, que impulsionou as

pesquisas com enfoque no corpo. Nesse período, o autor já destacava os “fatos de educação” presentes nas técnicas de utilização do corpo.

Mauss (1936/2003) menciona a técnica do nado sendo aperfeiçoada ao longo dos anos; cita a utilização de técnicas corporais específicas entre os exércitos ingleses e franceses na batalha do Aisne e a Guerra da Criméia com relação à forma como os soldados marchavam e corriam, destacando a maneira como caminhavam as jovens americanas e a diferença no andar daquelas educadas em conventos e as demais. Todos esses modos de agir foram considerados por Mauss como técnicas do corpo.

O autor nos mostra que as diferentes sociedades manuseiam seus corpos de maneiras tecnicamente distintas e essas diferenças também podem ser percebidas a partir de variações de idade e sexo. Ele enumera algumas técnicas corporais presentes na vida de um indivíduo, desde o nascimento à fase adulta. Apresenta como, em algumas sociedades, os indivíduos dormem - o que ele denomina de técnica do sono - e algumas técnicas de repouso: em pé, agachado, sentado, etc.; considerando que todas essas práticas não são meramente naturais, mas aprendidas.

Pesquisas interessadas na Antropologia do Corpo, ou mesmo em diferentes abordagens teórico-metodológicas, marcam um campo amplo de estudos com caráter interdisciplinar. Para Rabelo e Alves (2004, p. 175), a preocupação em tratar do corpo mais recentemente reflete, “a constante exposição e exploração que a nossa sociedade mantém com relação ao corpo” e também a preocupação com os binarismos encontrados nas ciências, esses de ordem mais teórica, como “subjetividade-objetividade, estrutura-ação e acima de tudo a abordagem cartesiana que estabelece uma dicotomia entre natureza e cultura” (Ibidem).

Com relação ao campo da Educação, especialmente da Educação Física, que tem o corpo como seu objeto privilegiado, as abordagens têm sido ampliadas não se resumindo a questão anatômica e fisiológica. Há estudos que pensam o corpo como “*produtor de sentido*, locus em que se articulam formas de conhecimento e intervenção sobre o mundo” (RABELO; ALVES, 2004, p. 175, grifo nosso), não como matéria onde é inscrita a cultura, enquanto outros que pensam o corpo a partir do conjunto de significados dado por diferentes sociedades e inscritos em seus corpos ao longo da vida, ou seja, o corpo enquanto *produto da cultura*. Nesse sentido, são variadas as abordagens que tem o corpo como objeto de pesquisa.

No livro *Da cultura do corpo*, Daolio (1995) tenta aproximar a Educação Física e a Antropologia para, assim, compreender como as noções sobre corpo, técnicas corporais e

educação do corpo são reatualizadas no fazer cotidiano do espaço escolar. Desse modo, o autor investiga as concepções de corpo presentes nos discursos dos(as) profissionais da área da Educação Física. A pesquisa revela que a prática de muitos(as) desses(as) profissionais ainda permanece referenciada na Biologia, reproduzindo valores já superados na área como a higiene e a eugenia.

Na prática dos(as) professores(as) entrevistados(as), o corpo aparece como matéria-prima a ser conservada e como máquina, formada por várias peças. Os discursos sobre a busca de um corpo tecnicamente perfeito, sinônimo de beleza, pontuam, também, a disciplina e a exigência de determinados movimentos corporais, considerados mais corretos, atrelados à formação do cidadão o que demonstra fortes influências da medicina e do militarismo na história da Educação Física. Nesse sentido, o autor aponta neste livro, para a necessidade de pensar o corpo como “produto de uma construção social específica” (DAOLIO, 1995, p. 98). Com isso, ele afirma que é através de um processo de *incorporação* que o homem apropria-se dos costumes sociais, concluindo que a aprendizagem da cultura se dá por meio do corpo.

No que diz respeito à área antropológica, em especial, no campo etnológico, o corpo tem se mostrado importante para o entendimento das sociedades indígenas. O estudo de Seeger et al. (1979) tem se constituído como uma referência ao sugerir as noções de corporalidade e pessoa como centrais para pensar as sociedades indígenas. A corporalidade, segundo Viveiros de Castro (1979), é a forma como cada grupo vê, concebe e fabrica o seu corpo, desconstruindo, portanto, a noção genérica de corpo como algo dado pela natureza; a *pessoa*, desse modo, é constituída ao longo da vida.

A partir da pesquisa realizada com os Yawalapíti no alto Xingu, Viveiros de Castro (1979) nos mostra um dos pensamentos centrais presentes nesse grupo - a ideia de *fabricação* do corpo. O autor demonstra que a distinção entre processos fisiológicos e sociológicos como o fazemos, não são compreendidos de modo separado para os Yawalipíti, ou seja, “o social não se deposita sobre o corpo Yawalapíti como sobre um suporte inerte: ele cria este corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p.41). Assim, a *fabricação* do corpo, termo trazido pelo autor, refere-se ao modo de “produção” corporal, através de intervenções conscientes e periódicas sobre a matéria:

[...] as relações sexuais entre os genitores de um futuro indivíduo são apenas o momento inicial desta tarefa. E tal fabricação é concebida dominante, mas não exclusivamente, como um conjunto sistemático de intervenções sobre as

substâncias que comunicam corpo e o mundo: fluídos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais (Ibidem, p. 40).

Tais intervenções desempenham relações com os processos de aprendizagem, como é demonstrado por Clarice Cohn (2000a) na etnografia escrita sobre os Xikrin. Segundo a autora, uma criança em processo constante de fabricação do seu corpo, não deve, por exemplo, comer cabeça de peixe que, além de ser uma comida destinada aos mais velhos, trará consequências para a sua aprendizagem e a quebra dessa restrição alimentar pode torná-la incapaz de aprender. Outro exemplo é o desenvolvimento do olho de um jovem, que tem relação com a aprendizagem para tornar-se um caçador. No caso daqueles que são velhos e pouco conhecedores, atribui-se a ingestão de algum alimento ruim quando jovem, que o impossibilitou de aprender as coisas. Assim, como a ingestão de certos alimentos pode atrapalhar ou impedir a pessoa de aprender, o uso de outras substâncias como o tabaco, por exemplo, pode possibilitá-la aprender. Portanto, a *fabricação* da pessoa abre um vasto campo de possibilidades para se compreender os processos de aprendizagem.

Outro trabalho que ilustra esse tipo de abordagem é o de Melo (2012), que inicia sua reflexão sobre os processos de aprendizagem, a partir da sociocosmologia de alguns grupos Guarani, reveladas por meio do corpo. De acordo com a autora, o corpo é compreendido pelos povos Guarani “como uma escola, um lócus privilegiado dos processos de ensino-aprendizagem ao longo de gerações” (MELO, 2012, p. 118), demonstrando a necessidade de refletir sobre ele para aproximar-se das reflexões sobre Educação. O corpo se mostra como fundamental nessa investigação, segundo a autora, a noção de corpo nas sociedades sul-americanas nos ajudar a:

[...] compreender o modo a partir do qual essas sociedades organizam sua vida ritual, cosmológica, doenças, papel dos fluídos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal, todos esses aspectos demonstraram a centralidade das questões relacionadas à corporalidade na definição da estrutura dessas sociedades (MELO, 2012, p. 117-118).

Do entrelaçamento dessa discussão, a autora descreve a concepção Guarani de Educação, sua percepção sobre a escola e seus modos próprios de pensar, produzir e transmitir conhecimento de modo que o corpo passa a ser entendido como uma via possível de

compreensão dessas questões, pois ao *fabricar* o corpo e, portanto, produzir a *pessoa*, os povos Guarani vão apropriando-se dos processos de ensino-aprendizagem.

É interessante destacar que a aprendizagem em contextos ameríndios pode acontecer de diversas formas. Através da ingestão de substâncias, do uso do fumo, de reclusões, de escarificações sobre a pele etc. Entre meninos Maxakali, por exemplo, a abertura da memória para a aprendizagem dos cantos, acontece por meio da ingestão de lagartas (VIEIRA, 2009). Tassinari e Gobbi (2009, p.106) também destacam outras formas possíveis de aprendizagem nesses contextos:

Há exemplo de aprendizagem por meios dos sonhos e descrições de situações em que os neófitos são treinados para sonhar, sendo o sonho uma fonte legítima e importante de saber. Há referências à aprendizagem por meio da embriaguez ou do uso de alucinógenos. Nesses casos há o reconhecimento de que certos saberes dependem de estados alterados de consciência. Descrições de ritos de iniciação que incluem reclusão, entre outros exemplos, indicam a noção de que a aprendizagem é ‘incorporada’, ou seja, reconhece-se que certos saberes só são adquiridos em condições corporais específicas, notando-se um investimento na produção dos corpos para a formação de pessoas éticas e morais. É preciso notar que há saberes indígenas que não são transmitidos oralmente, mas que se apoiam em gestos e imagens. Nesse sentido, o silêncio também é fonte de conhecimento. Há também saberes que não são transmitidos dos adultos às crianças, mas das crianças mais velhas às crianças mais novas.

Além das formas que já foram mencionadas, a percepção sensorial também assume uma importante relevância para as formas de conhecer dos indígenas da Amazônia. Os sentidos expressos através da experiência da audição, visão, tato e paladar, são meios importantes para o aprendizado de um conhecimento. Oliveira (2012) chega a afirmar: “são os sentidos que em última instância, legitimam um conhecimento”.

Feito esse percurso, que tratou de mostrar a relação existente entre corpo e processos de aprendizagem, passo para o segundo momento no qual demonstro como se dão as relações entre os *Kariri-Xocó* e os seres de outros mundos. Posterior a isso, faço uso do termo *fabricação* do corpo para pensar como é constituída a *pessoa Kariri-Xocó*.

3.1 O COSMOS *KARIRI-XOCÓ*

Para os *Kariri-Xocó*, o cosmos é habitado por “espíritos” e vários seres²² que são classificados, por eles, em: animais, plantas, humanos e não-humanos (a exemplo da *Mãe d’água*, do *Nego d’água* e do *Zumbi*) que podem aparecer na forma humana ou animal. O modo próprio de pensar o cosmos pode ser descrito a partir do quadro:

Tabela 1: O cosmos *Kariri-Xocó*

“ <i>canto bom</i> ”	“ <i>Outro canto</i> ”
“ <i>mundo intermediário</i> ”	
“ <i>canto ruim</i> ”	
“ <i>Mundo</i> ”	

O “*outro canto*” corresponde ao “mundo espiritual”: constituído de “*canto bom*”, “*mundo intermediário*” e “*canto ruim*”. O “*canto bom*” é o lugar para onde desejam ir quando fizerem a “*longa viagem*” (a morte). O “*mundo intermediário*” é um lugar temporário que passam (podendo ser alguns meses, ou até mesmo anos) antes de irem para o “*canto bom*” ou o “*canto ruim*”. O “*canto ruim*”, algumas vezes, chamado de inferno, é descrito como o lugar da perdição.

O *mundo* é onde os diferentes seres habitam, não somente os humanos, uma vez que outros seres (não-humanos) também possuem seus mundos com cultura e moradia. O *mundo* seria o lugar “ideal” de viver, o lugar em que seus antepassados viveram, onde podiam caçar, pescar e fazer guerra. O *mundo* que os *Kariri-Xocó* vivem hoje é “*outro mundo*”, o mundo dos *cabeça-seca* com rios poluídos, sem mata para caçar e “imprensados” na cidade.

O pajé Júlio explica que no “*tempo de antes*”, cada ser vivia em seu mundo, mas no “*tempo de hoje*”, muitos seres tem habitado o mesmo mundo por causa da poluição e das poucas áreas de matas, “*hoje nós vivemos em um mundo descoberto, sem força*”. *É outro mundo, nós vivemos em outro mundo*”.

²² Geralmente, utilizam o termo “espírito” para referir-se aos mortos, às vezes, porém é utilizado como sinônimo de alma e em alguns casos, mais específicos, utilizado para classificar aqueles que não podem ser considerados nem como seres, nem como mortos, como é o caso da *dona do corpo* (que explico mais a frente). Já os “seres” são aqueles que possuem, sobretudo, cultura e vivem em seus mundos específicos.

Ainda que hoje vivam em “*outro mundo*” – o mundo dos *cabeça-seca*, os *Kariri-Xocó* não falam de um retorno ao mundo em que seus parentes viveram, mas o maior desafio é como viver nesse mundo e continuar sendo diferente dos *cabeça-seca*.

Com relação aos outros seres, *Mãe d’água* e o *Nego d’água* vivem em outros mundos. O *Zumbi* e os espíritos de mortos vivem em “*outro canto*”. Mas, todos eles podem interagir com os humanos sem que, para isso, seja necessário ao humano fazer uso de alguma substância alucinógena.

O mundo subaquático da *Mãe d’água* e do *Nego d’água* é nas profundezas das águas doces, o que faz com que o rio e o lago não tenham apenas peixes, já que outros seres podem viver nas pedras ou embaixo d’água. São diversos seres que vivem em comunidade com suas moradias próprias, sistemas de casamento e organização social, cada um deles têm o seu próprio mundo. Como acrescenta Gomes (2012, p. 135), “estes diferentes seres são dotados de consciência e intencionalidade e se percebem como humanos [...]”. Eles não se apresentam para todos os *Kariri-Xocó* e nem ficam constantemente expostos para que o vejam. Algumas pessoas os veem através de sonhos, outras (poucas) podem vê-los quando acordadas.

Meu pai era pescador e armador, ele passou muito tempo pescando e uma das vezes que ele estava lá no rio... eu não sei se era tarde, não sei se já tava escurecendo já, não sei o horário bem não, ele diz que olhou assim...tinha um ser que ele disse que não sabe, pelo que ele me falou parecia que era um ser aquático, tinha um olhinho, era meio verde, parecendo com aquele... eu esqueci do desenho.... e os lábios meio avermelhado, ele disse que ficou tão surpreso, que ficou com tanto medo que teve vontade de pular do barco, mas ele se conteve e quando ele olhou outra vez ele [o ser] já tinha mergulhado. Um ser que ele não sabe explicar. Ele falou para os colegas dele e os colegas dele ficou mangando dele. Foi com um tempo depois aí começaram os outros também, os pescadores, a ver esse ser, um ser que ninguém sabe explicar (Interlocutor I).

Na *Pedra do Meio*, onde fica localizada a estátua do Bom Jesus na Baixa do rio São Francisco, na cidade de Porto Real do Colégio, algumas pessoas disseram que há muitos anos viviam ali *Negos d’água* e que muitas delas já os viram. Hoje, no entanto, se diz que possivelmente eles tenham procurado outro local para viver, pois antes o rio tinha grande volume de água, com a poluição e a seca de parte dele, os seres deixaram de morar lá. Com isso, podemos pensar que as ações dos *cabeça-seca* tem interferido no modo de vida de outros seres, não apenas dos *Kariri-Xocó*.

Viveiros de Castro (2007, p. 07) considera que “[...] as relações entre uma sociedade e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas”, essa ideia desmonta o argumento simplista de que não-humanos, plantas e animais ocupam o plano do natural ou do sobrenatural para considerar as formas sociopolíticas de interações. A categoria “dono”, que também apareceu na fala de alguns entrevistados, é importante para pensar as questões sociopolíticas dessas relações.

Entre os *Kariri-Xocó*, a noção de “dono” apareceu em algumas conversas para referir-se à propriedade privada e a relação entre humanos e não-humanos, como por exemplo, quando citaram o dono da cachaça; o *Grande Espírito* – dono de todos os seres; o dono do rio e o dono das árvores. A categoria “dono” também surgiu quando o pajé explicou-me sobre o *pajé original*, aquele que tem a posse de bens intangíveis, no caso, o conhecimento xamânico para tornar-se pajé, que é falado mais adiante.

Carlos Fausto (2008, p. 330), no texto “*Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia*”, pensa o universo ameríndio como um mundo de “donos”, ou seja, “como o modelo da pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre esse mundo”. Desse modo, o autor prioriza a categoria indígena “dono” ou “mestre”, pouco tratada em etnografias, mas que, segundo ele, é uma categoria-chave para a compreensão das sociocosmologias indígenas. De acordo com o autor, essa categoria transcende a relação de propriedade ou domínio, sendo “um modo generalizado de relação, que é constituinte da socialidade amazônica e caracteriza interações entre humanos, entre não-humanos, entre humanos e não-humanos e entre pessoas e coisas” (Ibidem, p. 329).

No contexto *Kariri-Xocó*, o dono da cachaça tanto é usado para referir-se a pessoa que consome a cachaça, no sentido de propriedade, daquele que tem a posse da bebida, quanto para designar “espíritos” que acompanham a cachaça. Já o dono do rio e o dono da floresta, como me explicou Nhenety *Kariri-Xocó*, corresponde ao maior peixe do rio e a maior árvore da floresta.

O Cumurupim (conhecido por camurupim, de nome científico *Megalops atlanticus*) é considerado o dono do rio, porque ele é o maior peixe do rio.

Eu já mergulhei muito, eu gostava de pescar mergulhando. Meu avó pescava. A tradição da minha família é pescar no mergulho, mergulhando mesmo, pegando peixe com a mão. Aí certa vez quando eu fui mergulhei, cheguei embaixo tinha um peixão deitado... e aquele peixe, quando eu olhei aquele peixe eu olhei assim...e ele cheio de sinais de anzóis, chega

brilhava... ele tinha a marca de vários anzóis, porque quando ele puxava quebrava então ele era o dono dali. Quando ele começava a aparecer o povo tinha até medo até de tomar banho, mas depois ele sumiu, né? Então, o peixe tem o dominante (Interlocutor K).

A categoria pode ser entendida a partir do seu caráter relacional. Os donos, nesse caso, são donos em relação à sua espécie, mas a relação entre eles é assimétrica, o dono é sempre aquele de sua espécie que possui mais agilidade, mais força e mais inteligência, como explicou-me um senhor *Kariri-Xocó*, ao considerar que a maior cobra é a dona das cobras. Fausto (2008, p. 333), já destacava que um dos traços importantes na relação de “dono” é a assimetria: “os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade. A assimetria implica não só o controle, mas o cuidado”.

Encarrego-me de aproximar o leitor(a) do modo como os *Kariri-Xocó* pensam o cosmos e, no tópico seguinte, dou continuidade a essa discussão, a partir do lugar chamado de “*outro canto*”.

3.1.1 O “*outro canto*”

“*Tudo tem sua hora, dada por Deus*”, assim é compreendido o assunto da morte entre os *Kariri-Xocó*. Homicídio e suicídio, por exemplo, desligam o corpo da terra antes do tempo, mesmo que a morte não tenha sido de uma forma muito sofrida. Esses espíritos, mesmo sendo de pessoas boas, ficam rondando sem um local certo para ir, até que chegue a data certa prevista por Deus para a sua morte. A morte natural é aquela dominada por Deus: “*Quando morre vai para outro canto, quem faz o bem vai para um canto bom, quando faz coisa errada na terra, quando morre fica só tentando; tentando um, tentando outro*” (Interlocutora M).

“*Quem se mata continua vivo*”, assim escutei de uma interlocutora. Uma morte por suicídio é considerada sem perdão, porque a pessoa tirou a sua própria vida. Os *Kariri-Xocó* argumentam que, para Deus, a pessoa que se matou continua viva e é por isso que a alma fica vagando até chegar o dia de sua ida para o *outro canto*. O sofrimento, nesse caso, é ainda maior que o sofrimento que ela tinha quando em vida na terra.

Quem morre por acidente ou homicídio também fica vagando na terra até chegar o dia que Deus reservou para a sua morte, neste caso a pessoa morta pode ser salva e ir para um *canto bom*. Já aquele que morreu por causa de alguma doença foi porque assim Deus quis.

Depois que morre a pessoa é julgada e terá que pagar por seus pecados, para chegar até o céu, ou seja, tem que “*limpar a alma*”. Algumas pessoas com quem conversei me explicaram que esse lugar é o “*mundo intermediário*”. Quem é mal, paga pior no “*outro canto*”. O fim daquele que não paga o mal que fez tem como destino o inferno, que é a *perdição*.

Uma interlocutora contou-me que sua avó antes de falecer a revelou que um homem prometeu levá-la consigo quando morresse. Minha interlocutora afirma que a morte de sua avó deve-se ao fato dela ter aberto a porta de sua casa para um morto. Segundo o seu relato, o morto bateu na porta e sua avó, sem olhar quem era, mandou que entrasse. Ao falar com o morto, ela permitiu que ele entrasse em sua casa, o que lhe deixou doente. Poucos dias depois, sua avó veio a óbito.

A explicação para este caso é que uma pessoa viva não deve falar com um morto, pois ainda que tenham sido parentes, o morto quer voltar à vida e isso só é possível por meio de um corpo. Um morto pode tentar “tomar” o corpo de uma pessoa viva, mas isso é mais fácil de acontecer com os *cabeça-seca* do que com os *Kariri-Xocó*, que são “preparados” no Ouricuri, ficando de *corpo forte*. No entanto, pode acontecer do morto “dominar” o corpo de um vivo, caso a pessoa esteja com o corpo aberto e fraco²³, podendo vir a óbito, devido à fraqueza e o desânimo que a acometem.

Não há consenso quanto ao grau de parentesco após a morte. Algumas pessoas falam que a morte encerra o parentesco porque a pessoa vai para o “*outro canto*”: “*morreu morreu, ali acabou...*”, me explicou uma interlocutora. Mas, o pensamento de que, mesmo após a morte, o ente morto continua sendo parente é um discurso presente entre a maioria dos *Kariri-Xocó*, porém eles deixam claro que não querem a aproximação desse ente que se foi (morreu). O laço de parentesco continua, segundo eles, por causa da lembrança, mas a relação de perigoso que o morto pode gerar ao entrar no mundo dos vivos é conhecida e, portanto, evitada. Nhenety *Kariri-Xocó* explica que “*Quando morre continua sendo parente, porque só somos hoje por causa dos nossos antepassados*”.

Quando um vivo sente saudade de um parente morto, ele faz uma oração pedindo a Deus que o faça sonhar com a pessoa morta, mas o morto também sente saudade de seus parentes vivos e da vida na terra, por isso essa relação é de risco, uma vez que o morto poderá

²³ Dedicou um tópico especial para tratar dos termos corpo aberto, fechado, forte e fraco.

tentar assumir o ponto de vista do vivo ou tentar “levá-lo” consigo. Nesses casos, ao acordar a pessoa pode sentir dores de cabeça devido à relação com o morto, ainda que por meio de sonhos.

Em resumo, quando se morre pode-se ir para o “*outro canto*”. Diz-se que o céu é difícil de entrar. Porém, as pessoas que em vida foram boas, após a morte, viverão em “*outro canto*” sem sofrimento; as que foram ruins, não terão sossego. Existe também, entre eles, o dia do julgamento. Nesse dia, é possível saber quem vai para o “*canto bom*” e quem vai para o “*canto ruim*”, como argumentou um interlocutor: “... *vai para o inferno, morar com o satanás*”. A existência de outros mundos que também é comentado pelos *Kariri-Xocó*, é o assunto abordado no próximo tópico.

3.1.2 *A Mãe d’água, o Nego d’água e o mundo subaquático*

Figura 8: Rio São Francisco



Foto: Maiara Damasceno, 2015

A *Mãe d’água* possui a agência feminina e agrada-se²⁴, principalmente, por homens, mas pode agradar-se também por crianças (pela sua vivacidade e alegria) e por mulheres (pela sua beleza e, principalmente, por seus cabelos). Ao agradar-se, ela protege a pessoa, mas em troca a pessoa oferece-lhe algo. Pela lei do rio, lei que protege os peixes, segundo o próprio

²⁴ Algumas poucas pessoas me disseram que a *Mãe d’água* também pode flechar um animal, caso ela venha a gostar dele.

termo nativo, homens não devem pescar à noite, pois é o momento dos peixes descansarem, por isso a *Mãe d'água* aparece mais frequentemente à noite.

Uma de minhas interlocutoras contou-me que seu irmão, que estava pescando com tarrafa em época de pouco peixe na baixa do rio São Francisco, fez um *pacto*²⁵ com a *Mãe d'água*, pedindo que ela o desse uma boa pescaria, em troca ele sempre a ofereceria algo. Minha interlocutora chegou a comparar a ação de retribuição à *Mãe d'água* a uma espécie de *oferenda*. Ela explicou-me que a *Mãe d'água* tanto pode proteger a pessoa com quem ela criou uma *conexão* (expressão utilizada para significar uma relação de empatia), como pode ter raiva quando não é correspondida, causando doenças na pessoa, podendo até levá-la à morte. Para livrar-se da doença, é preciso oferecer algo a *Mãe d'água* e realizar tratamento com o pajé.

Os *Kariri-Xocó* compartilham o perigo em morar próximo a uma lagoa, principalmente, se na família possui criança. “*A Mãe d'água sempre está de olho nas crianças, se engraça com elas, gosta delas, do que elas fazem pela forma como elas se apresentam na comunidade*” (Interlocutora E); assim, aconselha-se que a família tenha em casa um animal doméstico que passa a ser o animal de proteção daquela residência, “*porque quando vier os ventos maus não pega na criança, pega no animal*”, argumentou minha interlocutora. Se o animal for forte, ele não fica doente, mas o contrário pode até ocasionar a sua morte.

Em uma tarde de tempo frio, incomum nas manhãs da aldeia, com o céu escuro coberto por nuvens pretas, o casal que me hospedou em sua casa, levou-me para conhecer o outro lado da Sementeira, uma parte menos povoada que até então eu não conhecia, paramos em uma casa que tinha uma visão muito bonita de uma área extensa e de muito verde, que ficava nas proximidades de uma lagoa com muitas vitórias-régias (*Victoria amazônica*). Mas, logo ouvi de minha anfitriã: “*Deus é mais morar aqui*”, de início eu não havia entendido porque ela recusara morar naquela parte da Sementeira, que era tão bonita. Logo, ela explicou-me sobre o perigo de morar ali, dizendo que a *Mãe d'água* pode *puxar* a criança para o fundo da lagoa se gostar dela ou então provocar-lhes doenças, sob o risco de morte.

²⁵ Expressões como *pacto*, *oferenda* e *conexão* surgiram na fala de minha interlocutora, por isso utilizo-as na íntegra, mas é bom esclarecer que *pacto*, foi explicado por um interlocutor, como troca. Tais expressões podem remeter o (a) leitor (a) ao universo do Candomblé, porém optei em não estabelecer relações, pois os *Kariri-Xocó* em nenhum momento mencionaram o Candomblé, inclusive quando perguntei se a *Mãe d'água* também podia aparecer no mar, eles me responderam que não, pois no mar quem vive é outro ser, fazendo referência à Iemanjá.

Acrescentou-me que uma criança da aldeia que morava próxima a uma lagoa só andava doente até que seus pais resolveram mudar-se para outra área mais distante e a criança nunca mais ficou doente. Conforme Silva (2003, p. 71), “a vítima ‘flechada’ fica excessivamente fraca, diz-se que a pessoa fica ‘sem espírito’, ou que o espírito foi roubado”.

A interlocutora com quem iniciei esta conversa fez questão de mencionar que essa história sobre a *Mãe d’água* é antiga, história contada pelos mais velhos e que o meio científico e as religiões evangélicas não entendem. O que, no entanto, ela chama de história antiga, apareceu atualizada nas conversas com vários outros interlocutores. Ela pontua que assuntos desse tipo comumente compõem o repertório de brincadeiras e lendas indígenas, segundo o julgamento dos não-índios, mas não é o caso deste trabalho que leva a sério o ponto de vista nativo.

No que diz respeito à relação entre pescadores e *Mãe d’água*, pode-se afirmar que é mediada pela proteção e pelo perigo. O *pacto* estabelecido entre eles, de uma pesca farta e a consequente retribuição, é perigoso, pois ela pode seduzi-los, conduzindo-os para o *mundo subaquático*. A retribuição pode ser a própria presença da pessoa, dependendo do que foi definido no *pacto* entre eles, mas uma vez firmado o *pacto*, a retribuição é obrigatória. A não retribuição humana, neste caso, pode ser entendida como uma transgressão do *pacto* firmado, provocando desequilíbrio na relação, trazendo consequências graves aos humanos.

Uma vez feito o *pacto*, não pode mais ser quebrado, permanecendo até a morte ou até depois da morte, quando a pessoa encantada vai morar com ela em outro mundo – o *mundo subaquático*. A quebra do *pacto* com a *Mãe d’água* não é aceita por ela que resolve, então, vingar-se da pessoa. Essa vingança pode ser na água por intermédio de um peixe que pode virar o barco ou até fora do ambiente aquático, causando infortúnios à pessoa ou aos seus parentes próximos.

Como já mencionei, a *Mãe d’água* vive em outro mundo, mas também pode apresentar-se nesse mundo, porém não são todas as pessoas que podem vê-la. Diz-se muito entre os *Kariri-Xocó* que para ver esses seres é preciso frequentar os seus domínios constantemente, como é o caso dos pescadores.

A *Mãe-d’água* pode apresentar-se na forma de uma mulher com rabo de peixe (forma não-humana) ou uma mulher com cabelos compridos até os pés (forma humana). Um de meus interlocutores contou-me que já se encontrou com a *Mãe d’água* em sonho. Tudo se passou na casa dela.

Uma mulher linda...
Ela me chamou, eu entrei no chulé dela, bem assiadozinho...
Me chamou pra jantar, eu fui jantar...
Ela quando chegou na mesa, que ela trouxe cada posta de peixe gordo, tudo
crua
Aí eu disse: - Não dá pra mim não.
 [...]

Aí eu entreti ela um pouco, a casa dela fica perto da beira d'água
 [...]

Quando ela entrou na cozinha que foi vê um negócio, eu pulei na água,
quando ela deu fé eu já tava saindo na terra...
Aí eu me acordei.

Sonhar com a *Mãe d'água* é perigoso porque mesmo através do sonho ela pode atrair a pessoa ou deixá-la doente. Assim, também, acontece quando o sonho é com outros seres ou “espíritos”, há o risco de perda ou roubo da alma de quem está sonhando. Para que isso não aconteça, a pessoa tem que ser corajosa e estar com o corpo “preparado”²⁶, para não se submeter a viver no *mundo subaquático* com ela ou em outros mundos com outros seres. Meu interlocutor acrescentou que alguns homens namoram com a *Mãe d'água*, mas somente fora da água, porque o perigo de ser atraído ao namorar com ela no seu domínio é enorme.

Além de atrair-se por homens, a *Mãe d'água* também aprecia cabelos longos, por isso na forma como se apresenta fisicamente seus cabelos são compridos. As crianças e as mulheres com essa característica são muito cobiçadas por ela. Ela *bota olhado* porque deseja o cabelo da pessoa, fazendo-o cair ou até enfraquecendo o seu corpo ao deixá-la doente. Uma interlocutora contou-me que quando criança tinha os cabelos grandes e frequentava muito o rio, ela disse ter sido flechada pela *Mãe d'água* que admirava o seu cabelo. Ela teve febre, dor de cabeça e dores por todo o corpo. Como ia muitas vezes ao rio, sua avó logo desconfiou e a levou numa rezadeira que confirmou ter sido as flechadas da *Mãe d'água*. A rezadeira a aconselhou que ficasse por algum tempo sem ir ao rio, rezou-a e deu-lhe *remédio do mato*.

Os pais e os parentes próximos logo identificam quando uma criança é flechada pela *Mãe d'água*. Geralmente eles observam a mudança no corpo da criança, assim que retornam do rio. Ao suspeitar dos sintomas, que podem ser: “febre, frio, diarreia, vômito, dor de cabeça, dores no corpo, dores nos ossos, morbidez” (SILVA, 2003, p. 71), os pais ou parentes perguntam se a criança estava no rio, ao responder que sim, eles a levam à casa do pajé ou à

²⁶ Corpo “preparado” é o mesmo que corpo “forte”, discutido mais a frente.

rezadeira para que a flecha lançada pela *Mãe d'água* seja retirada. O pajé ao curar a criança traz sua alma de volta ao corpo, mas para isso ele precisa pedir a ela que não leve a criança.

Outro ser que possui moradia no *mundo subaquático* de água doce é o *Nego d'água*²⁷. A forma como aparece aos humanos é no corpo de um homem negro, que pode ter qualquer tamanho, mas a maioria é de baixa estatura. Algumas pessoas disseram já ter o visto e o descreveram como alto, com as pernas finas e os braços e as orelhas compridas: “*muita gente não tem nervo de aguentar olhar para ele...*”. Assim como a *Mãe d'água*, ele também pode flechar.

O *Nego d'água* gosta de brincar e de fazer maldades, sendo extremamente perigosa a sua aproximação com os humanos. Ele pode fazer um caldeirão d'água (rodamoinho) nos rios e lagos, provocando o afogamento da pessoa. Pode também levar o barco para longe e ainda que a pessoa reme, ela não conseguirá voltar, porque é ele quem está levando o barco para outra direção.

Muitos seres não-humanos, descritos pelos *Kariri-Xocó*, podem ser bons ou maus. Porém, essa consideração não apareceu na fala de nenhum dos meus interlocutores, quando se referiram ao *Nego d'água*, descrito como ruim. Com relação à *Mãe d'água*, diferentemente, disseram que existem as boas e as más. Eles argumentam que aquela que faz o mal é porque já nasceu má, as que são consideradas boas são as que fizeram alguma bondade aos *Kariri-Xocó*, como no caso de oferecer peixes. São consideradas boas, também, aquelas que não interferem na vida humana, ou seja, não tentam roubar a alma da pessoa.

No tópico a seguir, apresento outro ser que pode interagir no mundo *Kariri-Xocó*, a partir do seu potencial de causar infortúnios (SILVA, 2003), este, porém pertence ao *mundo intermediário* e diferentemente da *Mãe d'água* e do *Nego d'água* que possuem suas moradias no *mundo subaquático*. Esse ser está na fronteira entre o “*canto bom*” e o “*canto ruim*”, esperando passagem.

3.1.3 O Zumbi e o mundo intermediário

²⁷ Infelizmente foram poucas as informações que obtive sobre o *Nego d'água* e, mesmo quando tentava saber mais sobre ele, a conversa sempre retornava para a *Mãe d'água*.

Uma interlocutora disse-me que na aldeia se vê muita coisa, muitos “espíritos”. Ela diz nunca ter visto, mas seu pai que é pescador já viu muitas vezes a *Mãe d’água* e o *Nego d’água*. Ao passar pelo mato, em tempo de lua cheia, com um candeeiro na cabeça e uma espingarda, ele diz ter visto muitos outros seres e ainda que não o visse...

... *ele sentia o couro engrossar pra querer encostar nele, mas ele era mais forte, ele nem olhava pra trás, ia seguindo em frente porque se olhasse para trás, ele (o ser de outro mundo) fazia medo, ou então encostava ou então derrubava. Tem muita coisa mau que faz isso* (Interlocutora F).

Um dos seres mais perigosos e temíveis, descritos pelos *Kariri-Xocó* é chamado *Zumbi*, que é geralmente considerado um ser não-humano, podendo também ser descrito, em alguns momentos, como “espírito”, por habitar o *mundo intermediário*. O *Zumbi* não pode passar muito tempo em um só corpo, por isso tem grande poder transformacional, podendo virar qualquer bicho, tronco de árvore seca, fumaça e mesmo pessoa humana. Silva (2003, p. 72) explica que *Zumbi* é “[...] um termo genérico falado fora do contexto do Ouricuri, pois a verdadeira designação para os zumbis e os outros seres não pode ser revelada a um ‘*cabeça-seca*’”.

Segundo uma interlocutora que disse já ter visto um *Zumbi*, ele apareceu de várias formas, pequeno com a forma de criança, depois crescia ficando como um adulto e, por fim, virava fumaça.

Outro interlocutor explicou-me que existem *Zumbis* que não fazem mal ao humano, que apenas estão esperando o tempo de passagem para o “*canto bom*” ou para o “*canto ruim*”, saindo, assim, do “*mundo intermediário*”.

O *Zumbi* bom, por exemplo, pode acompanhar um índio embriagado em direção à aldeia e depois sumir, se diz que nessas situações, ele é mandado pelo *Grande Espírito*. O trabalho de Silva (2003), também, constata que existem *Zumbis* bons e maus, no entanto, a maioria das pessoas quando falavam sobre *Zumbi* (quando eu perguntava) diziam serem ruins, outras evitavam falar sobre o assunto, justificando que até falar sobre esses seres não é bom, outras simplesmente preferiam não falar, sem justificar²⁸.

²⁸ É importante deixar claro que existem certos limites éticos que eu como pesquisadora sempre estive atenta, respeitando meus interlocutores quando preferiam não comentar sobre algo. De todo modo, a parte III desse trabalho foi mostrada ao meu anfitrião antes de sua impressão, buscando assim ser ética nos pressupostos da pesquisa. De fato, a parte que mais me preocupava nesse trabalho era na abordagem sobre *Zumbi*, e só me senti mais tranquila quando li o texto dissertativo com o meu anfitrião e ouvi dele que embora eu estivesse falando de um assunto muito “interno” eu não interferia em nada que pudesse remeter ao “segredo”. Inclusive as sugestões

Existem *Zumbis* que habitam pontos fixos da Sementeira, mesmo sendo seres do “*mundo intermediário*”. Esses não incomodam a ninguém, são os *Zumbis* bons. Geralmente o *Zumbi* e outros seres tentam se esconder dos humanos, dificilmente é possível vê-los, mas eles podem aparecer tanto pelo dia quanto pela noite. Na maioria das vezes, eles apareceram à noite, pois são mais facilmente confundidos com humanos, animais ou troncos de árvore, passando despercebidos quase sempre.

Uma interlocutora contou-me que seu vizinho uma vez, por causa do calor, dormiu na varanda de casa. Ao escutar os latidos constantes dos cachorros, ele acordou assustado e quando suspendeu o pano que havia pendurado na grade do portão da varanda, ele viu o *Zumbi*, minha interlocutora acrescentou: “*disse que é a pior presepada*”. O vizinho diz ter visto na aparência física de um homem grande, bem magro, mas como já comentamos, o *Zumbi* pode transformar-se em qualquer coisa, até mesmo em criança. A filha de minha interlocutora, que presenciava a conversa, acrescentou que o *Zumbi* já entrou até no corpo de uma criança na aldeia.

O fato levantado pela menina é interessante porque diz respeito à forma como os *Kariri-Xocó* veem as crianças, pois a pureza que tem uma criança para eles é inigualável, sendo assim, ainda que o *Zumbi* transforme-se nelas, é possível diferenciá-lo delas, pois não poderão ter a beleza e a pureza que elas têm. Isso também ocorre quando se transformam em animais (também considerados puros). Desse modo, ainda que os *Zumbis* tentem se esconder transformando-se em criança ou animal, os *Kariri-Xocó* logo saberão que não se trata de uma criança e um animal verdadeiro.

Geralmente os seres de outros mundos se escondem dos humanos, nenhum deles “*dão os olhos*”, ou seja, olham para os humanos, quando é possível vê-los, eles estão de cabeça baixa. Olhar para um ser de outro mundo significa experimentar o máximo da alteridade, o que é perigoso, pois tais seres podem desejar o corpo da pessoa, flechá-la, levando-a a óbito.

O *Zumbi* geralmente é definido com as características de feio, grande, assustador e mau. Diz-se que ao entrar no corpo de uma pessoa, *Kariri-Xocó* ou *cabeça-seca*, ele demora a

que o meu anfitrião deu ao texto foram enriquecedoras para que eu pudesse compreender mais sobre a interferência desses seres de outros mundos no processo de *fabricação* do corpo *Kariri-Xocó*. Ressalto ainda que Christiano Barros Marinho da Silva, em sua dissertação de mestrado, intitulada “*Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra... Diagnóstico, Tratamento e Cura entre os Kariri-Xocó (AL)*”, foi o primeiro pesquisador a escrever sobre *Zumbi*.

sair, só podendo ser retirado pelo pajé. O *Zumbi encosta* também em pessoas que usam drogas e bebem excessivamente, tentando que a pessoa se mate e mate outra(s).

Zumbi é uma coisa tão feia que ninguém quer vê... Em tempo de lua cheia tem homem aqui que vira zumbi, quando é tempo de lua cheia, sabe? mas quando não tá ele fica normal. Zumbi eu nunca vi não, Deus me livre! Ave Maria! Mas os povo vê. Diz que é a pior presepada. E pode até frechar, a pessoa fica doente, fica a cabeça doendo, dá febre.

Perguntei o que se faz no caso de se deparar com um desse; a minha interlocutora riu e disse: *Tá... só é correr, quando vê, sai de perto...* (Interlocutora G).

Assim como minha interlocutora que nunca viu o Zumbi, outras tantas pessoas da Sementeira também nunca o viram, mas quase todas já o sentiram. Por saber que eles existem, os *Kariri-Xocó* fecham a porta dos seus quintais logo que escurece e evitam que as crianças circulem por lugares escuros e próximos ao mato. A porta da frente de casa pode ficar aberta até tarde da noite, mas a porta do fundo que leva ao mato pode ser o caminho de entrada para seres de outros mundos, não somente os *Zumbis*, por isso são fechadas.

A presença dos *Zumbis* pode ser sentida através do *arrepio* provocado no corpo quando eles estão por perto, do latido dos cachorros durante a noite e principalmente, na madrugada, do assobio (que pode ser um som grave e horripilante ou mais agudo, dependendo da mensagem que ele está direcionando para os humanos), do som forte produzido pelo vento ou das experiências de infortúnios causados por um desses seres.

Com relação aos seus assobios, indicam sempre algo. Podem acontecer a qualquer hora do dia e qualquer pessoa *Kariri-Xocó* pode escutar. Quando o assobio é grosso, algo ruim está para acontecer, pode ser com a pessoa que escutou ou com alguma pessoa próxima a ela. Quando o assobio é fino, algo bom está para acontecer. E tem assobios que parecem festas, por serem altos e vários ao mesmo tempo.

Antes de passar para o tópico seguinte, no qual inicio mais detalhadamente como a pessoa nesse contexto etnográfico é constituída, acredito ter sido importante abordar a relação com outros seres, uma vez que todo o processo de *fabricação* para tornar o corpo *Kariri-Xocó* “forte”, inclui aprender a lidar com as adversidades que esses (e outros) seres podem provocar.

3.2 A CONSTITUIÇÃO DA PESSOA KARIRI-XOCÓ

Nhenety *Kariri-Xocó* relembra o que disse o antigo cacique Otávio Queiroz Nidé, sobre o corpo:

Ói meu filho, nós somos um corpo só. Isso pra mim quer dizer muita coisa. Nós somos um corpo coletivo, mesmo você sendo um corpo você não seria nada sem o outro. Nós temos que se unir, dançar de braços dados com união, tem que tocar na mão do outro, dá bom dia, abraçar, tocar no outro, tocar é como se fosse reconhecer.

O que o Cacique nos diz remete para as formas como as relações entre os *Kariri-Xocó* são construídas, mantidas e atualizadas. Viver junto; comer junto em algumas ocasiões; tornarem-se compadres, comadres e afilhados(as); caminhar junto até o Ouricuri; sentar-se na porta de casa para conversar; emprestar coisas ou tomar emprestado; agradecer com presentes e fazer visitas fazem parte da forma como os *Kariri-Xocó* se fortalecem e formam um *corpo coletivo*.

Ouvi de dois interlocutores que o corpo é uma “casa”. Para eles, o corpo – forma física, reveste a aparência interna – a “alma”, mas isso não é o que pensam os demais. Algumas outras pessoas com quem conversei consideraram o corpo uma matéria constituída de massa e água, sustentada pelo “espírito”. Enquanto outros me disseram que o corpo “*é um instrumento*” usado para cantar, viver, criar e se unir. Não há uma explicação comum sobre o que venha a ser o corpo, quanto mais eu procurava saber, mais coisas distintas apareciam. Diante da dificuldade de uma definição da concepção de corpo entre os *Kariri-Xocó* e optando por não escolher uma noção apenas, pois penso que isso seria limitar tantas outras formas de enxergar o corpo, resolvi deter minha atenção aos cuidados demonstrados a partir dos resguardos alimentares, da limpeza e dos bons pensamentos empregados ao corpo.

A principal diferença entre os *Kariri-Xocó* e os *cabeça-seca* está na *fabricação* do corpo. Lembro-me de quando uma mulher na aldeia me perguntou como cuidávamos dos nossos corpos durante o período de resguardo e eu pontuei poucas coisas que nós não-índias fazemos, a mulher ficou assustada e me disse: “*por isso que o nosso corpo é mais forte que o de vocês*”. Desde essa fala e a partir da experiência em campo, comecei a pensar que a principal diferença entre as *cabeça-seca* e as *Kariri-Xocó* está no corpo, este que não é apenas o “[...] lugar de expressão da identidade social, mas o substrato onde ela é fabricada [...]” (VILAÇA, 2000, p. 60). É sobre esse aspecto que me debruço nos tópicos seguintes.

3.3 RESGUARDOS E CUIDADOS DA MULHER PARIDA

Entre os *Kariri-Xocó*, para engravidar não é preciso que a mulher tenha várias relações sexuais, em uma única relação ela pode vir a engravidar, o que determina a gravidez é estar com o útero limpo, ou seja, sem inflamações. No período de gestação, é aconselhável ter muitas relações sexuais para ajudar no nascimento do bebê.

Uma interlocutora contou-me sobre alguns casos de mulheres *Kariri-Xocó* que “ganharam” neném na mata (Ouricuri). Há três ou quatro anos, houve dois partos no Ouricuri. No dia, chovia bastante e as mulheres não tinham como ser levadas à maternidade por conta do risco do carro ficar atolado na estrada, a única solução foi a realização do parto no local.

Quando em trabalho de parto ou quando o parto é complicado, a rezadeira é chamada. Algumas mulheres mesmo chegando o tempo de ter o neném, não sentem dor e não dão sinal da criança. Nesses casos também a rezadeira deve ser chamada. Ela reza a mulher e pede a Deus que lhe dê um bom parto e uma boa chegada à criança. As mulheres comentam que a reza é eficaz e que minutos depois a criança nasce.

Os partos hoje só acontecem na aldeia se a mãe não conseguir chegar a tempo ao hospital, havendo o risco de ter o neném no caminho. Caso contrário, as mulheres são levadas à maternidade nas cidades de Propriá ou Penedo e uma parcela considerável delas têm seus filhos de parto cesáreo.

Quando as parteiras faziam os partos na aldeia, o resto de parto era enterrado no quintal da casa da mulher parida. A parteira conta que verificava se toda a placenta havia saído, colocava no urinol (mesmo que penico) e juntamente com o marido da mulher parida ia ao quintal, onde ele havia cavado um buraco para o resto de parto ser depositado. Essa é considerada uma parte morta da mulher, uma extensão do corpo que morreu com o nascimento da criança. Um de meus interlocutores contou-me que o enterro do resto de parto é como se fosse o enterro de uma pessoa completa que morreu “*enterra-se como se enterra um morto*”.

Após ter tido a criança, a mulher parida sente uma dor que é chamada de *dona do corpo*. Essa dor toma o corpo da mulher, fazendo-a sentir o vazio deixado pela criança. A *dona do corpo* tenta tomar o espaço que a criança deixou. Ela é considerada um espírito bom, embora faça a mulher sentir dor. Para Martins (2003), a *dona do corpo* é como uma mulher, “‘ela é feita de sangue’ e ‘ela não gosta de homem’”. Então, “‘a Dona do corpo’ pertence a

um domínio de gênero essencialmente feminino/fêmeo” (Ibidem, 2003, p.03). Para evitar que ela ocupe o lugar que foi da criança, basta que a mulher pegue o cinto do marido e coloque-o em volta da sua cintura, dominando-a e fazendo-a ir embora.

Com relação ao resguardo, uma mulher que teve o parto normal recupera-se mais rapidamente, entre um mês e quarenta e cinco dias. Com quinze dias, ela já pode lavar as roupas do bebê e outras atividades que não exijam muito esforço físico, aquelas consideradas mais pesadas, como lavar colcha de cama, por exemplo, somente são realizadas após um mês de resguardo ou mais. O resguardo de uma mulher que teve parto cesáreo demora mais, podendo chegar a três meses.

Entre os Xikrin, a paternidade é concebida a todos os homens que tiveram relações sexuais com a mulher grávida, contribuindo, assim, para a formação da criança no ventre materno. Após o nascimento, além da mãe, todos eles precisam passar por um período de reclusão e abster-se de comer carne de caça e outros alimentos, porque se considera que a ligação entre pai e filho continua ao longo da vida e que o consumo de certos alimentos pode fazer mal a criança (COHN, 2000a). Entre os *Kariri-Xocó*, o resguardo pós-parto é destinado apenas à mulher. Conta-se que “*no tempo de antes*”, os maridos dormiam em um quarto separado da esposa parida, mas “*no tempo de hoje*”, os homens já dormem no mesmo quarto. Essa explicação tem a ver com o aumento no número de partos cesarianos que as mulheres *Kariri-Xocó* são submetidas e o processo mais demorado de recuperação.

Frente às questões suscitadas acima, o papel do marido durante o período de resguardo de sua mulher, mostra-se essencial para que ela tenha uma boa recuperação. Tem que ajudar a mulher a levantar-se para ir ao banheiro, principalmente, se o parto tiver sido cesáreo, carregar o filho desde recém-nascido e entregar a mãe para ela o amamentar à noite. Além do marido, a mãe também é importante no resguardo da filha e aquelas que não têm mãe, contam com a ajuda da sogra, irmãs e comadres.

Quando a mulher tem neném, evita molhar a cabeça durante aproximadamente quinze dias, toma banho de asseio com folhas que ajudam na cicatrização e a água deve estar em temperatura morna. Tomar um banho completo durante o período que antecede os quinze dias de resguardo pode ocasionar fortes dores na cabeça. No hospital, é difícil seguir o resguardo, pois a alimentação, além de ser igual para todas as mulheres paridas que lá estão internadas – índias e não-índias, a água do banho é fria e algumas enfermeiras aconselham a lavar a cabeça, como me disse uma *Kariri-Xocó*.

A mulher parida é lembrada a não pegar em objetos cortantes e perfurantes como faca, tesoura, agulha, alicate e outros, pois se considera que tais metais possuem um ímã e por estarem relacionados à força da lua, podem provocar dores na mulher toda vez que a lua mudar de fase e ela tocar nesses objetos, ainda que após o resguardo. Por isso, durante esse período elas não podem costurar e nem cortar suas próprias unhas. Nas luas nova e cheia, as mulheres que realizaram o parto cesáreo, costumam sentir dores no local da operação, mas podem também ser na cabeça e nas costas. O trabalho de Melo (2012, p. 119), também evidencia a relação do corpo com os objetos cortantes:

Para os Guarani [...] o corpo humano é constituído na gestação, quando a criança já recebe cuidados especiais: a mãe segue uma dieta alimentar e os pais não podem manusear objetos cortantes nem fabricar bichinhos de madeira – artesanato típico Guarani. Eles acreditam que as imperfeições, doenças e outras enfermidades presentes nas crianças decorrem da falta desses cuidados na gestação ou da não observação do resguardo durante o período necessário. Há ainda uma série de medidas que devem ser tomadas após o nascimento, como por exemplo, a necessidade de o pai não se ausentar, não viajar ou sair da aldeia durante os primeiros meses de vida da criança.

Outro cuidado que se deve ter no período de resguardo é não levar sustos. As mulheres que se assustam podem ter dores de cabeça, febre e até “*endoidar*” ou *sofrer de calafrios*. Quando a mulher é “*tomada*” por esses calafrios, alguém deve rapidamente ajudá-la, cobrindo o seu corpo com uma coberta bem grossa ou deitando-se em cima do seu corpo, a fim de aquecê-la. Conta-se que os calafrios são tão fortes que são capazes de balançar uma cama. A mulher que *leva um susto* toma água inglesa, que é comprada imediatamente na farmácia, além do *remédio do mato*, porém as consequências de um susto nem sempre podem ser evitadas e não existe cura para elas. Desse modo, a mãe da mulher parida e o seu marido, principalmente, cuidam para que o susto seja evitado.

A mulher parida segue outros cuidados pós-parto, como não “*barrer*” a casa, nem *pegar peso*, não *lavar pano*, não abaixar-se e não ter relação sexual durante um período de trinta a quarenta e cinco dias, antes disso pode ter tontura, uma vez que o seu corpo está fraco.

A alimentação pós-parto é um tema de grande relevância entre os *Kariri-Xocó*. Ela é entendida como um modo de fortalecer o corpo da mulher parida, que está fraco devido às dores no momento que antecedente ao parto, a perda de sangue e a força colocada na expulsão do bebê.

Para *chegar leite*, a mulher parida precisa alimentar-se bem, essa é uma prerrogativa inicial, mas alguns alimentos como o pão, por exemplo, podem ajudar na produção do leite materno. É preciso que a mulher parida beba bastante líquido, como caldo de feijão, caldo de carne, leite, mingau, suco, mas principalmente café, que pode ser ingerido puro ou com leite de vaca. A macaxeira, embora não tenha aparecido na fala de todos os interlocutores, também ajuda a *chegar leite*, além de ser um rico alimento para o fortalecimento do corpo da mulher parida.

Algumas mulheres produzem pouco leite materno nos primeiros dias de parida, assim, para que outro alimento não seja dado à criança, as mulheres “*penteam os peitos*”, para *chegar leite* mais rápido. Essa prática é muito frequente entre as mulheres *Kariri-Xocó*. O processo de “*pentear os peitos*” é simples e eficaz. A mulher molha um pano na água morna que pode ser a fralda da criança e coloca sobre a mama, em seguida penteia os peitos com um pente de cabelo, de preferência grande e de pontas grossas, fazendo com que o leite chegue mais rápido. Quando o desejo, no entanto, é secar o leite materno²⁹, as mulheres fazem um *colar de carrapateira* (conhecida como mamona, *Ricinus communis L.*) e penduram no pescoço ou, então, retira-se um pouco de leite extraído da mãe e joga-o em um formigueiro, à proporção que as formigas se aproximam, o leite vai secando.

Ainda com relação à alimentação, ao chegar da maternidade é feito um pirão para a mulher recém-parida consumir, chamado de “*pirão de parida*” ou pirão de escaldado, que fortalece o corpo que está fraco e restitui sua energia. O pirão é feito com o caldo do cozimento da *galinha de capoeira* (o mesmo que galinha caipira). Essa, porém, deve ser preparada apenas com meio litro de água, alho, cebola, vinagre, sal, água, pimenta do reino preta, cominho e farinha de mandioca, de preferência a *farinha azeda*. O pirão não pode ser feito com a galinha que é vendida em mercados, devido à quantidade de hormônio que possui. Também não pode ser utilizado o colorau. Antes, o *pirão de parida* era feito com o caldo do nambu. Hoje, utiliza-se, mais comumente, a *galinha de capoeira*.

Minha interlocutora disse que ela mesma preparou o *pirão de parida* para a sua irmã. Devido o fato de ter rejeitado outras comidas, “*não se deu nem com arroz, carne de gado nem com galinha de granja*”, ela se alimentou com o pirão por um período de um mês. O cardápio que as mulheres seguiam e que mesmo hoje algumas continuam seguindo, é descrito abaixo:

²⁹ Geralmente a amamentação só é encerrada a partir do desejo da própria criança, mas se a mãe estiver se sentindo muito fraca, doente ou suspeitando que esteja grávida, pode interromper a amamentação.

Almoço pontualmente às 12h – pirão de parida;

Lanche por volta das 16h – pirão de parida novamente;

À noite – uma xícara de café, acompanhado de *pão seco*, só na talaia, sem manteiga ou margarina.

É preciso atenção ao preparo do café, que tem que ser retirado do fogo assim que ferver, pois a mulher parida não pode tomá-lo requentado, sob o risco de passar mal. Assim, também, é feito com o pirão, esse precisa ser cozido todos os dias, não pode ser consumido pela mulher parida no dia posterior ao seu preparo. Essa dieta tem sido cada vez menos seguida. Algumas mulheres comem o *pirão de parida* no almoço, mas acrescentam outros alimentos na refeição da tarde.

Caso a mulher tenha constipação³⁰, ao invés de pirão ela pode consumir arroz com carne de gado ou galinha de capoeira cozidas com sal, alho e tempero (especiarias), exceto o colorau. Depois de cinco dias em média, dependendo da recuperação da mulher parida, o feijão e a carne cozida com batata, tomate e cebola podem ser acrescentados ao cardápio, mas o pimentão, mesmo após os cinco dias, não pode ser consumido, porque ele é considerado um alimento muito *remoso*³¹ e, portanto, prejudicial para a mulher em resguardo.

Além dele, outros alimentos *remosos*, de acordo com os *Kariri-Xocó*, ficam proibidos, a saber: peru, pato, coentro, verduras, feijão, frango, macarrão, traíra - um peixe de água profunda, *peixes de couro* (a exemplo da sardinha); das caças, ficam suspensas quase todas, como coelho, capivara, veado e jacaré. Apenas peixes de escama podem ser consumidos: bambá, piau (*Leporinus sp*), piravalinha; e aves como a rolinha, o nambu (*Crypturellus parvirostris*) e a galinha de capoeira. Como já foi dito, a carne de gado pode ser introduzida em situações específicas, num caso de constipação, por exemplo.

O resguardo tem sido modificado, devido ao fato das mulheres hoje terem seus filhos no hospital, onde geralmente comem todo o tipo de alimento. Algumas ao retornar à aldeia passam a seguir os cuidados e resguardos *Kariri-Xocó*. Conversei com uma mulher que me revelou só ter comido na maternidade aquilo que ela poderia comer, caso estivesse na aldeia.

³⁰ A constipação é um estado de retenção de fezes e prisão de ventre.

³¹ Por serem gordurosos os alimentos remosos prejudicam no processo de cicatrização de feridas e procedimentos pós-operatórios, aumentando os sintomas inflamatórios.

Quase todas as mulheres falaram-me que não seguem mais os resguardos porque na maternidade não são consideradas suas prescrições alimentares. Muitas delas têm ficado doente por causa dos alimentos consumidos durante esse período, como demonstra uma interlocutora em seu depoimento:

Minha mãe me dizia: não coma a comida do hospital; e quando eu fui ter meus filhos eu não comia não. Quando eles viam com o prato, com aquela sopa com uma ruma de verdura, eu comia aquele pãozinho seco, deixava o prato de sopa lá, a outra mulher do quarto comia. Eu não comia porque minha mãe me orientou, quando tiver no hospital não coma sopa com coentro. E pra tomar banho? A enfermeira vinha: - vá tomar banho; eu entrei no banheiro e fechei a porta, peguei um pouquinho de água, fiz bem assim no cabelo [sinal de molhar os cabelos com as mãos] e fingir que moiei e quando eu acabei ela disse: - ói, ela já tomou o banhinho dela... Quando eu cheguei em casa que contei a mamãe, mamãe riu tanto [risos].

Algumas mulheres seguem o resguardo e mostram-se curiosas com a forma como as mulheres brancas realizam o seu. Uma delas me perguntou se tínhamos resguardos pós-parto e eu disse que quase não tínhamos, comíamos quase tudo, menos carne de porco e ficávamos em média 30 dias sem fazer atividades que exigiam muito esforço físico. Com cara de espanto, a mulher tornou a me perguntar: “Vocês só não comem carne de porco? Come todo o resto?”, eu respondi que praticamente sim. A demonstração de espanto prolongou-se, até que ela disse: “Vocês não têm resguardo... come de tudo...”.

O resguardo do “tempo de antes” – de suas mães e avós – é considerado mais severo. O parto acontecia em casa com as parteiras *Kariri-Xocó*, as mulheres paridas não realizavam tarefas domésticas como lavar a roupa, por exemplo, e abstinham-se de uma série de alimentos (dentre os já mencionados). Atualmente é possível encontrar entre as mulheres *Kariri-Xocó* paridas com menos de dez dias, realizando todas as atividades domésticas, caminhando com poucos dias de operada, principalmente no sereno; comendo todos ou quase todos os tipos de alimentos.

Todas essas mudanças são atribuídas ao aumento no número de mulheres que têm seus filhos em maternidades, que reflete no fato de hoje não ter parteiras na aldeia que exerçam a função e também na dificuldade que encontram para registrar seus filhos, quando o parto não acontece em maternidade. Os pais dizem que o documento emitido pela maternidade facilita o registro da criança no cartório.

A quebra do resguardo tem consequências sérias para as mulheres *Kariri-Xocó*, o resultado dessas mudanças trouxe impactos significativos na vida dessas mulheres, que não são consideradas tão *fortes* como as de antes. Não é difícil de ouvir na Sementeira, que algumas mulheres que quebraram os resguardos estão “*doidas da cabeça, tudo estressada e doentes*”.

3.4 RECÉM-NASCIDOS

Desde que nasce, o recém-nascido já é considerado uma pessoa porque já possui alma, entretanto é preciso continuar o processo de *fabricação* do seu corpo, através dos resguardos e prescrições para que ele fique “forte”. Aqueles que nascem com algum tipo de deficiência são tratados com o mesmo carinho, pois a deficiência é atribuída à vontade de Deus, “*foi ele que quis assim*”.

A mãe cuida para que a criança nasça bem e saudável, para isso se alimenta e dorme bem. Toma suco de beterraba e jenipapo para fortalecer o sangue do bebê quando está em seu ventre e atende os *desejos de grávida*, que para os *Kariri-Xocó* não é vontade da mãe, mas da criança. A mãe considera que o vínculo entre ela e o bebê é tão forte que ele é capaz de sentir quando ela está triste, preocupada ou feliz. O pai conversa com o filho, fazendo-o perceber que já é gente, passa a mão pela barriga da gestante, fazendo com que o filho sinta o seu corpo e espera que ao conversar com ele, a criança comece a conhecê-lo. A relação dos pais com os seus filhos é para toda a vida, inclusive mesmo após o nascimento do bebê, as ações dos pais podem interferir na vida de seus filhos. Diz-se entre eles que quando uma pessoa faz algo ruim à outra, quem paga são os filhos.

As crianças recém-nascidas carregam uma figa amarrada em seus braços, que pode ser de madeira, feita por um *Kariri-Xocó* ou comprada na feira. A criança pode ganhar de presente de parentes próximos ou dos próprios pais, para afastar-lhes de *olhado*³² e outras doenças.

No sétimo dia de nascido, o bebê não recebe visitas e nem toma banho. A mãe também não pode sair do quarto, exceto para ir ao banheiro. Nesse dia, a mulher parida isola-se no quarto e só pode ter contato com a sua mãe e com o seu marido. O nome da criança não pode

³² As doenças como *vento mau* e *olhado*, mencionadas aqui, são tratadas no subtópico “Doenças de podem acometer as crianças”.

ser chamado em hipótese alguma, caso contrário ela pode ficar roxa, devido a possível passagem do *vento mau*, podendo até vir a óbito. O número sete é considerado perigoso, mas não se sabe explicar o porquê, apenas falam que isso é desde o tempo dos antigos.

O coto umbilical é considerado parte do corpo da criança e, mesmo após a sua queda, que acontece entre o quinto ou sexto dia do nascimento, o vínculo continua para a vida toda. No caso de uma doença, ele pode trazer a saúde de volta para a criança, por isso algumas mães o guardam e se a criança vier a ter uma febre muito alta, é feito um chá com a parte do coto umbilical, que foi guardado, e dado à criança.

A escolha do local onde é enterrado o coto umbilical do recém-nascido é muito cuidadosa, pois pode interferir no futuro da criança. Os pais podem cavar um lugar bem fundo em seu quintal e enterrá-lo, jogar no rio, enterrar no Ouricuri ou no curral, a fim de que os ratos não o comam, evitando que assim se torne um ladrão. Quando enterram no quintal ou no curral, os pais esperam que a criança ande em meio aos pastos, goste de animais e torne-se até um fazendeiro; ao enterrá-lo no Ouricuri, espera-se que ela se *apegue* a religião e aos rituais; no rio, esperam que ela goste de pescar, torne-se um bom pescador. Para jogar o coto umbilical no rio, algumas mulheres o colocam dentro de uma caixa de fósforos com uma pedrinha para que afunde.

No que diz respeito ao choro excessivo da criança, este pode indicar dores ou fome, então é feito um chá ou papa de farinha com um pedaço de alho que evitam que a criança tenha indigestão, além de servir como imunizador. Os pais não deixam que os recém-nascidos chorem muito, evitando que o seu umbigo cresça. É preciso continuar os cuidados com o umbigo da criança, mesmo após tê-lo caído, por isso as mães precisam cobrir com fraldas ou roupas para sempre *atacar* o umbigo, ou seja, *colocá-lo para dentro*.

Depois de *estufado*, uma forma de diminuir o umbigo do recém-nascido é medi-lo com uma linha de costura, tendo feito isso, a mãe vai à feira, na cidade e deposita a linha em alguma saca de farinha, à medida que a farinha vai sendo vendida e a saca vai diminuindo, o umbigo da criança também diminui.

Existe outra forma de diminuir o umbigo. A mãe ou a avó pega o peixe *caboje* (conhecido como caborja, *Hoplosternum littorale*) morto, abre a boca do animal e coloca o umbigo da criança, fazendo o sinal da cruz três vezes. Em seguida, pendura-se o peixe próximo a um fogo de lenha ou fogão, até que ele seque com a temperatura do fogo, conforme

o peixe vai secando, o umbigo também seca. E, além dessas técnicas, os recém-nascidos são levados para as rezadeiras.

Tendo já caído o coto umbilical, os pais começam a cuidar para que o filho endureça o corpo. Eles quase nunca colocam o bebê deitado no braço, sempre o carregam na posição em pé, isso serve para deixar o bebê *durinho*. No contexto Yaminawa e Yawanawa, grupos de língua pano, desde que nascem as crianças são estimuladas a endurecer seus corpos. Utilizam-se algumas técnicas para modelá-los, torná-los duros e fortes, como a pintura com o jenipapo, por exemplo (PÉREZ GIL, 2003). Entre os *Kariri-Xocó*, também encontramos alguns técnicas que servem para deixá-los mais *durinhos*:

1. O bebê deve ser carregado com a mão dos pais apenas nas costas. Balançam e sacodem para ele endurecer o pescoço e ir se equilibrando, com pouco tempo, o bebê já vira um bebê de braço. Isso acontece já nos primeiros meses de vida e com pouco tempo o bebê senta e caminha.
2. Os pais colocam os bebês para tomar sol, logo pela manhã bem cedo e o levam ao rio.
3. O bebê pode ser colocado na posição em pé e tendo suas pernas esticadas, aos poucos, mexe-se em seu pé para que ele sinta, em torno de dez dias, ele já terá acostumado com a posição e começará a endurecer o corpo;
4. Os pais podem pisá-lo no pilão, assim suas pernas irão rapidamente endurecer e pouco depois o corpo todo;
5. O bebê pode ser entregue a outra criança, que sem jeito para carregá-lo ajuda-o a endurecer seu corpo;
6. Para o pescoço endurecer, basta pegar o chapéu do pai, quando ele chegar do trabalho e colocar na cabeça da criança.

Com essas técnicas de endurecer o corpo do bebê, os pais evitam que seus filhos tornem-se pessoas doentes futuramente. Quando estão maiores, por exemplo, os pais deixam que fique no chão, caminhando de pés descalços para ter contato com a terra e ficar com o *corpo forte*, brincar e suar, porque se acredita que, assim, o corpo fica resistente.

Para que os bebês fiquem fortes, a mãe deve alimentar-se bem, comer bastante arroz, feijão, verduras e beber muito líquido, isso desde a gestação e após o nascimento do bebê.

Uma interlocutora disse-me que sua sobrinha, quando estava grávida, só tomava sorvete e comia pastel, a criança nasceu fraca, com pouco peso e ainda hoje a criança é fraca, já tem mais de um ano e ainda não senta, nem anda. A culpa do corpo da criança estar mole é atribuída à má alimentação da mãe durante a gestação.

Entre os *Kariri-Xocó*, a magreza é sinal de doença, assim o corpo rechonchudo do bebê representa boa saúde. O principal alimento para fortalecer o bebê é o leite materno, que é dado até que a criança não procure mais pela mama. A mãe geralmente acrescenta na alimentação do recém-nascido o *gogó* (feito com leite e farinha de mingau), nos intervalos das mamas, quando veem que eles não se conformam apenas com o leite materno. Àquelas que possuem muito leite não acrescentam nenhum outro alimento. Aos poucos, o suco de frutas vai sendo inserido no cardápio da criança. Tem crianças maiores, com três anos de idade, que continuam a tomar o *gogó* antes de ir dormir.

3.4.1 Doenças que podem acometer as crianças

As crianças, mais do que os adultos, estão vulneráveis a doenças porque ainda não têm o *corpo forte*, além do mais, “espíritos” de pessoas que já morreram há muito tempo podem tentar retornar no corpo de uma criança recém-nascida para viver mais tempo nesse mundo.

Olhar demais, cobiçar e elogiar também são maneiras de colocar *olhado* em uma criança. Abrir a boca várias vezes, ficar muito inquieta são sinais de que a criança está com *olhado*. Se o *olhado* for muito forte e atingir as *tripas*, a criança pode vir a óbito, antes ela vomita bastante e suas fezes começam a ficar verde.

O *olhado* é chamado também de *mau-olhado* ou *olho-mau*. Um adulto também pode ser acometido por *olhado*, nesse caso geralmente provém de inveja. Uma pessoa lança um *olhado* para a outra desejando que esta não adquira bens. A inveja pode ser pela casa, pelo marido/esposa, pelos filhos(as) que o outro tem. Silva (2003, p. 67) acrescenta que o *olho-mau* pode ser motivado também pela admiração “do comer’, ‘do vestir’, ‘do viver’”.

Com essa consideração inicial, vimos que o *olhado* não é uma doença que apenas acomete as crianças, adultos também podem ser vítimas, entretanto, o corpo do adulto por ser mais forte, é mais resistente ao *olhado* que o corpo de uma criança. O *olhado* pode ser intencional, como no caso da inveja, citado acima, que se configura também como uma

espécie de feitiço, ou não intencional, quando uma pessoa elogia a criança por considerá-la bonita, inteligente e engraçada. Os dois tipos, no entanto, precisam ser rezados.

Quando a pessoa se admira com uma criança, aí você fala: “Nossa como ela é esperta!”, ali você já colocou olhado nela e ali ela já fica doente por causa da sua admiração com a criança (Interlocutora D).

Esse caso de *olhado* não é intencional, mas ainda assim pode trazer prejuízos a saúde da criança. Até mesmo os pais que elogiam muito os(as) filhos(as) podem colocar *olhado*. Seres de outros mundos ou “espíritos” de mortos também têm essa capacidade.

A cada vez que a criança abre a boca, como se estivesse com sono, quem a estiver carregando deve fazer o sinal da cruz em sua boca, a fim de evitar o *olhado*. Além de reza, a criança toma remédio que é preparado pela rezadeira. Se a criança for recém-nascida e a mulher parida ainda estiver em período de resguardo, a avó materna, a tia ou a madrinha são as pessoas que geralmente levam a criança para uma rezadeira.

Outra forma de curar um *olhado*, é passar a criança por debaixo das pernas do pai, entregar-lhes pelas suas costas em um movimento repetido de três vezes, assim que ele chegar a casa, preferencialmente, se estiver suado e sem camisa.

A rezadeira pode descobrir quem colocou *olhado* na criança. A exemplo, um tio que faleceu e que gostava muito de sua sobrinha, quando ela teve neném, como ele não poderia visitar por já ter falecido, o espírito dele ficou olhando para a criança, até que ela veio a adoecer.

Uma mulher que conheci, deixou sua filha recém-nascida na casa de uma colega, que ficou mostrando a menina para todos os vizinhos. Mais tarde, quando retornou para buscar a filha, a mãe percebeu que a criança estava estranha, chorava sem parar, até que começou a fazer cocô verde, logo ela se assegurou de que a criança estava com *olhado*. Antes de levar para rezar, deu chá a menina, que apresentou uma melhora em seu quadro. Mas, no dia seguinte, levou-a para rezar. Assim que a rezadeira começou a rezar, as folhas foram murchando e se confirmou: a criança estava realmente com *olhado*.

Com relação a outro tipo de doença extremamente perigosa para as crianças, cito a que é causada pelo *vento mau*. Ele é um vento ruim que pode levar à morte, a pessoa começa a ficar roxa e virar os olhos. O *vento mau* não é uma doença, mas ele provoca doença que não tem nome, mas é conhecida pelos seus sintomas. O tratamento é feito por meio de rezas. Conforme acrescenta Silva (2003, p. 73):

O vento-mau é uma corrente de ar que surge de onde menos se imagina, e acomete adultos, crianças e animais. Ele ‘anda à toa, rodando no mundo’ e atinge a vítima, principalmente, quando está de sangue quente. Não é qualquer vento, é ‘o passar do vento mau que traz mazelas’, como me explicou um especialista.

Vento caído é outro tipo de doença. Esta foi registrada por Silva (2003) como ventre caído. Não é o mesmo que *vento mau*. Diz-se que cai o vento da criança quando ela é jogada para cima em uma brincadeira de carregar. “*O vento passa e cai*” essa é a explicação dada pelos *Kariri-Xocó*. O tratamento adequado para esse tipo de doença é a reza. A rezadeira segurando a criança pelos pés, colocando-a de cabeça para baixo, consegue identificar se ela está com *vento caído* ou *olhado*.

O canto do pássaro “*rasga mortaiá*” (conhecido como coruja, *Strigidae Tytonidae*) também pode adoecer crianças pequenas. Não é possível vê-lo, ainda que as pessoas saiam de casa e olhem para o alto, é possível apenas escutar o seu canto. Esse pássaro é considerado como o espírito de um antigo índio que em vida fez muitas maldades e que teve como castigo transformar-se em um pássaro. Por onde passa, ele assusta as crianças com seu canto até adoecê-las. As mães ensinam as crianças que, ao escutar o canto desse pássaro, elas devem “dá figa”³³ com a mão esquerda e bater na barriga três vezes. O pai também pode evitar que o filho adoça, basta que dê um grito que assuste o pássaro.

As doenças que acometem às crianças não dizem respeito apenas àquelas que são próprias dos *Kariri-Xocó*, mas a relação com os *cabeça-seca* também provocou o alastramento de outras doenças, como a diarreia, a gripe e a bronquite. Formas exageradas de cuidar do corpo do recém-nascido, aprendidas muitas vezes com os *cabeça-seca*, ao invés de torná-lo forte, deixa-o doente e *fraco*, é o caso de alguns pais que ficam com muita preocupação, repetindo a toda hora que a criança está doente. Nessas situações, o corpo delas tende a adoecer, dando espaço para que a febre se estabeleça.

3.5 CORPO FORTE E CORPO FRACO

Não é difícil escutar entre eles, a autodenominação como “‘índios fortes’ e expressam isso por meio de sua cosmologia” (SILVA, 2003, p. 02), consideram que os mais velhos

³³ Símbolo de cruzar os dedos indicador e médio, indicado para afastar o mal.

possuem o corpo mais *forte* do que os mais novos. Ter o *corpo forte* significa estar com o corpo resistente a tudo, “*preparado*” para enfrentar todas as adversidades da vida. Silva (2003, p. 61) acrescenta que “os Kariri-Xocó por serem ‘fortes’ são aptos para lidar com os males que atingem os não-índios, mesmo aqueles que não vêm se dedicando a prática da cura. É comum serem solicitados por onde quer que andem”.

Consideram que têm o *corpo forte* para *olhado* e para infecções, a exemplo da infecção urinária, porque utilizam muitos remédios do mato. Além disso, o *corpo forte* que está relacionado à saúde, também, está para o ideal de beleza como é mostrado por Mota (2003, p. 12-13): “Uma mulher bem gorda é considerada, pelos homens locais, como sendo mais atraente do que uma mulher magra, que é vista como ‘fraca’, ‘sem carnes’, e até mesmo ‘doente’”. Conversei com um senhor de aproximadamente 80 anos, de pouca massa corpórea, que disse continuar forte e nunca ter usado nenhum tipo de remédio da medicina do branco. Ele me revelou que sempre gostou de mulheres com 80 ou 90 quilos, que as mulheres magras são feias e parecem estar doentes.

Arrumar-se e cuidar dos cabelos é sinal de disposição, portanto de *corpo forte*. As jovens e mulheres *Kariri-Xocó* utilizam muito a prancha de cabelo. Quase todas elas possuem cabelos pretos, seja natural ou pintado com tinturas compradas em mercados. Utilizam o óleo de coco, feito por elas próprias para fortalecer os fios e dar brilho aos cabelos. Quando estive na aldeia, as mulheres de quem fiquei mais próxima se ofereceram para cortar as pontas dos meus cabelos, pintá-los de preto e pranchá-los.

O *corpo fraco* que se contrapõe ao *corpo forte* pode decorrer de vários fatores, como doenças; sentimentos ruins como ódio, inveja e raiva; relações sexuais em excesso; pensamento negativo; problemas pessoais e financeiros; preocupação demasiada; não cumprimento das obrigações no Ouricuri; intensas relações com os *cabeça-seca*; má alimentação; briga; esforço físico; perda de sangue e preguiça. Escolhemos alguns desses fatores que provocam a fraqueza do corpo para ser comentado.

A pessoa que está com o *corpo fraco* fica mole, cansada e indisposta. O mau cheiro também podem adoecer os *Kariri-Xocó*, deixando-os mole. Durante meus primeiros dias na aldeia, o cadáver de um cavalo desenterrado por cachorros, exalava um forte mau cheiro que perdurou por dias. O cadáver estava num quintal próximo à casa dos meus anfitriões. Durante esses dias de muito mau cheiro, algumas pessoas da aldeia começaram a ficar doentes. Dentre os sintomas que foram acometidos estão: dor de barriga, ânsia de vômito, falta de apetite e

enjoo. Toda vez que o mau cheiro parecia aumentar era possível ver homens e mulheres cuspiendo, alegando que era o cadáver do animal que estava deixando o seu *corpo fraco*.

Sobre as doenças, Langdon (2001) analisa o sistema médico Siona, grupo indígena situado na Colômbia, a partir da construção cultural da saúde e da doença e as práticas de cura, considerando tais processos como sistema xamânico. Outro trabalho que muito se aproxima a este e que nos ajuda a pensar o processo de fraqueza do corpo devido às doenças é o de Silva (2003), no qual descreve duas categorias de doenças, etiologicamente distintas, entre os *Kariri-Xocó*: “de cima pra baixo” e “de baixo pra cima”.

A primeira categoria de doença diz respeito àquela que age sobre a “matéria”, sendo da vontade de Deus e tratada por médicos e especialistas nativos, através da utilização de remédios de farmácia e *remédios da mata*. Alguns dos fatores que podem ocasionar a doença “de cima pra baixo” são: “alimentação precária; trabalho ou preocupação em excesso; conflitos sociais; distanciamento da natureza, intensificação das relações com o não-índio; o ato de não dormir o tempo necessário para o restabelecimento do organismo [...]” (SILVA, 2003, p. 29).

A segunda categoria de doença “*de baixo pra cima*” age sobre o “espírito”, considerada como da força do mal, o médico não é capaz de tratá-la, pois para este tipo de doença é necessário agir sobre as causas e não apenas sobre os sintomas, assim somente os especialistas nativos podem realizar o processo terapêutico, com *remédio da mata*.

Como destaca Silva (2003), as doenças “*de cima pra baixo*” podem ser resultado de outros fatores que enfraquecem o corpo. O corpo que já está fraco, devido uma má alimentação, fica vulnerável a uma gastrite, que o deixará ainda mais fraco. Um homem que trabalha demais e que carrega muito peso ao longo do seu dia pode ter a *arca caída*, um tipo de doença que acomete mais os adultos e decorre do esforço físico em excesso. A pessoa com arca caída sente fortes dores nas costas, no peito e falta de ar, precisando ser tratada com reza e ervas. Assim, os fatores que contribuem para a fraqueza do corpo estão interligados e, às vezes, mais de um fator pode deixar o *corpo fraco* ao mesmo tempo.

No caso da inveja, ela tanto enfraquece quem a sente, porque faz a pessoa ter pensamentos e desejos ruins com relação à outra; quanto a quem ela é direcionada, uma vez que age como um feitiço, podendo atrapalhar a vida da pessoa, deixando-a “*de coca*” ou “*acocado*”³⁴. O feitiço pode acontecer quando uma pessoa não tem empatia pela outra.

³⁴ Desvio grave na coluna vertebral.

Qualquer um pode enfeitiçar, seja com o *olho mau*, com a inveja ou com a ambição. Em casos de feitiço, ele só acomete a pessoa se ela estiver com o *corpo fraco*, fruto de outros fatores que provocaram sua fraqueza, se ela estiver com o corpo “*preparado*”, o feitiço não é capaz de enfraquecê-la.

A fraqueza atribuída ao corpo decorrente do contato intenso com os *cabeça-seca* pode ser entendida pelas doenças que foram disseminadas desde a época da colonização e que persistem ainda hoje; pela mudança no hábito alimentar, após a adoção de alimentos como o frango de granja e o sal, também, pela inserção dos objetos dos brancos, a exemplo da televisão, considerada perigosa por incentivar o consumo, como disse uma professora: “*Somos incentivados a consumir cada vez mais e isso enfraquece nosso corpo*”.

Para ter o “*corpo forte*”, os *Kariri-Xocó* seguem algumas prescrições, como acreditar em “*Deus Todo Poderoso*”; ter atenção às restrições alimentares e sexuais; jejuar, principalmente, na semana da quaresma³⁵; evitar o consumo de cachaça; cumprir com as obrigações no Ouricuri; ter bons pensamentos; alimentar-se bem; ter uma boa recuperação em caso de doença ou cirurgia e saber educar-se diante das coisas vindas dos *cabeça-seca*.

3.5.1 *Corpo forte, mas não como antes*

Ainda que se considerem de *corpo forte*, os *Kariri-Xocó* culpam os brancos por seus corpos não serem tão *fortes* como antes. Parte dessa culpa é atribuída à inserção da comida do branco, às doenças e à “mistura” - decorrente dos casamentos com os *cabeça-seca*. Nesse tópico, discuto apenas a alimentação, visto que os outros dois assuntos já foram contemplados ao longo do texto.

É importante começar dizendo que a alimentação dos *Kariri-Xocó* “ocupa um lugar de destaque no processo saúde/doença”, conforme menciona Silva (2003, p. 29). Ainda que digam “*hoje somos ricos*”, apontando para a dificuldade que passaram nos “*tempos de antes*”, eles reconhecem que se alimentavam de forma mais saudável e que os alimentos incorporados ao seu cardápio atualmente “*já vem doente por causa do agrotóxico*”. Dessa consideração, eles concluem que os mais velhos viviam mais e tinham o corpo mais forte porque aquilo que

³⁵ A quaresma é um período do ano cristão iniciado na Quarta-feira de Cinzas e encerrado no Domingo de Ramos (antecedente a Páscoa), em que os fiéis refletem e recordam os quarenta dias e quarenta noites que Jesus passou no deserto em jejum e oração. Nesse período, alguns cristãos aproveitam para jejuar, fazer abstinências sexuais, se confessar e fazer orações.

comiam era tirado diretamente da natureza. Com a mudança na alimentação, tem crescido o número de pessoas na Sementeira com problemas de saúde, como: hipertensão, colesterol alto e diabetes.

Os alimentos do “*tempo de antes*”, considerados saudáveis, se contrapõem aos do “*tempo de hoje*”, considerados “*com muitas drogas*”. Dentre eles, destacam-se a macaxeira, o *majongome*, o inhame do mato, o *brede*³⁶, a pipoca pisada no pilão (conhecida como fubá), o arroz de pilão com piaba, o pilão de rolinha e preá, a ubaia (*eugenia luschnathiana*), a *galinha de capoeira*, a *moroba*³⁷, a *gobiraba*³⁸ e o maracujá do mato de casca esverdeada e polpa branca (*Passiflora cincinnata*). A alimentação do “*tempo de hoje*”, inclui salsicha, enlatados, macarrão, frango, sal e açúcar.

Uma galinha, por exemplo, entre um e dois meses já vira um frango, isso tem influenciado o desenvolvimento do corpo das meninas, antes elas menstruavam com 14 e 15 anos, hoje com 10 anos já tem meninas menstruando; os seios também começam a aparecer antes dos 12 anos de idade, a galinha de granja contaminada passa essa contaminação para o ser humano, isso tem adoecido muitas pessoas. As galinhas criadas em quintal são mais saudáveis porque não colocam veneno para elas crescerem antes do tempo (Interlocutora J).

Além do frango que aparece na fala das pessoas como um dos alimentos mais prejudiciais, devido à quantidade de hormônios injetados para o seu crescimento, o peixe também é mencionado como um alimento não tão saudável quanto antes, devido à poluição dos rios, pelos *cabeça-seca*. Sendo assim, os *Kariri-Xocó* dizem que a comida de hoje tem enfraquecido o seu corpo.

No discurso nativo, o ponto de inflexão entre aquela época passada e a atual é o encontro com o homem 'branco', momento no qual se iniciaram certos câmbios, uma de cujas consequências é uma debilitação do corpo social. Tanto Yaminawa como Yawanawa consideram que o consumo dos alimentos do homem branco (açúcar, álcool, óleo, sal...) enfraquece as pessoas (PÉREZ-GIL, 2003, p.32).

³⁶ As mulheres me explicaram que o *brede* (*Amaranthus hypochondriacus*) é uma espécie de mato sem espinho. Seu modo de preparo consiste em algumas etapas: escalda-se, espreme o mato para tirar a água e acrescenta tempero; pode ser consumido com *farinha azeda*. É também utilizado na alimentação de porcos.

³⁷ Chamam de *moroba* a carne velha do boi, que é escaldada para ser consumida junto ao arroz.

³⁸ A *gobiraba*, como é chamada pelos *Kariri-Xocó*, pode ser encontrada com outros nomes, como: *gabioba*, *guabioba*, *guabirova*, *guavirova*, *gavirova* ou *araçá-congonha*. Pertence a uma árvore da família *Myrtaceae*.

“A comida de antes era da própria cultura”, disse uma *Kariri-Xocó*. Essa era considerada saudável, porque fortalecia o corpo. No artigo “O saber é estranho e amargo: Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa”, Saéz; Naveira e Pérez-Gil (2003) mostram que a adoção de outros hábitos alimentares entre os jovens Yaminawa, como a ingestão de caíçuma ou de álcool, consumo de açúcar, consumo de bolachas, arroz e massas têm resultado na perda de certos conhecimentos e impedido o aprendizado. Entre os *Kariri-Xocó* como já foi mostrado, a alimentação é um dos fatores que pode provocar a fraqueza do corpo. Não é que tenham deixado de comer “a comida da própria cultura”, mas a modificação no cardápio, devido à inserção em grande quantidade de alimentos do branco, tem provocado uma mudança no corpo, fazendo não serem *fortes* como antes.

3.6 CORPO ABERTO E CORPO FECHADO

O corpo aberto é ruim porque pode ser que entre alguma coisa dentro, alguma coisa ruim, sabe? E é mais corpo aberto quando tá menstruada, aí a pessoa fica com o corpo aberto [...] (Interlocutora E).

3.6.1 O sangue

Entre os *Kariri-Xocó*, uma mulher menstruada, além de ficar com o *corpo fraco*, devido à perda de sangue, fica com o *corpo aberto*. Além da menstruação, outras coisas podem deixá-lo *aberto*, como as relações sexuais, a ingestão da cachaça, passar por embaixo de um arame sem se benzer e passar por uma encruzilhada. Quando a menstruação se encerra, diz-se que a mulher está com o *corpo fechado*.

Durante o período menstrual, a mulher fica restringida de comer abacaxi, chupar laranja, limão, manga, utilizar coentro e pimentão na comida, comer sardinha, peixes de água salgada e ingerir carne de porco, todos considerados alimentos *remosos*. Essas comidas quando ingeridas nesse período, podem ocasionar futuramente problemas de saúde, como cistos, miomas e corrimentos.

As mais velhas da Sementeira dizem que as mulheres menstruadas devem evitar plantar, pois “a planta não vingará” e subir em árvores, evitando que a raiz venha a morrer. Além disso, elas recomendam que os homens não se sentem em um local que foi

anteriormente ocupado por uma mulher menstruada, sob o risco de sujar o seu corpo, ficando-o *aberto*.

As mulheres menstruadas também seguem alguns cuidados como não pegar peso e *barrer* a casa, embora muitas tenham me relatado que na falta de quem faça essas atividades domésticas acabam quebrando o resguardo, embora reconheçam que a quebra de tais prescrições “*força o útero e faz descer mais sangue*”.

As relações sexuais ficam suspensas durante o período menstrual da mulher, embora não haja uma proibição, elas evitam porque consideram que a relação sexual aumenta o fluxo sanguíneo. Todas as mulheres com quem conversei me falaram que durante esse período sentem-se desconfortáveis para ter relações sexuais com os seus companheiros.

As mulheres *Kariri-Xocó* relataram que se o corpo estiver *aberto* e a mente estiver *fraca*, “espíritos” podem tentar apossar-se dele. Ainda que não estejam menstruadas, mas estejam com a mente *fraca* e o pensamento negativo, “espíritos” ruins podem “encostar” na pessoa, geralmente são “espíritos” de mortos. Para afastar-se deles, é preciso pensar positivo e rezar para Deus.

Durante esse período, a mulher evita caminhar por lugares escuros, a fim de não encontrar com “espíritos” ruins, que ao se aproximar podem provocar-lhes doenças como febre ou vômito. Para sair à rua, à noite, a mulher prende um pedaço de fumo no cabelo ou o coloca no bolso da roupa, assim os “espíritos” se afastam. Para os *Kariri-Xocó* a vulnerabilidade a que fica exposta uma mulher em seu período menstrual, nada tem a ver com espíritos sedentos pelo cheiro do sangue, como acontece em boa parte da Amazônia, conforme demonstra Belaunde (2006), mas ao derramar sangue e deixar o corpo *fraco*, conseqüentemente, ele fica exposto a espíritos ruins e finalmente, torna-se um *corpo aberto*.

3.6.2 As relações sexuais

Em uma de minhas conversas na porta de casa, um interlocutor me contou que quase teve seu corpo “tomado” por uma velha já falecida:

Eu tinha uma namorada que só andava doente, era porque ela via direto a vó dela que faleceu. Ela era muito sensível, pessoas assim adoecem frequentemente. Teve um dia que eu sonhei com a vó e quando acordei... ói a bexiguenta óiando pra mim com os dentes abertos... mas eu mandei logo ela saí, porque quando se vê um ser de outro mundo você tem que falar antes

dele, mesmo se tiver com medo, se tiver arrepiado, que é pra mostrar que você é forte...se ele falar antes de você, ele pode tomar seu corpo, por isso você tem que falar antes. Nesse dia eu tinha namorado [tido relações sexuais] e daí meu corpo tava aberto, quando a gente namora o corpo fica aberto e é bom nem sair de casa, nem andar por certos lugares, mas quando tiver que sair, tem que ir protegido, colocar fumo no bolso e sair.... Mas, sim... a véia...eu andava e ela atrás, mas eu segui assim mesmo, só tinha esse caminho [risos]...até que eu falei de novo pra ela saí e ela sumiu.

Esse depoimento trata de algumas questões importantes para entender a noção de *corpo aberto*. Primeiro, é destacada a vulnerabilidade a que o corpo fica exposto após o ato sexual. Segundo, é comentado sobre a tentativa do “espírito” de adotar uma perspectiva humana, aproveitando o “*corpo aberto*”. E terceiro, é mostrado como agir diante de uma situação de risco de perda da “alma”.

Para os *Kariri-Xocó*, são os fluídos corporais e a energia gasta durante o ato sexual que deixam o *corpo aberto*. Silva (2003, p. 56) já concordava com essa afirmação ao escrever que “[...] no ato sexual há um processo de troca de energia, onde as barreiras de defesa ficam fragilizadas”.

O sexo pode ser prejudicial, por isso tem que ser com limite, sexo em exagero pode diminuir os anos de vida da pessoa ou deixá-la mais velha. Por outro lado, uma mulher nova não pode passar muito tempo sem sexo, porque pode ser prejudicial para o seu útero, deixando-o ressecado, podendo até desenvolver um câncer e levá-la a morte. Por isso, quando uma mulher jovem fica viúva ou separa-se do marido é aconselhável que não passe muito tempo sem um novo companheiro.

Os cuidados que uma pessoa com o *corpo aberto* deve ter, no caso de uma relação sexual, são os mesmos destinados à mulher menstruada, porém agora se estende ao casal. Depois de três ou quatro dias, diz-se que o corpo está fechado, podendo ir ao Ouricuri, caso desejem. Durante esse período, no entanto, ficam suspensas as carícias amorosas, incluindo beijos e abraços. Alguns casais preferem dormir separados, evitando o contato corporal.

3.6.3 A cachaça³⁹

³⁹A cachaça entre os *Kariri-Xocó*, tanto aparece nas falas como se referindo à bebida provinda da fermentação da cana-de-açúcar, como, em alguns momentos, à cerveja. Ambas consideradas ruins.

Os *Kariri-Xocó*, principalmente as mulheres, sentam-se na porta de casa após ter realizado todas as tarefas de casa (cozinhar, limpar, lavar roupa, cuidar das crianças etc.). As pessoas mais velhas sentam-se na frente de casa, pela manhã, bem cedo. Logo no primeiro dia, que cheguei à aldeia pude presenciar um interessante acontecimento. Já era final de tarde, eu estava sentada na frente da casa de minha anfitriã, algumas outras mulheres também estavam sentadas em suas portas, quando vi chegar um carro preto que parou na casa do pajé. Dentro dele, saiu o primeiro homem, que abriu a porta para que os outros três saíssem com uma mulher jovem e de baixa estatura que estava com os pés e as mãos amarradas. Os quatro homens e a mulher amarrada eram todos *cabeça-seca*.

Não me aproximei, continuei na porta em frente da casa onde tudo acontecia, apenas observando. Era grande a movimentação na Sementeira. Em poucos minutos, a casa encheu de curiosos, todos queriam ver. Alguns entravam, outros observavam da janela e outros esperavam notícias no terreiro da casa. Uma das mulheres que foi observar disse não poder ficar no mesmo cômodo da casa que a mulher estava amarrada, pois estava com o *corpo aberto*. Perguntei o que era estar com o corpo aberto e ela explicou que, devido o fato de estar menstruada, o “espírito” que estava encostado na mulher poderia entrar em seu corpo.

As crianças que estavam presentes não se aproximavam da casa do pajé porque diziam ter medo. As que estavam brincando próximo ao local falavam que a mulher estava com o *espírito que grita*. Os adultos que conversavam na minha presença disseram que a mulher foi enfeitiçada pela segunda vez e que ela estava com um “*espírito brabo*”. Uma das mulheres que observava comentou que o espírito só a “pegou” porque estava bebendo demais e o seu corpo estava *aberto*.

Dentro da casa⁴⁰, o pajé aconselhou que a mulher fosse desamarrada. Um dos homens que a levou informou que ela havia quebrado tudo em sua casa, mas ainda assim ele pediu que a desamarrassem. Logo o espírito se acalmou. O pajé, então, começou a conversar com o espírito e ordenou que ele saísse e a deixasse em paz. A mulher foi curada e recebeu um remédio do pajé, que a aconselhou que passasse nas mãos e fosse cheirando até chegar a sua casa. Depois que o espírito ruim foi embora, a mulher contou que ele a mandava se atirar na frente dos carros e a bater na mãe. Um *Kariri-Xocó* me disse em seguida, que foi bom eu presenciar tudo isso, pois assim eu saberia que não foi invenção e que existem “espíritos” que fazem isso.

⁴⁰Os acontecimentos que se passaram dentro de casa foram contados a mim pelo pajé.

“*Ixi homi, lá vem ele...*”
 “*Fulano, já tá bêbo a essa hora?*”
 “*Fulano, tá bêbo de novo...*”
 “*Ele é um homem bom, mas quando tá bebendo fica chato*”.
 “*Ele é até uma pessoa boa, mas o problema dele é a cachaça*”.

Frases como essas não são difíceis de escutar na Sementeira. Entre os *Kariri-Xocó*, diz-se que a cachaça é uma droga que veio do branco para atrapalhar as suas vidas e envergonhar a família e os amigos. Diante da convivência e da interação com o branco, o consumo do álcool tem sido muito presente entre os jovens *Kariri-Xocó*. O pajé adverte que a cachaça não é como a bebida de *origem*⁴¹, preparada por ele, essa, sim, considerada positiva. O sentimento de alegria, animação e sociabilidade entre as pessoas é atribuído à ingestão da bebida de *origem*. A bebida do branco é considerada perigosa, porque deixa a pessoa brava e “*procurando briga*”. Os mais velhos da Sementeira dizem que muitos jovens aprendem a beber e não sabem se controlar, *ficando ao tipo do branco*, ou seja, *parecendo um branco*.

A cachaça é uma droga que está botando os jovens num mundo vazio, é através da cachaça que muitos índios estão se perdendo, chegando até a morrer. Através dela tá surgindo muita doença. A cachaça hoje aqui na aldeia é uma inimiga. Ela é uma bebida que não é aceita, aqui ela é muito negativa (Interlocutor N).

Mesmo os *Kariri-Xocó* afirmando não existir nenhum aspecto positivo no consumo da cachaça, observei algumas situações em que ela é comprada e consumida, principalmente, em ocasiões comemorativas como os batizados, por exemplo. Na casa em que fiquei hospedada, meu anfitrião comprou carne de sol, cenoura e batata para a sua esposa preparar um cozido, além de uma garrafa de vodca para os homens que ajudavam na construção da laje, como mencionei ao me referir aos mutirões. Enquanto batiam laje, em alguns momentos os homens paravam e tomavam uma pequena dose. Alguns minutos depois, um homem embriagado se aproximou para ajudar, os demais riam e reclamavam por ele estar alcoolizado. Mais tarde, depois da laje já batida e dos homens terem ido tomar banho no rio, meu anfitrião comentou que aquele rapaz embriagado era uma boa pessoa, que era prestativo e que sabia fazer muitos

⁴¹ A bebida de *origem* é preparada com folhas que não podem ser reveladas aos *cabeça-seca*.

serviços como pedreiro, mas que seu mal era a cachaça. Sobre esse aspecto o pajé destaca que:

Tem pessoa que tem a garantia, que tem a cobertura, essa bebendo em pouca quantidade, espírito ruim não tem poder de encostar nele. Para ele tomar aquela dose ele pede autorização, e o à toa não...

Não há entre os *Kariri-Xocó* proibição de consumir a cachaça, mas como na fala do pajé, as pessoas que não “*tem cobertura*”, ou seja, que não estão “preparadas”, “protegidas”, ficam vulneráveis aos “espíritos” ruins, como falaremos mais a frente.

Um senhor da aldeia me disse que a cachaça em poucas quantidades tem um ponto positivo, embora seu discurso seja diferente de todas as outras pessoas com quem conversei. Porém, a minha observação e participação em campo me fizeram considerar como relevante a fala desse senhor. Segundo ele, a cachaça *tira a vergonha*. Alguns *Kariri-Xocó* bebem para ter coragem de pedir comida quando necessitam ou pedir desculpas ao parente com quem havia brigado como no exemplo citado por ele:

Ói meu filho, antigamente quando um índio tava com raiva de outro, não tava falando com outro, ele bebia que era pra falar com o outro: - Ó rapaz, desculpa aí que eu fiz aquilo com você, não vou fazer mais... Me perdoa?

A fala do meu interlocutor parece aproximar-se do significado que tem “tomar uma dose” entre os Tupinambá. Para eles, tomar um copo de cachaça, sempre em pequenas quantidades, é entendido de forma positiva, sendo considerada “[...] parte constitutiva da sociabilidade entre os habitantes da roça em geral” (VIEGAS, 2007, p. 188).

Viegas (2007, p. 202) destaca a alternância entre o estar “ébrio e alegre ou sóbrio e cismado”, ou seja, a “atitude reservada dos caboclos e a exuberância”. Na Sapucaieira, estar sóbrio ou ébrio são estados distintos e alternados que fazem referência a estar calado/cismado ou falante/bebendo cachaça. Outro aspecto que a autora menciona, decorrente da fala de uma de suas interlocutoras, refere-se ao estado de valentia que algumas Tupinambás ficam após consumir cachaça. Esse aspecto muito se aproxima dos *Kariri-Xocó*, que argumentam que aqueles que bebem ficam valentes, sentindo-se assegurados por causa da cachaça.

O estado “ébrio/alegre, sóbrio/cismado”, destacado por Viegas (2007), também foram observados no caso dos *Kariri-Xocó*. Um homem que vive ao lado da casa que fiquei hospedada, frequentemente bebia e quando assim o fazia, repetia em voz alta a expressão “*Ui,*

cavalos!”. Ninguém nunca soube explicar porque ele insistia nessa frase, mas era motivo de muitos risos. De todo modo, ele não era considerado louco por repetir tantas vezes essa frase, mas dizia-se que era a cachaça responsável por ele ficar tão falante. Quando não bebia, esse homem passava pela Sementeira calado e pouco se escutava sua voz.

Na Sementeira, muito se comenta que o estado de embriaguez faz a pessoa ficar valente, falante, nojento, chato ou “*ficar com coisa para cima dos outros*”, que quer dizer, ficar com intimidade. Quando fui conversar sobre assuntos pertinentes à pesquisa com uma interlocutora, o seu pai, que estava alcoolizado, interrompeu nossa conversa por duas vezes. Eu agi com tranquilidade, mas percebi o quanto minha interlocutora ficou envergonhada, ela reclamava com ele e pedia que eu não o reparasse. Nesse momento, meus anfitriões que vinham de moto, aproximaram-se e pararam na casa em que eu estava, eles perceberam que o pai dessa colega com quem eu conversava estava bêbado, olharam e não disseram nada. No final da tarde, retornei para casa. Chegando lá, meus anfitriões comentaram que não gostaram da atitude do pai dessa colega. Eles reclamaram da forma como ele falava comigo: “*fica falando em cima, pegando toda hora na pessoa*”. A fala dos meus anfitriões corresponde à forma como uma pessoa que bebe é vista na Sementeira, como dito acima.

Toda essa discussão aborda os significados que tem a cachaça entre os *Kariri-Xocó*, porém também deve ser considerada nesse contexto etnográfico, as explicações de ordem cosmológica, como a que foi iniciada a partir do relato no início deste tópico, que diz respeito à consequência da ingestão da cachaça e a noção de *corpo aberto*.

Vieira (2009, p. 317) considera que entre os Maxakali a ingestão da cachaça, em pouca quantidade, pode deixá-los alegres e falantes. Se em maior quantidade, podem ficar tristes ou bravos, provocando até mesmo a transformação em *inmõxã*, “que pode ser por sua vez, uma transformação do branco”. Virar *inmõxã* significa desumanizar-se, virar bicho, estar com um espírito ruim e deixar de ser parente, pois o estado de embriaguez faz com que a pessoa desconheça os seus parentes, podendo lançar agressões sobre eles, uma vez que passa a vê-los como vítimas. O risco de transformação, no entanto, é maior para quem não respeita os resguardos e as regras de incesto.

A entrada de “espíritos” ruins no corpo daqueles *Kariri-Xocó* que consomem cachaça e que não estão “*preparados*”, assim como no contexto Maxakali (VIEIRA, 2009), também os fazem desconhecer seus parentes, podendo agredi-los e até matá-los, retomando uma das falas já citadas, “*ficando ao tipo do branco*”. Para os *Kariri-Xocó*, a cachaça não tem espírito, mas

os “espíritos” ruins andam ao seu lado, tentando dominar aqueles que a consomem. Quando uma pessoa ingere a cachaça “espíritos” ruins podem acompanhá-la, provocando que ela faça mal a si mesma, como jogar-se de um penhasco ou a outros, com agressões físicas ou verbais. Sendo a cachaça associada a coisas ruins, é aconselhável não guardá-la em casa ou deixar que a casa fique com o seu cheiro, pois isso pode gerar uma *energia ruim* no ambiente, favorecendo conflitos e desavenças familiares. Desse modo, a bebida pode ser consumida em pouca quantidade e eventualmente em uma festa, mas não deve ser levada para casa. Com três ou quatro dias sem a ingestão de álcool e cumprimento das obrigações no Ouricuri, a pessoa fica de *corpo fechado*.

Na próxima parte do trabalho trato daquilo que se constitui o principal objeto dessa pesquisa – a aprendizagem, considerando o processo de constituição da *pessoa Kariri-Xocó*, como foi demonstrado até agora.

PARTE IV

PROCESSOS NATIVOS DE APRENDIZAGEM ENTRE OS *KARIRI-XOCÓ*

Nessa parte do trabalho, estreito os laços entre a Antropologia e a Educação, na tentativa de contribuir para uma diluição dos “campos de confrontação” (GUSMÃO, 1997) entre as áreas. Espero que tenha ficado claro ao(a) leitor(a) a necessidade de buscar na Etnologia Indígena o suporte para pensar a *pessoa Kariri-Xocó*, dando ênfase ao modo como ela é constituída, para só então discutir a aprendizagem. Como disse, na parte I do trabalho, escolhi centrar a pesquisa em algumas pessoas consideradas importantes na aldeia, que são tidas pelo grupo como conhecedoras dos “costumes”, buscando através de suas experiências e de minhas observações e participações em campo, compreender o que venho chamando ao longo da pesquisa de processos nativos de aprendizagem. Para tratar, então, das formas de *acesso e participação nas práticas*, uma vez considerado que a aprendizagem é inerente a toda prática social, como veremos a seguir, trago uma breve discussão da *aprendizagem* de forma *situada*.

A *aprendizagem situada* é um conceito desenvolvido por Jean Lave e Etienne Wenger (1991), no qual se entende que a aprendizagem não ocorre meramente como uma ação da pessoa que observa, imita e aprende, como estão baseadas inúmeras descrições; mas, na relação e participação que esta desenvolve em uma *comunidade de prática*, que pode ser entendida como:

[...] um conjunto de pessoas que se reconhecem mutuamente como associadas a um determinado conjunto de ‘fazer’, que desenvolvem formas próprias e mais ou menos próximas de o ‘fazer’, e que, ao longo dos tempos, acabam por ser também reconhecidas pelos outros como elementos de uma dada categoria (SANTOS, 2002, p.04-05).

Esta perspectiva teórica considera o aprendizado como um processo que se dá a partir da constituição mútua entre o agente, a atividade e o mundo (LAVE, WENGER, 1991). A pessoa não é entendida como receptora de conhecimentos ou tábula rasa a ser preenchida, mas

como sujeito que participa e atua em comunidades de prática, por isso a dimensão histórico-social da aprendizagem é levada em consideração (WENGER, 2000). Com isso, o foco está na *pessoa* e nas relações que ela estabelece através do *acesso e participação nas práticas*.

Cabe ressaltar, como afirma Santos (2002), que a definição de prática social não pode ser limitada ao “fazer alguma coisa”. Certas práticas não são classificadas como uma prática social, mas como práticas dispersas, que compõe o rol das “constelações de prática”, uma metáfora usada por Wenger (1998 apud SANTOS, 2002) para referir-se ao conjunto de pequenas práticas (as estrelas) que constituem a prática social (a constelação).

Prática e aprendizagem são termos imbricados. Como afirma Cantin (2013, p. 06), “[...] la pratique est toujours un acte social⁴²”. A prática nessa abordagem teórica é a ação situada das aprendizagens para alcançar um objetivo. A prática não é isolada de um contexto, ela acontece a partir de um engajamento mútuo, que implica na interação e negociação de significados com os membros da comunidade. A autora acrescenta ainda que “la communauté ne recherche pas l’homogénéité de l’expression d’une même pratique dans sa composition, mais s’enrichit grâce à la diversité de l’identité de ses membres⁴³” (Ibidem, p. 08).

O lugar da ação dos sujeitos e suas experiências de *participação nas práticas* são essenciais para desconstruir à ideia de passividade na aquisição de habilidades. Ao realçar a discussão sobre a aprendizagem, a partir desse tipo de abordagem, consideramos que aprender está relacionado também a uma questão de “tornar-se com”, fazer parte de uma comunidade enquanto “membro” dela, sentir-se pertencer.

A aprendizagem é um processo situado que ocorre a partir do engajamento do aprendiz em uma comunidade de prática e nas formas de participação nessa comunidade, envolvendo, assim, uma prática social entre coparticipantes recém-chegados e veteranos, não podendo ser tomada como uma transferência de conteúdo de uma pessoa para a outra, sejam por estruturas mentais ou linguísticas.

Ingold (2010) tem produzido algumas críticas nesse sentido. Ele rebate alguns argumentos que consideram que o “[...] conhecimento existe na forma de ‘conteúdo mental’, que, com vazamentos, preenchimentos e difusão pelas margens, é passado de geração a geração, como a herança de uma população portadora de cultura”, como pensa Dan Sperber.

⁴² “A prática é sempre um ato social” (tradução minha).

⁴³ “A comunidade não procura a homogeneidade da expressão de uma mesma prática em sua composição, mas se enriquece graças a diversidade da identidade de seus membros” (tradução minha).

Ao apontar certas incoerências no argumento de Sperber, Ingold (2010) propõe o conceito de “habilidades humanas”, avançando nas discussões sobre a acumulação do conhecimento da geração predecessora para a geração sucessora, ao considerar que tal conhecimento é atualizado e não um acúmulo de representações em forma de conteúdo mental. Tal pressuposto, além de superar a dicotomia entre “capacidades inatas” e “competências adquiridas”, ultrapassa a noção de enculturação para um processo de habilitação (*enskilment*), no qual “[...] cada geração alcança e ultrapassa a sabedoria de suas predecessoras” (Idem, p. 07).

Com relação ao processo cognitivo presente no ato de aprender, nas abordagens de Lave e Wenger (1991), leva-se em conta o contexto de aprendizagem e as formas de coparticipação, aspectos estes que deslocam o olhar para o social e não apenas para a internalização (SILVA, 2011b). Assim, o engajamento é fundamental para a aprendizagem, “sem engajamento não há aprendizagem e onde o próprio engajamento é sustentado, a aprendizagem ocorrerá” (SILVA, 2011b, p. 64).

A característica principal da aprendizagem situada é a *participação periférica legítima*. Alguns dos elementos importantes para entender a participação periférica são: a relação entre recém-chegados e veteranos, atividades, identidades, artefatos e comunidade de conhecimento e prática (LAVE, WENGER, 1991). Os aprendizes recém-chegados participam em comunidades de prática, através da participação periférica legitimada, até que desenvolvam habilidades, domínios do conhecimento e pertencimento na comunidade, ou seja, engajamento mútuo no processo, passando à participação plena, que diz respeito “à diversidade de relações envolvidas nas variadas formas de tornar-se membro numa comunidade” (SILVA, 2011b, p. 66).

É preciso, no entanto, a ressalva de que a *participação periférica* e a legitimidade da periferia não acontecem de forma linear, sem conflitos, disputas e sem envolver relações de poder, “quando os aprendizes se movem para a participação plena, a comunidade de prática não está em um contexto estático, a prática em si está em movimento” (GUDOLLE; FLACH, 2010, p. 08), o que possibilita que ela se transforme e se reproduza. A participação dos recém-chegados também não se constitui em uma participação parcial ou menos relevante no processo de aprendizagem, mas um tipo de participação “que sugere uma abertura, um modo de ganhar acesso a fontes do entendimento através do envolvimento crescente na comunidade de prática” (SILVA, 2011b, p. 66).

A periferia refere-se à multiplicidade de formas possíveis de estar alocado nos campos de participação definidos por uma comunidade de prática, uma vez que as habilidades podem ser desenvolvidas por diferentes tipos de alocação, que tem a ver com as “[...] trajetórias de aprendizagem dos atores, do desenvolvimento de suas identidades e das formas de tornar-se membro do grupo” (SILVA, 2011b, p. 66). Desse modo, considera-se o caráter legítimo da *participação periférica*, e sua dimensão mais ampla, que é o entendimento desse tipo de participação como uma forma de estar situado no mundo.

Feita essa breve consideração sobre a *aprendizagem situada* e a *participação nas práticas*, passo a refletir mais detalhadamente sobre os processos de aprendizagem entre os *Kariri-Xocó*, tomando a noção nativa de *origem* como norteadora da discussão.

4.1 A NOÇÃO DE ORIGEM

A origem não é pra quem quer, é pra quem é (Ryaconã).

No dia 02 de março de dois mil e quinze, tive a oportunidade de presenciar na Sementeira um ritual que julgo como uma das experiências mais ricas que tive em campo. Após comentar com um *Kariri-Xocó* sobre a minha sensação naquele momento, ele me disse: “*Tem aprendido que você vai tirar daqui que não é para a sua pesquisa, é para você, é pra vida toda. É merecimento seu!*”. Essa frase, que em uma leitura rápida parece encantar ainda mais o momento, abriram-me portas para muitas outras reflexões sobre a aprendizagem, nesse contexto, em especial. Começo a discutir mais detidamente os processos de aprendizagem, a partir de uma categoria nativa dos *Kariri-Xocó*, a *origem*.

Em uma de minhas viagens de campo pude acompanhar alguns professores *Kariri-Xocó* em seus Trabalhos de Conclusão de Curso - TCC, das licenciaturas de História e Pedagogia, que cursam na Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL. Os professores reclamavam de não ter tido tempo suficiente para realizar o trabalho e de não terem sido preparados para escrever um artigo. Durante os dias que estive na aldeia, fui chamada por alguns deles para auxiliá-los na construção do trabalho, visto que faltavam poucos dias para a entrega final e defesa. Algumas questões importantes com relação a esse episódio puderam ser retiradas dessa experiência. Aqui, retomo apenas uma: os professores estavam finalizando

sua graduação e precisavam viajar para a UNEAL, a fim de apresentar seus TCC, no entanto, a viagem coincidiu com o final de semana que tinham obrigação no Ouricuri.

O que poderia ter se tornado um grande dilema “concluir a graduação, apresentando o TCC ou ir ao Ouricuri”, foi facilmente resolvido pelos professores, que não colocavam em dúvida a sua ida ao Ouricuri. Estava muito claro entre eles que o Ouricuri era uma prioridade. Nesse mesmo dia, fui à casa do pajé, que reclamava da atitude da universidade frente aos seus “costumes”. Ele contou-me que ligou para a professora responsável e explicou-lhe a situação, dizendo: “*nossa origem está em primeiro lugar*”. Naquele momento, não perguntei ao pajé o que era a *origem*, mas no outro dia voltei a sua casa e fiquei por alguns minutos conversando sobre essa noção nativa.

Conversei também com outras pessoas na aldeia sobre o que vinha a ser a *origem* e algumas me disseram que não sabiam sobre essas coisas, que eu deveria conversar com o pajé, pois ele saberia me dizer. Um interlocutor chegou a falar que depois que eu conversasse com o pajé não precisaria conversar com mais ninguém. A fala do jovem demonstra o quão respeitável é o papel do pajé no conhecimento da “tradição”, também entendida nesse trabalho como um conceito nativo.

Confesso que, no começo, tive dúvida se o termo *origem* tratava-se de um *dom*, que é explicado como sendo algo provindo de Deus; ou se correspondia a ensinamentos ancestrais. Foi quando percebi que a *origem* envolve todas essas dimensões e que tentar separá-las seria um esvaziamento do que representa a própria noção de aprendizagem para os *Kariri-Xocó*.

O pajé traz uma consideração relevante para a compreensão da noção de *origem* entre eles:

*Ele tem que nascer daquele jeito, o Pai verdadeiro já coloca na mente dele aquilo ali. [...] O que é de origem e tem que ser pr'aquilo, ele pode ser analfabeto, ele aprende tudo. Meu pai era analfabeto, não fazia nem o nome dele, mas dentro da origem era professor, formado mesmo. Eu tenho pouca leitura, só estudei até a 7ª série [...] mas, dentro de minha origem sei muita coisa e nessa comunidade grande, muitas coisas, **muitos não têm conhecimento de nada; vive, acompanha [...], mas a origem não dá conhecimento, porque a pessoa não se liga, não procura, porque tudo depende da gente. Porque a Origem é que nem uma religião, numa religião o cara só pega a força da religião se ele acreditar, a pessoa vive [...]** e não se liga, não presta à atenção, não dá respeito a Origem, a Origem também não dá nada de conhecimento pr'aquela pessoa. E tem muita gente em minha comunidade nessa situação (Grifo nosso).*

Quando o pajé inicia dizendo “*Ele tem que nascer daquele jeito, o Pai verdadeiro já coloca na mente dele aquilo ali*”, é preciso retomar a ideia de corporalidade entre os *Kariri-Xocó*, para entender que mente e corpo não são dicotomias, como considera o cartesianismo. Como vimos na parte anterior do trabalho, as crianças são *fabricadas* desde o período de gestação e é esse processo diferenciado de construção corporal que lhe dá uma especificidade fazendo-o “*nascer daquele jeito*”, ou seja, conforme a sua *origem*.

O pajé continua: “[...] *muitos não têm conhecimento de nada; vive, acompanha [...], mas a origem não dá conhecimento, porque a pessoa não se liga, não procura, porque tudo depende da gente*”. No que concerne a esta parte destacada da fala do pajé, é possível verificar que o foco está na *pessoa* e não na ideia de um conhecimento que é aprendido através de “conteúdo mental” passado de uma geração para outra. Ainda que a *origem* seja definida também como *coisa de raiz*, como os ensinamentos dos antigos, a aprendizagem parte de uma iniciativa pessoal. Aquele(a) que mostra interesse em aprender, aprende, como é pontuado na fala do pajé.

A noção de *origem* pode remeter o(a) leitor(a) à ideia de passado estático, porém é importante elucidar que ela pode ser atualizada, a partir das aprendizagens e dos conhecimentos *vindos de fora*. No tópico “*O caso de dona Maria Odete*”, exemplificamos essa questão.

A *origem*, então, pode ser entendida como aquilo que “*vem de dentro, de onde eu sou, ao que eu pertença, de onde eu vim*”, segundo explicou uma professora *Kariri-Xocó*. Foi descrita ainda como um conhecimento de *dentro para fora*, em contraposição ao conhecimento de *fora para dentro*, dos *cabeça-seca*. Essa noção mostrou-se imprescindível para a compreensão dos processos nativos de aprendizagem, que inclui a forma de aprender e o conhecimento que se aprende. A seguir, apresento alguns objetos pertencentes à *origem Kariri-Xocó*, também considerados como elementos da educação.

4.1.1 Objetos da *origem*

O cocar é nossa casa/ A maraca meu coração/ O pajé é o instrumento que nos fez por união/ Nós somos os guerreiros/ De batalha e confissão/ Ôõ rêia rêia, rêoa rôua/ Ô rêia rêiaá rêia raa (Lyombo Kariri-Xocó).

A relação entre objetos e xamanismo é bastante curiosa. Os objetos desempenham relações sociais explicadas pelas cosmologias ameríndias. Em seu livro *A fluidez da forma*:

arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica, Els Lagrou (2007) penetra no mundo das artes Kaxinawá. Este trabalho etnográfico é resultado de quinze anos de reflexão da experiência da autora sobre os Kaxinawá, população indígena situada no Estado do Acre, próximo ao Rio Purus, na fronteira com o Peru.

Com esta obra, que enfoca o tema da arte na etnologia, Els Lagrou (2007) visa contribuir para os debates contemporâneos, que constantemente reformulam o sentido que a arte tem para nós. A discussão sugerida nesse trabalho perpassa com profundidade o campo da antropologia da arte e da estética. No caso Kaxinawá, a autora nos direciona para a compreensão de que esse povo não compartilha as nossas ideias e conceitos sobre arte e estética, possuindo suas ideias fascinantes sobre o poder das imagens, palavras e objetos.

A despeito do lugar ocupado pelos objetos e imagens na teoria antropológica, Lagrou (2007) ressalta que durante muito tempo a “cultura material” recebeu lugar de destaque nos estudos e pesquisas. A autora pontua que a socialidade, as interações humanas, a relação com seres e corpos humanos, é o que tem interessado a Antropologia em relação à compreensão dos objetos.

Entre os Kaxinawá, os objetos são pessoas com agências que fazem parte do momento de produção do corpo da criança e na transformação da pessoa. Paralelo a isso, os objetos sofrem um *processo de produção, decoração, maturação e transformação* de significado. Ao citar o exemplo dos Waurá do Alto Xingu, Lagrou (2007) nos mostra que as máscaras e as painéis encarnam poderosos seres, denominados de *apapaatai*. Esses seres utilizam as máscaras – uma espécie de roupa para se apresentar no mundo.

No que se refere aos objetos⁴⁴ da *origem Kariri-Xocó*, como o cocar⁴⁵, a maraca e a xanduca, se diz que eles não têm “almas⁴⁶”, mas têm “*preparo*”, que se faz com o *benzimento*, é esse preparo que lhe possibilita a capacidade de atuar no mundo. Esses objetos estão diretamente ligados a sociocosmologia nativa e aparecem no discurso dos *Kariri-Xocó* como “*quase gente*”.

Um interlocutor disse-me: “*tudo que é feito pelas nossas mãos é poderoso*”. Quando fabricam esses objetos, os *Kariri-Xocó* colocam poder neles, que é o poder da *origem*. Mas, se

⁴⁴ São vários os objetos descritos como pertencentes à *origem*, mas como não é possível neste trabalho recuperar todos eles, optamos apenas por três, que são os que aparecem mais comumente na fala das pessoas.

⁴⁵ Maneira como os *Kariri-Xocó* chamam o cocar.

⁴⁶ Entre os *Kariri-Xocó* apenas os humanos, animais e plantas possuem “alma”.

é um *cabeça-seca* quem está portando esses objetos, geralmente comprado em feiras ou em apresentações nas escolas, eles não têm poder, pois somente em posse dos *Kariri-Xocó* é que tornam-se poderosos; quando sozinhos servem apenas como lembrete de que o poder existe.

A maraca, a xanduca e o cocal são, hoje, também, objetos da “cultura” *Kariri-Xocó*, vendidos aos *cabeça-seca*. A xanduca é destacada ainda como objeto da religião, por isso se diz que ela atua internamente e externamente. Sendo interno, a xanduca é um instrumento que permite a “conexão com a espiritualidade”, sendo externo ela serve para mostrar a “cultura”. Sigo apresentando mais alguns detalhes de cada um desses objetos ou elementos da educação, mas, desde já, sinalizo que as implicações cosmológicas só foram mencionadas nas falas dos *Kariri-Xocó* com relação à xanduca.

4.1.1.1 Cocal

O cocal pode ser feito com caroá, com a fibra do Ouricuri e com penas de aves da região, esses materiais utilizados em sua confecção são tidos como de *origem*, é a *origem* quem dá a força aos *Kariri-Xocó*, como pude perceber nas conversas. Para fazer um cocal, leva-se de um a dois meses, por causa da dificuldade de encontrar a matéria-prima necessária, às vezes, esperam os pássaros renovarem suas penas para só então pegar aquelas que caem ou recorrem aos brancos e compram com eles.

Figura 9: Cacique Zé Tenório



Foto: Gutemberg Santana, 2015.

Um professor que me recebeu em sua casa falou sobre a importância do cocal, dizendo: *“O cocal nos livra do sol e da chuva, livra que o pensamento do branco invada nossa mente. O cocal é como uma casa”* (Interlocutor K). O círculo que o cocal faz na cabeça ao ser amarrado significa, entre os *Kariri-Xocó*, a proteção com relação aos brancos. As três penas de cima do cocal representam o cacique, o pajé e o chefe de posto, as penas menores representam a comunidade.

Os *Kariri-Xocó* consideram que além de ser uma casa, ou seja, uma extensão do corpo, o cocal serve para “caracterizar” o índio, seja para as lutas seja para apresentações, segundo comentou uma professora: *“sem ele, os Kariri-Xocó ficariam como se estivessem nus”*.

4.1.1.2 Maraca

Outro objeto da *origem* é a maraca, considerada como o centro do povo *Kariri-Xocó*. Feita com uma madeira que serve como cabo e o coité que fica no centro, a maraca é um instrumento utilizado em rituais de cura e festas. Ela atua como se fosse uma segunda pessoa com a potencialidade do canto e representa também a altura da voz de quem está cantando. Assim, ela orienta o canto e a voz. Diz-se que a maraca entusiasma a dança, marca o canto, o ritmo e a pisada, impulsionando a emoção de levantar a voz e “chamar” a música.

Figura 10: Maracas *Kariri-Xocó*



Foto: Menandro Ramos, 2014.

Ela também é considerada como um instrumento da união, podendo atuar como um chamado, um anúncio de uma dança. Quando uma pessoa da aldeia balança a maraca ela está

chamando todos para se unirem, assim acontece nos torés e nas reuniões. Para se iniciar uma dança, primeiro movimentam-se a maraca, segue com os assobios e o canto é puxado pelo seu dono/mestre.

Um interlocutor revelou-me que eles têm que acompanhar a voz da maraca, porque é ela quem dá o tom do canto, não o contrário. Eles falam que um tirador de toré (aquele que puxa o canto), quando está com a maraca na mão, carrega o centro da terra e ao cantar, evoca os seres da natureza, porém, como já dissemos, isso só é possível através da interação entre a maraca e a pessoa, ela sozinha não possui agência.

Assim como no estudo do “complexo das flautas”, entre grupos indígenas amazônicos, em que estas são entendidas como “artefatos sonoros” ou “entidades acústicas” (MENEZES BASTOS, 1978 apud ARONI, 2010), as maracas para os *Kariri-Xocó* também se relacionam com o mundo através da sua voz, que é o som emanado ao ser tocado. É no ritual e não no seu fabrico que a maraca tornar-se *quase gente*.

4.1.1.3 Xanduca

[...] quando eu tô estudando que não tô entendendo, eu digo: - peraê... vou ali fumo o angico e depois volto pro estudo, quando eu volto eu já tô com a mente aberta por causa do angico (Interlocutora G).

A xanduca, feita com madeira de angico, está presente em todos os afazeres do cotidiano das pessoas da Sementeira. Ela é considerada como um dos principais objetos da *origem Kariri-Xocó*. Ao fumar a xanduca, a pessoa sente-se disposta, além de ser dito que ela “*abre a mente*” e faz lembrar-se das coisas, como mostramos no depoimento acima. Se a pessoa tiver roupas para lavar, ela fuma antes e, assim, a lavagem torna-se mais rápida; se estiver com vontade de defecar, ao fumar a xanduca a vontade aumenta ainda mais, pois ela ativa o pensamento; se estiver com raiva, basta fumar que a raiva passa, pois a xanduca tranquiliza as pessoas:

Quando se tem um problema a gente fica pensando, naquele momento é como você desabafar, botar aquela raiva pra fora com a fumaça. Quando você terminar ali [de fumar] você parece que esqueceu... você tá calma, não tá agitada (Interlocutora J).

Em uma das experiências de visitas a escolas, alguns professores chegaram a pedir aos(as) jovens *Kariri-Xocó* que não fumassem na frente das crianças, em resposta, eles(as) disseram que a xanduca não era nenhuma vergonha. O fumo faz parte da *origem* dos *Kariri-Xocó*, porque nele estão presentes os “espíritos” mais fortes para curar qualquer tipo de doença, feitiçaria, envenenamento é por isso que “*nada ruim gosta do fumo*”, como afirmou o pajé. Os *Kariri-Xocó* se fortalecem através da xanduca e com ela se preparam para qualquer tipo de *olho gordo* (inveja, má vontade) que venha ao seu encontro.

Figura 11: Tekaynã fumando a xanduca



Foto: Gutemberg Santana, 2015.

Os *Kariri-Xocó* falam que a xanduca é o meio de comunicação mais rápido que tem para se aproximar do *Grande Espírito*, porque a fumaça que sai dela atua como mensagem. Meus anfitriões me revelaram que, quando estão na reserva Thá-fene, fumam muito mais do que quando estão na aldeia, pois sentem saudade dos(as) parentes e dos rituais, assim fumam mais para mandar os “espíritos” visitarem a aldeia, levar seus recados e receber os recados de seus(as) parentes. Como já anunciava Viveiros de Castro (1979, p. 46):

O tabaco é a substância xamanística por excelência, quase o emblema do xamã, e tem funções criadoras e transformadoras: induz o transe, cura doenças, ‘benze’ objetos e pessoas. É uma substância que caracteriza, igualmente, os espíritos. Na verdade, o tabaco é a substância mediadora entre o mundo atual e o mundo espiritual: abre ou fecha as portas entre os dois mundos.

Retomando as minhas anotações no diário de campo, lembrei-me de uma cena que vi e que não havia registrado, diz respeito ao uso da xanduca pelas crianças. Por volta das 19 horas, aproximadamente, estava passando perto da casa do cacique, em direção à casa de uma senhora que eu sempre visito quando estou na aldeia, e escutei as crianças de cinco a sete anos, dizendo: “*Umbó fumar, tem ninguém vendo não*”. A curiosidade pelo fumo começa desde cedo ao ver os pais fumando. Há casos de crianças de cinco anos que já iniciaram no fumo. Nessa idade, geralmente, começam a fumar escondido. Embora não exista uma idade para isso, presenciei algumas mães e tios maternos reclamarem com seus(as) filhos(as) e sobrinhos(as) por estarem fumando, dizendo que ainda eram muito novos(as).

Uma interlocutora relatou-me um diálogo que geralmente acontece na iniciação do fumo pelas crianças:

A mãe geralmente diz a seus filhos: - “Menina, pegue a xanduca, tome, vá acender”.

A criança tenta acender, assopra, puxa e diz: - “Mas, não quer pegar não.

A mãe responde: - “Fume, puxe que pega”.

Depois do diálogo, minha interlocutora sorriu ao lembrar dessas histórias e acrescentou que “*tem delas (crianças) no início que até beba fica, as bichinhas*”. Nesses casos, as mães correm e pegam álcool ou limão e passam na sola do pé e na palma da mão da criança; molha um pedaço de barro do chão e põe para a criança cheirar, “*tem uns que ficam deitado, suado...*” até que o efeito do fumo passe. É normal que o primeiro uso do fumo embebede a criança ou o jovem. Há relatos entre os *Kariri-Xocó* de que o fumo é forte e de que adultos que não fumam se pegarem a xanduca e derem três “puxadas” (fumadas) já ficam com a *cabeça tonta*. Para quem já é acostumado a fumar é difícil ficar “bêbedo”.

Além de aprender a fumar, ao observar seus pais e demais parentes fumando, a primeira experiência de fumar e ficar *beba* também possibilita aprender a fumar, como disse minha interlocutora: “*assim, na primeira vez embebeda, mas de outra vez já não embebeda mais*”.

Em conversa com outra interlocutora sobre o fumo, a filha dela, de aproximadamente nove anos, aproveitou e pediu para fumar, mas a mãe disse que não queria a menina fumando. Ela me falou que muitas crianças fumam na aldeia. Perguntei por que ela não queria que sua filha fumasse e ela respondeu-me:

Mulher, ela é pequena, num gosto não quando ela fuma, mas ela fuma pouquinho, sabe? Mas, mesmo assim, fumando pouquinho mais acostuma, né? Como eu mesmo... desde pequena que eu fumo. Aqui o povo, a maioria daqui da aldeia... todo mundo fuma, os caboclos, até os cabeça-seca, assim... o branco, né? Vê aquelas pessoas que mora junto... por exemplo, eu moro com um branco, eu fico só fumando, ali ele vai e se avicea e vai fumar também (Interlocutora D).

Outra *Kariri-Xocó* disse-me que em sua casa apenas quem fuma é ela e sua mãe que é *cabôca de entrada*. Ela começou a fumar com oito anos, com um cachimbo de barro feito pela sua avó. Seu pai, que é *Kariri-Xocó*, não queria que ela fumasse quando criança, porém, quando ela completou dezenove anos, ele a viu fumar e não reclamou, desde então, continua a fumar até hoje.

Conheci uma *Kariri-Xocó* que começou a fumar depois de casada com um *Kariri-Xocó*. Antes, ela havia casado com um branco e passado doze anos convivendo com ele fora da aldeia, até então nunca tinha fumado, quando retornou para a aldeia, após ter separado do seu antigo marido, foi que ela aprendeu a fumar vendo suas colegas fumando. Ela conta que sua mãe fumava desde muito nova, mas não deixava que ela e seus irmãos fumassem. Sua mãe argumentava que ela era muito jovem e que o fumo era prejudicial à saúde.

O fumo dos *cabeça-seca*, que inclui cigarro e outras drogas, é considerado prejudicial à saúde e pode viciar. O fumo de *origem* ou fumo de rolo é considerado saudável e não pode viciar porque é entendido como uma obrigação. Porém, alguns poucos(as) interlocutores(as) ressaltaram que o fumo vicia, mas que a xanduca não pode ser usada para satisfazer o vício. Os *cabeça-seca* que pegam a xanduca para fumar não são bem aceitos entre os *Kariri-Xocó*, pois considera-se que eles não dão o devido respeito que ela merece.

Têm pessoas que fumam durante todo o dia, enquanto outras fumam em espaços de tempo de uma alimentação e outra ou quando sentem vontade. Mas, a preocupação com relação à saúde é presente no discurso de alguns pais, além da “estética” dos dentes, que ao estragarem-se são quase sempre arrancados.

O discurso, de uma minoria, que a xanduca faz mal aparece aliado ao discurso médico. Uma de minhas interlocutoras disse-me que o “cachimbo” pode fazer mal ao pulmão, e é por isso que o médico pergunta, em uma consulta, se o paciente fuma. Mesmo diante desse discurso, a mesma mulher relata o prazer que tem ao fumar, fala do cheiro da xanduca e da vontade de acender o seu “cachimbo” durante o seu dia a dia. Ela diz que até já tentou parar, mas não conseguiu, porque a xanduca faz parte da sua *origem*.

A experiência de ter aprendido a fumar é descrita por mulheres e homens com muita emoção. Relatam com saudosismo a primeira vez que “soltaram” uma fumaça da xanduca. Todas as aprendizagens *Kariri-Xocó*, incluindo a aprendizagem do fumo, envolvem a *origem*. Além dela, que é parte do cotidiano, existem outras, como as que descrevo a seguir.

4.2 FORMAS DE ACESSO E PARTICIPAÇÃO NAS PRÁTICAS

4.2.1 O cotidiano das crianças *Kariri-Xocó*

As crianças foram as que primeiro se aproximaram de mim. Se antes elas não tinham espaço nas pesquisas ou quando tinham ocupavam o lugar de coadjuvantes, hoje, com as várias contribuições da Antropologia da Criança, é possível encontrá-las no papel de interlocutoras legítimas, dando espaço aos seus dizeres, fazeres, pontos de vistas e experiências. É possível citar como exemplo algumas delas, a saber: a “Antropologia da Criança”, de Cohn (2005); o ensaio antropológico “Crianças Indígenas”, organizado por Silva, Macedo e Nunes (2002); o livro intitulado “Educação Indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização”, de Tassinari, Grando e Albuquerque (2012), além de inúmeros artigos e vários trabalhos de dissertação e tese.

Não é possível pensar a aprendizagem entre os *Kariri-Xocó* sem considerar as experiências das crianças e suas formas de *participação nas práticas*. O interesse pelo cotidiano delas é destacado por Denízia Cruz como o principal motivo para a escrita do livro *Kariri-Xocó: Contos indígenas*, publicado pelo SESC de São Paulo em 2014. A autora, que é professora na escola da comunidade, contou-me que lhe chama muito atenção a maneira como seus filhos brincam, pois muitas das brincadeiras são as mesmas que ela brincava quando menina, principalmente as que envolvem os animais: “*eles pegam os grilos, os besouros, os ratos, às vezes até mexem na cobra, a brincadeira é colocar os animais para lutar*”, relata Denízia.

As histórias orais contadas pelos mais velhos também foram importantes para a escrita do livro. Denízia relembra algumas delas, contadas no Ouricuri, por sua avó Maria Ângela; sua avó Ivete e seu tio. Ela diz que a proposta é apresentar o projeto do livro ao Ministério da Educação para que se responsabilize pelo custo financeiro do material a ser distribuído nas escolas, começando pela rede de educação básica da região Nordeste e ampliando a nível nacional. O SESC disponibilizou algumas cópias para serem distribuídas como material

didático na escola da aldeia e outras para serem vendidas. O livro é apontado pela autora como importante no processo de escolarização das crianças no que pese principalmente a alfabetização.

Para dar continuidade a este tópico do trabalho, tem-se que considerar como as crianças são compreendidas nesse contexto etnográfico. Entre os *Kariri-Xocó*, elas são tidas como “*purás*” porque não tem pecado nem maldade, diferentemente dos adultos; essa explicação justifica o fato de minha filha, mesmo não sendo indígena, poder circular livremente pela casa do pajé⁴⁷. A criança aparece dentro desse contexto como possuidora de uma bagagem considerável de conhecimento, parte dele envolve aspectos do Ouricuri que não são acessíveis aos brancos e que desde cedo são guardados em segredo por elas.

As crianças desde pequenas já sabem da sua “cultura” e conhecem a sua *origem*, conforme é possível ouvi de vários adultos. Elas iniciam a aprendizagem de dançar e cantar o toré com os pais dentro de casa e quando acontece um toré na aldeia não se inibem em participar e mostrar que sabem cantar, embora suas vozes não tentem ultrapassar, em hipótese alguma, a voz de um mais velho, uma vez que o dono do canto é respeitado e a sua voz é a mais alta do grupo. Quando acontece um toré na Sementeira, as crianças maiores carregam as menores, para que elas também participem.

Como sinalizei, o processo de aprendizagem se dá muito a partir do desejo das crianças e adolescentes em aprender. As crianças aprendem, primeiramente, vendo. Observam e, somente quando se sentem preparadas para mostrar que aprenderam, executam a atividade, mostrando que a aprendizagem foi concretizada. Esse modo de aprender assemelha-se ao das crianças Xikrin, como descreveu Clarice Cohn (2000b) em sua dissertação. Cohn (2004; 2005; 2000a; 2000b) relata que no contexto Xikrin, o interesse em aprender algo é individual, embora existam momentos coletivos em que o aprendizado aconteça, a exemplo dos momentos de rituais, com o ensinamento de cantos e de passos ritualísticos.

É importante a ressalva de que o aprendizado entre os *Kariri-Xocó* não se limita à observação; à medida que as crianças mais novas participam e interagem com outras,

⁴⁷ Sinalizo isso porque a casa do pajé não é um espaço para ser frequentado habitualmente por *cabeça-seca*, a menos em caso de trabalhos de cura, já que ele é muito procurado por pessoas de fora da aldeia. Os trabalhos xamânicos que não são feitos no Ouricuri são realizados em sua casa, por isso os demais membros do grupo não concordam que na casa do pajé se hospede um *cabeça-seca* ou que com ele fume a xanduca.

sobretudo com as mais velhas, vão desenvolvendo as habilidades necessárias para participarem efetivamente da comunidade.

Pela manhã, ainda bem cedo, já é possível ver meninos e meninas saindo à rua. Eles são muitos e geralmente andam em grupos separados por gênero, com predominância de faixa etária de seis a onze anos. Muitos deles passam com a mochila nas costas em direção à escola, outros já começam o dia brincando em meio a areia, têm ainda aqueles mais calados que ficam na porta de casa observando, até que aos poucos vão se aproximando daqueles que estão brincando.

A casa é considerada o primeiro lugar em que a aprendizagem se constitui, depois destacam o quintal e, posteriormente, o terreiro, que é a parte de frente da casa, quando começam a ter acesso aos demais espaços da aldeia. Após começar a andar e reconhecer a casa, meninos e meninas passam a frequentar mais efetivamente o quintal, mas sempre acompanhadas por uma criança maior que pode ser a irmã ou a prima.

Quando maiores, com três anos, já começam a experimentar o terreiro da casa, espaço que dá acesso a toda a aldeia. Com quatro anos em média, passam a conhecer o mundo dos insetos como o gafanhoto, a borboleta e a formiga. Com cinco ou seis anos, as mães já permitem que seus(as) filhos(as) vão à casa de suas avós sozinhos(as). No início, os pais ficam da porta de casa observando, até que a ida à casa da avó não seja mais motivo de preocupação.

Aos poucos, meninos e meninas vão ganhando certa autonomia e cada vez mais se tornando importante na atualização das redes de relações sociais, ao levar ou trocar comida, objetos e recados, intermediando a relação entre sua mãe, avós e tias(os). Nessas idas à casa dos parentes, a criança pode aceitar almoçar junto ou apenas passar rápido, a pedido de sua mãe.

Desde pequenas, vão ao rio, mas sempre acompanhadas por um adulto, quando completam mais ou menos dez anos já podem ir sozinhas. Nessa fase, acompanham seus pais e participam de forma mais engajada nas atividades externas ao âmbito da casa, além de ampliar seu conhecimento sobre os diferentes tipos de animais, como os maribondos, por

exemplo. Ao chegar em casa com os olhos inchados por causa de uma picada de maribondo, diz-se que passou a conhecer o maribondo, ou seja, conhecer é sentir, experimentar.

O brinquedo mais utilizado pelos meninos é o cavalo de pau, geralmente fabricado por eles. Com um pedaço de pau é feito o corpo do cavalo e para fazer a cabeça utilizam uma parte da garrafa pet que é cortada ou uma lata de leite, amarrada ao pau. Antes, quando iam ao Ouricuri, um caminho longo de aproximadamente 6 km da aldeia, os adultos arrancavam um pedaço de cipó e davam aos meninos e meninas dizendo que eram cavalos, assim eles iam o caminho brincando e não precisavam ser carregados.

O lugar mais frequente de brincadeira é o terreiro das casas, em especial, o terreiro da casa do pajé. É muito comum ver meninas e meninos correndo de um lado a outro da aldeia, entram nas casas das pessoas e saem pelo quintal, daí já retornam entrando em outra casa. Das brincadeiras observadas, podemos mencionar a “picula”, a roda, boca de forno, a corda, o futebol, o baleado e os caldos no rio. As crianças menores espalham-se pelo chão, deitam-se no barro seco, sujam-se de lama.

Os pais deixam seus(as) filhos(as) sujar-se a vontade, eles se alegram quando veem seus(as) filhos(as) brincando. Vi uma menina pequena brincando na areia, enquanto era incentivada por uma mulher a sujar-se ainda mais, ela dizia: - *“Vai coloca a cabeça na areia”* (e ria). Sua mãe mandava que ela saísse da areia, ameaçando batê-la, mas a menina continuava, deitava-se e rolava-se pela areia. A mãe levantou-se da cadeira, de onde estava sentada olhando a filha e com um pequeno cipó fingia batê-la. A mulher que incentivava a menina a brincar na areia e a sua mãe riam juntas da situação.

Com relação ao espaço do quintal, observei meninas brincando com os animais, geralmente cachorros, gatos; espantam as galinhas e correm atrás dos patos; arrancam as frutas das árvores; caem; choram; machucam-se e riem. Os adultos reclamam se elas pegarem em algo que julgam perigoso. Mas, deixam que caiam, dizendo que assim ficam com as pernas fortes e aprendem com a queda.

Figura 12: Meninas brincando no quintal**Foto: Maiara Damasceno, 2015.**

No quintal da casa dos meus anfitriões possui muitas árvores frutíferas, na época em que estava lá, por algumas vezes, comi as frutas retiradas das árvores pelas meninas, que sempre me ofereciam. Geralmente, em dupla ou trio, elas pediam permissão a dona da casa para entrar e tirar seriguelas. As meninas maiores, com um pedaço de pau, arrancavam a fruta, que cai no chão e era apanhada pela menina menor, que a colocava em um balde pequeno ou numa panela. As frutas não eram levadas para casa porque ali mesmo no quintal dividiam entre si e começavam a comer. Ainda que meninos e meninas circulem por todos os espaços da aldeia e que corram pelo quintal de um e outro, eles sempre pedem permissão, caso queiram retirar algum fruto.

Uma brincadeira que geralmente utiliza o espaço do quintal é a *panelada*, descrita também no livro de Denízia Cruz (2014, p. 07):

[...] meninos e meninas reuniam-se e se dividiam em três grupos: um para pescar piabas, aragus, piaus, traíras e colher frutos; outro para retirar lenha seca para o cozimento dos alimentos; e um outro grupo para trazer cereais das casas dos pais, como um pequeno mutirão. Unindo os três grupos, juntando os alimentos, cozinhávamos e dividíamos como uma pequena família. Com tudo isso os meninos aprendiam a ser futuros pais e mães de famílias da comunidade e a viver em grupos unidos.

A *panelada* continua existindo entre meninos e meninas da aldeia, mesmo que em menor proporção que no “*tempo de antes*”. Eles brincam com as mesmas brincadeiras do tempo de seus pais: macacão, corda, esconde-esconde, cozinhada, fazem panelinha de barro, anzol, tiram vara, pescam, jogam bola, “você é o boto”; e acrescentam outras do “*tempo de*

hoje”, como o videogame, por exemplo. Geralmente, brincam até o anoitecer e durante a brincadeira alguns aproveitam para fumar a xanduca escondido dos pais.

Uma interlocutora lembrou que antes as mulheres iam ao balaio fazer feira, na cidade de Propriá e quando chegavam a sua casa as meninas pegavam arroz e um pedaço de carne, fritavam em uma panela de barro, em tamanho pequeno, e em outra colocavam o arroz ou macarrão para cozinhar no fogo de lenha. As meninas cozinhavam também piabas, que elas mesmas pescavam e tripas de galinha que conseguiam com suas mães. É importante mencionar que muitas relações de compadrio foram constituídas nas brincadeiras de *panelada* e continuam por toda a vida, e em outras vidas, segundo me disse uma mulher *Kariri-Xocó*.

Além de ser o quintal, lugar de brincadeiras e realização de atividades de cunho doméstico, como *lavar panos*, pratos e preparar o alimento; também pode ser um lugar de “predação”, como comentei na parte II desse trabalho. Os adultos continuam cuidando do corpo de suas crianças até ficarem maior e terem autonomia suficiente para cuidarem de si, assim ficam atentos para que elas evitem o quintal à noite, considerado um local perigoso, principalmente para meninos e meninas pequenas, pois seres de outros mundos podem “flechá-las”, provocando-lhe doenças, que podem até levá-las a óbito.

O rio é outro espaço de aprendizagem, brincadeiras e sociabilidade entre meninos, meninas e adultos. No rio, os laços sociais são intensificados. Meninos e meninas tomam banho com seus pais, irmãos(ãs), tios(as) padrinhos, madrinhas e primos(as). No rio, os(as) meninos(as) brincam de várias formas, até quando vão levar os animais para beber água e dar banho, aproveitam para brincar. Em uma dessas brincadeiras observadas, o pai também participava, ajudando seus filhos a darem saltos. No outro tipo de brincadeira, utilizava-se a força que cada menino tinha, os menores eram colocados nos ombros dos maiores e uma dupla tentava derrubar a outra.

Para além das brincadeiras, as crianças têm responsabilidades, como encher os potes de barro de água ou acompanhar o pai à roça. Presenciei um pai chamando a atenção do seu filho dizendo que ele precisava ajudar nos afazeres de casa, com a seguinte expressão: “*criança também tem que ajudar, não é só brincar não*”. Os adultos concordam que é bom para as crianças ajudarem em casa e aprenderem as atividades domésticas, pois isso desenvolve o seu corpo, contribuindo assim com o processo de *fabricação* deste.

Em um dia de falta de água na Sementeira, fui ao rio logo pela manhã bem cedo e lá já estavam muitas crianças. Nesse dia, o rio estava cheio, muitas mulheres lavavam seus pratos,

panos e enchiam os baldes de água para levar para casa; as meninas de seis anos também ajudavam suas mães a enxaguar a roupa, jogando água do rio naquelas que já estavam esfregadas. Era notável a satisfação delas em participar das atividades. Diga-se de passagem, que em meio a essas atividades, estavam presentes as brincadeiras de “*dar caldo*”. As meninas maiores davam as mãos às menores e juntas aproveitavam para tomar banho, ensaboavam-se umas as outras e riam.

No que diz respeito às atividades desempenhadas, algumas são distintas para meninos e meninas e outras podem ser realizadas por ambos. As meninas acompanham as mães nas atividades domésticas, lavam pratos, carregam água, molham as plantas, recolhem o lixo, jogam água no quintal para diminuir a poeira e ajudam a dar banho nos irmãos pequenos(as). Os meninos dão comida e banho nos animais, carregam blocos em pequena quantidade, ajudando seu pai na reforma ou construção de casas, compram o pão, plantam frutas e verduras no quintal e na roça (essa última atividade também pode ser realizada por meninas).

Os adultos veem com grande estima as crianças “jeitosas”, que ajudam os pais nas atividades. Não se importam se elas quebrarem algum prato quando estiver lavando-os, o mais importante é que participem das atividades domésticas, pois só assim, consideram que podem aprender. Desse modo, não se espera que elas realizem atividades como os adultos, mas que participem do processo, assim ouvi meu anfitrião falar: “*mesmo que quebre os pratos ou copos quando se estiver lavando, o importante é lavar e ajudar*”.

Nas atividades domésticas os meninos quase nunca ajudam, apenas quando a mãe está doente ou *recém-parida*, mas nem todas elas gostam que seus filhos homens desempenhem tais atividades, chegando até a repreendê-los: “*Ah, menino fazer serviço de mulher, pode não. Isso é serviço de mulher. Homem barrer casa, lavar prato, não...*”. Alguns homens auxiliam nas atividades domésticas, mas isso não é ensinado pelos pais.

O cuidado dos animais é uma atividade de homens e mulheres, geralmente as mulheres cuidam das galinhas e os homens dos animais maiores, como porcos e cavalos. Na mata, o trabalho também é feito por homens e mulheres, a caça é uma atividade do homem, mas a coleta de galhos para lenha é feita por ambos. Em todas essas atividades meninos e meninas estão presentes participando.

Figura 13: Meninos no rio dando banho nos cavalos**Foto: Maiara Damasceno, 2015.**

A aprendizagem, enquanto prática social, não acontece de forma descontextualizada. A aprendizagem de meninos e meninas não acontece por meio da simples execução de tarefas domésticas ou atividades de roça, mas do seu engajamento pleno nessas atividades. O papel das crianças maiores é essencial para a participação das crianças menores em brincadeiras, afazeres domésticos, da roça etc..

Com muita frequência, observei as meninas menores sendo carregadas pelas maiores, “fato que revela o quanto são importantes agentes nos cuidados de umas com as outras” (CODONHO, 2007, p. 64). As meninas maiores possuem um importante papel na sociabilidade das crianças mais novas, é o que Codonho (2007) chama de “transmissão horizontal de saberes”. As meninas mais velhas auxiliam as mais novas a partir das normas e da etiqueta *Kariri-Xocó*, incluindo a aprendizagem do segredo do Ouricuri e o respeito aos resguardos.

No espaço da casa, meninos e meninas menores aprendem, com quatro anos mais ou menos, a limpar-se após urinar ou defecar. São estimuladas pelos pais que inicialmente pegam um pedaço de papel higiênico e a entregam dizendo: “*se limpe!*”. Mesmo com a presença de um adulto na casa, as irmãs mais velhas limpam seus irmãos mais novos. A partir do momento que começam a mostrar as habilidades necessárias para limparem-se sozinhos, a irmã faz o mesmo que a sua mãe: tira um pedaço de papel e entrega a menina(o), dizendo: “*se limpe!*”. Na segunda vez, se a(o) menina(o) menor ainda chamar a irmã ou a mãe para limpá-la, ouvirá de sua irmã: “*pegue o papel!*” e quando a menor o pegar, ela dirá “*se limpe!*”. Na

terceira vez pode ser que a(o) menina(o) menor ainda chame a maior, mas o que geralmente acontece é a maior ficar observando de longe, enquanto a menor se limpa sozinha.

Também observei quando uma menina pequena e sua irmã foram em direção ao mato para a menor urinar. Prontamente, a irmã mais velha acompanhou a mais nova, indicando-lhe o melhor local para abaixar-se. Um caso parecido com esse, entre as crianças Galibi-Marworno, foi descrito por Codonho (2007, p. 68):

Algo bastante natural uma criança de 6 anos acudir uma de 2 ou menos que por sua vez, defecou ou urinou no lugar onde se encontra. Não foram raras as vezes em que presenciei este tipo de cena sem que isto despertasse qualquer tipo de nojo ou constrangimento nos sujeitos envolvidos. As providências de então juntar as fezes com uma pá e dirigi-las para o local devido (normalmente o mato mesmo) [...].

O cuidado das crianças maiores com as crianças menores é perceptível. Muitas das meninas que iam a casa onde eu estava chegavam em dupla de irmãs e irmãos ou em trios de irmãos. As maiores reclamavam quando as menores pegavam algum objeto que estava no *rack* da casa. As menores não hesitavam em obedecer a suas irmãs mais velhas. Nesse caso, estamos diante de um processo de negociação (LAVE; WENGER, 1991) entre irmãos e não de imposição.

Com relação aos bebês, estes são comumente carregados pelas meninas maiores, o que acaba ajudando na *fabricação* de seus corpos, contribuindo para que fiquem “duros”. Cantam para que eles durmam, trocam a fralda, dão de comer e dão banho. Quando os bebês crescem mais um pouco, os irmãos maiores continuam contribuindo com a *fabricação* de seus corpos, colocando-os no chão para que engatinhem e endureçam ainda mais, deixando de serem *molinhos*.

Fui à escola indígena, durante os primeiros dias do ano letivo, para conhecer e conversar com algumas professoras. Em meio a isso, resolvi passar minha manhã na escola. Os alunos iam correndo pelo caminho, pegando “picula”, enquanto que as meninas e os meninos menores eram acompanhados por suas mães ou irmãos mais velhos. Um menino, em especial, que fazia parte da turma de Educação Infantil, prendeu minha atenção. As professoras diziam que ele ainda não estava acostumado com a escola, ele tentou jogar a carteira escolar no chão, riscou a mesa e não aceitava permanecer na sala; sua irmã mais velha, que estava observando pela janela, o chamou e a professora abriu a porta dizendo à menina que já ia mandar chamá-la. A menina então se abaixou e conversou com o irmão do

lado de fora da sala. Depois da conversa, o menino retornou à sala calado e começou a fazer a atividade de colagem que a professora havia deixado em cima de sua carteira. Esse aspecto também é evidenciado por Codonho (2007), que fala sobre o papel de liderança que as crianças mais velhas desempenham, podendo chamar a atenção das menores.

Os adultos cobram dos(as) meninos(as) maiores o cuidado com os(as) menores e quando estes fazem algo de errado, como pegar o que não pode, por exemplo, é possível ouvir reclamações, como a que escutei de uma *Kariri-Xocó*: “*Oh menino, você num tá vendo o que seu irmão tá fazendo, não? Olhe ele.*” Porém, é preciso dizer que as crianças pequenas não são tratadas como tábulas rasas por serem menores, elas também *participam das práticas*, é o que Lave e Wenger (1991) consideram como *participação periférica legítima*.

Entre os *Kariri-Xocó* é dado grande valor a quem tem muitos filhos, quase todas as mulheres com quem conversei me perguntaram se eu ainda desejava ter mais filhos. Na Sementeira, as crianças são em número maior que os adultos, se o papel dos mais velhos é destacado como fundamental para a existência do grupo, o papel das crianças, não menos importante, é o de continuidade dos conhecimentos *Kariri-Xocó*, assim participam intensamente da vida na aldeia, pronunciando-se sobre vários assuntos do cotidiano e aprendendo conforme a sua *origem*.

A *aprendizagem situada* de Lave e Wenger (1991) pode nos ajudar a pensar a aprendizagem e a participação das crianças *Kariri-Xocó*. Não é o caso, no entanto, de enquadrar a especificidade desse caso etnográfico, propomos apenas uma articulação com a teoria. A aprendizagem acontece por meio da *participação nas práticas*, inicialmente, uma participação periférica, até que a pessoa esteja totalmente engajada. Como vimos na descrição, as crianças estão ligadas a um contexto, este é um ponto importante para entender a *aprendizagem situada*, pois a aprendizagem não acontece meramente na mente, a pessoa participa de um mundo que é social-cultural-histórico. Meninos e meninas maiores têm papel essencial no processo de aprendizagem dos(as) menores. Esses últimos aprendem por que participam de brincadeiras (SILVA, 2011), atividades domésticas, de roça, de pesca, juntamente com outros meninos e meninas menores e maiores, essas que geralmente estão mais envolvidas no processo por causa de suas experiências; dessa participação, chamada de *periférica*, os(as) meninos(as) menores começam a dominar certas habilidades, até demonstrarem determinadas atitudes que tornam a sua participação plena, ou seja, o seu total engajamento.

O que nos parece mais interessante dessa discussão é pensar a aprendizagem enquanto um processo sócio-histórico, contextualizado e dinâmico, onde as pessoas são compreendidas em sua totalidade, sejam elas crianças ou adultas. As pessoas que aprendem não são receptoras de conhecimentos, mas participantes que ao aprender também acrescentam à comunidade os seus conhecimentos.

4.2.2 Algumas considerações sobre a aprendizagem do xamã

Várias etnografias têm revelado o corpo como ponto central para análises mais aprofundadas sobre vários aspectos das sociedades ameríndias. É nesse processo de *fabricação* que muitas experiências de aprendizados podem ser possíveis, tal como a fabricação do corpo do xamã. É preciso considerar que este tipo de aprendizagem no contexto *Kariri-Xocó*, por envolver o complexo xamanístico do Ouricuri, incluindo a ingestão de substância alucinógena, não pôde ser revelado. Ainda que eu não pudesse ter acesso às informações que enriqueceriam consideravelmente este trabalho, é provável que a substância que possibilita esse tipo de aprendizado específico seja a Jurema, bastante tratada nas pesquisas sobre os povos indígenas do Nordeste. Assim, registro, aqui, apenas aquilo a que me foi possível ter acesso.

Entre os *Kariri-Xocó*, diz-se que o pajé “*já nasce feito*”. A aprendizagem para ser pajé obedece uma linha de descendência pertencente a família Suíra, portanto, é inacessível aos demais. No contexto *Kariri-Xocó*, a principal diferença entre o curador, o rezador e o pajé é a forma como curam. O curador cura com ramos (galhos), a rezadeira com a reza e o pajé cura com ervas, mas principalmente com as suas mãos. Para ter acesso ao saber da cura, é preciso nascer com o *dom* da cura.

Todos nascem com um *dom*. Nascer com o *dom* significa dizer que a pessoa nasceu com determinada obrigação. Significa que a pessoa “*nasceu para aquilo, só pr’aquela dom, se puxar para outra coisa talvez não dê certo*” (Interlocutor A). Segundo os *Kariri-Xocó*, o *dom* é de nascença e foi dado por Deus. Mas, para exercer o *dom*, é preciso preparação, essa não é de nascença, mas aprendida.

Figura 14: Pajé Júlio



Maiara Damasceno, 2015

Oliveira (2012, p. 63) nos diz que os pajés “[...] possuem uma experimentação e uma vivência intensivas: eles manejam o mundo (in)visível e podem descrevê-lo por suas palavras aos demais [...]”. As experiências do pajé Júlio *Kariri-Xocó* são fontes sempre mencionadas de aprendizagem. Ele que é considerado um importante interlocutor de conhecimento, ao circular por outros domínios, pode ver e interagir com outros seres ou espíritos, aprendendo coisas e ensinando aos(as) seus(as) filhos(as) (como ele chama os membros do grupo).

O *pajé original* é o dono de certos conhecimentos que não são ensinados nem mesmo ao pajé Júlio, pois só cabe a ele realizá-los. Ele é considerado o dono principal de toda a *origem Kariri-Xocó*, é quem “*cobre*⁴⁸” a pessoa. Tem certos trabalhos de cura que somente o pajé original pode realizar através do corpo do pajé Júlio, mas, para isso, é preciso ao pajé Júlio, “concentração”, que, nesse caso, significa dar exemplos, respeitar a *origem*.

A questão acima mencionada desmonta a ideia de que em contextos indígenas “todos podem ensinar e aprender”. Assim como existem seres que detém o conhecimento, como no caso do *pajé original*, existem certos conhecimentos que não são disponíveis a todos, como a função de pajé entre os *Kariri-Xocó*, que é de domínio da família Suíra. Esse caso muito nos lembra de dona Jovelina Kiriri, a parteira, relatada na pesquisa dissertativa de Macêdo (2009, p. 87):

⁴⁸ Mesmo sentido que proteger, resguardar.

A própria xamã parteira não tem licença de ver seu “dono”, seu mestre, apenas ouvir, assim como não tem licença para ensinar o que sabe para qualquer pessoa. Dona Jovelina relatou que tentou muitas vezes ensinar as filhas, mas elas não querem aprender a função, pois não “aguentam ver certas coisas”, visto que a comunicação com os seres que governam o complexo de crenças Kiriri não é uma habilidade para todos da aldeia, pois existem as pessoas com o “dom”, com a força para suportar as provações e visões entre os mundos. Assim sendo, portadora de tal “dom”, Dona Jovelina tem os seus papéis, enquanto parteira e “rezadeira”, legitimados e reverenciados pela comunidade [...].

O processo de cura realizado pelo *pajé original* acontece do seguinte modo, como foi relatado pelo pajé Júlio: “*Ele [o pajé original] toma o meu corpo, me leva para o local da cura, realiza a cura e depois me traz de volta. Através do meu corpo a cura é feita, mas foi ele que curou*”. Porém, para o *pajé original* curar, a pessoa doente precisa estar “*como a sua origem*”, ou seja, precisa se pintar, usar cocar, colar e outros elementos pertencentes à *origem*. Ele não aceita que a pessoa esteja portando elementos “*de rua*”, ou seja, elementos exógenos. Segundo o pajé Júlio, a cura do *pajé original* é para toda a vida, “*o que ele faz cobre a pessoa sempre*”.

Aquele que nasce para ser pajé, além de pertencer a uma linha de descendência e ser iniciado no Ouricuri através das aprendizagens possíveis com o uso de substância alucinógena, também pode receber orientações por meio de sonhos. O pajé lembra de quando era jovem e não queria assumir a função de pajé por causa da grande responsabilidade, mas, ao perceber que esse era o seu *dom*, resolveu dedicar-se a aprender com seu pai – o antigo pajé Francisco Queiroz Suíra – o conjunto de conhecimentos necessário para a função. Ele passou muito tempo observando seu pai na realização dos trabalhos de cura. Antes de vir a falecer, seu pai passou a responsabilidade para ele, que já havia sido escolhido em ritual no Ouricuri. Nesse período, Seu Júlio assumiu o trabalho de cura e seu pai o observava no exercício da função. O pajé Júlio contou-me que, após a morte de seu pai, vários aprendizados continuaram por meio dos sonhos. Ainda hoje, quando precisa de alguma orientação nas decisões a ser tomadas a respeito da aldeia ou em trabalhos de cura a serem realizados, o pajé pede a Deus que permita que seu pai apareça em sonho, a fim de lhe ensinar algo, tranquilizar-lhe de alguma coisa que o deixa preocupado e lhe ajudar nas decisões a serem tomadas na aldeia.

Como o pajé, as rezadeiras também nascem com o *dom* da cura, que é dado por Deus, inclusive essa é a justificativa utilizada para não cobrarem pela reza. Quando é perguntado

sobre o preço da reza feita, elas respondem: “*Não é nada, foi Deus que me deu esse dom para curar as pessoas, agora se você quiser me dá alguma coisa... não como pagamento, mas como agrado...*”. As rezadeiras curam através da oração, mas nem todas as enfermidades podem ser curadas por meio delas, algumas precisam passar pelo poder das mãos do pajé. Ainda que reze a pessoa doente, a rezadeira sabe quando sua reza não é suficiente para devolver a sua saúde, orientando, assim, que o enfermo procure o pajé.

Aquele que nasce com o *dom* da cura, desde jovem, é despertado para a função de rezador ou curador. Na aldeia, tem um jovem de 17 anos que é considerado um bom rezador, porque já aprendeu a tirar *mau-olhado*. Minha interlocutora disse-me que quando estavam no Ouricuri, uma recém-nascida chorava muito, pois estava com cólica, chamaram então o jovem rezador, que aconselhou a mãe da criança a passar uma cebola roxa cortada em formato de cruz na barriga da filha. Feito isso, a criança logo se acalmou e dormiu.

Fiquei sabendo também do caso de uma menina que na época do acontecimento tinha três meses de nascida e que estava prestes a vir a óbito, dando seus últimos suspiros para fazer a “*longa viagem*”. Quando grávida, sua mãe fez uso de alguns remédios para tratar uma doença (não revelada) que tinha nas mãos. Uma pessoa da aldeia sugeriu que a menina fosse batizada antes de morrer para deixar de ser pagã. Seus pais resolveram levar a criança em uma rezadeira antiga da comunidade. Até a chegada à casa da rezadeira, a menina recebeu defumador pelo seu corpo. Chama-se de defumador, as fumaças que são lançadas com a xanduca sobre o corpo do(a) doente. A fumaça possibilita a limpeza do corpo, além de atuar como mensagens para o *Grande Espírito* e para os parentes. Chegando à casa da rezadeira, a menina foi rezada e recebeu *remédio de índio*, feito com ervas retiradas da mata. Meu interlocutor disse-me que hoje a menina está forte e gorda e que daquele mal ela não morre mais.

Já habituada a andar na aldeia sem os meus anfitriões, eu fazia visitas à casa de algumas mulheres de quem me tornei mais íntima, pelas conversas que tinha tido já sabia que a tal mulher da reza forte, morava numa das proximidades de uma de minhas interlocutoras. Alguns dias depois, resolvi ir à casa da tão falada rezadeira, que tinha sempre o seu nome lembrado nas conversas que tive com algumas pessoas na aldeia. Fui primeiro na casa da minha interlocutora e perguntei onde a rezadeira morava, do terreiro de sua casa, ela apontou para a casa da rezadeira. Fui caminhando pela rua até chegar lá, quando me aproximei vi a porta aberta e percebi que a casa estava cheia, chamei-a pelo nome e bati palma, como tinha

visto algumas pessoas da aldeia fazerem ao chamar alguém em sua casa, suspeitando que a pessoa pudesse estar no quintal e não ouvir; chamei duas vezes e ela apareceu à porta de sua casa. Eu me apresentei e perguntei se poderia conversar com ela. No momento, ela explicou-me que estava ocupada e que era para eu voltar no dia seguinte, perguntei se às oito horas era um bom horário e ela respondeu-me que sim, antes de sair eu disse onde estava hospedada, ela balançou a cabeça, fazendo que sim.

Depois fui visitar uma senhora com quem eu gostava muito de conversar e no final da tarde retornei para casa dos meus anfitriões. Já em casa, contei que havia procurado a rezadeira e que voltaria lá no dia seguinte pela manhã. O meu anfitrião nada respondeu, só perguntou se eu tinha ido sozinha procurá-la; respondi que sim. Horas depois, entre sete e oito da noite, ele me chamou e disse que ao passar pelo caminho da casa da rezadeira uma de suas filhas o chamou e, em seguida, chamou a mãe que estava no fundo da casa; a rezadeira se aproximou meio envergonhada e pediu a ele que desmarcasse minha ida à sua casa. Ela explicou que quando eu a procurei pensou se tratar de alguma reza, mas só depois percebeu que eu era pesquisadora, foi quando sentiu vergonha de dizer que não poderia falar sobre os seus conhecimentos, suas rezas e suas curas. Acusou um(a) pesquisador(a) que há alguns anos foi à sua casa pedindo que ela o(a) rezasse e depois gravou a reza. Revelou para o meu anfitrião como se sentiu constrangida naquela ocasião e acrescentou ainda que a reza não saiu como as outras por causa da tal gravação. Meu anfitrião ao conversar comigo, disse que essas coisas são assim mesmo, que tem coisas que eles não podem revelar. Ao final da conversa, ele pediu a ela que ficasse tranquila, pois sabia que eu ia entender.

Entre os *Kariri-Xocó*, é possível considerar que certas coisas não podem ser contadas porque ocupam o lugar do segredo. Para os Xakriabá, por exemplo, o segredo refere-se “[...] a tudo o que se relaciona ao universo cosmológico relacionado ao Toré, mas ele se refere em especial às relações intensas com os encantados” (SANTOS, 2010, p. 154). Para os *Kariri-Xocó*, o segredo é tudo que está relacionado ao Ouricuri. Dessa forma, algumas informações são limitadas porque, como dizem os *Kariri-Xocó*, “*isso faz parte do nosso segredo, eu não posso falar*”.

4.2. 3 “A gente vai ver barro”

Figura 15: Dona Reni fazendo panelas de barro



Foto: Maiara Damasceno, 2015.

O barro é parte constitutiva da *origem Kariri-Xocó*. As louceiras, com assim são chamadas atualmente as mulheres que fazem⁴⁹ panelas, frigideiras, potes e cuscuzeiros de barro na aldeia, aproveitam os meses de outubro, novembro e dezembro para trabalhar, pois em janeiro toda a atenção da comunidade está voltada para o Ouricuri. Na condição de sem terra, quando as terras da Sementeira estavam sob a posse da CODEVASF, as mulheres *Kariri-Xocó* eram proibidas de retirar o barro das lagoas que se encontravam em propriedades privadas, consideradas lagoas com barro de qualidade. Mata (1989) relata que, ainda assim, nessa época, as mulheres saíam de madrugada à procura do barro nas lagoas de particulares.

Vale destacar que nem sempre receberam o nome de louceira. Antes, eram denominadas ceramistas, mas isso foi mudado por conta da relação com o branco, segundo revela Almeida (2003, p. 258-259):

Era necessária uma rede de consumidores e, onde estava o consumo, ter-se-ia o local da venda, no amálgama que se procede entre a existência de mercado e a existência do branco. É por essa dependência com o branco que o material passa a ser caracterizado como louça. O barro é refeito e a cerâmica transmuda-se em louçaria, um atributo português, e é nessa etapa que a índia passava a ser uma louceira.

Segundo Mata (1989), as mulheres *Kariri* já eram ceramistas antes mesmo da fusão com os *Xocó*. A autora considera a produção cerâmica como uma atividade tradicional,

⁴⁹ Não são feitas esculturas de barro, como registradas em etnografias de outros povos indígenas.

exclusiva e economicamente importante para o grupo. Ela destaca que no ano de 1948 a cerâmica já estava voltada exclusivamente para o sustento das famílias, com a venda realizada principalmente nas feiras. Mata (1989) destaca ainda que, no ano de 1950, a cerâmica já podia ser considerada como uma das principais atividades de renda desenvolvidas pelo grupo.

O trabalho com o barro já foi uma das formas de trabalho mais constantes entre os *Kariri-Xocó*. Hoje, são apenas seis louceiras em toda a aldeia. Antes, os potes e panelas de barro eram trocados por alimentos, como galinha e farinha, por exemplo, geralmente nos centros de Sergipe, Maceió, Arapiraca e São Sebastião. As louceiras iam de porta em porta com algum carro disponibilizado pela prefeitura ou em carroças, até mesmo em caminhões. É possível ouvir de várias pessoas da Sementeira que foi “*o barro que nos criou*”, referindo-se, principalmente, às épocas de crise, pelas quais passaram os *Kariri-Xocó* e as peças feitas com o barro como o principal sustento.

A aprendizagem dos utensílios de barro pertence à rede de relações e de parentesco⁵⁰ (ALMEIDA, 2003). A primeira forma de aprendizado acontece dentro de uma estrutura familiar entre parentes consanguíneos, por meio principalmente da relação entre mães e filhas. Mas, afilhadas, sobrinhas e crianças próximas à família que vão observar o trabalho desenvolvido pela louceira também desempenham grande possibilidade de aprender. A aprendizagem começa a partir do interesse da jovem em aprender e só depois de inserida no cotidiano da vivência com o barro, através da experimentação e de tentativas, entre erros e acertos é que o processo de aprendizagem vai sendo construído.

Em uma tarde de temperatura alta, resolvi ir à casa de dona Reni. Quando cheguei lá, ela estava sentada no chão fazendo suas panelas de barro. Algumas de suas netas estavam próximas, de vez em quando, abaixavam-se e pegavam algum pedaço de barro que estava pelo chão, tentavam fazer como a sua avó, mas não continuavam até o final, de repente deixavam o pedaço de barro em cima do fogão de lenha e iam brincar de outra coisa. Geralmente, as crianças quando se aproximam pegam um pedaço pequeno de barro que parece não fazer parte da confecção da peça, e brincam de fazer seus próprios potes, assim foi o modo como as louceiras aprenderam a fazer potes de cerâmica.

⁵⁰ Para tornar-se louceira, não basta nascer com o *dom*, é preciso aprender o ofício. A aprendizagem ocorre mais comumente no ciclo familiar, a partir das experiências de mães, avós e tias, porém qualquer mulher pode nascer com o *dom*, não sendo este dispensado apenas a uma determinada linha de descendência, como acontece com a função de pajé. Vale destacar, ainda, que mesmo as mulheres que não nasceram com esse *dom*, podem aprender, bastando apenas o interesse pessoal.

Esse processo de imitação da criança que vê a louceira fazer a panela e tenta copiá-la, não é uma ação inconsciente e esvaziada de significado, conforme mesmo sinaliza Ingold (2010, p. 21):

[...] copiar não é fazer transcrição automática de conteúdo mental de uma cabeça para outra, mas é, em vez disso, uma questão de seguir o que as outras pessoas fazem. O iniciante olha, sente ou ouve os movimentos do especialista e procura, através de tentativas repetidas, igualar seus próprios movimentos corporais àqueles de sua atenção [...].

As louceiras contam que aprenderam, quando criança, a fazer os potes com suas mães, observando-as; fazendo panelinhas para brincar e auxiliando suas mães quando elas solicitavam: levando os potes para tomar sol no quintal, colocando-os para dentro de casa quando era tempo de chuva, *rapando*, amassando o barro, peneirando a areia e acompanhando suas mães na venda dos potes na feira ou na troca por alimentos, como galinha, farinha azeda, ovo, etc. Conta dona Reni: “*Minha mãe fazia panela, ela rapava ela e eu assentava pra ficar lisinha. Sempre ajudei ela...*”

Desde os dez anos de idade, dona Reni aprendeu a trabalhar com o barro. Ela conta que ajudava sua mãe, que também fazia potes de barro e foi assim que aprendeu. Buscava uns balaios de barro e lenha para queimar os potes, como não tinham carroça, carregavam tudo na cabeça. Ela faz panela, pote e cuscuzeiro.

Quando eu tô trabalhando me acho mais bem mais feliz. Fico mexendo com o barro, me lembrando das coisas, de quando ia vender com meu pai quando eu era pequenininha assim, ele arrumava um cavalo e butava um bocado de um lado, um bocado de outro e eu montava no meio, aí ia e ia [...] toda semana ele ia, pra arrumar, né? Aí quando a gente vinha.... as meninas aqui [suas filhas] pensa que é mentira minha...

Com relação ao processo de fabricação das panelas e demais utensílios de barro, a primeira etapa começa com a procura e retirada do barro, em locais chamados de barreiro. Atualmente, as louceiras são mulheres com uma média de 40 a 60 anos. Quando vão ao barreiro uma vai chamando a outra “*umbô pro barro, mulê*”, “*A gente vai ver barro*”. Elas andam quilômetros de distância da aldeia, mas ainda dentro da terra indígena, a procura do barro. Quando encontram as *veias da terra* (o barro bom) - apropriadas para fazer os potes, elas o quebram com uma enxada e enchem seus cestos ou latas. Durante esse processo, algumas mulheres fumam sua xanduca e cantam rojões. Algumas crianças, geralmente

meninas, acompanham suas mães ou avós e enquanto as mulheres retiram o barro, elas brincam, mas também ajudam colocando as pedras de barro menores nos cestos. Com os cestos cheios, colocam na cabeça e seguem de volta para suas casas, algumas dispõem de carro de mão, o que facilita o manuseio e permite transportar mais barro. As meninas também ajudam, algumas carregam pequenos baldes com as pedras de barro ou retornam à aldeia com as meninas menores penduradas em sua cintura. Já em casa, terminam de quebrar o barro, aliando a suas atividades domésticas: fazem o almoço e limpam a casa, depois voltam a preparar o barro, sempre fumando a xanduca entre uma atividade e outra.

A quebra do barro é feita, geralmente, no quintal de casa, sentadas no chão ou em um assento de madeira ou pedra. Para quebrá-lo, as louceiras utilizam uma pedra maior e põe o barro em uma posição fixa no chão. Depois de quebrado, acrescenta-se água para amolecer o barro e que é coberto com uma lona ou saco para ser retomado no dia seguinte, quando será misturado a areia peneirada, que também precisa ser de qualidade. Quando o barro forma uma espécie de bolo de textura macia, diz-se que o barro deu liga e então é iniciado o processo de *frojar* (forjar) o barro, ou seja, modelar os potes. Já no formato de pote, depois de dois dias em média, após ter sido colocado para secar, a pote recebe a “boca” e é *rapado* para receber o acabamento, são utilizados um pano molhado e uma *paieta* (palheta) que também auxiliam no acabamento.

Uma questão relevante sobre o início das atividades cerâmicas é apontada por Almeida (2003, p. 268-269):

[...] é o fato de serem feitas orações antes do início do trabalho, pois elas afastam o “olho grande”, que pode levar a um trabalho sem coragem, em outras palavras, não ter forças para bater o barro, fazendo algo arrastado, devagar, sem motivação. O “olho grande” interfere, diminui a renda, invade a pessoa da louceira e, então, instala-se dentro do processo da produção, do ato de frojar. Nesse mesmo sentido é utilizado o galho da arruda: ele é posto no cabelo com uma parte à mostra, quem o vê logo sabe que o mau olhado não terá efeito algum. Essa proteção colocada em prática é diária, constante, e está bastante presente na vida da aldeia que lida com o segredo do Ouricuri e com os mistérios da Trindade católica. Embora estivesse junto ao corpo, meio escondido, meio visto, um pedaço de arruda poderia estar dentro de um pote, para que a louceira não perca a oportunidade de um negócio. Vendido o pote, ela tira o ramo e o coloca em outro e assim sucessivamente, de modo que a arruda entra no mercado e tudo se mantém intrinsecamente vinculado ao sagrado.

Depois de enxutos os potes e panelas, cada louceira coloca sua marca para não misturar durante a queima. As panelas são marcadas com tauá, uma argila branca. A justificativa que explica porque os potes não são pintados, apenas decorados, encontrei em Luiz Sávio de Almeida (2003, p. 268), que diz “algumas pessoas consideram que o pote pintado não esfria a água e, por isso, não é feito constantemente”. Atualmente, potes e panelas de barro são vendidos sem decoração. Em seu trabalho, Mata (1989) esclarece que as peças só são decoradas, se assim forem pedidas sob encomendas, para fins decorativos mais que utilitários.

Geralmente, a primeira fase, que é a busca pelo barro; e a última, que é a queimação, acontecem coletivamente, já a fase de fabricação dos potes e panelas, geralmente é feita individualmente. No total, o trabalho leva em média dois dias para o término, quando em época de verão; em época de inverno demora mais tempo, pois o pote *chora* muito nessa época, ou seja, fica muito úmido; além disso, conseguir lenha também é mais difícil por causa da chuva, sendo assim, muitas preferem trabalhar na roça durante esse período.

O trabalho com o barro é basicamente feminino, ficando os homens responsáveis apenas pela última fase que é a queimação das panelas. As mulheres recolhem o barro (algumas crianças ajudam), fazem as peças, os homens as queimam, e novamente as mulheres comercializam.

O espaço doméstico seria privilegiadamente o espaço feminino e o da cerâmica que produzem. Talvez essa situação possa ser traduzida na fala de uma índia: o irmão não poderia ficar sentado dentro de casa. Era até estranha para ela a ideia de vê-lo fazendo potes e panelas. Da mesma forma, o estar em casa e o estar fora dela transparece em outra fala, que aponta o lugar de homem como o da roça, do arroz, do tijolo. Essa definição de lugares vai bem mais além do que a indicação física: envolve atitudes, posições, comportamentos. Uma outra ceramista considerava que era simples a razão de os homens não produzirem pote: era “feito”. Feio no sentido de envergonhar, pois o pote era coisa de mulher (ALMEIDA, 2003, p. 257).

Se o pote é coisa de mulher, entre os *Kariri-Xocó*, queimar pote é coisa de homem, mas as mulheres não são excluídas desse processo, elas acompanham seus maridos, que é quem geralmente levam as peças para a queima. Os fornos onde são queimados os potes e as panelas de barro não são coletivos, possuem alguns poucos donos, ainda que tenham sido construídos pela FUNAI. Para queimar, os homens buscam as lenhas e levam até o forno. Para o transporte da lenha e a queima, é preciso realizar um pagamento.

A queima é um processo muito importante para a qualidade da peça. Potes que não são queimados – peças cruas – dificilmente são vendidos, pois se quebram com facilidade. Uma estratégia utilizada pelos *Kariri-Xocó* para saber se um pote está bom é batendo nele e escutando o som que é produzido. Se o som sai aberto, ele está bom para ser usado, se é um som fanhoso, é porque não foi bem queimado. Outra forma de saber é “chupando” o pote, se dele sair ar é porque está trincado, ou seja, rachado, com passagem de água.

Com relação à continuidade da fabricação de objetos de cerâmica, essa é uma preocupação presente entre as louceiras, que destacam que suas filhas não se interessam em aprender. Em 2003, Luiz Sávio de Almeida registrou a existência de vinte e seis louceiras *Kariri-Xocó*. Hoje, esse número está reduzido para seis louceiras, conforme me informou dona Reni. Essa questão estabelece uma forte relação entre aprendizado e corpo. Por que muitas mulheres atualmente não querem aprender a fazer potes e panelas de barro? Por que muitas deixaram de ser louceiras? Dona Reni argumenta que as mulheres de hoje em dia não querem passar o dia todo sentadas fazendo potes e panelas. Ela concorda ser um trabalho pesado e cansativo. Dona Chica, antiga louceira, conta que não aguenta mais fazer potes de barro, que está velha e cansada. Sobre isso, Almeida (2003, p. 269) já falava que a atividade de fazer potes e panelas de barro “é vista como renda e como fardo a carregar, coisa que não se deseja transmitir aos(as) filhos(as). Renda e sofrimento estão associados diretamente”.

[...] as meninas hoje não querem mais aprender a fazer pote não... daqui a uns dias vão procurar os potes dos Kariri-Xocó e não vai ter mais ninguém que faça essa história minha, né? Que é passado meu, né? (Interlocutora M).

Dona Reni também concorda que, quando ela e as outras louceiras pararem de fazer potes e panelas de barro, acabará, não terá mais ninguém para dar continuidade à atividade, porque as meninas novas não querem aprender. Dos oito filhos e filhas que ela tem apenas duas aprenderam a fazer panelas pequenas. Ela relembra que “no tempo de antes” ela e as demais moças se interessavam em aprender, elas prestavam atenção à maneira como suas mães faziam as panelas e potes, ficavam perto durante horas para aprender. Dona Reni diz que hoje não é mais assim, “naquele tempo não tinha o que tem hoje, tinha que trabalhar”.

Outra dificuldade ressaltada por Dona Reni é encontrar barro de qualidade, os lugares que elas retiravam o barro, hoje, estão sob a posse de uma pessoa.

Segundo algumas pessoas consideraram, o uso da geladeira também tem enfraquecido a continuidade do fabrico dos potes de barro. Mas, é possível encontrar pessoas na aldeia que

argumentam que, mesmo com a geladeira, “*a água do pote é que é água boa*”. Elas dizem que é importante lavar o pote apenas com água, mexe-se um pouco de água com a mão no fundo do pote “*para tirar as impurezas*”, pois consideram que “*o pote mata qualquer coisa que tiver na água, porque o barro suga*”, e acrescenta a água a ser utilizada para beber.

Em algumas casas, ainda que não seja uma maioria, não é possível encontrar potes nem panelas de barro. O uso de panelas de alumínio, vasilhas de plásticos e o uso da geladeira têm substituído o uso do barro no ambiente de algumas cozinhas *Kariri-Xocó*. Essa questão atual no cotidiano da aldeia é objeto de preocupação de muitos na Sementeira e também é motivo de preocupação do cacique, como registra Almeida (2003, p. 260), em conversa com o mesmo:

Segundo ainda o Cacique, o alumínio pode ser entendido como um emblema do avanço do capital, na consolidação cada vez mais pormenorizada de sua hegemonia, no avassalamento da geração de renda no aldeamento. Com tudo isso, diminui o número de fornos, estando o artesanato definitivamente afetado. A renda que era gerada com a atividade não pode ser dimensionada, mas era considerada grande por parte do Cacique. Fala mesmo que a venda da cerâmica provia o sustento de muitos e os ganhos em geral se davam mediante troca ou venda.

Embora as louceiras desejem que suas filhas estudem e tenham uma profissão, lamentam o desaparecimento do ofício de louceira. Os potes de barro são considerados como pertencentes à *origem*, parte da “cultura” *Kariri-Xocó*. E a preocupação de que daqui a alguns anos não exista mais louceiras debruça-se muito mais nessa questão do que no aspecto de geração de renda. Por isso, então, lamenta-se o desinteresse das jovens em aprender a fazer potes e panelas de barro.

4.2.4 “O sonho é a andança dos espíritos”

A experiência onírica é para os *Kariri-Xocó* um meio possível de adquirir aprendizados sobre as coisas que estão por vir. Eles não consideram o sonho como expressões de desejos e vontades reprimidas ou ocultas, uma de minhas interlocutoras fez questão de ressaltar isso para falar de sonhos que teve traindo o seu marido. O sonho é uma maneira possível de aprender e interagir com outros mundos. Neste contexto etnográfico, o sonho apareceu como uma experiência de aprendizagem disponível também para homens e mulheres

comuns, não se restringindo somente ao xamã, ainda que sob o risco da “predação”, uma vez que feiticeiros podem assumir a perspectiva de outros seres e causar-lhes infortúnios por meio do sonho (SILVA, 2003).

Meu anfitrião explicou que “*temos que fazer um diagnóstico dos sonhos*”. Os sonhos dão alguns *sinais*, considerados “*enigmas que precisam ser decifrados*”. A pessoa ao acordar deve procurar entender seu sonho, interpretando cada símbolo de maneira cuidadosa, pois nem sempre aquilo que é sonhado é o que vai acontecer. Uma maneira que utilizam para interpretar o sonho é compartilhando-o com outras pessoas e ouvindo delas o que pode significar. Quando contam o sonho, geralmente, não o contam todo, destacam apenas os elementos e os episódios que consideram mais expressivos para interpretá-lo. Costumam fazer isso principalmente se o sonho for ruim, a fim de levar a mensagem do sonho para outras pessoas da aldeia.

Conforme os *Kariri-Xocó*, o significado do sonho pode direcionar-se para a própria pessoa que sonhou ou para alguém próximo, mesmo que não seja parente ou para o coletivo. Por exemplo, se diz que sonhar entrando em um rio com água parada, ainda que limpa, significa que algo ruim está para acontecer, mas, se a água estiver se movimentando, coisas boas estão por vir. Sonhar com dinheiro novo é ruim, já o sonho com moeda significa coisa boa. Os sonhos, portanto, podem ajudar a entender coisas sobre a própria vida e a vida em outros mundos.

O sonho não é uma ilusão, mas uma realidade acessível apenas no momento em que se dorme e por isso os *Kariri-Xocó* dão tanta importância ao ato de sonhar. Silva (2003, p. 63, grifo do autor) escreveu que entre eles “o sonho pode ser a certeza de que a cura está próxima, pois nele ‘*se pode ver as coisas com mais verdade que na própria vida*’”.

Os *Kariri-Xocó* dizem que ao dormir a “alma⁵¹” sai do corpo da pessoa e a matéria que está na cama é como se tivesse morta, só volta à vida após o retorno da “alma”, no entanto ela pode se perder e não conseguir retornar ao corpo, caso isso aconteça a pessoa morre. Por isso, eles dizem que não se pode acordar o outro com susto, pois é preciso respeitar a volta da “alma” ao corpo. Esse fato também é evidenciado por Clarice Cohn (2000a, p. 199), ao pesquisar os Xikrin, “o karon [“alma”] de qualquer pessoa pode se ausentar do corpo, como o faz durante o sono, propiciando assim os sonhos, mas deve sempre retornar; quando não retorna, leva à morte”.

⁵¹ Às vezes, a alma também é chamada de “espírito” e vice-versa, por isso utilizo as aspas.

Ao sair do corpo, a “alma” pode percorrer por vários lugares, tendo acesso a outros mundos, por isso que eles afirmam que o sonho é “*a andança dos espíritos*”. E, ainda que a pessoa não se recorde, todas as noites ela sonha. Ao andar por outros lugares, a “alma” pode ter acesso a muitos conhecimentos, como por exemplo, a descoberta de um remédio que até então era desconhecido. Ao acordar, a pessoa prepara o remédio do mesmo modo como sonhou e assim dá certo, como foi dito por uma *Kariri-Xocó* que aprendeu a fazer vários tipos de lambedor⁵².

Para o povo Katukina, os sonhos são concebidos como experiências visuais que possibilitam conhecimentos (GOÉS, 2007). A aprendizagem xamânica tem início quando há o encontro entre o pajé ou o rezador/curador com o *rono yuxin* (espírito cobra) por meio do sonho. É através do estabelecimento de uma aliança entre eles que a aprendizagem torna-se possível, uma vez que é a cobra quem detém os conhecimentos da floresta, os cantos, o feitiço e a cura:

Seja para tornar-se um *romeya* (xamã) ou um *shoitiya* (rezador/curador), um homem deve encontrar uma cobra que lhe revela os segredos da cura. Caçando, a caminho de casa ou mariscando, a cobra aparece no caminho de um homem, que sente estranhas sensações em seu corpo – mudança de cheiro (o corpo cheira cobra), turvamento da visão, tonturas e calafrios. Estes encontros com as cobras são interpretados como eleição, uma indicação de que a pessoa foi escolhida para deter os conhecimentos de cura. O tamanho da cobra (muito grande/grande) parece determinar a quantidade de segredos que pode revelar e se um homem poderá atuar como xamã (*romeya*) ou rezador (*shoitiya*) (LIMA, 1998, p. 03 apud GOÉS, 2007, p. 123).

Os *Kariri-Xocó* tratam o sonho como elemento importante para integrar seu quadro de aprendizagens. Alguns sonhos são considerados *de origem*, outros são considerados sonhos não reais ou “*sonhos malucos*”. Os sonhos de *origem* são considerados reais e referem-se ao mundo dos *Kariri-Xocó*. Estes servem para fortalecer e atualizar a dinâmica da vida, pois podem ensinar alguns cantos e histórias do “*tempo de antes*”, como algumas que foram escritas por Denízia em seu livro de contos *Kariri-Xocó*; ajudar a resolver problemas; livrar de presságios como doenças, acidentes e mortes; a depender do sonho que a pessoa teve numa

⁵² Lambedor é um remédio caseiro, feito com ervas, raízes e caule, podendo ser acrescentado mel, cebola, alho, açúcar, acerola, cenoura e água, a depender da finalidade. É bastante utilizado no tratamento de gripes. Na minha terceira viagem à aldeia, ganhei de uma mulher um lambedor, que ela mesma preparou, para dar a minha filha que estava muito gripada. Ela me aconselhou que ela tomasse várias vezes ao dia e disse que assim logo ficaria boa.

noite anterior a uma viagem, por exemplo, ela pode adiar ou cancelar a viagem; informar sobre a caça e a pesca; e informar sobre feitiçarias. Os sonhos não reais referem-se ao mundo do branco, como por exemplo: sonhar que está tomando cachaça e rindo à toa.

Os sonhos não determinam o futuro, pelo contrário, as pessoas têm a capacidade para modificar aquilo que está por vir, a menos que seja uma escolha de Deus. Essa, nenhum homem pode mudar, como no caso de mortes “naturais”, segundo é acordado entre eles.

O que chamamos de pesadelo não tem essa separação entre os *Kariri-Xocó*, todos são sonhos, no entanto os sonhos ruins acontecem quando a “alma” ao sair do corpo, encontra um espírito ruim que aproveita a matéria livre e tenta “tomar” o corpo da pessoa que está dormindo, é nesse momento que ela pode assustar-se e acordar, pois quando a alma de quem está dormindo vê o que está acontecendo retorna rapidamente ao corpo e a pessoa desperta do sonho.

Os *Kariri-Xocó* sonham quando ficam pensando muito em alguém. Se uma pessoa deseja muito ver outra que já morreu, ela tem que fumar muito e pedir a Deus que coloque aquela pessoa em um bom lugar, mas que permita que ela a veja pela última vez. Para que isso aconteça, é preciso ter o pensamento positivo e fazer coisas boas, que Deus “dá permissão” ao morto de aparecer em sonho.

Entre os *Kariri-Xocó*, certos aprendizados, aqueles que envolvem os conhecimentos de pessoas que estão em *outro canto*, podem ser acessíveis a qualquer pessoa, como já mencionamos, desde que aconteça através de sonhos. Quando acontece esse tipo de sonho, a “alma” de quem está dormindo sai do corpo enquanto a matéria da pessoa fica parada, essa “alma” vai de encontro ao “espírito” da pessoa morta, até que alguém toque naquele que está dormindo para que a sua “alma” retorne ao corpo. Essa interação pode ser perigosa, uma vez que o “espírito” do morto pode querer levar a alma da pessoa viva com ele, por estar com saudade dela. É provável que em outros contextos etnográficos esse encontro resultasse em morte, pois apenas o xamã é considerado capaz de circular por esses mundos, adotar outras perspectivas e interagir com seres predadores (GOMES, 2012).

Uma interlocutora relatou-me de uma mulher que ela conheceu em outro estado e que havia falecido. Essa mulher ajudava muito os *Kariri-Xocó* quando estes viajavam em época de apresentações nas escolas e eventos. Ela disse que pensava tanto na falecida que um dia acabou sonhando com ela. No sonho, a mulher falecida estava ao seu lado, a alisava e deu-lhe um beijo, foi quando minha interlocutora disse ter sentido falta de ar, querer acordar (voltar ao

corpo) e não conseguir, pois a mulher falecida segurava a sua mão. Ela considera que “*estava sendo tomada ali*”, sua filha que dormia com ela, tocou-lhe a perna, foi quando sua “alma” retornou à matéria. Ao acordar ela ficou pensativa, suava e pensava o tempo todo no sonho. Ela diz que tem certeza que a mulher estava ali no quarto ao seu lado. Ao levantar-se da cama, após um sonho, é recomendável calçar os pés, pois ao levantar-se descalço e pisar o chão, “espíritos” podem tentar “tomar” o corpo de quem está acordando. Minha interlocutora levantou-se, calçou os pés, pegou a xanduca e foi fumar, pedindo a Deus que a colocasse em um bom lugar.

4.2.5 “No silêncio é que a pessoa ouve bem e se concentra”

Alguns *Kariri-Xocó* destacaram o silêncio como um meio legítimo de aprendizagem, dizendo: “*No silêncio a gente tem como observar, como decorar e aprender*”. Estar em silêncio é estar com o pensamento elevado. Há, no entanto, diferença do silêncio de uma pessoa sozinha e do silêncio de uma pessoa com a xanduca. A experiência do silêncio sem a xanduca é um momento de se conscientizar para aquilo que vai ser feito. Já na aprendizagem com a xanduca a atenção é voltada para ela, pois é ela quem ativa o pensamento. Esse tipo de aprendizagem acontece com a interação entre a pessoa e a xanduca, que embora não tenha “alma”, quando em posse de um *Kariri-Xocó* passa a ter agência.

Primeiro é preciso se concentrar e querer, depois procura o ambiente reservado pra fumar e chama o que ele quer para a concentração (Interlocutor B).

A xanduca é considerada um dos principais instrumentos de concentração, pois ela ajuda a trazer tranquilidade, como já pontuei anteriormente. Muitos *Kariri-Xocó* conversam com a xanduca quando estão em silêncio e ela pode dar algumas “soluções”, através de suas fumaças que atuam como mensagens. Nem sempre é possível saber quem mandou as mensagens, mas eles revelam que se a pessoa estiver concentrada ela consegue apreendê-la e interpretá-la.

4.2.6 “A gente também usa desse faro”

Os animais têm almas, pensam, são detentores de saberes e podem ensinar aos humanos, assim consideram os *Kariri-Xocó*. Eles dizem que tem cachorros que odeiam certas pessoas porque conhecem o caráter delas: *“Tem gente que passa na estrada que se os cachorros os veem nem ligam, já tem outros que se eles pudessem, eles rasgavam”* (Interlocutora E).

No livro *“Fulkaxó”*, organizado por Ulysses Fernandes (2013, p. 72), encontrei um depoimento que muito se assemelha aos que escutei na Sementeira, quando conversava sobre os modos como eles aprendiam através dos animais:

Os gaviões são aves com visão apurada, enxergam longe o pequenino rato. Os urubus, por comerem animais em decomposição, são aves faxineiras, suas penas servem para limpeza corporal na cura. As penas das araras amarelas simbolizam a energia solar; as de penas vermelhas, a força e poderio do fogo; as araras azuis seguem a linha celeste no campo espiritual. As garças brancas, aves que andam em grandes bandos pelo céu, são unidas na procura do alimento. A rolinha fogo-pagou traz boas novas, o pássaro vim-vim anuncia bondade ou maldade. A coruja rasga-mortalha, pássaro agoureiro quando canta em cima da casa é sinal que alguém vai morrer. Para nós a ave cauã anuncia bons tempos que se aproximam.

Os *Kariri-Xocó* dizem que os animais ensinam através de *sinais*, que podem ser vistos ou escutados. Para aprender, é preciso, no entanto, estar atento a esses *sinais*. Destacamos alguns dos que foram descritos:

- *“Cada animal tem um instinto, cada um dele tem uma forma de caçar e se defender. Os pássaros, por exemplo, bebem água, se molham, mas tomam banho de terra que é para neutralizar o cheiro deles, deixando de ser uma presa fácil”* (Interlocutora H);
- Os *Kariri-Xocó* dizem que o *dom* do cachorro é o faro e que *“a gente também usa desse faro”* (Interlocutor N);
- *“No latido, ali você já se prepara...”* (Interlocutora E). É dito que os animais podem avisar sobre algo ruim que está para acontecer. Quando um cachorro deita-se com as patas para cima ele está sinalizando maus presságios, ao ringir e latir ele pode estar ameaçando outro animal que pode ser da sua espécie ou de outra, porém se ele não latir, mas ringir significa que algo ruim está prestes a acontecer ou pode ser também que esteja vendo algum “espírito” ou ser de outro mundo;
- *“As formigas de roça quando carregam as folhas, é sinal que vai chover”* (Interlocutora B);

- “O pássaro João de barro quando faz a sua casa com a porta virada para o norte, é sinal de que o inverno será bom - com muita chuva, mas se ela está virada para o leste, o inverno será ruim - com pouca chuva” (Interlocutor A).

A ideia de aprender com os animais a “*ter faro*” e todos os demais sinais que eles dão são formas de aprendizagens levadas a sério pelos *Kariri-Xocó* e, conseqüentemente, por este trabalho. Assim, como podem intervir no futuro, a partir do “diagnóstico” que fazem dos sonhos, também podem intervir a partir dos sinais dados pelos animais.

Os *Kariri-Xocó* dizem que esse tipo de aprendizagem é apenas para quem é da *origem*, aquele que não é não entenderá alguns desses sinais. Aprender a “*ter faro*”, por exemplo, significa para eles “*saber advogar as coisas, saber de onde vem o perigo*”. O que é possível apreender, dessa consideração, é que além da experiência vivida pela própria pessoa, existem as experiências vividas por outras pessoas que compõem o estoque de aprendizagem dos *Kariri-Xocó*, e que inclui a experiência de “*ter faro*”. Quando alguns *Kariri-Xocó* remetem-se a *Zumbi*, por exemplo, dizendo nunca o terem visto, explicam a partir do que aprendeu com as experiências de visão relatadas por outras pessoas: “*eu nunca vi, mas meu vizinho que viu conta que... Ele já viu...*”, assim, ainda que alguns nunca o tenham visto, sabem de sua existência através do vizinho ou parente. No entanto, é preciso deixar claro que essa não pode ser entendida como uma aprendizagem meramente por transferência, pois no mundo dos *Kariri-Xocó* aquilo que não é visto pode ser sentido e dar sinal de sua existência através de sensações que são emitidas ao corpo da pessoa. Desse modo, a experiência de ver do outro complementa a experiência de sentir daquele que aprendeu com os animais a “*ter faro*”.

4.2.7 O caso de dona Maria Odete

Dona Maria Odete, antes de se aposentar, exerceu a função de enfermeira e parteira na aldeia *Kariri-Xocó*. Ela não sabe dizer quantos partos já realizou na aldeia, mas conta que foram muitos. Relata que rezava antes de fazer o parto, apegava-se com Deus e Nossa Senhora do Parto, para ir enfrentar aquele serviço, que ela não sabia o que vinha pela frente.

Ela conta que alguns partos foram complicados, como: o de gêmeos; o que a criança “vinha de nádegas”; e o que a criança “vinha de pés”. Mesmo sendo todos eles complicados, foram feitos na aldeia porque nessa época, por volta de década de 70, as índias não queriam ir

à maternidade. No entanto, algumas mulheres eram levadas para a maternidade, quando a parteira julgava não poder realizar o parto na aldeia, sob o risco de morte da mãe e da criança. Em casos como esse, dona Maria Odete conversava com a gestante e a acompanhava à maternidade, lá a parteira conversava com o médico e relatava a situação da mulher.

Um desses casos foi o de uma mulher que apresentava a placenta no fundo do colo do útero, que foi sentido pela parteira quando ela realizou o exame de toque na gestante. A parteira diz ter sentido o cordão umbilical e a placenta ao invés da criança, o que pode provocar hemorragia na mulher após o nascimento do bebê. Outros dois casos foram o do parto transversal, a criança estava “atravessada”, e o “parto de nádegas” que foi realizado com sucesso, mas é considerado como arriscado.

Dona Maria Odete conta que para ser parteira não é necessário nascer com o *dom*⁵³. Ela, por exemplo, não nasceu com o *dom* e aos dezenove anos, aprendeu as técnicas de realização de um parto através do curso de enfermagem realizado quando jovem, na cidade. Dona Odete menciona que sua avó e bisavó eram parteiras escolhidas pela *origem* e que não imaginava um dia também se tornar uma parteira. Ela contou-me que em cada aldeia foi escolhida uma mulher para fazer o curso de enfermagem pela FUNAI, na aldeia *Kariri-Xocó* ela foi à escolhida. Uma professora na aldeia foi quem a escolheu, a exigência para a realização do curso era saber ler e escrever corretamente, pois haveria a necessidade de ler as bulas de medicamentos; nessa época, não se tinha muitas mulheres que pudessem atender a esses critérios. A professora, então, pediu a dona Maria Odete que lesse a bula de um remédio em sua presença e quando ela terminou de ler, a professora anunciou a sua aprovação no curso de enfermagem pela FUNAI, até esse momento ela não sabia que se tratava também de um curso de parteira. Dona Maria Odete foi orientada a retirar os seus documentos para viajar, pois com pouco tempo realizaria a viagem.

O curso aconteceu em Alagoa Grande na Paraíba, no Hospital Alagoa Grandense, com duração de noventa dias e, na metade dele, o delegado da Inspeção de Recife pediu para que todas as participantes realizassem um treinamento, com um curso de parteira, para que cuidassem das próprias índias nas suas respectivas aldeias. Assim começou a aprendizagem de parteira de dona Maria Odete, intercalando a aprendizagem teórica da sala de aula à prática

⁵³ A pessoa que não nasceu com o *dom* para exercer determinada função, não está proibida de exercê-la nem mesmo de aprender por outros meios, como é o caso de dona Odete, que aprendeu a função de parteira na cidade, com os brancos.

da sala de parto. Nesse curso, a parteira ressalta que aprendeu a distinguir as posições da criança na hora do parto e a identificar quando estes podiam ser normais ou cesáreos.

Ela passava três dias na aldeia consultando, fazia exames laboratoriais, deixava a receita e a medicação com o paciente, fazia visita, verificava a temperatura e media a pressão.

Dona Maria Odete conta que na sua mala tinha todos os materiais necessários para a realização de um parto, até mesmo injeção, para o caso de uma hemorragia ou para ajudar a mulher grávida numa situação de falta ou interrupção das contrações no momento próximo à chegada do bebê. Esses são casos arriscados, segundo a parteira, uma vez que a dor e as contrações são suspensas no momento de “coroação” da criança.

Os primeiros três banhos do bebê também eram dados por ela, colocava o colírio nos olhos da criança, ensinava a mulher a dar o banho e a cuidar do umbigo do bebê. Depois de três dias, ela dizia a mãe; “*agora você é mãe, o trabalho agora é seu, eu já tenho outras coisas para fazer*”. As primeiras vacinas do bebê eram dadas pela parteira em domicílio. A Fundação CESP disponibilizava-as já preparadas. Nessa época, eram seringas em vidro e não descartáveis como hoje, assim o cuidado era ainda maior. A parteira conta que lavava, enxugava, empacotava e levava para ser esterilizada na referida fundação.

Dona Odete destaca que a coisa mais importante que aprendeu na vida foi “fazer parto”, assim como dona Jovelina Kiriri, como nos mostra Macêdo (2009). Porém, a aprendizagem de ambas deu-se de modo diferente. Enquanto dona Maria Odete saiu da aldeia e aprendeu o conhecimento de parteira com os brancos, dona Jovelina Kiriri foi iniciada como parteira pelos encantados e, desde os quatorze anos, passou a realizar partos. Aqui não está em jogo a legitimidade do conhecimento de uma ou outra, quero tão somente pensar o que significou essa experiência de aprender um conhecimento de “fora” para dona Maria Odete.

Aquilo que ela define como sendo a aprendizagem mais importante da sua vida foi aprendida com os brancos. Ela contou-me que antes não tinha noção de como era a vida *lá fora* (fora da aldeia) e que ao sair da aldeia aprendeu coisas que nem imaginava existir. Ela ressalta a importância dessa saída para a aquisição da sua profissão de enfermeira e parteira, mas o que ressoa como mais significativo foi a sua volta, quando pôde utilizar aqueles conhecimentos dentro da aldeia. Quando ela começa a realizar partos entre as mulheres *Kariri-Xocó*, passa a ser reconhecida pelas pessoas como parteira e quase não lhe é atribuída a função de enfermeira. Quando eu perguntei a uma *Kariri-Xocó* se na aldeia tinha parteira, logo ela se lembrou de dona Maria Odete.

De fato, os conhecimentos dos *cabeça-seca*, principalmente da leitura e escrita, é algo muito presente entre os Kariri-Xocó, que veem a escola como um meio importante para tal apropriação. Uma mulher que conheci na Sementeira disse ter colocado seu filho na escola de branco, por considerá-la mais “puxada”. Outra mulher que também tem um de seus filhos na escola de branco, disse que a criança se expressa melhor que a outra que estuda na escola da aldeia.

Os Wajãpi, por exemplo, na década de 90, entendiam a escola como “o lugar onde se poderia captar saberes *Karaikō*” (GALLOIS, 2005, p. 118). Os saberes *Karaikō* ou saberes do branco possibilitariam aos Wajãpi exercer funções relegadas apenas aos brancos, como agente de saúde, professor, com isso a língua materna era recusada nessas escolas, que tinham funções muito bem definidas para esse grupo. “O que se esperava dessa nova instituição era a possibilidade de dominar a escrita e a matemática para se ter acesso a posições e a salários reservados aos não-índios” (*Ibidem*). Com isso, muitos adultos estão colocando seus filhos nas escolas da cidade para que aprendam a dominar as técnicas e a lidar com o mundo dos brancos (GALLOIS, 2005).

A escola indígena, quando apropriada pelos próprios indígenas, pode servir de instrumento para a pacificação do branco. É quase unanimidade o discurso da apropriação da escola, do protagonismo e autonomias indígenas, principalmente diante do cenário político nacional. No contexto da escola indígena do Alto Rio Negro, por exemplo, a escola estabeleceu uma aliança educativa com os missionários salesianos (século XX), essa aliança contribuiu para a domesticação dos novos colonizadores (comerciantes e funcionários do governo), assim como a domesticação dos próprios missionários (LUCIANO, 2011).

Essa questão é interessante porque nos leva a pensar que, ainda que Dona Maria Odete não tenha aprendido a ser parteira pela sua *origem*, como foi com sua mãe e avó, ela aprendeu, através dos brancos, o conhecimento de “fazer parto”, e ao retornar à aldeia não inseriu essa aprendizagem da forma como aprendeu “*lá fora*”, mas a incorporou a sua *origem*, de modo que os partos eram iniciados com rezas, assim como faziam as antigas parteira; a diferença, portanto, estava nas novas técnicas utilizadas. Com isso, pode-se entender que a forma própria de aprender provinda do mundo dos *cabeça-seca*, quando chega à aldeia, é atualizada pela *origem Kariri-Xocó*.

Na próxima parte do trabalho, retomo os principais pontos discutidos ao longo da pesquisa e lanço algumas mensagens em forma de fumaça.

PARTE V

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ALGUMAS FUMAÇAS...

Sabia do desafio que teria ao decidir pesquisar a aprendizagem nativa, mas, desde o início, fui motivada pela ideia de pensar que este trabalho poderia contribuir para uma reflexão sobre a educação, ou melhor, para uma reflexão antropológica sobre a própria noção de educação, tendo em vista a multiplicidade de processos de aprendizagens existentes em contextos ameríndios, como foram citados por Cohn (2004) e Tassinari (2008) na introdução desse trabalho. Busquei ao longo das reflexões entender como se constitui a *pessoa Kariri-Xocó*, seu modo de pensar a si e os outros, e conseqüentemente os seus processos nativos de aprendizagem, tema insuficientemente discutido nas pesquisas em Educação, de uma forma geral. Nesse sentido, a noção nativa de *origem* enquanto *coisa de raiz*, aquilo que *vem de dentro*, surgiu como elemento central para refletir sobre tais processos e suas implicações com o que *vem de fora*.

Porém, antes, contextualizei historicamente a população pesquisada, para, assim, entendermos como ocorreu a retomada das terras da antiga Fazenda Modelo ou Sementeira, quando em seu processo de desativação pela CODESVASF. Mostrei que a ocupação da Sementeira, em 1978, e sua demarcação, em 1991, possibilitou aos *Kariri-Xocó* não uma volta a “vida de antigamente”, mas novas perspectivas de futuro, visto que, durante o tempo que ficaram “imprensados” na “Rua dos caboclos”, sofriam várias formas de preconceito, em especial, a acusação de não serem “índios de verdade”. Paradoxalmente, percebe-se que a mesma sociedade os reconheceu como indígenas em 1944, com a criação do Posto Indígena Padre Alfredo Dâmaso. A ocupação da Sementeira e sua posterior demarcação, além de tornar o grupo mais coeso, possibilitaram novas lutas e desdobramentos políticos (MATA, 1989), como por exemplo, o reestudo da Terra indígena.

A descrição da atual vida na Sementeira foi fundamental para refletir como os *Kariri-Xocó* pensam a si. As relações de compadrio e apadrinhamento deram ênfase à construção do parentesco entre os *Kariri-Xocó*, como tratada na segunda parte desse trabalho. Fica claro que a consanguinidade não é a única maneira de fazer parentes, existem outras formas possíveis que foram descritas, como o ritual de pular a fogueira entre compadres e comadres, em datas comemorativas do mês de junho.

A relação com o branco mostrou-se como algo interessante para uma análise mais aprofundada, que buscarei dar continuidade em pesquisas futuras, mas aqui já foi possível pontuar algumas observações, como a contraposição que é feita entre a vida na aldeia e fora dela. A diferença entre a aldeia e Colégio (Porto Real do Colégio) não está tanto no espaço físico, mas nas relações sociais que são construídas e atualizadas.

Mostrei que a Sementeira é considerada como o lugar de comer junto e/ou dividir a comida quando o outro não tem, visitar os parentes e participar dos mutirões; enquanto a cidade é vista como o lugar da ambição, da inveja e do egoísmo. Mas, para que não haja dúvida, os *Kariri-Xocó* não caracterizam a aldeia a partir de um ideal de pureza. Ambição, inveja e egoísmo também podem estar presentes entre eles, podendo trazer sérios prejuízos às relações sociais cotidianas, pois todos os pensamentos e sentimentos ruins podem adoecer o corpo, tanto de quem está pensando como daquele para quem o pensamento está direcionado.

Os casamentos com brancos foram entendidos como união por amor e por interesse, uma vez que morar na aldeia é uma boa alternativa para amenizar os custos, pois quem casa-se com índios passa a usufruir de certos direitos indígenas, nesse caso específico, o direito a terra. Por outro lado, ainda que julguem a Sementeira como o melhor lugar para se viver e criar os filhos(as), diz-se que aqueles que se casam com brancos acreditam que terão melhor qualidade de vida.

Mais adiante, para entender como os *Kariri-Xocó* pensam o mundo e os “outros”, abordei um pouco de sua sociocosmologia, apontando alguns seres que podem interagir em seu mundo. Falei sobre a *Mãe-d’água*, o *Nego d’água* e o *Zumbi*, particularmente, considerando-os como seres não-humanos, destacando algumas de suas qualidades e capacidades humanas, incluindo a aparência física, podendo ser vistos por alguns humanos que circulam próximos aos seus domínios.

Com relação à constituição da *pessoa Kariri-Xocó*, destaquei alguns pontos que demarcam a diferença entre eles e os *cabeça-seca*, sobretudo no que concerne à fabricação para torná-los de *corpo forte*. Para dar ênfase a constituição da pessoa, mostrei como a mulher parida *fabrica* o seu corpo e o corpo do bebê. O feto é considerado outro corpo, já possuidor de alma, mas que não se desenvolve independentemente das ações de sua mãe. O estado emocional da gestante e, principalmente, a alimentação que consome durante a gravidez são importantes para a *fabricação* da criança no útero e fora dele. Assim, a má alimentação da mãe pode trazer uma série de consequências ruins à *fabricação* do corpo da criança por um

longo período, que pode acometer toda a “infância”. Durante a fase de desenvolvimento do feto, a mãe tem um papel central, mas o pai também pode ter influência, quando conversa com o seu filho desde a barriga, fazendo-o entender que já é um ser, ou melhor, que é gente. Após o nascimento do bebê, os pais e a avó materna – que geralmente ajudam no processo de recuperação e cicatrização da filha parida e da criança recém-nascida – contribuem para o endurecimento do corpo da criança, fazendo-a tornar-se de *corpo forte*.

Toda essa discussão foi necessária para entender como se revelam os processos de aprendizagem. Esse percurso possibilitou compreender primeiramente a cosmologia *Kariri-Xocó* e os aspectos referentes à forma como se constituem enquanto *pessoa*. Feito isso, passamos mais detalhadamente à discussão sobre a aprendizagem na Sementeira.

Ainda que a discussão sobre a “infância” tenha sido breve nesse trabalho, foi possível perceber como os *Kariri-Xocó* compreendem as crianças. A “pureza” que os adultos atribuem a elas não está relacionada à incapacidade de agir no mundo, mas à ideia de “não terem maldade”. As crianças são “puras”, por isso podem circular pelas roças, pelo Ouricuri e por toda a Sementeira; entrar e sair de um quintal para o outro e brincar na casa do pajé, ou seja, participar efetivamente da vida cotidiana da aldeia, desempenhando um papel importante na atualização das relações entre parentes, uma vez que tendem a frequentar, mais que seus pais, a casa dos tios, tias, avós, madrinhas e padrinhos, levando recados e “agrados” (pequenos presentes), comendo nas casas de seus parentes ou até mesmo numa rápida visita quando estão na rua brincando. Desse modo, entende-se que as crianças possuem agências e não são pensadas como totalmente dependentes.

As crianças, que desde pequenas já sabem da sua “cultura”, como dizem os adultos *Kariri-Xocó*, experimentam e vivenciam sua *origem* e aprendem por meio dela. Através das brincadeiras, atividades domésticas, de roça, atividades de pesca e outras, meninas e meninos menores aprendem com os maiores a executar certas tarefas que lhe permitem desenvolver habilidades e participar cada vez mais efetivamente da “comunidade”. As meninas aprendem a lavar os pratos, encher o pote, dar comida aos animais pequenos, que geralmente são criados no quintal e a *barrer* a casa, pois o domínio doméstico é ocupado pelas mulheres. Atividades de caça (mesmo que pouco desempenhada atualmente), pesca, criação de animais maiores, como cavalos e bois, ocupação das frentes de luta nas retomadas de terra são exercidas pelos homens, que iniciam seus filhos nessas atividades quando ainda criança.

Através do *acesso e participação nas práticas*, descrevo as aprendizagens que se configuram no cotidiano das crianças, além de destacar outras formas de participação, todas elas consideradas como pertencentes à origem. Mostrei que a aprendizagem para ser pajé envolve um conjunto de dispositivos como iniciação no Ouricuri, a observação e a interação com outros mundos através dos sonhos. A função de pajé é de ordem masculina, não acessível a todos do grupo, apenas tem conhecimento aquele que foi escolhido pela *origem* e que pertence a uma determinada linha de descendência. Ainda assim, alguns conhecimentos não são disponibilizados nem mesmo ao xamã, pois compete tão somente ao *pajé original*, detentor de todos os saberes xamânicos.

A atividade das louceiras também é considerada *coisa de raiz* e parte importante da história dos *Kariri-Xocó*, uma vez que muitas famílias foram sustentadas com a venda ou a troca de potes de barro por alimentos. Aprender a fazer potes e panelas de barro envolve o interesse da jovem em aprender, a observação e a interação com a louceira. Esse é um tipo de aprendizagem circunscrita ao universo feminino e pertence à rede de relações de parentesco entre mães, filhas, avós e sobrinha, principalmente.

O sonho é destacado pelos *Kariri-Xocó* como uma forma possível de aprender, sendo acessível a todos os membros do grupo, porém esta é uma aprendizagem perigosa, pois envolve seres de outros mundos sob o risco de “predação”. Nessa situação, somente o xamã sabe como agir, uma vez que pode adotar outros pontos de vista, através do seu corpo. O sonho para os *Kariri-Xocó* possibilita uma intervenção no futuro, para isso, no entanto, a pessoa deve aprender a “decifrar os seus enigmas”, fazendo um “diagnóstico do que sonhou”. Contudo, existe diferença entre os sonhos: os sonhos de *origem*, que são reais e referem-se ao mundo dos *Kariri-Xocó*; e os *sonhos malucos*, que se referem ao mundo dos *cabeça-seca*.

Outras formas legítimas de aprendizagem que foram destacadas consistem no silêncio e nos sinais dos animais. O silêncio pode ser acompanhado de um dos elementos da *origem* - a xanduca - importante na concentração. Os sinais dos animais também precisam, assim como os sonhos, ser “decifrados” e possibilitam intervir no futuro. Os *Kariri-Xocó* destacam que todas essas formas de aprendizagens só são possíveis porque “*tem preparação para isso*”, remetendo-se ao Ouricuri e a própria noção de *pessoa*.

Como foi possível perceber na pesquisa, os *Kariri-Xocó* possuem formas próprias de aprender. A aprendizagem que é possível através do fumo, dos sonhos, do silêncio, dos sinais dos animais, dificilmente poderia adentrar ao espaço escolar e atender os objetivos de uma

educação diferenciada que “respeite os processos próprios de aprendizagem”, como consta nas leis que tratam da Educação Escolar Indígena. Para além dessa consideração, cabe ressaltar que essa também não é uma demanda dos *Kariri-Xocó*. Eles não estão preocupados que essas formas de aprendizagens façam parte do seu currículo escolar, desejam, no entanto, assegurar que suas formas próprias de aprender continuem a existir, o que significa assegurar também a existência da sua *origem*.

É possível considerar, ainda, que os processos nativos de aprendizagem e os processos de aprender que são próprios dos *cabeça-seca* (brancos) coexistem na Sementeira. Porém, aprender como o branco, não os faz “virar branco” definitivamente, como acredita a população de Colégio. Ao contrário, esse movimento os torna ainda mais *Kariri-Xocó*, uma vez que dispõem de várias formas de aprender. Assim, mesmo convivendo cada vez mais com os brancos, em um mundo que já é outro (“*outro mundo*”), os *Kariri-Xocó* não falam em um retorno ao *mundo* de antes, até porque consideram impossível já que se encontram em meio a cidade, mas falam de como continuar sendo diferente dos *cabeça-seca*, e, para isso, fabricar o corpo e seguir aprendendo como na sua *origem* são aspectos imprescindíveis para manter a diferença, sem que, no entanto, deixem de experimentá-la.

Não poderia deixar de acrescentar ao final desse estudo o quanto fui afetada pelo campo, mais do que um trabalho acadêmico, que ampliou meu arcabouço teórico enquanto pesquisadora, essa foi uma experiência que possibilitou-me uma aprendizagem pessoal enriquecedora. Só me resta, portanto, concordar com o meu anfitrião: “*a gente morre aprendendo e nunca sabe de tudo...*”.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Luiz Sávio de. **As ceramistas indígenas do São Francisco**. Estudos Avançados, 17 (49), 2003. pp 255-270.
- ALMEIDA NETO, Prudente Pereira de **A sabedoria Katitauru como representação da comuniversity**: diálogo intercultural. 2004. 268f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.
- ARONI, Bruno. **Por uma etnologia dos artefatos**: arte cosmológica, conceitos mitológicos. Revista Proa, nº02, vol.01, 2010. pp. 01-27. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa>. Acesso em 26 jan. 2015.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. **“Doença de Índio”**: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. Campos 7(1):09-34, 2006.
- BATISTA, Hildonice de Souza. **Bedzé wò hibatèdè** - conhecimentos ressonantes: diálogos entre a educação transdisciplinar e a práxis indígena Kiriri. 2008. 220. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador – BA.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. **A força dos pensamentos, o fedor do sangue**. Hematologia e gênero na Amazônia. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2006, v. 49, nº 1, 2006. pp.205-243.
- BOAS, Franz. As limitações do método comparativo da antropologia. In: _____. **Antropologia Cultural**. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2004 [1896]. pp.25-39.
- BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação. n. 19. Rio de Janeiro, 2002. (Tradução de João Wanderley Geraldi).
- CANTIN, Judith . **Le concept de communauté de pratique selon Wenger**. 2013. pp.01-22. Disponível em: https://www.academia.edu/6017457/Le_concept_de_communaute_de_pratique_selon_Wenger>. Acesso em 05 abr. 2015.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Babel da floresta, cidades dos brancos?** Os Marubo no trânsito entre dois mundos. Novos Estudos. CEBRAP. n.82, novembro 2008. pp. 133-148.
- CODONHO, Camila Guedes. **Aprendendo entre pares**: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno (Amapá, Brasil). 2007. 133f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC.
- COHN, Clarice. **Crescendo como um Xikrin**: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. Revista de Antropologia (São Paulo) , Universidade de São Paulo/USP, v. 43, n.2. 2000a. pp.195-222.

_____. **A criança indígena:** a concepção Xikrin de infância e aprendizado. 187f. 2000b. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de pós-graduação em Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

_____. **Os processos próprios de ensino e aprendizagem e a escola indígena.** Cadernos de educação escolar indígena – 31º grau indígena. Barra do Burgres: UNEMAT, v.3, n.1, 2004. pp.94-111.

_____. **Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa.** Revista Perspectiva. Florianópolis, v.23, n.02, 2005. pp.485-515.

_____. **Antropologia da Criança.** São Paulo: Jorge Zahar, 2005.

CRUZ, Denízia. **Kariri-Xocó:** Contos indígenas. Sesc: São Paulo, 2014.

CUNHA, Leonardo Campos Mendes da. **Toré – da aldeia para a cidade:** música e territorialidade indígena na Grande Salvador. 2008. 249f. Dissertação (Mestrado em Música) - Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In.: **Cultura com aspas.** São Paulo: Cosac Naify, 2009a. pp.311-373.

CUNHA, Manuela Carneiro da. A lógica do mito e da ação: o movimento messiânico Canela de 1963. In.: **Cultura com aspas.** São Paulo: Cosac Naify, 2009b. pp.15-49.

DAOLIO, Jocimar. **Da cultura do corpo.** Campinas, São Paulo: Papyrus, 1995. (Coleção Corpo e motricidade).

FAUSTO, Carlos. **Donos demais:** maestria e domínio na Amazônia. Mana 14(2): 329-366, 2008. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/mana/v14n2/a03v14n2.pdf>>. Acesso em: 10 mai. 2015.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **“Ser afetado”.** Cadernos de campo. N.13:155-161, 2005. (tradução de Paula Siqueira). Disponível em< <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50263/54376>>. Acesso em 05 jan. 2015.

FERNANDES, Ulysses (Org.). **Fulkaxó:** ser e viver Kariri-Xocó. Serviço Social do Comércio. São Paulo: Edições SESC, 2013.

FERREIRA, Ana Laura Loureiro; BARRETTO, Juliana; MARTINS, Silvia A. C. **Realizando etnografia visual entre grupos indígenas em Alagoas.** Revista Antropológicas, ano 13, vol. 20(1+2): 2009. pp.293-313.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa.** 3ed. Porto Alegre: Artmed, 2009. (tradução Joice Elias Costa).

GALLOIS, Dominique Tilkin. Os Wajãpi em frente da sua cultura. In.: CUNHA, carneiro Manuela da. **Patrimônio imaterial e biodiversidade.** Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº32, 2005. pp.111-129.

_____. **Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental.** Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, dez. 2007. pp.95-116.

GATTI, Bernardete Angelina. **A construção da pesquisa em educação no Brasil.** Brasília: Liber: Livro Editora, 2012.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. **A natureza do saber: o lugar do conhecimento na práxis Katukina.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 116-145, jul./dez. 2007. pp.116-145.

GOLDMAN, Marcio. **Os Tambores dos mortos e os tambores dos vivos: Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia.** Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2003, v. 46, n. 2. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/ra/v46n2/a12v46n2.pdf>>. Acesso em: 07 mai. 2015.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. **O perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana.** Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 7, n. 1, jan.-abr. 2012. p. 133-159.

GUDOLLE, Lucas Socoloski; ANTONELLO, Claudia Simone; FLACH, Leonardo. **Aprendizagem situada, participação e legitimidade nas práticas de trabalho.** VI Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD. Florianópolis, Santa Catarina, 23 a 25 de maio de 2010. Disponível em:< http://www.anpad.org.br/diversos/trabalhos/EnEO/eneo_2010/2010_ENEO577.pdf> Acesso em: 05 abr. 2015.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Antropologia e educação: Origens de um diálogo.** Cad. CEDES vol. 18 n. 43 Campinas Dec. 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32621997000200002. Acesso em: 05 abr. 2015.

INGOLD, Timothy. **Da transmissão de representações à educação da atenção.** Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, jan./abr. 2010. pp. 6-25.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Kariri-Xocó.** Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kariri-xoko>>. Acesso: 16 jul. 2014.

KAIGANG, Bruno. Experiência em formação de professores. In.: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias.** Brasília : Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.pp.201-205.

KELLY, José Antonio. **Notas para uma teoria do “virar branco”.** Mana 11 (1): 201-234, 2005.

LAGROU, Els M. **A fluidez da forma: arte, alteridade e ação em uma sociedade amazônica (Kaxinawá, Acre).** Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

LANGDON, E. Jean. **A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença.** Etnográfica, Vol. V (2), 2001, pp. 241-260.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.** São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LAVE, Jean; WENGER, Etienne. **Aprendizaje situado participación periférica legítima.** New York: Cambridge University Press, 1991. (tradução de Miguel Espínola Y Carlos Alfaro).

LECZNIESKI, Lisiane Koller. **Objetos relacionais ameríndios: sobre a (in)visibilidade da arte Kadiwéu na novela Alma gêmea da Rede Globo.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 1, jan./jun. 2010. pp.61-91. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/viewFile/9238/8257>. Acesso em: 15 jan 2015.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

_____. **Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da Educação Escolar Indígena no Alto Rio Negro.** 2011. 369f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Instituto de Ciências Sociais, Universidade Federal de Brasília, Brasília, DF.

MACEDO, Roberto Sidnei; GALEFFI, Dante; PIMENTEL, Álamo. **Um rigor outro sobre a qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências humanas.** Salvador: EDUFBA, 2009b.

MACEDO, Roberto Sidnei. **A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas Ciências Humanas e na Educação.** 2ed. Salvador: EDUFBA, 2004.

_____. **A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação.** Brasília: Liber Livro, 2012a.

_____. **Etnopesquisa implicada, currículo e formação.** Espaço currículo, v.5, n.1, 2012b. pp. 176-183. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/rec/article/viewFile/14054/7988>>.

MACÊDO, Sílvia Michele Lopes. **Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultural entre índios Kiriri do sertão baiano.** 2009. 118 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA.

MACEDO DE SÁ, Sílvia Michele Lopes. **A emergência da etnoaprendizagem no campo antropológico: uma investigação etnológica sobre a aprendizagem como experiência sociocultural.** 2013. 175f. Tese. (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922]. (Os Pensadores)

MANDULÃO, Fausto da Silva. A educação na visão do professor indígena. In.: GRUPIONI, Luis Donisete Benzi (org.). **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. pp.217-226.

MARTINS, Sílvia. **Aspectos de Gênero: Kariri-Xocó female embodiment**. V RAM - Reunião de Antropologia do Mercosul: Antropologia em Perspectivas. Florianópolis, 30 novembro a 03 de dezembro de 2003. Disponível em:< <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/vram2003/a13-smartins.pdf>>. Acesso em: 12 dez 2014.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. **A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado**. 1989. 375 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), Rio de Janeiro.

MATURANA, Humberto. A ontologia do conversar. In.: MAGRO, Cristiana; GRACIANO, Miriam; VAZ, Nelson (orgs.). **A ontologia da realidade**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. pp.167-181.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In.: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1936]. pp.399-421.

MELATTI, Julio Cezar. **Áreas Etnográficas da América Indígena Nordeste**. UnB/ Brasília, DF., 2011. pp. 01-11 (Capítulo 30).

MELO, Clarissa Rocha. Uma escuta do mundo: processos de ensinar e aprender entre os Guarani. In.: TASSINARI, Antonella M.; GRANDO, Beleni S.; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos S. (orgs.). **Educação indígena: reflexões nativas de infância, aprendizagem e escolarização**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2012. pp.117-136.

MINAYO, M.C.S. O desafio da pesquisa social. In.: MINAYO, M.C.S.; DESLANDES, S.F.; GOMES, Romeu (orgs.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 32ªed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012a. pp.9-29.

_____. Trabalho de campo: contexto de observação, interação e descoberta. In.: MINAYO, M.C.S.; DESLANDES, S.F.; GOMES, Romeu (orgs.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 32ªed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012b. pp.61-77.

MOTA, Clarice Novaes da. Saúde e povos indígenas: tradição e mudança. In.: FERREIRA, Maria Beatriz Rocha; et al. **Cultura corporal indígena**. Guarapuava, Ed. Unicentro, 2003. pp.01-13.

_____. Sob as ordens da Jurema: O xamã Kariri-Xocó. In: LANGDON, E. Jean Matteson (Org.). **Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas**. Editora da UFSC: Florianópolis, 1996. pp. 267-295.

NASCIMENTO, Marco Tromboni S. **Reestudo de Identificação da Terra Indígena Karirir-Xokó** (Municípios de Porto Real do Colégio e São Braz, Alagoas) – Relatório final

do GRUPO TÉCNICO criado pela portaria FUNAI nº 317/PRES/99. Rio de Janeiro. Fundação Nacional do Índio, 2000.

NUNES, Eduardo Soares. **No asfalto não se pesca**: Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã - GO). 2012. 425f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Brasília.

OLIVEIRA, Augusto Marcos Fagundes. "**Ser pataxó**: educação e identidade cultural". 2002. 302 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia e Universidade Estadual de Santa Cruz (convênio UFBA-UESC), Ilhéus – BA.

OLIVEIRA, Joana Cabral de. "**Vocês sabem porque vocês viram!**": reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v.55, Nº1, 2012. pp. 51-74.

PÉREZ-GIL, Laura. **Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano**. ILHA - Florianópolis, v.5, n.1, julho de 2003, pp. 23-45.

PIMENTEL, Álamo. Considerações sobre a autoridade e o rigor nas etnografias da educação. In.: MACEDO, Roberto Sidnei; GALEFFI, Dante; PIMENTEL, Álamo. **Um rigor outro sobre a qualidade na pesquisa qualitativa**: educação e ciências humanas. Salvador: EDUFBA, 2009. pp. 127-173.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. **Decreto de 4 de Outubro de 1993**: Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Kariri-Xocó, localizada no Estado de Alagoas. Disponível em: < <http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=138282>>. Acesso em: 17 ago. 2014.

RABELO, Miriam Cristina; ALVES, Paulo César. Corpo, experiência e cultura. In.: LEIBING, Annette (Org.). **Tecnologias do corpo**: uma antropologia das medicinas no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2004.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 10ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

ROCHA, Gilmar; TOSTA, Sandra Pereira. **Antropologia & Educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Coleção Temas & Educação; 10).

SAÉZ, Oscar Calavia; NAVEIRA, Miguel Carid; PÉREZ-GIL, Laura. **O saber é estranho e amargo**. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. Campos, 4:9-28, 2003.

SAHLINS, Marshall. **O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica**: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte I). Mana. V.3, n.1. Rio de Janeiro, abril de 1997. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n1/2455.pdf> >.

SANTOS, Madalena Pinto dos. **Um olhar sobre o conceito de ‘Comunidades de prática’**. 2002. pp.01-16. Disponível em:

https://www.academia.edu/1483472/Um_olhar_sobre_o_conceito_de_Comunidades_de_pr%C3%A1tica. Acesso em: 16 de jun. de 2015.

SANTOS, Rafael Barbi Costa e. **A Cultura, O Segredo e o Índio**: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. 207 f. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1979. p. 02-19.

SILVA, Aracy Lopes da. A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução. In.: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (orgs.). **Antropologia, História e Educação**: A questão indígena e a escola. 2 ed. São Paulo: Global, 2001a. pp.09-25.

SILVA; Aracy Lopes da; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Angela (Org.). **Crianças Indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002

SILVA, Christiano Barros Marinho da. **“Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra...”** Diagnóstico, Tratamento e Cura entre os Kariri-Xocó (AL). 2003. 93f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE.

_____. Índios fortes: aspectos empíricos e interpretativos do xamanismo Kariri-Xocó. In.: ALMEIDA, Luiz S. de et. alli. **Índios do Nordeste**: temas e problemas. Vol.2. Maceió: EDUFAL, 1999.

SILVA, Renato Izidoro da. **O impossível material de algumas proposições para a realidade da educação escolar indígena**: aporias, alquimias e ideologias. 2011a. 272f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA.

SILVA, Rogério Correia da. **Circulando com os meninos**: infância, participação e aprendizagens de meninos indígenas Xakriabá. 2011b. 231f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 3ªed. 2ªreimpr. Belo Horizonte: Autêntica, 2011c.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando sentidos**: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no Agreste Alagoano. 2007. 133f. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia, Salvador -BA.

SOARES-PINTO, Nicole. Sobre alguns modos de usar a cultura dos Outros. In.: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. pp.257-286.

SOUZA, Natelson Oliveira de. **A Herança do Mundo**: história, etnicidade e conectividade entre jovens Xocó. 2012. 161f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; COHN, Clarice. Escolarização indígena entre os Karipuna e Mebengokré-Xikrin: uma abertura para o outro. In.: TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; GRANDO, Beleni Saleté; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos (Org.). **Educação indígena**: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012. pp.247-274.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; GOBBI, Izabel. **Políticas públicas e educação para indígenas e sobre indígenas**. Revista Educação. Santa Maria. v. 34, n. 1, jan./abr., 2009. pp. 95-112. Disponível em: <http://www.ufsm.br/revistaeducacao>

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; GRANDO, Beleni Saleté; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos (Orgs.). **Educação indígena**: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2012.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In.: SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.). **Antropologia, História e Educação**: A questão indígena e a escola. 2 ed. São Paulo: Global, 2001. pp.44-70.

_____. **A educação escolar indígena no contexto da antropologia brasileira**. Ilha Revista de Antropologia. v. 10, n. 1, 2008 . pp.218-244.

VELTHEM, Lucia Hussak van. **Os originais e os importados**: referências sobre a apreensão Wayana dos bens materiais. Indiana, n. 27, 2010. pp.141-159. Disponível em: < http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_27/IND_27_2010_141-159_Velthem.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2014.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra Calada**: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7 letras, 2007.

VIEIRA, Marina Guimarães. **Caboclos, Cristãos e Encantados**: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi – Amazonas. 2012. 298f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ.

_____. **Virando Inmõxã**: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. Amazônica: Revista de Antropologia (UFPA), 2009. pp. 308-329.

_____. A descoberta da cultura pelos Maxakali e seu projeto de pacificação dos brancos. In.: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (Orgs). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. pp.241-256.

VILAÇA, Aparecida. **O que significa tornar-se outro?** Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. vol. 15, n. 44, 2000. pp.57-72.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana**. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, pp. 40-49, 1979.

_____. **A natureza em pessoa sobre outras práticas de conhecimento**. Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”. Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 2007.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In.: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify Edições, 2002. pp.347-399.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012. (tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales).

WENGER, Etienne. **Communities of Practice and Social Learning Systems**. *Organization Articles*. Volume 7(2): 225–246. 2000. Disponível em: <<http://homepages.abdn.ac.uk/n.coutts/pages/Radio4/Articles/wenger2000.pdf> >. Acesso em 01 abr. 2015.

APÊNDICE A: UM BREVE RELATO SOBRE A RESERVA⁵⁴ THÁ-FENE⁵⁵

Figura 16: Estrada próxima à Reserva Thá-fene, no Quingoma



Foto: Maiara Damasceno, 2014.

Meu primeiro contato com a Reserva Thá-Fene aconteceu em virtude de um seminário na faculdade quando cursava Pedagogia. Nossa equipe optou em realizar uma pesquisa de campo, por entender que a vivência corporal na reserva era a melhor maneira de discutir a Educação Indígena. Depois de alguns anos, retornei a reserva para a pesquisa de mestrado e iniciei minha aproximação com os *Kariri-Xocó/Fulni-ô* que lá habitam, dois deles, no entanto, já eram meus conhecidos desde a nossa participação em eventos organizados pelo Centro de Referência Integral de Adolescentes – CRIA, em período anterior.

Revisitei as minhas memórias para relembrar o local. A pouca distância que separa a cidade de Salvador da cidade de Lauro de Freitas (Região Metropolitana de Salvador) causava-me certa despreocupação, no entanto ainda me senti um pouco insegura, pois já fazia algum tempo de minha ida à reserva. Numa manhã de tempo nublado, rumo ao Quingoma (bairro situado a 3 km do centro da cidade de Lauro de Freitas), peguei um ônibus e segui em um percurso que teve duração de 45 minutos, até a descida no ponto de ônibus em frente ao mercado Maxxi, já na cidade de Lauro de Freitas. Segui em direção a outro ponto de ônibus,

⁵⁴ Para maior aprofundamento sobre a história da reserva, consultar o artigo de Larissa de Jesus Nascimento, de título “Considerações sobre ‘Reserva Indígena Thá-Fene: uma ação indígena educacional na Grande Salvador’”.

⁵⁵ A situação jurídica das terras que compreendem a reserva encontra-se nos registros como “dominial/doada”.

pois para chegar à reserva é necessário pegar o micro-ônibus “Quingoma”, que passa a cada 1h ou mais.

Perguntei a duas mulheres que estavam no ponto de ônibus, também aguardando o micro-ônibus que eu esperava, para certificar-me de que estava no local correto. Elas perguntaram para onde eu queria ir e expliquei que desejava ir à reserva indígena, foi quando elas riram e chamaram de “cabinha dos índios”. Essas mulheres já estavam conversando e sorrindo quando me aproximei para pedir informações. Uma delas, moradora do bairro Quingoma de Fora, era jovem e amamentava uma criança de aproximadamente um ano de idade, a outra era uma senhora aparentando ter em média quarenta e sete anos, que disse estar indo visitar sua irmã no Quingoma. Perguntei sobre o quilombo e elas responderam, muito espontaneamente, que não havia nenhum quilombo por ali. Eu questionei se o quilombo do Quingoma ficava ou não naquela localização e então, responderam-me que o Quingoma sim, mas que lá não é quilombo. Alertaram-me que eu não procurasse sobre o quilombo, nem mesmo como referência para chegar à reserva, pois muito provavelmente, ninguém saberia me informar.

Já no micro-ônibus, em direção à reserva, conheci um morador nascido e criado no Quingoma, que me acompanhou no trajeto com uma calorosa conversa. Ele mencionou que, por conta do avanço imobiliário que parece rodear Quingoma, os(as) moradores(as) colocaram-se contrário, por duas vezes, ao projeto da prefeitura de asfaltar a estrada.

Ao chegar à Reserva indígena Thá-fene, alguns minutos depois para conversar sobre o meu interesse em realizar a pesquisa na Aldeia *Kariri-Xocó*, deparei-me com os olhares tímidos e retraídos. Esse estranhamento foi superado com o passar dos dias e com as minhas idas à reserva, fui tornando-me menos estranha e a minha presença menos constrangedora.

A reserva tem em média 28 mil m² e atualmente abriga duas famílias das etnias *Kariri-Xocó* (AL) e Fulni-ô (PE), que se autodenominam tribos irmãs, devido o antigo contato e casamentos entre membros desses dois grupos étnicos. A casa de alvenaria foi construída com a colaboração financeira de alguns não indígenas que se interessavam pela “cultura” indígena. Na parte interna da casa, tem uma sala espaçosa com um sofá, uma televisão, um DVD, vários quadros espalhados pela parede, flautas e um cocar no centro da parede do corredor, que dá acesso aos quatro quartos (cada quarto pode instalar uma família) e dois banheiros. Na cozinha, tem fogão, geladeira, micro-ondas, mas às vezes é utilizado o fogão a lenha que fica

na parte externa da casa. Na pintura da casa, utilizam figuras de animais e palavras escritas em *Yatê*.

Figura 17: Reserva Thá-fene



Foto: Maiara Damasceno, 2014.

A forte relação do grafismo nas paredes representa a sabedoria de cada animal, que é a sabedoria buscada pelos membros da reserva, enquanto estão longe de seus parentes da aldeia, como foi dito a mim.

A história da reserva começa pouco depois do ano de 1995 com a saída de Wakay, atualmente líder do local, da sua terra natal para Salvador. Nessa época, Wakay tinha aproximadamente dezessete anos e veio junto a outros jovens Fulni-ô para participar dos cursos de formação de agentes comunitários, organizados pela *Fé Bahá'í* que tem sede no bairro de São Cristóvão, em Salvador.

Segundo nos conta Wakay, no ano de 1982, houve um congresso da organização religiosa *Fé Bahá'í*, em Pernambuco junto aos Fulni-ô. Essa religião, de caráter independente, surgiu no final do século XIX pelo seu fundador *Bahá'u'lláh*, no território da antiga Pérsia, hoje, o atual Irã, tendo sedes em diversos países. Txy-djô, seu parente consanguíneo, estabeleceu uma boa comunicação com esse grupo, que desenvolveu alguns cursos de formação de agentes comunitários, na perspectiva de fazer com que os indígenas “resgatassem” o que Wakay chama de *perfil indígena*: sua relação com a natureza e seus nomes tradicionais, num período que, até então, os nomes eram provindos da influência católica.

Tendo como um de seus princípios a *unidade com a diversidade*, os *Bahá'í* estimulavam que os “filhos da terra” pudessem desenvolver suas próprias ações. O curso

tinha como objetivo fazer com que os jovens se educassem socialmente dentro de uma visão expansiva, de modo a “resgatar” a relação com a natureza, a língua e os nomes indígenas, conforme descreve Wakay.

Wakay relata que indígenas de várias etnias situadas na região Nordeste do Brasil participaram da formação e que mesmo antes desta, alguns grupos de Fulni-ô e *Kariri-Xocó* já se deslocavam da aldeia para participar de encontros de jovens indígenas, além de protestos e manifestações a favor da causa indígena, muitas vezes, motivadas pela FUNAI.

Após o término do curso, vários indígenas voltaram para a sua terra natal enquanto que Wakay permaneceu na cidade por quase um ano, desenvolvendo trabalhos junto à instituição religiosa. Alguns outros *Kariri-Xocó* e Fulni-ô, que permaneceram, começaram a se apresentar em escolas. Depois desse período, Wakay voltou para as aldeias *Kariri-Xocó* e Fulni-ô, mas foi despertado para algo que ele não desejava, que era comunicar-se cada vez mais com os não-índios, de um modo ainda não experimentado por ele, segundo o seu próprio relato.

Mais tarde de volta à Bahia, Wakay passou a trabalhar como músico e conseguiu emprego numa fábrica de musicoterapia, além de direito à moradia. Foi nesse período que conheceu a Escola de Música da UFBA e começou a ser chamado para participar de palestras. Depois de um tempo, ele trouxe sua esposa, com quatorze anos de idade na época.

Depois de sair da fábrica, Wakay ficou na casa de Iraci Sousa, uma professora não indígena, lembrada sempre com muita gratidão pelos membros da Reserva e até mesmo por pessoas da aldeia *Kariri-Xocó*. Iraci auxiliou diretamente a proposta de educação diferenciada a ser implantada na aldeia e na conclusão dos Ensinos Fundamental e Médio para os *Kariri-Xocó*, juntamente com a Águia Dourada – Organização Multicultural Indígena do Nordeste, que segundo me explicou Wakay, visava trabalhar e desenvolver o socioeducativo na relação com a “civilização”. A instituição era formada por indígenas *Kariri-Xocó*, Pankararu, Fulni-ô e Kiriri. A partir de então, cursos de formação de professores indígenas foram inaugurados. É importante ressaltar que nessa época na aldeia *Kariri-Xocó* não havia professores indígenas, quem ocupavam os postos de professores eram os brancos.

Aos vinte e um anos de idade, Andreliano Perigipe dos Santos, de nome indígena Lymbo, também veio para a Bahia, a convite de Wakay, que assumiu o lugar de Txy-djô na liderança da Águia Dourada. Surge a partir de então, a necessidade de um território para desenvolver as ações do projeto, foi quando uma área com larga extensão territorial, que hoje

compreende a Reserva Thá-fene, foi oferecida e depois cedida pela artista plástica Débora Fontes. A criação e venda de brinquedos, a partir das histórias infantis “Wakay – o Guerreiro da Águia” por uma determinada fábrica, possibilitou a compra dos materiais de construção da casa de alvenaria da reserva, que foi construída com a mão de obra dos próprios indígenas.

Anos depois, após a existência da reserva, Lybo formou-se em Pedagogia pela Universidade do Norte do Paraná (UNOPAR), no programa de Educação à Distância, cujo curso foi pago por Antônio Brandini, diretor de uma determinada fábrica de brinquedos. Mais tarde, pós-graduou-se em Psicopedagogia. O interesse em cursar uma graduação deu-se no período em que algumas salas de aulas estavam sendo criadas na aldeia *Kariri-Xocó*, em Alagoas. Lybo reconhece que o curso serviu como base, mas explica que não são os certificados que lhe darão um nome e sim o seu povo. Não pensa em ficar numa sala de aula, pois, considera que dessa forma deixaria de viver porque se sentiria inútil.

Segundo o líder Wakay, a reserva indígena é sustentada pelo próprio princípio indígena, que é o princípio das relações – nos seus próprios termos, por isso é também um espaço temporário para alguns *Kariri-Xocó* e Fulni-ô que saem de suas aldeias para a venda do artesanato e apresentações em eventos e escolas retornando após o mês de abril.

Na reserva, os *Kariri-Xocó* e Fulni-ô recebem escolas que agendam suas idas previamente. Vendem seus artesanatos, participam de eventos em faculdades dando palestras e fazendo apresentações, além da realização de tratamentos terapêuticos. Quando as escolas chegam, as crianças vão logo se direcionando para o espaço que hoje é chamado de “espaço das crianças” porque tem a energia delas, um espaço de oito metros, cercado em formato de círculo no qual acontecem apresentações de alguns torés.

Outro espaço em formato de círculo fica na parte mais baixa da reserva, onde geralmente ocorrem às práticas xamânicas, porém vale ressaltar que alguns rituais só podem acontecer nas aldeias de Alagoas e Pernambuco, tendo seus membros que realizar viagens frequentes para o território “sagrado”. Fui convidada juntamente com outra pesquisadora pelo líder da reserva para participar do *círculo dos sonhos*, uma espécie de tratamento terapêutico, com alguns estudantes indígenas da graduação da UFBA pertencentes às etnias Tuxá, Pataxó e Kiriri, além de pessoas que já realizam esses tratamentos com Wakay.

Na reserva, é desenvolvido também o projeto OAI: Oficinas de Artes Indígenas, instituído pela Prefeitura de Lauro de Freitas – Bahia, através do setor de Ações Transversais da Secretaria Municipal de Cultura e Turismo – SECULT, que idealizou o projeto em parceria

com a Secretaria de Educação e com a Escola Municipal do Quingoma, localizada no bairro Quingoma, através do financiamento do Programa Federal Mais Educação, visando difundir alguns conhecimentos *Kariri-Xocó* e Fulni-ô, como por exemplo: a confecção de cocares, maracas e colares. O projeto teve início no ano de 2013, funcionando nos meses de setembro, outubro e novembro nos turnos matutino e vespertino, nas segundas e quartas-feiras com oficinas de canto, artesanato, dança e pintura corporal. Ao longo desses três meses, foram realizadas 45 oficinas com a participação de mais de 50 estudantes do Ensino Fundamental I da Escola Municipal do Quingoma que residem no Quilombo do Quingoma. Em 2014, o projeto permaneceu por somente um semestre⁵⁶.

⁵⁶ Não realizei observações das oficinas do projeto, pois ainda que se mostrassem interessantes, não compunham os objetivos dessa pesquisa.