



MOVÊNCIAS, ENCANTARIAS E RETOMADAS:
UMA NATNOGRAFIA SOBRE O CORTE E A CURA DOS KARIÚ KARIRI NO
MARANHÃO





UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Lidiane da Conceição Alves

**MOVÊNCIAS, ENCANTARIAS E RETOMADAS:
UMA NATNOGRAFIA SOBRE O CORTE E A CURA DOS KARIÚ KARIRI NO
MARANHÃO**

GOIÂNIA, 2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

LIDIANE DA CONCEIÇÃO ALVES

3. Título do trabalho

MOVÊNCIAS, ENCANTARIAS E RETOMADAS: UMA NATNOGRAFIA SOBRE O CORTE E A CURA DOS KARIÚ KARIRI NO MARANHÃO

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

- a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
 - b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
- O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.

https://sei.ufg.br/sei/controlador.php?acao=documento_imprimir_web&acao_origem=arvore_visualizar&id_documento=4514541&infra_sistema=1... 1/2

06/11/2023 17:01

SEI/UFG - 4163276 - Termo de Ciência e de Autorização (TECA)



Documento assinado eletronicamente por **Lidiane Da Conceicao Alves, Discente**, em 31/10/2023, às 15:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Monica Thereza Soares Pechincha, Professora do Magistério Superior**, em 01/11/2023, às 12:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4163276** e o código CRC **C92C76A7**.



FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Lidiane da Conceição Alves

**MOVÊNCIAS, ENCANTARIAS E RETOMADAS:
UMA NATNOGRAFIA SOBRE O CORTE E A CURA DOS KARIÚ KARIRI NO
MARANHÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutora em Antropologia Social.

Linha de Pesquisa: Etnografia dos conhecimentos e experimentações etnográficas. Área de concentração Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Monica Thereza Soares Pechincha.

GOIÂNIA, 2023

Ficha de identificação da obra elaborada pela a autora, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Biblioteca da UFG.

ALVES, Lidiane da Conceição

MOVÊNCIAS, ENCANTARIAS E RETOMADAS
[MANUSCRITO]: UMA NATNOGRAFIA SOBRE O CORTE E A
CURA DOS KARIÚ KARIRI NO MARANHÃO / LIDIANE DA
CONCEIÇÃO ALVES. - 2023.

297 f.

Orientador: Profa. Dra. Monica Thereza Soares Pechincha.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, , Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2023.
Bibliografia.

1. povo Kariú Kariri. 2. movências. 3. encantarias. 4. retomadas.
5. natnografia. I. Pechincha, Mônica Thereza Soares , orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata nº 006/23-D da sessão de Defesa de Tese de **LIDIANE DA CONCEIÇÃO ALVES**, que lhe confere o título de Doutora em Antropologia Social, na área de concentração Antropologia Social.

Aos trinta dias do mês de outubro de 2023, às 08:30 horas, via webconferência, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de LIDIANE DA CONCEIÇÃO ALVES, intitulada *MOVÊNCIAS, ENCANTARIAS E RETOMADAS: UMA NATNOGRAFIA SOBRE O CORTE E A CURA DOS KARIÚ KARIRI NO MARANHÃO*. A Banca Examinadora foi composta pelos/as seguintes Professores/as Doutores/as: Mônica Thereza Soares Pechincha (PPGAS/UFG - presidente); Rita Gomes do Nascimento (membro externo - FLACSO); Mirna Kambeba Omágua-Yetê Anaquiri (membro externo - SME/Goiânia); Emerson Rubens Mesquita Almeida (membro externo - UFMA); Camila Mainardi (membro interno - PPGAS/UFG) e Eliane Boroponepa Monzilar (membro suplente - SEDUC/MT). A candidata apresentou seu trabalho, foi arguida pela Banca e respondeu às arguições. Ao final da arguição, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, pelo qual foi atribuído à doutoranda o seguinte resultado: **aprovada** pelos seus membros. Reabertos os trabalhos, a presidente proclamou os resultados e encerrou a sessão pública, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada por ela e os/as demais integrantes da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Monica Thereza Soares Pechincha, Professora do Magistério Superior**, em 30/10/2023, às 15:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mirna Kambeba Omágua - Yetê Anaquiri, Usuário Externo**, em 30/10/2023, às 17:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Camila Mainardi, Professor do Magistério Superior**, em 31/10/2023, às 19:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Suzane De Alencar Vieira, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 01/11/2023, às 14:33, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4090658** e o código CRC **FE13AF39**.

https://sei.ufg.br/sei/controlador.php?acao=documento_imprimir_web&acao_origem=arvore_visualizar&id_documento=4435529&infra_sistema=1... 1/2



BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Monica Thereza Soares Pechincha (Orientadora)

Universidade Federal de Goiás (UFG)

Profa. Dra. Rita Gomes do Nascimento

Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso)

Profa. Dra. Mirna Kambeba Omágua-Yetê Anaquiri

Escola Municipal Getulino Artiaga – Secretaria Municipal de Educação de Goiânia
(SME)

Prof. Dr. Emerson Rubens Mesquita Almeida

Universidade Federal do Maranhão (UFMA) / Ministério Dos Povos Indígenas (MPI)

Profa. Dra. Camila Mainardi

Universidade Federal de Goiás (UFG)

Profa. Dra. Eliane Boroponepa Monzilar (Suplente)

Escola Estadual Indígena Jula Pará – Secretária Estadual de Educação do Mato Grosso
(SEDUC/MT)



Aos meus *troncos velhos* e *mariarcas*, pela proteção e sabedoria.

Aos *galhos novos* Kariú Kariri, pela força e coragem na luta.



AGRADECIMENTOS

A minha orientadora, prof. Dra. Monica Thereza Soares Pechincha, pela orientação séria e respeitosa; pelos diálogos e pelo apoio; pela leitura atenciosa do texto; pela paciência em ajudar juntar os fios soltos e confusos em minha cabeça; obrigada pela parceria; pelos ensinamentos de antropologia e os compartilhamentos de leituras; obrigada pela forma humana que conduziu minha orientação ao longo dessa trajetória. Muita gratidão.

Ao meu povo, Kariú Kariri, por todo conhecimento e força na luta da retomada.

Às *mariarcas* Maria dos Anjos, Maria Soledade, Maria José, Maria Neusa e as outras *mariarcas* que se encantaram antes e no decorrer dessa tese.

Aos *trocós velhos*, meu bisavô, meus avós Cícero, Pedro, Manuel, meu tio Danga, pelos conhecimentos compartilhados.

Às mulheres Kariú Kariri do meu yetçamidé, Ionar, Iolanda, Leidilene, Jucyleide, Beatriz, Jucyléia, Cláudia e Amanawanhy com as quais eu dialoguei, e convivi e convivo no cotidiano da comunidade e da luta, obrigada pelo carinho, respeito, amizade, companhia e toda a reciprocidade na vida e na luta.

Aos homens do meu yetçamidé, Leomar, José Maria, Valenir, Wallace, Edmilson, Nilson, Denilson, Denivaldom obrigada pela força, compressão e companheirismo na luta e na tese.

Aos parentes Kariú Kariri do Maranhão e de todas as regiões do Brasil, especialmente, ao Amõkanewy, Valdivino Neto, Angelica, Yasmim, Everaldo Alves, Adriane, Mikael e todos os que estão juntos somando força, coragem e sabedorias nas retomadas do povo Kariú Kariri em todo Brasil.

Aos parentes Kariri, especialmente ao Joedson Kariri, a Vanda Cariri, Suelen Kariri, Manoel Leandro e a parenta Idiane Kariri-Xocó e toda sua família.

Ao Leomar Gomes, pela compreensão, apoio, incentivos constantes e principalmente pelo carinho e companheirismo nos momentos em que a tarefa parecia grande, pesada demais. Obrigada pelos bons momentos proporcionados.



Às crianças da comunidade, aos meus filhos e meus queridos sobrinhos e sobrinhas pela compreensão da distância; pelo amor; pelo apoio; carinho, e toda sabedoria compartilhada.

Aos povos Akroá Gamella, Anapurú Muypurá, Tremembé de Engenho, Tremembé da Raposa e Tupinambá, parceiros e aliados na luta pelos direitos indígenas no Maranhão.

À Welitânia Rocha, minha amiga, colega de graduação e mestrado, companheira de pesquisa e de muitos trabalhos acadêmicos. Obrigada pelas contribuições acadêmicas e pelas palavras de encorajamento e por toda a reciprocidade ao longo de nossa Amizade.

À Paula Fernandes, minha amiga, e companheira de morada juntas vivemos bons dias em Goiânia. Obrigada pelas contribuições acadêmicas e intelectuais; pelas palavras de encorajamento e pelo carinho da vida toda.

Às minhas amigas Marta Quintiliano e Leticia Krahô, por compartilharem comigo suas experiências, dores e muitas alegrias. Obrigada por compartilharem esses momentos no doutorado e na vida em Goiânia.

À minha família da Coletiva de Mulheres Indígenas e Quilombolas em Goiás – Mirna Kambeba, Marta Quintiliano, Holdre Oliveira, Ayanna, Letícia khahô, Evelin Tupinambá, Helem Kalunga, Eunice Tapuya, Gleici Kambeba, Joana Porto e Josivânia, obrigada meninas pela amizade, parceria e irmandade. Vocês todas deram ainda mais significado a minha movência por Goiânia.

Às professoras Rita Gomes do Nascimento, Mirna Kambeba Omágua-Yetê Anaquiri, Camila Mainardi, Eliane Boroponepa Monzilar e ao professor Emerson Rubens Mesquita Almeida que acolheram o convite para participarem da banca examinadora em minha defesa de tese, obrigada pelas leituras e pelas contribuições intelectuais.

Aos amigos e integrantes do Grupo de Estudos Indígenas no Maranhão – GEIMA, Larissa Martins e Emerson Almeida, Welitânia Oliveira e Leandro Silva, por todas as discussões e contribuições intelectuais, que foram essenciais para o direcionamento da pesquisa.

Ao povo indígena Apinajé, pelos conhecimentos compartilhados, especialmente ao povo da aldeia Mariazinha e Cipozal, e Águas Lindas pelo acolhimento e amizade de sempre.

Ao Departamento de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS/UFG

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- CAPES.



RESUMO

Esta tese está organizada a partir de narrativas, memórias e reflexões por meio das quais escrevo as experiências coletivas, as minhas, enquanto indígena, mulher, mãe, feminista, pesquisadora, poetivista e ativista do movimento indígena em *retomada*, e de outras mulheres, *mariarcas* pertencentes a meu povo, indígenas Kariú Kariri do Maranhão. A pesquisa entrelaça, por meio das abordagens da *natnografia* e das *movências*, as experiências, sabedorias e memórias coletivas do povo Kariú Kariri, sobretudo, das mulheres de minha *yetçãmidé* (família que vem da mãe). Os conhecimentos registrados nesta pesquisa foram elaborados a partir das *movências* e *escutaças* realizadas por mim, junto às minhas *mariarcas*, e as vivências cotidianas com mulheres, jovens e crianças de meu povo no Maranhão, das providências dos *encantados* e encantarias e das relações estabelecidas com outros parentes ao longo das *andanças* na viagem da volta ao Vale do Cariri no Ceará. Adotei o que ousei chamar de *natnografia* como caminho para tornar visíveis as feridas e cicatrizes causadas pelo *corte* que a colonização fez em nossos *corpos-territórios*, e a busca pela *cura ancestral*, realizada a partir das *retomadas* mobilizadas pelo meu povo. No intuito de ressaltar que, embora a força colonial tenha sido e permaneça sendo violenta contra nossos *corpos-territórios*, nós, o povo indígena Kariú Kariri, sempre encontramos formas de guardar em nossos próprios *corpos-territórios* os nossos costumes e sabedorias para nos reorganizarmos e continuarmos a produzir e reelaborar nossos *projetos históricos* enquanto povos indígenas originários.

Palavras-Chave: povo Kariú Kariri; movências; encantarias; retomadas; natnografia.

WARUÁPI

Aedzé eerãkuara kietse utsohó ay bó dõ métsohó, samy ko tsebhö bó ayby adjé kuá ay doibáhén tsohoá, ay ery, ma odeihó ninho, tedzy, de, maridzá, tsebhö, bukémé kó teudiokié ayby ewóá ninho ma dziwichi, kó dõ tedzy, *mariarcas* hikié ay ery tsohó, ninho Kariú Kariri ayby Maranhão. Ay tsebhö piwonhé, bó ayby keité ayby natnografia ko wówóá, ay doibáhén, netçoá ko Samy tsohoá ayby tsohó Kariú Kariri, ayby tedzy dõ ery yetçãmidé. Ay swbatekié waruá eridzá tsebhö fü utsohó bó ayby wówóá ko idzéchi utsohó bí hi, ecludú ay ery *mariarcas*, ko ay doibáhén kanatsikie obohó tedzy, hiquiá, munankie ko yghé dõ ery tsohó anrá Maranhão, ayby urio ayby tswana ko tsowanatsi ko ayby pitá dõ yetçamyá anrá wówó anrá Vale do Cariri no Ceará. Tobumi ay dó ká dõ *natnografia* obohó wówó mó ubyá ay kiçetsoklo utsohó bó kiçetso dó ay anranbuku utsohó ma dezudé dibuihoho-nanhèybá, ko ay bocu bó wodzodzó tokenhé, utsohó bó dziwichi utsohó bó ery tsohó. Anrá neietá dõ ubyá dó, bowró dó ay crody anranbuku pereté ko gytéwó pereté buanga hô dezudé dibuihoho-nanhèybá, dezudé tsohó Kariú Kariri, ydadé wócudú keité dõ celé ma dezudé dibuihoho-nanhèybá, ay dezudé uano ko netçó mó dzi laboi ko gytéwó ay utsohó kanatsikie dezudé lanlan woroy ma odeihó tsohó ninho sancry ayby radda.

Méka-Hechyé: tsohó Kariú Kariri; wówó; tsowanatsi; dziwichi; natnografia.



ABSTRACT

This thesis is organized based on narratives, memories, and reflections, through which I write the collective experiences, mine, as an indigenous person, woman, mother, feminist, researcher, poetivist and activist of the indigenous movement, and those of other women, *mariarcas* belonging to my community, Kariú Kariri indigenous people of Maranhão. The research interweaves, through the approaches of *natnography*, *movências* and the experiences, wisdom, and collective memories of the Kariú Kariri people, especially of the women of my *yetçāmidé* (family that comes from the mother). The knowledge recorded in this research was elaborated based on the movements and listening carried out by me, together with my sisters, and the daily experiences with women, young, and children of my people in Maranhão, the arrangements of the enchanted and enchanted people and the relationships established with other relatives along the journey back to Vale do Cariri in Ceará. I adopted what I dared to call *natnography* as a way to make visible the wounds and scars caused by the cut that colonization made in our bodies-territories, and the search for ancestral healing, carried out through the recapture mobilized by my people. In order to highlight that, although the colonial force has been and continues to be violent against our bodies-territories, we, the Kariú Kariri indigenous people, have always found ways to keep our customs and wisdom in our own bodies-territories to reorganize and continue to produce and re-elaborate our historical projects as original indigenous peoples.

Key words: Kariú Kariri people; *movências*; enchantments; recapture; *natnography*.



LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLA

ATL- Acampamento Terra Livre
AVC- Acidente Vascular Cerebral
ADPF- Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
CAPES- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CIMI- Conselho Indigenista Missionário
CMINQ- Coletiva de Mulheres Indígenas e Quilombolas
CF-Constituição Federal
DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena
FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBio - Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
ITR -Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural
PIBID- Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência
PPGAS- Programa de Pós-graduação em Antropologia Social
SEDIHPOP- Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular
SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena
STF- Supremo Tribunal Federal
TI-Terra Indígena
UFG- Universidade Federal do Goiás
UFT -Universidade Federal do Tocantins
UFCA- Universidade Federal do Cariri
UFC- Universidade Federal do Ceará
UHE - Usina Hidrelétrica de Estreito
UNB- Universidade de Brasília

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Sonhando os <i>encantados</i> – recebendo um chamado	17
Combinando metodologias – <i>movências e natnografia</i>	30
Costurando a tese – o <i>corte</i> e a <i>cura</i>	37

PRIMEIRA PARTE – O CORTE

1. Povo indígena Kariú Kariri e o território ancestral.....	40
2. Histórias de desterros e apagamentos.....	58
3. <i>Maara</i> – Ancestral encantada Kariú Kariri	72
4. Mariarca Maria Antônia (índia Marieta) – “ <i>Quem sabe escutar enxerga longe e não se perde no caminho</i> ”	77
5. Mariarca Maria dos Anjos – “ <i>Quem anda não faz munturo e deixa o rastro que é a escrita da nossa história</i> ”	89
6. Mariarca Maria Soledade – “ <i>Nosso povo veio das águas, nascemos com o movimento</i> ”	110
7. Mariarca Maria José – “ <i>Quem divide o que tem nunca fica sem</i> ”	123
8. Mariarca Maria Neusa – “ <i>O rio nos ensina a ser gente das águas</i> ”	135

SEGUNDA PARTE – A CURA

9. A <i>retomada</i> do povo Kariú Kariri no Maranhão	146
10. As <i>retomadas</i> cotidianas e o cotidiano das <i>retomadas</i> kariú kariri em Estreito/MA	178
11. Indígenas Kariú Kariri em busca da <i>cura ancestral</i>	206
12. Costurando os caminhos da volta ao Vale do Cariri.....	228
Considerações finais	288
Referências	293

O CORTE





INTRODUÇÃO

Sonhando os encantados – recebendo um chamado

Sou conhecida por Lidiane, no registro, Lidiane da Conceição Alves, mas atualmente, boa parte das pessoas me chamam de *Adjú [Adzu]* Kariú, meu nome na língua materna, que significa aquela vem das águas. Sou indígena, mulher, mãe, tia, esposa, educadora, poetivista, pesquisadora e muitas outras coisas, carrego comigo a curiosidade para aprender as histórias, as lutas e as sabedorias daquelas que vieram antes de mim. Pertencço ao povo indígena Kariú Kariri, de origem no Vale do Cariri, no estado do Ceará, por parte de minha bisavó Maria Antônia e ao povo Dzubukuá Kariri, originário das ilhas de São Francisco no estado de Pernambuco por parte de meu bisavô João Cândido, ambos os povos pertencentes à “família kariri”¹, que depois de longas *andanças* feitas pelos *troncos velhos*² de meu grupo familiar, estamos, atualmente, vivendo em Estreito/MA. Minha família materna (minha bisavó, bisavô, avó, tios, tias avós), carrega o sobrenome de Alves de Lima, elas e eles começaram suas *andanças* pelo sertão nordestino, se deslocando em algumas cidades entre Pernambuco, Ceará e Piauí, até chegar ao Maranhão, onde se dispersaram pelos estados do Tocantins e Pará.

O povo Kariú Kariri de Estreito Maranhão são os *galhos novos*³ que brotaram dos *troncos velhos* para dar continuidade à existência do nosso povo. Os indígenas Kariú Kariri do meu tronco familiar, ou família extensa, vivem nas confluências dos estados do Maranhão, Tocantins e Pará, com maior incidência no Tocantins e Maranhão, além dos parentes que ficaram nos estados do Ceará e Pernambuco, com alguns dos quais mantemos contatos, e a outros ainda buscamos. Atualmente, o povo Kariú Kariri encontra-se na luta pela *retomada* de seus direitos ao território, saúde, educação, língua materna etc., na cidade de Estreito, no estado do Maranhão, onde meus *troncos velhos* arrancharam desde a década de 1960. Até o momento, existe um total de 100 pessoas se

¹ Nesta natnografia utilizarei adotarei o termo “família kariri” para me referir aos povos indígenas que partilham com outros povos no Nordeste a parecência das línguas, costumes e espiritualidades, o que foi denominado por Pompeu Sobrinho (1934), de “família kariri”.

² *Tronco velho* é uma expressão utilizada por muitas nações indígenas para se referir aos velhos anciões, aos velhos sábios, aos sábios, aos ancestrais e aos *espíritos encantados*. Aqui me refiro às velhas e aos velhos sábios de minha família.

³ *Galhos novos* é como nós, os jovens Kariú Kariri, percebemos a nós mesmos em relação aos nossos mais velhos e em relação à continuidade de nossa história, projetos e desejos coletivos.



reconhecendo indígenas Kariú Kariri, e acreditamos que mais pessoas irão compreender o sentido da *retomada* e vão se juntar em busca da *cura* contra a violência que nossos *troncos velhos* sofreram no passado e que os *galhos novos* continuam a sofrer no presente.

Eu nasci acima da ribanceira do rio Arataú, no Sítio Seis Irmãos, no estado do Pará, onde vivi até os 7 anos de idade com minha mãe, pai, imãs e irmãos tias, tios. Aos 14 anos de idade, minha mãe, Maria Neusa da Conceição Alves, casou-se com meu pai, Josué Alves e, na companhia de sua irmã mais nova, Maria da Penha, deixaram a cidade de Estreito/MA e foram morar na região sudeste do estado do Pará. Minha mãe e meu pai compraram uma terra próxima à Vila Arataú, distrito da cidade de Pacajá/PA, que ele denominou de Sítio Seis Irmãos, localizada à beira do rio Arataú, a 6 horas de distância da Vila Arataú, subindo o rio com canoa a motor. Nesse Sítio, viveram por 34 anos, até serem obrigados a sair por pressão e ameaças de fazendeiros e grileiros vizinhos. Assim, descemos o rio e fomos acolhidos na Vila Arataú, comunidade de ribeirinhos pescadores e agricultores à beira do rio Arataú. Nesse processo, minha mãe se separou de meu pai, minhas irmãs e eu fomos morar com nossa mãe e meus irmãos com meu pai, mesmo assim, tínhamos a presença cotidiana dos dois porque as casas da vila eram próximas umas das outras.

Cresci na pequena Vila Arataú, onde as crianças aprendiam em casa, no rio, na mata e nas ruas da comunidade todos os conhecimentos necessários. Por ser uma das mais novas entre meus irmãos, a possibilidade de frequentar a escola já era um horizonte possível. Minha escolarização iniciou-se aos 7 anos de idade, no ano em que chegamos à vila, minhas irmãs mais velhas já estavam bem crescidas, conseqüentemente muitas delas não se acostumaram à escola e não concluíram a educação básica. A escola Cecília Meireles tinha duas salas de aula, cobertas de palhas e sem paredes. Tínhamos duas professoras que davam aula do 1º ao 4º ano para alunas e alunos com diferentes idades e estágios de aprendizado. Depois de alguns anos, a escola passou por reformas e ampliou o ensino até o 8º ano. Nos raros casos em que a aluna ou o aluno completasse o oitavo ano, era preciso se deslocar 33 quilômetros pela rodovia transamazônica até a cidade de Pacajá para cursar o ensino médio. Contudo, o trajeto era custeado pela família da ou do estudante, o que tornava quase impossível a formação básica completa de uma ou um jovem na comunidade.



Sou a sétima entre os dez filhos, fruto da relação entre minha mãe e meu pai. Minha família materna é indígena e a paterna majoritariamente negra. Assim, sempre digo que sou indígena ribeirinha e negra, pois a cor da minha pele sempre foi uma forma de ser diferenciada por amigos e vizinhos, mesmo em uma região onde a população é majoritariamente indígena ou, como dizem, “cabocla”, com tom de pele próximo do que chamam de “pardo” ou “moreno”, eu sofria por ter a pele mais próxima da cor preta. Na escola me apelidaram de “índia preta”, “pretinha”, “sujinha”, “pé de cinza”, “índiazinha”, “lampreinha”, “bicho do mato”, dentre outros apelidos pejorativos que demarcam a minha diferença.

Vivemos por 10 anos na Vila Arataú, até que, em 2005, minha mãe teve notícias de seus parentes vivendo pelas bandas do Maranhão e Tocantins e decidiu reencontrar sua família (avô, mãe, tios e irmãos...), de quem por mais de 30 anos não tinha notícias. A Vila Arataú é cortada pela estrada Transamazônica e minha mãe viu na estrada a possibilidade de fazer suas palavras de saudades chegarem longe, pois ela sempre dizia que as palavras também andam. Na vila, nossa casa era estrategicamente localizada entre a estrada e o rio. Assim, sempre que ela via algum viajante passando pela vila, ela perguntava se era do Maranhão ou do Tocantins, se a resposta fosse sim, ela começava a contar sua história e falar os nomes dos seus parentes. Eu estranhava a facilidade que ela tinha de conversar com estranhos e contar sua história, quando, na verdade, ela estava empreendendo uma busca, e foi assim que suas palavras chegaram aos ouvidos de seus parentes no Maranhão. Quando ela teve certeza de que seus parentes estavam vivos na cidade de Estreito, ela decidiu voltar para reencontrar nossos parentes e, assim, chegamos à cidade de Estreito no Maranhão, localizada à beira do rio Tocantins onde vivemos atualmente.

Quando eu era criança, achava muito estranho ficar sempre mudando de um lugar para outro. Quando eu tinha 16 anos, saímos do Pará para o Maranhão e me lembro de que fiquei muito chateada porque não queria deixar a vila. Perguntei minha mãe por que razão tínhamos que mudar. Ela me respondeu dizendo: “*mudamos porque é preciso*”, o mesmo que me disse quando deixamos nossa terra acima da ribanceira do Arataú. Minha mãe contava para a gente que éramos descendentes de indígenas, que nossa avó, bisavó, bisavô eram todos indígenas, e contava das *andanças* deles, que cada filho nascia em um lugar diferente, que tinha muita briga por terra e que de uma hora para outra minha bisavó



Maria juntava os filhos e saía no mundo, deixando terra, barraco e as criações para trás. Eu que não entendia esse constante movimento, me encontro totalmente imersa nele, desde pequena vivo nessa movência, o que não mudou na vida adulta, pois desde que entrei na faculdade vivo entre uma cidade e outra, entre a cidade de Goiânia/GO, onde ingressei no doutorado, a Vila Arataú/PA, onde mora parte da minha família paterna, irmãos, sobrinhas, Araguaína/TO, onde minha avó mora e meu companheiro trabalha e Estreito/MA, onde moro com minha mãe, imãs, irmãos, sobrinhas e sobrinhos.

A mudança para a cidade de Estreito colaborou para que eu concluísse a educação básica. No entanto, diante das desfavoráveis condições financeiras da minha família, ao terminar o ensino médio não pude frequentar a universidade. Na verdade, isso sequer fazia parte de um projeto pessoal, profissional ou familiar. Quando conclui o ensino médio, entrei no mercado de trabalho e foi lá que percebi que devia ir para universidade. Minha mãe e meu pai sempre nos diziam que deveríamos estudar para conseguirmos um “futuro melhor”, mas nenhum de nós tinha noção do que poderia ser a universidade. Nas escolas do interior, o caminho para o ensino superior não é uma trajetória encorajada e, muitas vezes, sequer mencionada pelos professores, assim como a pós-graduação não é divulgada e nem incentivada como possibilidade aos alunos das universidades do interior.

Em 2012, três anos após terminar o ensino médio, entrei na universidade. Iniciei a Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal do Tocantins-UFT, no campus de Tocantinópolis, no interior do estado do Tocantins, a 30 quilômetros da cidade de Estreito/MA, onde moro. Quando estava cursando o primeiro semestre, meu pai foi internado em estado grave em razão de um câncer intestinal, contra o qual lutava há mais de 2 anos, eu não podia abandonar o curso porque no primeiro período a reprovação total é motivo para o desligamento, mesmo assim não podia ficar longe de meu pai nessas condições. Fui para Altamira no Pará, onde revezava com minhas irmãs o cuidado de meu pai, ficamos dois meses e pouco no hospital regional de Altamira até o dia do falecimento dele.

A morte do meu pai me abalou muito, foram dias de muita dor e tristeza, aliás uma tristeza que nunca acaba, mesmo assim era preciso continuar o curso, ele pediu isso nos seus últimos dias, então, para tentar recuperar o curso eu não pude esperar os trâmites de liberação e transporte do corpo dele até a vila e, por isso, não participei do enterro, e nem sequer pude aguardar em luto, pois era preciso fazer todas as atividades para acompanhar



o semestre. No meio de tudo isso, ainda tinha que retornar para meu trabalho no supermercado da cidade de Estreito/MA. Foram dias difíceis, porém era preciso ser forte. Somos dez irmãos, sete mulheres e três homens, mas apenas duas frequentaram a universidade e concluíram o ensino superior. Minha irmã se formou em pedagogia no curso a distância, e eu fui a única a entrar na universidade pública e trilhar o caminho acadêmico, com muito esforço, apoio familiar e a parceria e o afeto de alguns professores e colegas de turma, em especial o meu orientador de graduação em Ciências Sociais, André Demarchi, e minha amiga e colega de curso, Welitânia Oliveira.

Assim, desde a infância convivo com questões relacionadas ao preconceito, racismo e às desigualdades sociais que se refletem nas vivências de minha família e em minha trajetória educacional, o que ganhou ainda mais relevância na medida em que fui ampliando meu processo de formação para além da sala de aula, participando de grupos e coletivos de mulheres, indígenas, negras e quilombolas, que colocam todas essas formas de opressão em debate. A experiência que tive durante a graduação, participando do PIBID⁴ de sociologia na aldeia, os estágios supervisionados na aldeia Tekator do povo Apinajé, as parcerias e amizades que construí com o povo Apinajé desde 2013, foram fundamentais no meu processo de formação e na *retomada* do meu povo.

A convivência com os Apinajé durante a pesquisa de graduação foi muito importante para perceber que muitos dos saberes praticados por eles e o modo de vida não me eram estranhos, a minha vivência dialogava com a realidade deles, e acompanhar o processo deles de ressignificação da escola, a reativação de saberes que estavam sendo esquecidos pelos mais jovens, fez crescer a plantinha da *retomada* que já estava plantada dentro de mim e dos meus, mas ainda precisava ganhar corpo, para que pudesse crescer e extrapolar o interior de nossa comunidade. Esse tempo era necessário, pois eu ainda não me sentia pronta para falar sobre isso, nem mesmo com amigos próximos, pois sabia que a *retomada* era malvista tanto pelos indígenas que se consideram mais “puros”, quanto por alguns antropólogos, o que vem timidamente mudando atualmente. E, com isso, me sentia desencorajada a comentar nas rodas de amigos, indígenas e não indígenas sobre a *retomada* do meu povo, pois as poucas vezes em que tentei eu não sentia abertura e, assim, percebi que era preciso fortalecer minha comunidade e construir o chão da *retomada*.

⁴ Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência



Neste sentido, durante o mestrado em antropologia social na Universidade de Brasília (UnB), voltei meu interesse para as experiências de mulheres indígenas em suas trajetórias educacionais. No mestrado, direcionei meus esforços para refletir sobre o acesso/permanência, barreiras e os desafios vivenciados por mulheres indígenas na pós-graduação (mestrado e doutorado), tomando como base as minhas experiências e de outras mulheres indígenas na Universidade de Brasília.

No doutorado, tinha dois projetos em mente. O primeiro era aprofundar a discussão a respeito do processo de democratização da universidade, enxergando a questão epistemológica como um elemento chave no processo de democratização do conhecimento, tendo como foco as experiências de mulheres indígenas e quilombolas na Universidade Federal do Goiás-UFG. O segundo era fazer um estudo crítico dos usos das epistemologias eurocênicas na universidade com base nas epistemologias nativas do povo Kariú Kariri. Contudo, tive receio de fazer o retorno ao território de origem e optei pelo projeto anterior, mas a *retomada* pelo (re) conhecimento do pertencimento indígena já estava em curso em minha comunidade, desde que minhas irmãs e eu começamos a escutar as mulheres mais velhas de nossa família a respeito dos saberes, das histórias e das encantarias ao longo das *andanças*.

Minha mãe Maria Neusa dizia para minhas irmãs e a mim que a nossa bisavó vivia andando, e que ela não sabia por que minha bisavó gostava tanto de andar, já que tinham que andar léguas com fome e sede, arrastando crianças e cuias no sol quente. Eu perguntava a mim mesma: *Por que mudar de um lugar onde se tem casa, roça e criação para sair andando sem destino certo? O que move a andanças do meu povo?* Foi escutando inúmeras narrativas ligadas às *andanças* que comecei a perceber a importância da *andança* para nosso povo, entendi que a *andança* envolvia muito mais que o caminhar. Todas essas inquietações aumentavam o meu desejo de mergulhar mais fundo em busca do (re) conhecimento das nossas histórias, dos nossos saberes e do pertencimento kariú kariri, porém eu sentia que ainda era preciso fortalecer a consciência de pertencimento dentro de nossa família, e assim aguardamos o processo de amadurecendo espiritual do pertencimento indígena, que foi conduzido pelas sabedorias das mulheres mais velhas.

Em 2009, quando terminei o ensino médio, decidi que ia para o Ceará conhecer os parentes que ficaram por lá, na tentativa de saber mais das *andanças* do nosso povo, no entanto, a necessidade falou mais alto, não podia deixar o trabalho, pois era a única



renda no momento, então decidi começar a busca pelas pessoas da minha casa, comecei a conversar com minha família (avó, tias e tios, mãe, irmãs, irmãos e primas) sobre a importância de fazer a *retomada* de pertencimento indígena, mostrando que, para além de nos reconhecermos enquanto Kariú Kariri e de praticarmos nossos costumes, era preciso, também, reivindicar o direito de pertencimento e o reconhecimento nas esferas públicas.

Em 2012, conheci as duas filhas mais velhas do meu bisavô, que reafirmaram nosso pertencimento indígena e ressaltaram a necessidade de fazermos a *retomada*. Porém, eu não tinha ideia por onde começar, além disso, não tinha dinheiro e nem tempo para empreender essa busca, pois estava iniciando a graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Tocantins (UFT). Em 2018, quando estava em Brasília fazendo o mestrado em Antropologia Social na UnB, conheci alguns parentes indígenas tupinambá, que já passaram pelo processo de *retomada*, que me deram muita força e me aconselharam como proceder e, assim, o movimento da *retomada* se fortalecia cada vez mais em minha família. Eu entendo a *retomada* como um processo de *cura*, uma força em movimento capaz de suturar algumas feridas que foram abertas com a colonização em nossos *corpos-territórios*. A *retomada* pode ser entendida na nossa língua materna como a nossa *dziwichi* a força que nos permitem voltar a sentir e reativar os fios que foram interceptados e fortalecer os que resistiram, sendo assim, é a partir da *retomada* que nossos desejos coletivos voltam a se alinhar como projetos históricos com o objetivo de continuar a aprender e reelaborar as nossas ancestralidades, histórias, saberes, espiritualidades, encantarias etc.

Tendo em vista o processo de *esparramamento* dos parentes, minhas irmãs e eu fomos criadas longe da família materna, tudo o que sabíamos de nossas origens, histórias e ancestralidade era o que minha mãe nos contava. Minha mãe foi criada pela minha bisavó Maria Antônia e meu bisavô João Cândido e com eles aprendeu muitas coisas. No entanto, minha mãe perdeu contato com eles e com toda sua família 5 anos após o casamento com meu pai, por esse motivo, minhas irmãs, irmãos e eu crescemos longe de nossos mais velhos e isso significa uma perda muito grande de conhecimentos sobre nós e o nosso povo.

Essa perda é fruto do *corte* que a colonização fez em nossos corpos, o violento processo de colonização dos povos indígenas do Nordeste do Brasil deixou feridas



profundas, para as quais até hoje buscamos a *cura*. O *corte* colonial provocou um grande extermínio de línguas, pessoas, saberes e espiritualidades, ao mesmo tempo instalou o medo, perseguição e o silenciamento da indianidade dos povos que resistiram e teimaram em permanecer vivos. O discurso de que no Nordeste não existia mais indígenas, e sim “cabocos”, “camponês”, foi amplamente difundido pelos fazendeiros, grandes latifundiários locais e os governadores dos estados do Nordeste, no intuito de expropriar a terra dos indígenas.

A violência do apagamento está presente na história e na memória do corpo dos mais velhos de minha família. Quando perguntei à minha tia, irmã mais nova de minha mãe, se ela era indígena, ela me respondeu: “*meu vô, minha avó e mãe, eles são indígenas, minhas irmãs mais velhas eu acho que são também, mas eu já sou assim braiada*⁵ *sabe, quando eu nasci já tava tudo mudado*”. Esse distanciamento é recorrente em algumas pessoas mais jovens em minha família, o que não acontece com os mais velhos. Esse distanciamento está ligado ao longo processo de colonização que os povos indígenas do Nordeste viveram e ainda vivem, obrigados a esquecer nossas línguas e ter vergonha de praticar nossos costumes, dificultando o ensinamento sobre nossa história, nossos conhecimentos e nosso pertencimento, com o intuito de silenciar e apagar os muitos povos indígenas que viveram e que ainda vivem nessa região.

Em 2019, iniciei o doutorado em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás-UFG, lá fui acolhida por uma rede *afro-indígenoafetiva*⁶ de mulheres indígenas e negras quilombolas. Naquele mesmo ano, fundamos a Coletiva de Mulheres Indígenas e Negras Quilombolas (CMINQ), a partir da qual articulamos vaquinhas online e rifas de artes indígenas para custear a ida para I Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília. A nossa coletiva é voltada para o cuidado e autocuidado, criando propostas que olhem para nosso corpo como uma dimensão integrada de corpo, espírito e território, por isso as propostas de autocuidado são voltadas para o fortalecimento de nossa ancestralidade. Neste sentido, foi pensando e realizando as propostas de fortalecimento da ancestralidade que eu comecei a olhar para os saberes e modos de produzir a vida realizados pela minha

⁵ Segundo Herbetta (2012), o uso da palavra braiada no sertão nordestino está ligado às reconfigurações identitárias que apontam para uma ideia de mistura, acionada, muitas vezes, pelos próprios sujeitos.

⁶ Conceito desenvolvido pela antropóloga preta quilombola Marta Quintiliano (2017) para falar da potência das redes de afetos, ou redes afro-indígenoafetivas formadas por indígenas, negros e negros quilombolas, dentro e fora da academia.



família como saberes indígenas resistentes e que precisavam ser valorizados e fortalecidos.

Em 2020, fomos surpreendidas pelo coronavírus e, em razão da pandemia, pude ficar mais tempo em casa, pois, como diz minha filha, “eu estou sempre com o pé no mundo”, e pela primeira vez desde que conheci meus parentes maternos eu pude escutá-los, e isso foi curador, pois eu pude entender que nossa família é muito grande, que nossa *andança* é histórica e que o nosso povo tem muitas sabedorias, histórias, espiritualidades, que resistem na memória das pessoas mais velhas da família e que continuamos a praticar. Assim, durante a pandemia, um desejo antigo criou corpo, e o desejo de mergulhar em minha história, conhecer os nossos saberes e os caminhos andados pelo meu *tronco velho* era latente. Com o distanciamento social devido ao vírus, o mundo se tornou ainda mais virtual e, em meio à tristeza, desespero e o sentimento de incapacidade diante das mortes de familiares, parentes, amigos e de muitas pessoas no Brasil e no mundo, a internet mostrou-se uma ferramenta importante para nos aproximar dos familiares, parentes e amigos. Foi através da internet que conheci diversos parentes Kariri e Kariú Kariri, como Dona Tereza Kariri, Dona Rosa Cariri, Everaldo Alves, Joedson Nascimento, Valdivino Neto, Mikael, Amõkanewy, Lucas Sipyá, entre outros, alguns em processo de *retomada* de território, outros na luta pelo reconhecimento.

Esse contato foi importante para retomar a busca pelo meu povo. Fui aconselhada por alguns parentes Kariri que tornar público o processo de *retomada* era urgente e necessário e eu não devia mais adiar. Foi aí que percebi que não podia mais separar o movimento de *retomada* de meu povo da minha pesquisa e escrita no doutorado, como fiz durante a graduação e o mestrado, alegando não saber por onde começar e não ter tempo para essa busca, pois até então sustentava o pensamento de que a pesquisa da pós-graduação e a minha busca pelos parentes e pelo (re) conhecimento indígena kariú kariri exigiriam tempo, espaço e esforços diferentes. Além disso, as conversas com os parentes Kariú Kariri, as reuniões de orientação individual e coletivas do doutorado, fortaleceram a ideia de que não devo separar a busca pelo conhecimento de minha história, meu modo de ser indígena kariú kariri ribeirinha, das minhas experiências enquanto mulher, mãe e



acadêmica, mas, ao contrário, é preciso, antes de tudo, conhecer as epistemologias kariú kariú⁷ para compreender melhor minha experiência na academia e na sociedade.

Mas foi nos anos de 2019 e 2020, que a busca pela minha/nossa história se tornou ainda mais urgente, pois eu estava recebendo um chamado espiritual para essa missão. Em 2019, os *encantados* começaram a me visitar em sonho. Para meu povo, Kariú Kariri, os *encantados* são seres que intervêm no cotidiano da aldeia, algumas vezes a gente se comunica com eles, outra vez eles se comunicam com a gente trazendo força, informações, ensinamentos, proteção e também missão de luta.

Compreendemos que os *encantados* são tanto os *ancestrais encantados* quanto os *espíritos encantados*. Os *ancestrais encantados* são os nossos antepassados, aqueles de tempos muito antigos que se encantaram junto com *Itaperabuçu*⁸, nosso território ancestral, ocupando o corpo e forma de animais, pássaros, árvores, pedras etc., por vezes metade gente e metade animal, ou ainda, de forma invisível. Por sua vez, os *espíritos encantados* são os nossos mais velhos, pessoas que morreram e seus espíritos se encantaram indo morar na grande casa de pedra onde vivem os *encantados* kariú kariú.

Os *encantados* são os espíritos dos nossos antigos/antepassados e dos nossos mais velhos que se encantaram e aparecem em outro corpo ou de forma invisível para nos dar coragem, conselho e proteção. Muitos povos indígenas percebem o mundo a partir da noção de compartilhamento e interação com seres de encanto. Entre os indígenas Kalankó, que vivem no município de Água Branca, no alto sertão de Alagoas “os *encantados* são espíritos ligadas aos antepassados que ainda em vida se transformaram em energia e, hoje, intervêm na comunidade a fim de auxiliar os sujeitos” (HERBETTA, 2011, p. 11). Definição parecida com a que Couto escreve sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro, ao definir os *encantados* como “seres que habitam vários domínios naturais, como as matas as serras, rios e mares e que possuem poderes para auxiliar os homens na sua labuta diária, podendo ser também espíritos de parentes mortos – vivem, segundo

⁷ Tendo em vista os diversos entendimentos de epistemologia enquanto estudo do conhecimento é necessário enfatizar que o que estou chamando de epistemologia extrapola o campo do conhecimento e se abre feito rede lançada nas águas, abarcando os saberes, histórias, lutas, cosmologias e *andanças* do povo Kariú Kariri.

⁸ *Itaperabuçu* é a denominação dada, provavelmente por povos de língua tupi, a um local sagrado no Vale do Cariri/CE, que os velhos de nosso povo dizem ser o nosso território ancestral *encantado*, que se encantou com a chegada da colonização. *Itaperabuçu* embora na língua tupi, foi adotada pelos povos kariú kariú desde os mais velhos e continua a ser repassado para gerações mais nova através das narrativas dos mais velhos.



iniciados nas sessões de encante, no entrono da aldeia” (COUTO, 2008, p.117). Entre o Akroá Gamella “encantado é uma categoria que abriga uma variedade de seres, sendo esses animais, humanos, mães d’águas e, até mesmo, há relatos de animais que também podem ser humanos” (LEMOS, 2021, p. 30).

Todo o território é morada dos *encantados*, no entanto, existe locais específicos onde a encantaria é forte e se revela constantemente, como nas nascentes, serras, rios etc. Objetos sagrados, como máscaras, cabaças, búzios, também carregam a força da encantaria. Compreendemos que a força encantada é uma fonte de proteção, alegria, sabedorias, coragem e ensinamentos, sentimentos que precisam ser acessados na *retomada* e na vida cotidiana. A força do *encantado* se revela quando recorremos a ele, mas eles também possuem intencionalidade própria para intervir e se comunicar com a gente quando quiserem.

Quando eu estava morando em Goiânia/GO, fazendo as disciplinas do curso de doutorado em Antropologia Social, o *encantado* Pirarucu me visitou em sonho e me chamou para mergulhar com ele no rio. Em janeiro do ano de 2020, a encantada cobra grande veio me visitar em sonho e também me chamou para mergulhar no rio, para conhecer o que tinha no fundo das águas. Obviamente que esses sonhos me deixaram apavorada, um *encantado* não visita ninguém à toa. Além disso, desde criança aprendemos que não devemos responder aos chamados dos *encantados* e jamais mirar seus olhos. No entanto, mesmo sabendo desses ensinamentos, durante o sonho eu respondi e conversei com eles.

Esses sonhos me deixaram apavorada, fiquei meses preocupada e inquieta pensando o que estava acontecendo, qual era o motivo da visita dos *encantados*. Por que estava sonhado com eles? Conversei com minha avó e algumas amigas que tinham sensibilidade para o assunto, a resposta era sempre a mesma, a de que eu estava recebendo um chamado, mas que não sabiam para que. Em setembro do ano de 2020, minha avó Maria dos Anjos, de 88 anos, sofreu o quarto Acidente Vascular Cerebral - AVC e, durante o tratamento no hospital, foi infectada pelo coronavírus. minha avó ficou bastante fragilizada, mas quando fui visitá-la em Araguaína/TO, ela já havia se recuperado do coronavírus e já estava bem melhor do AVC, passamos o dia juntas e conversando sobre o nosso povo e aproveitei o momento de diálogo para falar dos sonhos que andava tendo, ela me escutou atentamente, me olhou nos olhos e disse: “*os velhos diziam que o nosso*



povo veio das águas. Eu estou vendo que os encantados dos rios estão te chamando para mergulhar nas águas. Você precisa conhecer a sua história, a história de nosso povo, esse é o mergulho que você deve fazer". Fiquei assustada com as palavras de minha avó, não entedia porque essa responsabilidade estava caindo sobre mim, e indaguei o porquê de ser eu, se tinha tantas pessoas com sabedoria para fazer essa mobilização. Então ela me disse que essa escolha foi feita há bastante tempo, mas que só agora eu estava sendo chamada e os *encantados* estavam me visitando em sonho para me cobrar isso.

Confesso que fiquei em choque com essa revelação, mas por outro lado, acho que eu sempre senti que minha curiosidade e a minha trajetória educacional tinham um propósito espiritual. Desde então, tive a certeza que não podemos adiar e nem recuar no processo de *retomada*, e segui firme na luta com o apoio de minhas avós, mãe, tias, irmãs e sobrinhas, fazendo os contatos com outros parentes Kariri e Kariú Kariri em *retomada*, dialogando com aliados do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, da atual Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI e ajuntando as mulheres Kariú Kariri da minha família para retomar nossos saberes. E foi assim que entendi que a pesquisa do doutorado não devia ser um empecilho para essa busca, mas uma grande oportunidade de tornar minha tese relevante politicamente para meu povo. Além disso, fazer uso da minha formação em antropologia social para documentar nossos conhecimentos, histórias e *andanças* se tornava agora um dever espiritual e político ao qual fui convocada, e a bolsa de estudo tornaria economicamente possível os deslocamentos da pesquisa e da *retomada*.

Assim, tomei a responsabilidade de escutar as minhas memórias e a das mulheres mais velhas de minha família (avó, mãe, tias e irmãs), para reconstruir a trajetória das *andanças* e pertencimentos de nossa família ao povo indígena Kariú Kariri, com o intuito de contribuir com o processo de *retomada* e (re) conhecimento indígena kariú kariri no Maranhão e Tocantins. E foi assim, que em abril de 2022, iniciei a viagem da volta⁹ ao Vale do Cariri e Chapada do Araripe na Região Sul do estado do Ceará para buscar parentes, chamar os *encantados*, cumprir obrigações espirituais, me conectar aos locais de encantarias ancestrais, criar e fortalecer as redes de parentescos com outras comunidades da família kariri no Ceará, Piauí e Alagoas. Foi minha própria *movência* na

⁹ É um termo cunhado por João Pacheco de Oliveira em seu livro “A Viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena” publicado em 1999.



luta em prol dos direitos indígenas, que foram abrindo caminhos, tecendo relações com pessoas como Idiane Kariri-Xocó, Joedson kariri, Vanda Cariri, Ezequiel kariri, Everaldo Kariú e Leandro Manoel que ampliaram minhas redes de parentes, possibilitando minha *movência* pelas comunidades indígenas pertencentes ao grupo da “família kariri” onde pude conhecer a realidade de outras comunidades, encontrar parentes, conhecer um pouco do território ancestral no Ceará e dialogar com algumas mulheres *nhenety* (guardiã da memória) kariú kariri e kariri ao longo dessa *andanças*.

Diante disso, eleger as mulheres como principais referências e compartilhar a autoria dessa *natnografia* – metodologia explicada mais a frente nesta tese – se deve ao fato de serem as mulheres de minha família, desde minha bisavó Maria Antônia até minha mãe, tias e irmãs as minhas referências de conhecimento, aprendizado e luta e também as mulheres indígenas que encontrei ao longo de minhas *movências*, com quem partilhei saberes e afetos. Vivendo na floresta e à beira do rio, longe da medicina ocidental, crescendo minha mãe, tias e irmãs manipulando ervas, cascas, raízes, plantas e benzimentos para produzirem a saúde de nossos corpos e/ou para a *cura* de diversas enfermidades que se abatiam sobre nós no alto da ribanceira do rio onde morávamos. Eram elas que cuidavam das nascentes de águas, trabalhavam a terra para garantir nosso alimento, contavam nossas histórias, ensinavam as danças e cantorias de roda no terreiro de casa, ensinavam as sabedorias e os perigos dos rios e das florestas. A sabedoria, o cuidado, o afeto e todo ensinamento que elas me deram, fazem delas meu *tronco velho*, as *nheneti* (guardiãs das memórias), das histórias e dos saberes, por isso elas são minhas principais referências na vida, na luta e nesta tese.

Mesmo sabendo que elas são mulheres muito sábias, devo dizer que fiquei surpresa com a quantidade de saberes que elas guardavam grudados em seus corpos, por isso recordei imediatamente da boa surpresa que a parenta Creuza Krahô teve em sua pesquisa com as mulheres cabaças, ao se referir às mulheres de seu povo como mulheres cabaças, as guardiãs das sementes e dos saberes dizendo, “mal acredito que tinha tanta coisa guardada com as mulheres mais velhas! Nunca saiu nada das histórias das mulheres Krahô, de como faziam as coisas, nenhum livro conta a mulher Krahô” (KRAHÔ, 2017, p. 03). Eu compartilho esse sentimento de surpresa, ao perceber que minhas *mariarcas* carregavam consigo tantos saberes e histórias que nunca foram contatados, talvez não porque nunca foram perguntadas, mas porque foram durante muito tempo violentamente



silenciadas. *Mariarcas* é um nome espiritual e afetivo criado da junção de Maria e arca para designar aquela que acolhe, que abraça, que alimenta, que ensina e que é maternal, *mariarca* expressa a força e o encantamento das mulheres Marias filhas de minha bisavó e meu bisavô, as guardiãs das memórias e dos saberes kariú kariri.

Além disso, são as mulheres as principais envolvidas no processo de *retomada* indígena kariú kariri de minha família. Ao longo do exercício de escuta, observação e vivência com minhas *mariarcas*, percebi que elas são mulheres sábias e valentes, que exerciam e exercem comando nas *andanças* e autoridade em casa, na relação com os filhos e com o marido. De acordo com Nantes (1979), as mulheres indígenas da “família kariú kariri” tinham uma influência dominante sobre seus maridos e essa dominância permanece até os dias de hoje, nas *mariarcas* e também nas mulheres mais jovens, essa dominância é perceptível nos trabalhos na roça, nas decisões políticas, nas manifestações, nas decisões da casa e na criação dos filhos.

Desta forma, me inspiro nos trabalhos de Creuza Krahô (2017) e Sandra Benites (2018), para olhar para dentro e ver nas mulheres do meu povo a principal fonte e referências de saberes, os quais precisam ser verbalizados e registrados no papel e no corpo dos mais jovens de nosso povo. Assim, não vejo caminho mais apropriado para fazer o mergulho em nossos (re) conhecimentos e a *retomada* de nossas histórias e espiritualidades indígena kariú kariri, do que através da escuta daquelas que vieram antes de mim, das mulheres mais velhas que guardam na memória de seus corpos as experiências das *movências* desde os tempos ancestrais. Por isso, o mergulho foi e continua sendo coletivo, as *mariarcas* são também autoras e junto com a professora Monica Pechincha, exercem, a função de *dubo-hery* (professoras) orientadoras dessa pesquisa, e são elas que me dizem como devo seguir nas *movências* dessa pesquisa.

Combinando metodologias –movências e natnografia

A tese combina metodologias que, juntas, colaboram com a necessidade de autoconhecimento e de registro dos nossos saberes, com os quais esta pesquisa está engajada. O autoconhecimento a que me refiro são as epistemologias nativas que emergem a partir dos saberes, histórias, espiritualidades etc., aprendidas e repassadas ao longo das *andanças* de meus troncos velhos, e sobretudo das *mariarcas* Kariú Kariri, e



que continuam sendo (re) produzidos pela minha família e por outros parentes Kariú Kariri. Desta forma, *movências* e *natnografia* serão o caminho trilhado por mim enquanto indígena, mulher, mãe, e pesquisadora para aprender, compreender e registrar as violências coloniais e os saberes resistentes, no intuito de fortalecer o processo de *retomada* indígena kariú kariri no Maranhão e no Tocantins.

As *movências* são *epistemologias nativas que se constroem* no campo cognitivo, do sensível e do sagrado, e podem ser compreendidas como conhecimento verdadeiro, que constrói as subjetividades de povos moventes e pressupõe a possibilidade de transformação das coisas, lugares e pessoas, a partir da força e do estímulo dos *ancestrais encantados*. Sendo assim, o território, o rio e nós, cada um possui sua própria *movência*.

As *movências* que se constroem nessa pesquisa são produzidas e reproduzidas nas *andanças* do povo Kariú Kariri, como mostrarei em relatos das *mariarcas* no decorrer da tese.

Segundo apreendi em narrativas das *mariarcas*, as *movências* são as ondulações de uma cobra ancestral em movimento, que ao longo de seu caminhar ancestral ensinou duas grandes sabedorias ao nosso povo, a *andança* e a *escutança* para que possamos viver bem em nosso território. Como veremos ao longo da primeira parte da tese, a maioria das narrativas estão ligadas às *andanças* realizadas pelos meus *troncos velhos*, sobretudo pelas *mariarcas*. Essas *andanças* atravessam todas nós, mulheres, Marias, *mariarcas* Kariú Kariri, a partir das quais, muitos saberes são ativados, mobilizados, aprendidos e ensinados ao longo de nossas *movências*.

Neste sentido, *movências* é uma *epistemologia nativa* kariú kariri, ligada à origem ancestral do nosso povo de “águas que brotam na mata e correm pelos rios”, ao movimento das águas e da cobra ancestral encantada que serpenteia as águas e o chão, orientando, protegendo e fortalecendo as *andanças* das *mariarcas* Kariú Kariri nas experiências cotidianas de suas *movências* individuais e/ou coletivas. Se a *andança* e a *escutança* são sabedorias ancestrais do caminhar e viver no território, as *movências* são um horizonte mais amplo, que deve ser entendido a partir de uma dupla dimensão – sendo ao mesmo tempo um pensamento e um modo de existir, saber e construir o mundo. As *movências* esticam o território, mobilizam histórias ancestrais, saberes e práticas de *cura*, saberes medicinal e espiritual, as lutas, as conquistas, os conflitos e tudo o que constrói o povo Kariú Kariri no andar.



Enquanto mulher Kariú Kariri eu sou fruto das *movências* feitas pelas minhas ancestrais, pelas minhas *mariarcas* e agora pelas minhas próprias *movências*. Essa tese foi pensada, pesquisada e escrita nas *movências*, entre as cidades de Estreito/MA, Porto Franco/MA, Araguaína/TO, Goiânia/GO, Tocantinópolis/TO, Aguiarnópolis/TO, Crato/CE, Barbalha/MA, Juazeiro do Norte/CE, Nova Olinda/CE, Santana do Cariri/CE entre outros andejos que fiz, muitas vezes, capinando o chão da roça, fazendo almoço, fazendo garrafadas, cuidando de crianças, fazendo manifestações, visitando parentes, pintando, fazendo artesanato etc. Desta maneira, fui observando, escutando e anotando as informações e os saberes que surgiam das relações cotidianas com as pessoas do nosso povo, sobretudo com as *mariarcas* e as crianças da comunidade, para perceber como eles se articulam com as narrativas de *andanças* narradas pelas *mariarcas* e as minhas experiências e reflexões sobre as *andanças* e as *retomadas* do nosso povo.

Tendo em vista que a nossa ancestral cobra encantada nos ensinou a andar e escutar deixando as sabedorias da *andança* e da *escutança* que, entre outras coisas, constroem nossas subjetividades nas *movências*, é preciso nos desafiar a criar modos outros para registrar e inscrever, na academia e em diversos lugares, os conhecimentos e os conhecedores das *movências*. Diante disso, a *natnografia* surge como possibilidade de entrelaçar duas *metodologias/epistemologias nativas*, numa perspectiva contra hegemônica e de autoconhecimento, criando possibilidades de escritas/grafias que rompem com os pressupostos da colonialidade e da violência epistêmica. Neste sentido, as *movências*, as *andanças* e as *escutanças* são o chão epistemológico e metodológico sobre o qual construí a minha *natnografia* do *corte* e da *cura*. A *natnografia* pressupõe a percepção e o registro, visual, oral, escrito e imagética dos *povos natureza*, *povos nativos* e *povos originários* que, com seus próprios modos de escrever, pesquisar e produzir conhecimentos a partir do seu lugar de origem, começaram também a escutar, escrever e falar a si e aos seus.

O termo *natnografia* me veio à mente quando li o livro de Ailton Krenak “*O amanhã não está à venda*” (2020), onde ele diz “Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmo é natureza. Tudo que eu consigo pensar é natureza” (p.06), pois compreendo que o ato de escutar, escrever e pesquisar a si, aos seus e com os seus é igualmente escutar, escrever e pesquisar a natureza, na medida em que somos natureza. Neste sentido, a *natnografia* abarca não apenas a escuta e escrita do



social, mas também do cosmo, da encantaria e dos seres espirituais. Sendo assim, nos interessa escutar e registrar aquilo que é lembrado e esquecido, o que aparece nos modos de dizer, nas repetições, nos sonhos e na elaboração de significados, pois as *memórias ancestrais* serão o principal caminho na construção dessa escuta/pesquisa/escrita *natnográfica*. Diante disso, utilizei diversas estratégias para o registro das *escutanças*, gravando com o celular, quando possível, fazendo registros fotográficos, e a utilizando como ativadora de minha memória no momento da escrita, anotando no caderno de campo e também guardando em meu próprio corpo, muitas das experiências que foram vividas ao longo de minha própria *movência* na vida, na luta da *retomada* e no movimento indígena.

O termo *natnografia* surge do *ajuntamento* das palavras *nat+etnografia*. *Nat* refere-se à palavra natureza e também a *nativo* que, entre outros significados, é aquele que nasceu no lugar, ou originário daquele lugar. O termo *nativo* tem sido bastante criticado pela antropologia e pelos próprios acadêmicos e intelectuais indígenas em razão dos sentidos pejorativos que foram sendo atribuídos ao termo com a colonização, frequentemente associado, ao longo da história, a povos atrasados culturalmente, asselvajados e apartados da sociedade dita civilizada, sempre nos colocando perto ou agarrados à natureza.

Estimulada pelas *ideias para adiar o fim do mundo* de Ailton Krenak, penso que não devemos nos sentir ofendidos aos sermos comparados e/ou colados à natureza, há um tempo atrás, na escola, na universidade e no meu local de trabalho eu era, frequentemente, chamada de bicho do mato pelo meu jeito “matuto”, desconfiado de me comportar. Naquela época, eu não gostava, mas agora entendo que isso não é, necessariamente, um insulto, na medida em que fui reafirmando e me orgulhando do meu local de origem e de pertencimento à beira do rio, no meio do mato. Por isso, compreendo que *povos nativos* têm os mesmos sentidos que as categorias de *povos originários*, *primeiros povos*, mas principalmente, *povos natureza*, que percebem a si e ao mundo enquanto natureza, de modo que entender-se *nativo* é também entender-se natureza. Assim, *natnografia* é a percepção, escrita, oral e imagética do mundo do ponto de vista do *povo natureza*, *nativo* originário ancestral.

O contexto atual, no qual os sujeitos oriundos das massas populares podem eles próprios oferecer uma teoria a partir de suas próprias condições sociais, nós, os povos



originários, *povos natureza*, estamos nos desafiando a resgatar o sensível e trazer de volta para a ciência a espiritualidade que foi apartada e dissecada pela cientificidade. Deste modo, é necessário pensar não apenas a escrita, mas todo o processo etnográfico fora dos paradigmas estabelecidos e canonizados na academia, libertando a produção de conhecimento das amarras ocidentais.

A *natnografia* é uma brecha *contra-colonial* (BISPO, 2015), que é possível abrir dentro da matriz ocidental de conhecimento, de modo a reconhecer a premissa de que os conhecimentos são ancestrais, coletivos e localizados nos *corpos-territórios*¹⁰ de *povos natureza*. Portanto, a *natnografia* é um conhecimento originário ancestral e também um modo de conhecer, observar, visualizar, escutar, pesquisar e escrever, que encontra na coletividade e ancestralidade de *povos natureza* as condições, motivações, sabedorias e criatividade para se rebelar e desobedecer aos paradigmas do conhecimento acadêmico/cientificista/colonial/ocidental que aprisiona o conhecimento e o conhecedor, o saber e as sabedorias.

Neste sentido, a *natnografia* nos possibilita escutar, falar e escrever em nossos próprios termos, com nossa própria linguagem. Por isso, a *natnografia* é o modo como aqueles que se entendem nascidos da terra, filhos da terra e parte da terra, encontram para demarcar seus/nossos territórios de saber, e fazer ecoar nossas epistemologias dentro da academia e nos demais espaços de produção de conhecimento. Segundo Krenak, “os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina” (KRENAK, 2019, p.10). E esses núcleos são marcados pela coletividade de seus *corpos-territórios*, sendo eles os “caixas, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra” (KRENAK, 2019, p.10).

Assim, a *natnografia* tem a ver com a escuta, a escrita e o esforço de traduzir modos de saber e aprender dos nossos *troncos velhos* que nos foram passados através da oralidade, da voz dos antigos e da memória dos nossos ancestrais. Na minha *natnografia* estão as subjetividades, vivências, sabedorias e coletividades, não apenas minha, mas dos meus *troncos velhos*, das minhas *mariarcas*, dos *encantados*, das minhas parentas e de meus parentes e de muitas mulheres Kariú Kariri e de outros povos indígenas. Escrevo

¹⁰ Explico o conceito na página 35 desta tese.



com base em conhecimentos coletivos de muitas mulheres de várias gerações, onde as nossas coletividades, através do ‘nós’ ou do ‘eu coletivo’, vão sendo coladas na *pele do papel* e “nela, não se fala sobre o outro, ou pelo outro, mas com o outro” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 512).

Neste sentido, a *natnografia* se assemelha à autoetnografia, na medida em que ambas estão pautadas na multiplicidade de vozes, nas subjetividades e nas coletividades que ecoam a partir do sujeito que escuta e escreve. Segundo a autora Daniela Versiani “o conceito de autoetnografia é uma alternativa conceitual útil a pesquisadores da cultura preocupados em superar uma série de dicotomias predominantes da reflexão teórica dedicada tanto às autobiografias quanto às etnografias” (VERSIANI, 2002, p. 68). E de acordo com a mesma autora,

O conceito de autoetnografia pode servir como ponto de partida para a leitura de textos autobiográficos reunidos sob uma identidade coletiva. A presença do prefixo *auto*, do grego *autós*, serve de alerta contra a supressão das diferenças intra-grupo, enfatizando as singularidades de cada sujeito/autor, enquanto o termo *etno* localiza, parcial e pontualmente, esses mesmos sujeitos em determinado grupo cultural. (VERSIANI, 2002, p. 68).

No entanto, o conceito de autoetnografia, apesar de sua proposta inovadora, preocupada com as relações de poder que envolvem a pesquisa e a escrita etnográfica, não me permitiu, de modo algum, usá-lo de forma confortável. Quando tentei usá-lo, dediquei tempo refletindo e explicando o que seria o *auto*, preocupada, justamente, em não silenciar a multiplicidade de sujeitos, saberes e seres de encanto que se movem comigo e se revelam no *auto/eu* coletivo. E enquanto eu escrevia as justificativas e os entendimentos do *auto* etnográfico, eu pensava no quanto os saberes que eu colava na pele do papel transbordavam o conceito de autoetnografia e iam escorrendo pelas bordas, se movendo em direção ao que considerei chamar de *natnografia*.

Por muito tempo nossos conhecimentos foram estudados, pesquisados, classificados, nominados e até mesmo apropriados pelos cientistas e acadêmicos, em geral homens, brancos, ocidentais. Agora, é preciso que nós, estudantes, pesquisadores e pesquisadoras, escritores e escritoras da sub-humanidade encaremos a disputa de narrativas ou melhor, a *guerra das denominações* (BISPO, 2015) como um enfrentamento necessário dentro e fora da academia. De modo que criar conceitos, categorias e novas palavras se torna um ato necessário para demarcação do nosso território epistêmico.



Sendo assim, compreendo que o conceito de *natnografia* surge pela necessidade de, senão quebrar, ao menos esticar a forma, para que nós indígenas e demais *povos natureza* possamos entrar com nossos modos de pensar e fazer conhecimentos científico e acadêmico.

Neste sentido, a *natnografia* aqui elaborada pretende demarcar uma grafia específica, e que não é, de modo algum, a do homem, branco, ocidental e europeu, mas sim, de uma indígena-mulher-originária-nativa-natureza, partindo de uma concepção de subjetividade coletiva que compõe um *projeto histórico* (SEGATO, 2012), construído nas *movências* e nas interações do povo Kariú Kariri com subjetividades humanas e de encanto. Deste modo, a *natnografia* não se limita a ser apenas um método de construção de um texto etnográfico, como também não se limita às relações e interações dos seres classificados como vivos e racionais (humanos). Por isso, a *natnografia* vem convidar a espiritualidade, os afetos, as emoções, a encantaria e o sensível para sentar-se à mesa da ciência, de onde elas nunca deveria ter sido retiradas.

A minha *natnografia* tem todo o seu processo baseado na interação com meus parentes, minhas *mariarcas*, os *encantados* e com as mulheres Kariú Kariri, com os quais pude escutar, perceber, escrever e revisar o texto, as imagens e as narrativas dessa tese. Pois minha *natnografia* não foi feita no isolamento da sala ou do quarto, mas dentro das *movências* que as nossas vidas fazem, por isso, as ideias surgem dentro do ônibus, no meio da roça, enquanto faço o almoço, enquanto amamento meu bebê, enquanto cuido das minhas sobrinhas e dos meus sobrinhos, enquanto tomo um café com minha avó, durante um ritual, em qualquer situação do cotidiano pode surgir uma informação e/ou um aprendizado que são fundamentais para a compreensão das nossas *andanças* e dos nossos saberes enquanto povo indígena. Destaco, ainda, que foram as mulheres Kariú Kariri do meu grupo familiar, minhas avós, as *mariarcas*, minha mãe, tias e irmãs que me formaram enquanto indígena-mulher-mãe e antropóloga e decidiram comigo o que revelar e o que segredar na vida, na luta e na tese.

Surgiu também o interesse na fotografia e em imagens como ferramentas de registro e análise dos saberes resistentes em nossa família e comunidade. As fotografias são antigas aliadas da etnografia desde a década de 1920 com o antropólogo Malinowski, que em 1922 já fazia o emprego de recursos visuais em suas pesquisas etnográficas. Tendo em vista as minhas preocupações político-epistêmicas com as formas de tradução/interpretação de conhecimentos de matriz epistêmica não ocidental na produção acadêmica, compreendendo que a imagem ativa a memória, os sentidos e as emoções. A



mariarca Maria José dizia que muita coisa estava na memória, mas que era difícil lembrar, e quando olhava as fotos, as coisas vinham no sentido. Assim, as imagens são também ativadoras de memórias, pois as imagens dialogam com a realidade e com a representação da realidade, despertando sentimentos de alegria, tristeza, afetividade e tantos outros.

Costurando a tese – o corte e a cura

Escrever é como costurar, a gente vai conectando as partes, formando um todo – juntando os fios, tecendo um texto ou um vestido com bolso. A costura é um dos saber produzido pelas mãos das mulheres Kariú Kariri, a escrita é a realização de um sonho que um dia minha mãe e meu pai sonharam para mim. Costurar a tese é uma forma de dizer que a escrita da tese é, de algum modo, a costura dos *cortes* que a colonização fez em nossos *corpos-territórios*, por isso mesmo escolhi fazer uma *natnografia* sobre o *corte* e a *cura*.

Foi nas *movências* realizadas durante a escrita da tese que me veio a ideia de dividir a tese em duas partes – o *corte* e *cura*. No mês de setembro de 2021, minha irmã deu à luz à sua segunda filha e eu fui para Estreito/MA cuidar da bebê e do resguardo de minha irmã. A filha dela, a Dzuká, foi a primeira criança kariú kariri que recebeu o nome do nosso povo no registro de nascimento. Durante os dias em que estive cuidando delas, fiquei refletindo sobre a importância e o significado do registro da primeira criança com o nome do nosso povo. Enquanto dava o banho dela, olhei para ela e disse “você é a *cura* dos *cortes* que a colonização fez em nosso povo, o seu nascimento é o renascimento do nosso povo”. Ela é a primeira menina/mulher que retoma o nome do nosso povo, que durante séculos foi silenciando e, por algum tempo, considerado extinto, por isso, o nome kariú na certidão de nascimento é uma grande conquista contra os *cortes* – o silenciamento, o sufocamento, as feridas, a morte física e simbólica que a colonização, a colonialidade e o racismo fizeram, e a *retomada* é a *cura* para as feridas abertas em nossos *corpos-territórios*.

Atualmente, o termo *corpo-território* tem sido mobilizado pelos povos indígenas, sobretudo pelas mulheres, para demarcar que o corpo indígena é um corpo político conectado e enraizado ao território. De acordo com a autora indígena Célia Xakriabá



Correa (2018), *corpo-território* pode ser entendido como uma extensão entre nós, indígenas e o território, evidenciando que o conhecimento é elaborado no corpo do território e em nós também, corporificando e localizando os saberes e os sabedores. Segundo a mesma autora “todos nós, povos indígenas, somos inequivocamente territórios corporificados, marcados por nossas ancestralidades, que vêm de muito longe, da força de nossa oralidade, cantos e formas que nomeamos as coisas e enxergamos um mundo partilhado” (CORREA, 2018, p.167-168). E acrescenta que,

a sociedade carece de recuperar valores da relação com o espaço *corpo-território*. Precisa considerar o território como um importante elemento que nos alimenta e constitui o nosso ser pessoa no mundo, não sendo possível nos ver apartados do território, pois somos também parte indissociável dele, nosso próprio corpo. (CORREA, 2018, p.80)

Sendo assim, compreendo que *corpo-território* é a extensão e a continuidade do corpo, espírito e território que juntos, constituem o nosso próprio corpo originário. Assim, o conceito de *corpo-território* se torna central nesta *natnografia*, optando por utilizar essa categoria no plural, *corpos-territórios*, pensando que os corpos, os territórios e o próprio cosmo são plurais. Nesta tese o conceito de *corpos-territórios* nos ajuda a corporificar em nossos próprios termos, a completude e amplitude de territórios corporificados e corpos territorializados através das encantarias e dos saberes ancestrais elaborados nos corpos e pelos corpos de minhas *mariarcas* e *troncos velhos* ao longo de suas *movências* e das *movências* realizadas pelos Kariú Kariri na atualidade.

Neste sentido, a utilização de *corpos-territórios* se dá numa perspectiva contra-colonial, para trazer os corpos indígenas como local de conhecimento e saber. Compreendendo que o corpo é o território se formam juntos, interligados pelos movimentos circulares e contínuos da ancestralidade, da espiritualidade, da sabedoria, da história, da memória, da oralidade e da resistência que constituem o *corpos-territórios*.

Nesta tese, a categoria *corpos-territórios* é mobilizada diversas vezes no intuito de evidenciar o entranhamento dos corpos, *encantados* e territórios ou *corpos-territórios*, nas histórias de luta, nas *andanças*, nas memórias, nas sabedorias aprendidas e nas estratégias de *retomada* do meu povo, pois como diz a sabedoria da minha avó “*andar é esticar o chão de pisar*”, ou seja, é esticar o território, é fazer o território no chão que pisamos e vivemos. Meu processo de imersão no autoconhecimento tem me ensinado que meu povo é um povo guiado pela força e pela sabedoria das mulheres. Para nós, Kariú



Kariri, as mulheres são o coração da *retomada*, a força delas é que faz a desobstrução das veias que bombeiam sangue e vida, reativando a nossa conexão com nossas histórias, saberes, espiritualidades e ancestralidades. E retomar o nome do nosso povo é gritar: estamos vivos! E de algum modo, costurar os *cortes* que sagram e pulsam desde a invasão do Brasil.

Boa parte da tese foi redigida sentada no sofá da sala com computador nas pernas, ajudando minha sobrinha Anetsçoábá e minha filha Midzé a fazer a tarefa da escola, outra parte foi escrita durante a gestação do meu filho, com a porta do quarto aberta para interagir com as crianças que frequenta minha casa, que vinha conversar comigo sobre meu bebe e me pedir um lanche, e uma pequena parte foi escrita depois que meu filho Yarú nasceu, enquanto ele dormia eu escrevia. A escrita dessa *natnografia* foi marcada pela presença constante das crianças ao meu redor, elas nunca aceitaram esse negócio de eu estar ali, mas não está disponível pra elas e sem nenhuma cerimônia entravam no meu quarto para conversar enquanto eu insistia em ficar diante do computador. Por mais que seja desafiador escrever nessas condições, foi exatamente da convivência com as crianças e com a mulheres mais velhas que surgiram as melhores ideais durante a escrita da tese. E sim, muitas vezes, fechei o computador e fui em busca das águas, pois como li na tese de Mirna Anaquiri, eu também “sentia falta das águas para respirar, pensar e escrever” (ANAQUIRI, 2022, p.24).

A primeira parte da tese eu intitulei “O *corte*”, onde escrevo sobre a invasão e a expulsão do povo Kariú Kariri e demais povos do território originário, dos processos de desterros, expropriação das terras indígenas para o plantio de cana-de açúcar e algodão, construção de pastos, currais e o aumento da seca e da fome. A partir das *movências* e das sabedorias das *mariarcas* Kariú Kariri vou entrelaçando as narrativas delas e as minhas sobre as *andanças*, os saberes, os *encantados* e as encantarias que permeiam as *andanças* feitas por elas e por mim e como tudo isso é atravessado pelo *corte* colonial, que separou o povo, interceptou desejos e projetos e feriu nossos *corpos-territórios*. O *corte* a que aqui me refiro não é exatamente um rompimento total, mas uma ferida profunda que impediu que o povo Kariú Kariri vivesse conforme o nosso *diwóbá* (bem viver).

A segunda parte eu intitulei “A *cura*”, onde eu falo que, apesar dos *cortes* coloniais tentarem inúmeras vezes romper e bloquear a conexão do povo Kariú Kariri com o sagrado, o povo e os *encantados* são resilientes, construíram formas de permanecer na *memória ancestral* dos nossos *trancos velhos*, daqueles e daquelas que permaneceram



e daqueles e daquelas que se distanciaram do território originário sagrado e ancestral do povo Kariú Kariri. Neste sentido, eu aponto para o poder de *cura* da *retomada*, que através da *retomada* dos saberes, das histórias, da conexão com os *encantados*, da língua materna, do território originário etc., estamos conseguindo a *cura* para as feridas abertas pela colonização e pela colonialidade nos dias atuais.

1. Povo indígena Kariú Kariri e o território ancestral

*Águas que brotam na mata e correm pelos rios*¹¹, esse é um dos significados do nome kariú colhido pelo ator e cineasta cratense Alembert Quindins¹² ao longo de suas escutas com os mais velhos da região do Cariri. Os primeiros registros do povo Kariú foram feitos pelo padre jesuíta português Fernão Cardim em 1584. O povo Kariú Kariri faz parte da “família kariri”, que agrupa uma família de línguas e culturas, entre elas o dzubukuá, a nossa língua originária. Nós, povo Kariú Kariri, somos o povo originário que, antes da invasão do nosso território originário, ocupávamos as ribeiras dos Rios Kariús, Granjeiro, Itaytera (Batateiras), Salgado, Carás, a Chapada do Araripe, Serra do Juá, Serra do Kinkunká, Serra dos Bastiões, chegando até o complexo da Serra de Pereiro. Com a invasão, o nosso território originário deu lugar às cidades do Crato, Juazeiro do Norte, Barbalha, Missão Velha, Nova Olinda, Santana do Cariri, Potengi, Altaneira, Assaré, Farias Brito, Cariús, entre outras cidades construídas a partir da expropriação das terras indígenas e da expulsão de muitos dos nossos antepassados de nosso território ancestral.

Com a invasão do nosso território originário, as mulheres foram estupradas, torturadas e lançadas das cachoeiras, crianças e homens foram mortos e escravizados. Além das violências físicas, sofremos diversas violências simbólicas, a exemplo da construção da Praça e Catedral da Sé em cima de uma das nossas grandes aldeias mães, no antigo aldeamento da Missão Miranda, localizado em Crato/CE, violando a nossa espiritualidade e o descanso de nossos ancestrais e espíritos *encantados*. Essas violências se estenderam durante séculos, chegando até os dias atuais, com diversas tentativas de

¹¹ Significado colhido pelo pesquisador e artista Alembert Quindins entre os indígenas na Chapada do Araripe na década de 1980 (cartaz na parede do memorial do Homem Kariri).

¹² Francisco Alembert de Souza Lima é diretor presidente da Fundação Casa Grande e músico de formação popular.



apagamento, como a apropriação do nosso território, saberes, histórias, espiritualidades e cultura, homogeneizando diversos povos na nomenclatura de “cariris novos” e “cariri”, transformando o Vale Sul do Ceará, território originário e ancestral de diversos povos indígenas, em “cariri cearense”.

O contexto apresentado configura-se num *corte* profundo causado pela colonização em nossos *corpos-territórios*, com o intuito de silenciar e apagar a indianidade dos corpos e, ao mesmo tempo, tomar as terras indígenas. Antes da invasão do Brasil, a “família kariri” era uma população numerosa e ocupava uma grande extensão de território na região nordeste do Brasil, “o domínio da família Kariri, no século XVII. Abrangia nesse domínio áreas enormes, compreendendo quase todo o sertão nordestino e trechos no limite norte do Maranhão ao Ceará” (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 304). Em seguida o autor acrescenta que,

Ao ocidente, as lindes kariris vinham do Maranhão e atingiam o Piauí, aproximando-se mais ou menos das extremas cearenses e pernambucanas, acostando-se ou imiscuindo-se nos domínios das tribos Gês e Karaíba citadas, indo, finalmente, atravessar o Rio São Francisco em ponto incerto, nas proximidades de Joazeiro. Ao sul, corriam entre os rios de Contas e Paraguaçu, seguindo pela cordilheira do Espinhaço, em procura do São Francisco. Ao leste e ao norte, os Kariris se defrontavam com várias tribos Tupis, da Baía ao Ceará, sendo as mais conhecidas a dos Petiguaras ou Petiwaras, Caetès, Tabaiaras que, segundo é crença geral, em tempos precoloniais, os tinha expulsado do litoral. Na costa, da barra do Parnaíba à do Aracatiaçu ou talvez Mundaú, quiçá mesmo do Parazinho, hoje Paracurú, em absoluto. (POMPEU SOBRINHO, 1934, p. 304).

Estudos e documentos históricos corroboram com a narrativa de que antes da invasão do Brasil existia uma enorme presença indígena da “família Kariri” ocupando quase toda a Região Nordeste do país. De acordo com Pompeu Sobrinho (1934), quando os primeiros europeus chegaram ao território brasileiro, no início do século XVI, vários grupos indígenas ocupavam a região Nordeste. No litoral, predominavam as tribos do tronco linguístico tupi, como os Tupinambá, Tabajara, Potiguara, Caeté etc. No interior, serras e sertões, habitavam grupos de “línguas travadas”, genericamente denominados Tapuias, dentre os povos Tapuias, aqueles que compartilhavam semelhanças linguística e cultural foram alocados dentro do que o padre missionário italiano Mamiani (1877), denominou de “nação kariri¹³”.

¹³ “Nação kariri” foi o nome dado pelos padres capucinos Nantes e Mamiane, e também foi utilizado por alguns dos primeiros pesquisadores dos povos indígenas do Nordeste, ao perceberem a familiaridade na



As primeiras crônicas e relatos dos missionários sobre o nordeste indígena falavam sobre os inúmeros povos que pertenciam ao grande grupo dos Tapuya, ou seja, “os índios que não falavam tupí eram conhecidos como “tapuios” ou “tapuya” (HOHENTAL, 1960, p. 42). De acordo com este autor,

o apelido Carirí tem sido aplicado no passado a tantas tribos do Brasil nordestino, sem qualquer prova, que hoje em dia o termo quase mais nada significa. Possivelmente, Carirí representava uma família linguística bastante dispersa, contendo um número impressionante de dialetos falados por muitas tribos da região. Mas, faltando um método de comparação, não se pode classificar grosseiramente qualquer tribo da região como Carirí com base puramente impressionista, o que se fez repetidas vezes na literatura. Assim, achamos o nome Carirí e suas variantes aplicados repetidamente a grupos indígenas aldeados em várias missões. (HOHENTAL, 1960, p. 57)

Desta forma, encontramos nas leituras de Pompeu Sobrinho (1934), Ferrari (1957) e Studart (1965) diversos povos que integram o grupo da “família kariri”, sendo eles, os povos Kariri-Xocó, Sabuyá, Xocó, Cariri, Dzubukuá, Kipeá, Kariú, Kiriri, Kalabaça, Tuxá, Pankararu, Tumbalalá, Truká etc. No entanto, para Hohental “as únicas tribos verdadeiramente identificadas pelos dados lingüísticos como pertencendo a êsse grupo [nação kariri] são os Abacatiara ou Dzubucua, os Kipea, os Pedra Branca, e os Sabuya” (HOHENTAL, 1960, p. 57). Essa classificação da “família kariri” é até hoje assunto divergente, tanto entre os povos indígenas dessa região, quanto entre os estudiosos que se ocupam em entender o emaranhado de povos e línguas que foram apagadas na grande confusão causada pela homogeneização dos povos dentro do que padres e pesquisadores chamaram de “nação kariri” e/ou “família kariri”.

Diante disso, é importante ressaltar que kariri é a denominação de um povo indígena falante da língua Dzubukuá e Kipeá. No entanto, como evidencia Hohental (1960), outros povos que tinham a “língua travada”, diferente do tupi, foram denominados genericamente como “kariri”, de modo que muitos grupos foram dissolvidos dentro do que os missionários e pesquisadores denominaram de “a grande nação kariri”.

Nesse sentido, a utilização das categorias de “nação kariri” e “família kariri” para denominar muitos povos, tornou-se, diante do projeto colonial de homogeneização e apagamento dos povos indígenas no Nordeste, uma espécie de balde de água onde foi

espiritualidade, ritos, língua e costumes dos povos com os quais viveram, catequizaram e ou pesquisaram. Além disso, naquele período era muito comum que os próprios povos entendessem a si mesmo enquanto uma nação. Contudo, nesta *etnografia* adotarei o nome “família kariri” cunhado por Pompeu Sobrinho.

diluída uma grande diversidade de povos, línguas e territórios indígenas da região Nordeste do Brasil, além disso, a reificação do nome “kariri” fortaleceu e continua a fortalecer o projeto colonial de karirização. No Mapa de Curt Nimuendaju (1981) logo abaixo, é possível observar, destacado na cor rosa listrado, o grande número de povos pertencentes à denominada “família kariri”, sendo eles, Kipéa Kariri, Dzubukuá Kariri, Kariri Katrimbi, Sapuya Kariri, Kamurú Kariri e Kariri, dispersos ao longo dos estados da Paraíba, Ceará, Pernambuco, Piauí, Alagoas e Bahia.

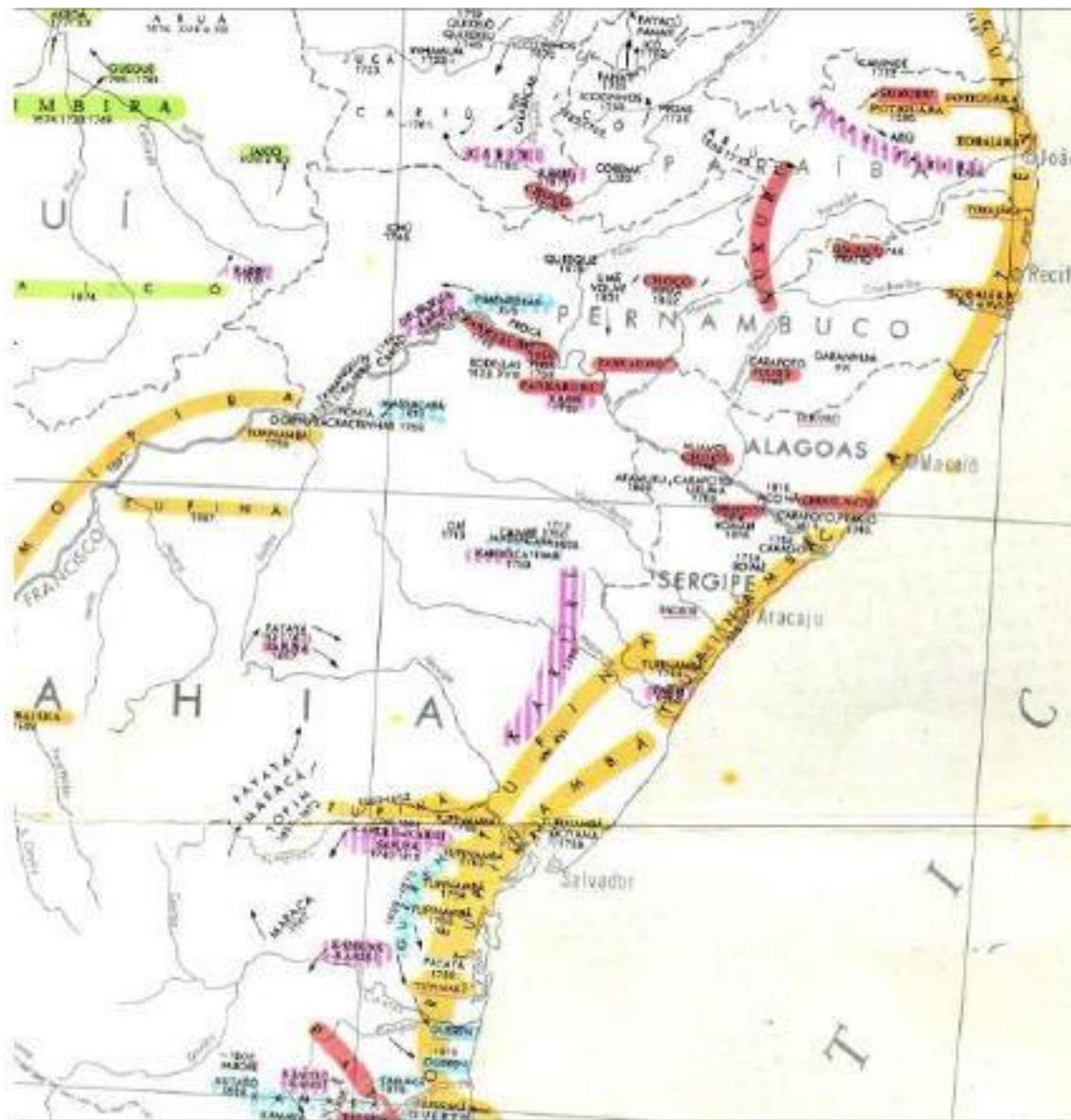


Figura: Recorte do Mapa Etno-Histórico de Nimuendaju. IBGE/Pró-Memória (1981). Onde se indica na cor rosa listrado a abrangência da “família kariri”. Arquivo digitalizado pela Biblioteca do IBGE.

Como vemos no mapa de Curt Nimuendaju (1981 [1944]), no estado do Ceará existem dois grupos identificados como kariri, além dos povos Cariú/Kariú, Calabaça e



Icozinho, que aparecem ligados por uma seta aos Kariri, indicando a proximidade cultural e linguística, talvez por isso também passaram a integrar a chamada “família kariri”. No entanto, a grande diversidade de povos pertencentes à “família kariri”, que ocupava quase toda a região Nordeste, foi violentamente transformada em “kariri”, categorização equivalente a “tapuya”, denominação generalista que nada além da língua percebida por eles como “travada” indicava o pertencimento de vários povos ao mesmo grupo.

A colonização matou, desterroou, escravizou, e silenciou muitos povos e muitas línguas nativas no Nordeste. No Estado do Ceará, o processo de karirização se configura como a continuidade do projeto colonial de apagamento da indianidade e da diversidade, pois a karirização é um projeto pensado e incentivado pelos colonizadores locais com interesses políticos e territoriais, visando as terras ocupadas pelos indígenas. Assim, a transformação de vários povos em um mesmo povo facilitaria a junção dos povos num mesmo pedaço de terra e, conseqüentemente, a liberação de terras para construção dos currais, engenho, plantios de cana-de-açúcar etc.

O povo Kariú ocupava originariamente os territórios compreendidos dentro do Vale Sul do Ceará, que foi compartilhado com o povo Kariri, devido às migrações sazonais no semiárido. Com o avanço da ocupação da região pelos criadores de gado e outros colonos, essa região passou a ser denominada de Região do Cariri, que atualmente se encontra subdividida em Sul cearense e Região do Cariri. A transformação do território originário do povo Kariú em Região do Cariri e mais tarde em cariri cearense é um processo progressivo e intencional de apagamento da indianidade na região. O povo Kariú e o povo Kariri, ambos denominados pela historiografia de Kariri, exerceram grande influência cultural, religiosa e linguística na região, e também nas memórias dos velhos, ligadas ao pertencimento indígena originário.

A karirização é uma ferida colonial que precisa ser tratada e, atualmente, os povos “karirizados” têm se empenhado em costurar os *cortes* que a colonização fez em nossos corpos, territórios, espiritualidades, línguas, culturas etc. Tudo isso se tornou um grande desafio para aqueles que buscam um reencontro com seus velhos e ancestrais, pois as buscas são, até hoje, cheias de vazios, apagamentos, silenciamentos nas literaturas, na internet e nas mídias. O problema da karirização afeta todos os povos indígenas que pertencem à “família kariri”, pois a generalização indiscriminada do nome kariri/cariri fez com que ela perdesse a característica de denominação de um povo indígena. Na



verdade, desde que a palavra foi apropriada para usos mercantilistas e culturalistas no estado do Ceará, o termo começou a sofrer um esvaziamento de significado e isso traz profundas consequências para os povos Kariri de Crateús/CE e Cariri de Poço Dantas de Umari/CE, para os Kariri de Chico Gomes/CE e para nós, Kariú Kariri no Maranhão, Kariú Kariri no Acre, e outros, que precisam reafirmar sua existência diante das generalizações.

É válido ressaltar que a “karirização” foi significativamente amparada nos estudos e relatos dos pesquisadores, cronistas e missionários da época colonial, que demonstraram pouco interesse em construir um estudo mais aprofundado a respeito da grande diversidade de povos e línguas indígenas que viviam ao longo de todo o litoral e sertões nordestinos. Exemplo desses usos podemos perceber no relato do padre jesuíta Fernão Cardim em “*Tratados da terra e gente do Brasil*” (1584). Sobre isso, ele escreve:

CARIRI, na nota Cariu (pag. 200). Si Purchas escreveu mais exactamente *cariu*, reporta;| ao Tupi do Amazonas *cariua* alterado do thema caraíba do Abaneénga. Si é mais conforme o que vem no texto, *cariri*, como já notámos em outro logar, pôde ser identificado com kiriri taciturno, ou pacífico, e pôde também reportâr-se áos themas *cari* ou *caa*, sem podermos por enquanto nada fixar a esse respeito (CARDIM, 1925, p. 238).

Infelizmente, contemporaneamente a “karirização” da região, do povo, das histórias e da espiritualidade permanece sendo reproduzida em trabalhos artísticos e em pesquisas de diversas áreas de conhecimento, como Ximenes (2005), Lima Verde (2015), Cortez (2017), Oliveira (2017), Romeu (2017) e outras que continuam fortalecendo as narrativas coloniais e silenciando os povos indígenas que estão na luta pelo reconhecimento de seu povo descolado da “karirização” colonial.

O livro “*Terra de cabinha: Pequeno inventário da vida de meninos e meninas do sertão*”, escrito pela jornalista paulista Gabriela Romeu (2017), traz registros de muitas narrativas ancestrais do povo Kariú com o nome de “kariri”. A autora registra contos, brincadeiras e narrativas sobre encantarias coletadas no Vale do Cariri, nas cidades do Crato/CE e Juazeiro do Norte, território ancestral do povo Kariú, e que foram retratadas como se fosse “kariri” e/ou como narrativa popular do cariri cearense. A tese de Rosiane Lima Verde (2015) segue a mesma lógica homogeneizante dos povos e das narrativas com o uso da categoria “kariri” para se referir às narrativas kariú, além disso, as duas



obras retratam as narrativas de forma europeizada com o uso de palavras como (castelos, princesas, reis e rainhas) para se referirem às divindades ancestrais sagradas kariú.

A produção e a reprodução das narrativas ancestrais do povo Kariú de modo europeizado, consciente ou inconscientemente, reforça o apagamento da diversidade de povos e línguas no Ceará sob a nomenclatura de “kariri”. A meu ver, o uso da categoria cariri cearense para se referir ao território originário do povo Kariú é um nível de expropriação e apagamento dos povos indígenas da região ainda mais elaborado do que a categoria Região do Cariri, pois na primeira o “cariri” já aparece anexado ao cearense, de modo que o sujeito indígena cariri se dissolve no sujeito cearense. Isso reforça o projeto colonial de “karirização” e, conseqüentemente, o apagamento dos povos indígenas no Ceará e em todo Nordeste.

Exemplo disso foi a dificuldade que tive em localizar na internet informações do povo Kariri, que estão organizados desde a década de 1980 em Crateús/CE, o povo Cariri de poço Dantas de Umari no Crato/CE, e o povo Kariri de Queimada Nova/PI, pois todos os links direcionavam-me ao povo Kariri-Xocó. Somente nos últimos quatro anos as páginas de busca começaram a ser atualizadas, esse apagamento sistemático encontra inúmeros respaldos nas bibliografias (POMPEU SOBRINHO, 1934; FERRARI, 1957; STUART, 1965; HOHENTAL, 1960), que diz que o único povo indígena da “família kariri” que resistiu ao processo de colonização foram os Kariri-Xocó, ainda que estes “tenham sofrido o processo de abasileiramento e apresentem hoje uma subcultura” (FERRARI, 1957, p. 71). De acordo com esses autores, os demais povos denominados “kariri” foram exterminados ao longo do processo de colonização no Nordeste. Pesquisas realizadas sob a égide do acultramento corroboraram com o Estado, com os grandes latifundiários, donos de fazenda de cana-de-açúcar, engenhos e currais de gado e com o processo de apagamento dos povos indígenas do Nordeste por meio de morte física, linguística e cultural de inúmeros povos que até hoje habitam o litoral, serras e os sertões nordestinos.

Desta forma, a utilização da categoria “família kariri” na atualidade deve ser feita levando em consideração a diversidade e a especificidade dos povos que a compõe. Do mesmo modo, a palavra kariri precisa ser entendida a partir de sua duplicidade, sendo ao mesmo tempo autodenominação de um povo e de um grupo ou família linguística, que agrupa diversos povos. Nesta perspectiva, muitos povos resistentes dos processos de



silenciamentos e apagamentos no estado do Ceará e em vários outros estados do Nordeste estão retomando suas forças e sua existência tentando evidenciar, a partir das memórias, histórias de origem e espiritualidades, o seu pertencimento originário a determinado povo. É nesta perspectiva que nós, Kariú Kariri, estamos empenhados em registrar os saberes, as memórias do território sagrado e as histórias de *andanças* empreendidas pelo povo Kariú Kariri, evidenciando a resistência e a sua existência, esparramados por vários estados do Brasil.

O nome “kiriri”, “cariri” ou “kariri” é de origem tupi e indica “calado, silencioso”, esse nome foi dado, provavelmente por algum povo Tupi, evidenciando um traço do caráter sociocomportamental destes povos. De acordo com Nantes (1979), é possível perceber essas características nas interações verbais entre as pessoas, onde o ouvinte não costumava interromper o falante quando este lhe dirigia a palavra. Esse comportamento é ensinado e apreciado até os dias de hoje em nossa família, manter-se em silêncio enquanto alguém fala é não apenas um modo privilegiado de aprendizado através da prática da escuta, mas também um demonstrativo de respeito a quem fala.

O nome kariú também é de origem tupi e é a denominação de um rio na Chapada do Araripe, rio Cariús, e que também denominou o povo indígena que vivia em suas margens, que habitava a Chapada do Araripe e em maior quantidade o Vale do Cariri nas cidades de Crato/CE, Juazeiro/CE e Barbalha/CE. Kariú significa rio de kari na língua tupi, *kari* (*peixe que come lodo*) + *ú* (*rio*), que também pode ser entendida no sentido pejorativo, como peixe comedor de lodo. De todo modo, Kariú é uma denominação dada pelos povos Tupi aos povos de língua consideradas por eles como “travada”, que ocupavam o Vale do Cariri, Serra do Pereiro, e as terras entre os rios Cariús e Bastiões no Ceará. No entanto, nós, Kariú, compreendemos que a denominação que os povos Tupi nomeiam a nós e a nossa língua materna é pejorativa, mesmo assim, nossos antigos adotaram o nome kariú, por motivos desconhecidos pelos Kariú da contemporaneidade, mas nós, atualmente, adotamos esse nome Kariú por compreender a força e a resistência que tem o peixe kari cascudo, que resiste a correntezas e se alimenta do que a própria água produz.

A denominação dos povos Kariri e Kariú, e de locais sagrados como *Vapabuçu* e *Itaperabuçu*, na língua tupi apontam para uma possível troca linguística, que acontecia anteriormente à colonização, trocas que se davam através das alianças entre povos



indígenas e das guerras também. Ademais, as narrativas dos *troncos velhos*¹⁴ apresentam outro significado para o nome kariú – “*água da fonte que brota na mata e corre pelos rios*”⁹ – é a forma como os mais velhos compreendem ser um indígena kariú. Minha avó Maria (Pequena) sempre diz que nós, o povo Kariú Kariri, somos águas de rios, nascemos com o movimento. Ela conta que,

O nosso povo é um povo de gente valente, minha mãe sempre dizia que o nosso povo era muito valente, e que gostava muito de andar. Hoje, nosso povo não sabe dos conhecimentos iguais os antigos, esquecemos muito conhecimento, eu aprendi muita coisa com os velhos, os antigos tinham mais sabedoria. Mas é como eu digo, nós esquecemos a nossa fala, mas não a escuta, ainda sabemos sonhar e escutar nossos encantados, e é disso que eles têm raiva, eles têm raiva que a gente seja assim, teimosa, valente, resistente igual água de rio.

Minha avó Pequena sempre utiliza a água (*dzu*) e o rio (*wódzu*) como explicação para muitas situações que envolvem nosso povo. A princípio achei que era apenas uma metáfora para explicar as *andanças*, mas depois entendi que a fala de minha avó tinha uma ligação com nossa origem e com nossa ancestralidade. Por isso, minha avó sempre fala da água e do rio para ressaltar a subjetividade e a resiliência do nosso povo, que recebeu a sabedoria, a esperteza, a resistência e o movimento da água e do rio, que contorna os obstáculos e constrói os próprios caminhos nas *andanças*. As mulheres de nosso povo são correnteza de rios, são elas que têm a força que dá o movimento, que sabem quando andar e quando arrancar, quando contornar e quando derrubar os obstáculos.

Neste sentido, a ligação do povo Kariú Kariri com a água é ancestral e está relacionada com nossa origem/surgimento e com o nosso território ancestral. Quando as *mariarcas* Kariú Kariri dizem que somos águas de rios e que viemos das águas, não entendia o que elas queriam me dizer, e nem o sentido daquelas palavras, o que só fui compreender quando comecei a receber as visitas dos *encantados* em sonho. Meus sonhos sempre estavam ligados à água e ao rio, os *encantados* vinham na pele da cobra grande, ou de peixe grande e me davam visões de coisas que eu pensava ter relação com minha vivência de ribeirinha no rio Arataú no estado do Pará, mas que as *mariarcas* me ajudaram

¹⁴ Mulheres e homens mais velhos que carregam grudada em seus corpos a sabedoria do nosso povo.



a entender e perceber que se tratava de nossos ancestrais me despertando para a luta. Muitas coisas passaram a fazer sentido depois que eu conheci outros parentes Kariú Kariri, que me contaram da origem do nosso povo e da forte ligação com a água em nosso território ancestral.

A Chapada do Araripe, e principalmente a parte do Vale, território ancestral do povo Kariú, tem uma grande abundância de água e, por isso mesmo, a região é conhecida como oásis do sertão. Muitas nascentes percorrem o chão da Chapada do Araripe ao sul do Ceará, desde o rio Granjeiro até o rio Cariús, rio Salgado, rio Jaguaribe, rio Batateiras, rio dos Bastiões, rio Carás, riacho dos Porcos, riacho dos Cárias, riacho do Meio, riacho Coroatá, riacho Seco e riacho da Conceição.

A relação do povo indígena Kariú Kariri com a água é um aspecto importante e que tem sido evidenciado nas narrativas das *mariarcas*. Nesse mesmo sentido, escreve Studart (1965).

Os Cariris criam terem seus ancestrais surgidos de grande mar que ficava situado ao Norte. Compare-se, quanto a isso, *dzu* água; *tso dso* ser derramado e *dzo* chuva; *tsoho* ser, ser criado; *dzoho* ser sadio; *dsoho ksoho* homem; *hi-* (a - di) *didziho* eu (tu, êle) pessoalmente. (STUDART, 1965, p.67)

O autor chama a atenção para os sentidos sagrados que a água tem para o povo Kariri. O autor traz palavras da língua dzubukuá presentes na *Gramática da Língua Kariri* (1877), feita pelo padre Mamiane, para demonstrar a relação ancestral e espiritual do povo Kariri e também dos demais povos pertencentes à “família kariri”. As narrativas de meus troncos velhos afirmam que a água é para o nosso povo, Kariú Kariri, um ser sagrado, um território ancestral vivo de onde fomos gerados e onde vivem nossos ancestrais e espíritos *encantados*, dentre eles, a divindade encantada mãe d’água (*dé dzu*), *Maara* a protetora do povo Kariú, que vive no corpo de uma cobra grande. *Maara* é guardiã das águas, da fertilidade, da sabedoria e da proteção do território sagrado do povo Kariú Kariri.

As narrativas dos mais velhos, como conta minha avó Maria dos Anjos, contam que o povo Kariú se originou de uma lagoa encantada chamada de *Vapabuçu*, que existia em *Itaperabuçu*, território sagrado do povo Kariú que se encantou. Os antigos contam que existem várias portas de acesso escondidas na Chapada do Araripe no meio do mato, que dão acesso a *Itaperabuçu*, as portas de acesso são os locais onde as pessoas contam já ter conseguido chegar a *Itaperabuçu*, como por exemplo, a casa de pedra em Nova



Olinda/CE, entre outras malocas de pedras¹⁵, pontes e animais transformados em pedra e árvores por toda a Chapada do Araripe. Além da origem em *Vapabuçu* existem muitas outras histórias do povo Kariú que têm relação com as águas que percorrem a Chapada do Araripe e o Vale do Cariri. Minha avó Maria dos Anjos conta que,

Itaperabuçu se encantou, mas ele está vivo, as pessoas acham que Itaperabuçu é só ali no Vale do Cariri, mas eu digo que Itaperabuçu é a Chapada do Araripe toda. Eu digo isso, mas os antigos diziam assim também, porque a chapada do Araripe é uma laje grande de pedra e por baixo tudo é água, ali ninguém conseguia cavar um poço não, porque na hora que furava dava na veia d'água e jorrava aquele mundaréu de água, aí ninguém furava poço e a gente ia buscar água a duas ou três léguas de distância. Aí, é como eu te disse né, toda a Chapada do Araripe é um lajeiro e por baixo é tudo água, onde a cobra grande mora, ela anda pela água, por baixo desse lajeiro de pedra e vai para todo lugar, ela não fica num lugar só não, ela passa um tempo descansando num lugar e depois volta a andar, aparece em baixo da igreja de Nossa Senhora da Penha no Crato/CE, depois aparece na casa de pedra lá em Nova Olinda/CE, ela aparece nas casas de pedra lá em Exu/PE, aparece nos rios, nos açude, nas cachoeiras, ela anda muito, anda essa chapada toda para proteger Itaperabuçu, o caminho dela é pela água, mas ela também anda pelo chão e pelas locas de pedra. A mãe d'água é uma mãe, não só pra gente, mas pra todo bicho, todo lugar que ela passa, ela deixa vida, o rio enche de peixe, a terra brota muita planta, ela é desse jeito, ela carrega a fertilidade. Já teve gente que viu ela andando nesses lugares. Os antigos contam que a vida nasceu primeiro na água, não existia terra, só água, depois que criou a terra, então a nossa primeira morada foi a água onde a cobra grande mora até hoje. Os antigos contam que quando a Pedra da Batateira rolar, o mar que existe debaixo da terra vai subir, todo o Vale do Cariri vai encher de água, eu acredito que vai mesmo, porque dá para ouvir o barulho das águas batendo nas pedras que tem embaixo da terra, minha mãe ouvia direto, ela contava isso pra nós. Então é assim, a água não desceu para baixo da terra? Então é certo que um dia ela vai subir de novo. Eu acredito que vai chegar o tempo que o Vale do Cariri vai ser mar de novo, aí quem tiver de morrer, vai morrer, né.

¹⁵ Localizadas na cidade de Nova Olinda/CE, Campos Sales/CE e Exu/PE, muitas casas de pedras a que a população local, e algumas pesquisas, se referem como castelos.



Minha avó Maria dos Anjos traz uma narrativa parecida com a que eu escutei de meu bisavô em 2008, que fala do surgimento e da origem do povo Kariú Kariri das águas e evidencia a ligação permanente do nosso povo com a água, através de *Itaperabuçu* e da encantada *Maara*, que nos ensinou as sabedorias da *movência*, e nos deixou a subjetividade do movimento. Para o povo Kariú Kariri, o movimento e as *andanças* são primordiais no modo de ser kariú kariri, minha avó Maria Soledade (Pequena) sempre diz “*Minha filha, existe um saber, uma ciência muito grande na movência do nosso povo*”, sempre ressaltando que somos águas e nascemos com o movimento, por isso andamos tanto. Além disso, *Maara* também nos deixou a *andança* como modo de vida, pois nas histórias do nosso povo ela sempre realiza grandes viagens pelos caminhos sagrados entre *Vapabuçu* e *Itaperabuçu*, nas cabeceiras dos rios na Chapada do Araripe. A *mariarca* Maria (Pequena) me ensinou que a *andança* não é apenas uma necessidade da vida, mas também uma vida necessária para o bem viver, pois os saberes se aprendem nos caminhos percorridos.

Até 2022, o ano em que fiz a viagem da volta ao Vale do Cariri, tudo o que eu sabia da Chapada do Araripe e do Vale do Cariri, território ancestral/sagrado do meu povo era através de minhas *mariarcas*, de como elas sonorizam e visualizavam nosso território ancestral a partir das vivências, das narrativas e das memórias corporais inscritas em seus corpos e que ainda estão sendo repassadas para mim e para os jovens através da escuta. Quando elas me contavam das *andanças* pela Chapada do Araripe eu sentia como se já conhecesse, como se meus pés já tivessem pisado o chão da Chapada, e bebido das águas que caem dos altos das serras e correm entre as pedras da Chapada. E foi exatamente essa a sensação que tive quando pisei o chão da chapada em 2022, me senti em casa, não era como se estivesse ali pela primeira vez, embora fosse a primeira vez que eu olhava pra imensidão e imponência da Chapada do Araripe.

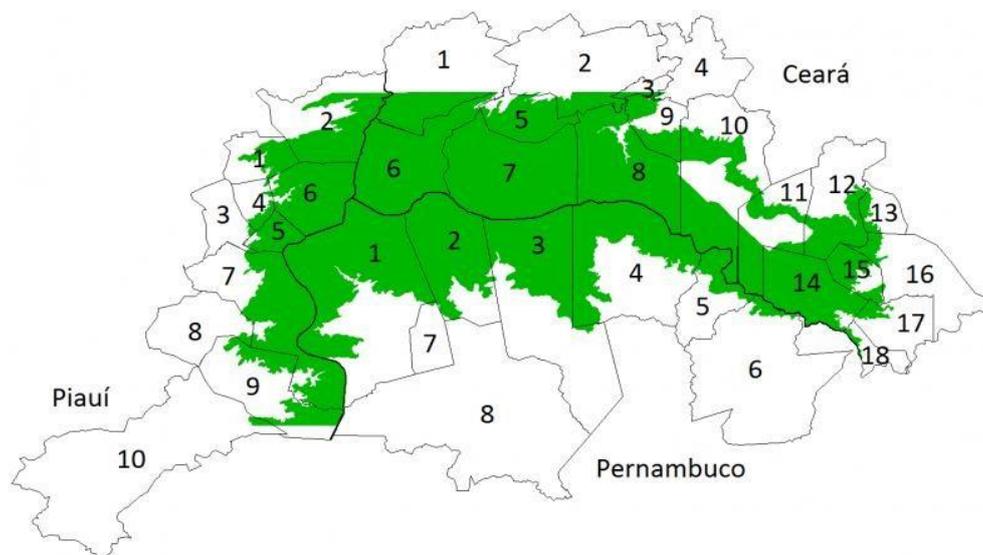


Figura: mapa da região da Chapada do Araripe **Fonte:** [google/imagem/serraAraripe](https://www.google.com/search?q=google/imagem/serraAraripe)

A cor verde no mapa acima, identifica a chapada do Araripe nos estados do Ceará, Pernambuco e Piauí, locais por onde meu *tronco velho* e meus ancestrais construíram saberes com as *andanças* na *movência*. Escutando minhas *mariarcas*, percebi que os mais velhos do nosso povo viviam em constante movimento pela Chapada do Araripe, de modo que arrancar e andar fazem parte de um processo contínuo na *movência* ao longo da vida de *andanças* da minha bisavó Maria Antônia, meu Bisavô João Cândido e das suas filhas e seus filhos.

Quando perguntei para minha avó Maria Soledade (Pequena) como eram os lugares por onde elas andaram na Chapada do Araripe ela me respondeu sorrindo:

A chapada do Araripe é um lugar muito bonito, pense num lugar que tem boniteza. Sabe por que se chama Araripe? Por causa das araras. Antigamente no céu da serra tinha muita arrara no amanhecer e no entardecer, a coisa mais linda era ver elas voando e cantando juntas. Tem um lugar lá em Juazeiro, no alto da ladeira subindo a serra, que você olha para chapada e ver aquele monte de casinhas de pedras enfileiradas, coisa mais bonita, ali era o povoado dos nossos antigos que se encantou, porque na chapada tem muita coisa que se encantou em árvores e pedra. Se você olhar lá de cima da Colina do Horto em Juazeiro dá para ver a Chapada do Araripe e o Vale bem verdin é uma vista muito bonita, você precisa ir lá um dia. Tem lugar no Crato que dá para ver bem direitinho as casas de pedras enfileiradas que eu estou te falando.



Vista da Chapada do Araripe a partir de Juazeiro do Norte/CE. **Fonte:** [google/imagem/serraArapipe](https://www.google.com/search?q=google/imagem/serraArapipe)



Vista da Chapada do Araripe a partir do seu sopé no Crato/CE. **Fonte:** [google/imagem/serraArapipe](https://www.google.com/search?q=google/imagem/serraArapipe)

A Chapada do Araripe vista do sopé da chapada no Crato/CE, esta imagem oferece uma visualização melhor das casas de pedras enfileiradas, que formam a aldeia dos antigos como descreve minha avó. Elas apresentam o formato das rochas triangulares que vai do sopé ao do alto da serra. Essa imagem é antiga, a cidade do Crato se ergue



exatamente no sopé da chapada, local onde antes era território indígena kariú, se torna o aldeamento Missão Miranda, mais tarde um povoado de maioria kariú, filhos da terra, e por fim se transforma em cidade do Crato, pois “muitos destes contingentes fixados inicialmente como meras missões, ora erigidas pelos jesuítas, ora pelos capuchinhos, e outras ordens religiosas, tornaram-se cidades” (FERRARI, 1957, p. 21).

Minha avó traz na memória a ocupação ancestral do território da Chapada do Araripe, principalmente da cidade do Crato e Juazeiro do Norte, no centro do Vale do Cariri, pelo povo Kariú Kariri. Para o nosso povo Kariú Kariri, as pedras (*crô*), assim como a água (*dzu*), são seres muito importantes nas narrativas ancestrais e históricas do povo Kariú Kariri, onde aparecem interligadas desde *Itaperabuçu*. Assim, as águas e as pedras são seres vivos, que pensam e que têm emoções, pois não foi apenas *Itaperabuçu* que se encantou, mas muitos de nossos antigos, guerreiros ancestrais que viviam em *Itaperabuçu*. Como vemos, pessoas e lugares podem se encantar e, de acordo com as narrativas das *mariarcas*, podemos entender o encantamento como uma transformação de corpos, os *encantados* são seres dotados do poder de transformação entre um corpo animal, vegetal, mineral e um corpo humano, eles são espíritos ligados ao nosso povo e podem se manifestar em um corpo humano, em metade humano metade animal, como é o caso da Mãe d’água *Maara*, e ainda sem um corpo visível, através de uma energia. Eles se manifestam e estabelecem comunicação com as pessoas e intervêm na comunidade prestando auxílio.

Por isso, o povo Kariú Kariri traz na memória o território da Chapada do Araripe como um território sagrado, coletivo e *encantado*, onde nossos ancestrais vivem *encantados* em pedras, árvores e animais. Assim, proteger o território é proteger os parentes, é garantir a vida de quem está e ainda virá, porque o território ancestral é vivo, sagrado e pertence, antes de tudo, aos *encantados*. As *mariarcas* Kariú Kariri nasceram e viveram pelos caminhos da Chapada do Araripe, cada história e conhecimento aprendido vem acompanhado da *movência* pelo território ancestral do povo Kariú Kariri. Nas histórias que elas me contam, demonstram ter profundo conhecimento a respeito do território sagrado do nosso povo, conhecimento que vem muito antes do Brasil ser Brasil, pois o que sabemos e como sabemos é a ciência dos nossos ancestrais, nosso conhecimento é vivo, nossos professores são tudo o que vive no território e a nossa metodologia é a *movência*, o andar e vivenciar o cotidiano com os animais, os rios, as



plantas, as serras, as pedras e o chão, seja na Chapada do Araripe, nosso território sagrado ancestral, ou no cerrado no estado do Maranhão e Tocantins, onde estamos agora.

A Chapada do Araripe, localizada entre os estados do Ceará, Pernambuco e Piauí, compreende mais de 10 mil quilômetros quadrados, é guardiã do ecossistema dos biomas Mata Atlântica, Cerrado e Caatinga. A Floresta Nacional do Araripe abrange quase 40 mil hectares de mata verde, abriga espécies da fauna e da flora típicas dessa região do Nordeste, além de centenas de sítios arqueológicos com pinturas rupestres, jazidas de fósseis, o que compreende uma parte importante da biodiversidade do Nordeste brasileiro. Ademais, as inúmeras fontes de águas que correm o chão e mantem a vida na floresta nacional do Araripe são também a razão do apelido de oásis do sertão nordestino.

As *mariarcas* sempre falam da Chapada do Araripe como um lugar sagrado e de muita beleza, lugar alegre, cheio de vida e riqueza. A *mariarca* Maria dos Anjos fala das *andanças* do nosso povo pela Chapada do Araripe enfatizando a presença de nossos ancestrais nesse território.

Nós moramos em muitos lugares na Chapada do Araripe. Naquele tempo, a gente tinha mais liberdade para andar, ainda tinha terra que não tinha dono, a gente podia chegar e arranchar, hoje não, se você cochilar, aparece alguém com papel dizendo que é o dono da tua casa, como já aconteceu comigo muitas vezes aqui no Tocantins, mas só que a Maria aqui não é mole não [risos], eles me ver assim, criando meus filhos sozinha e acha que eu ando só, mas eu não ando só não. [Pausa para acender o cigarro] Ninguém nunca conseguiu me tirar de dentro de minha casa, porque eu vou pra cima [risos], vou pra luta junto com os caboco encantado. Aí é como eu te disse, naquele tempo a gente podia andar, porque tinha aonde arranchar, tinha ainda muita terra que não tinha dono. Então minha mãe e meu pai era dono dessa arrumação, vivia com as coisas encangada no jumento andando pela chapada. Já moramos naquele Cariri quase todo. Moramos no Crato, Juazeiro do Norte, Barbalha, Missão Velha, Jardim Nova Olinda, Santana do Cariri e Caririaçu e a Chapada do Araripe foi quase toda também. Brejo Santo, Porteira, Jati, Araripina, Ouricuri, Exu, Santa Cruz, Bodocó, Cedro, Campos Sales, Curral Novo esses lugares aí é no Ceará, Pernambuco e Piauí, minha memória está curta hoje, meio fraca, tem lugar que eu não me lembro mais os nomes, teve mais lugar, tinha lugar que a gente morava num povoado e depois ia para outro povoado. A gente andou muito, mas eu gostava muito de morar no Cariri mesmo, lá em Crato e em Juazeiro, foi lá que nasci e me criei, nossos antigos viveram lá, nossos ancestrais e encantados vivem lá. O Cariri

é o melhor lugar do mundo para se viver, é terra boa, bonita e fértil, por isso, tomaram nossas terras, mas o povo não esquece, a memória ainda está viva, todo mundo sabe que as terras do Cariri é território do nosso povo Kariú Kariri, nossos ancestrais viviam lá muito antes de transformarem aquele lugar em cidade e de ter esse nome de região do Cariri. Aquele lugar tinha outro nome, não era Cariri não, os antigos chamavam aquilo ali tudo de Araripe, porque lá era a terra das araras.

Nossa *mariarca* fala do território ancestral com um grande saudosismo, e muita alegria por ter vivido e sentido o chão da chapada onde viveram e se encantaram nossos antigos e onde vivem nossos ancestrais *encantados* kariú. E chama a atenção para o processo de renomeação do território originário. Com a apropriação dos territórios indígenas, o colonizador dominou e escravizou o povo Kariú e renomeou o povo e a maior parte dos lugares habitados por eles. E o povo Kariú, que predominava na parte do Vale Sul do Ceará, passa a ser chamado de cariri e a terra denominada Araripe, terra de Araras, pelos indígenas, passa a ser chamada de Região do Cariri pelos novos habitantes colonizadores.

O mapa abaixo, elaborado por Alemberg Quindins, mostra a presença do povo Kariú nos séculos XVII e XVIII, ocupando os territórios entre os rios Itaiteira (Batateira), e outros rios afluentes do rio Jaguaribe, próximo à Vila Real do Crato (Crato), e da Chapada das Araras.

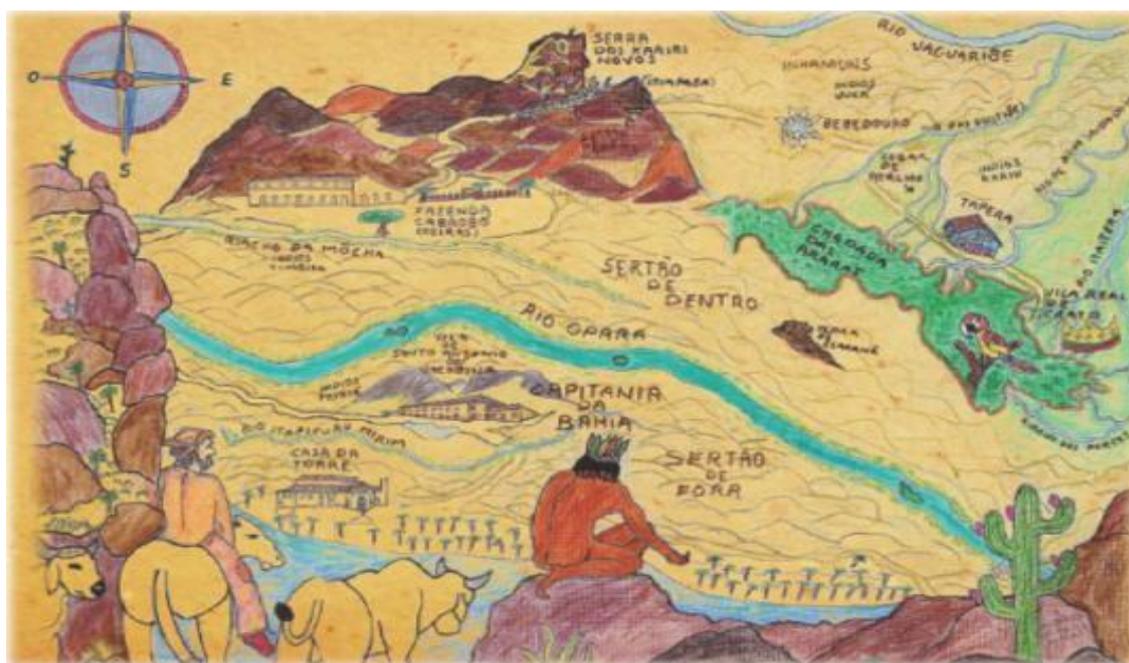


Figura: Mapa do Ciclo do Couro, Alemberg Quindins, 2014. **Fonte:** original/acervo do Memorial do homem kariri. Réplica/ Memorial Espedito Seleiro.

O mapa é uma cartografia social, elaborado por Alemberg Quindins em 2014, com base nas escutas de narrativas dos moradores mais velhos do Vale da Chapada do Araripe feitas nas décadas de 1970 e 1980 pelo autor. Quindins nasceu em Nova Olinda/CE, desde muito cedo se interessou pelas histórias do local e se dedicou a escutar mulheres e homens mais velhos, moradores dos sítios dessa região. O mapa demonstra o imaginário dos moradores mais antigos sobre a ocupação territorial do Vale e de toda a Chapada do Araripe sendo ocupada pelos povos originários dessa região, onde podemos observar também a presença do povo Kariú próximo à cidade do Crato/CE, que antes das subdivisões compreendia quase toda a ponta do Vale.





Figura: Mapa da Região do Cariri. **Fonte:** (IPECE) Ceará.

A chapada do Araripe e, principalmente, o Vale do Cariri, ou Região do Cariri, que aparece no mapa das microrregiões de planejamento na cor verde claro, com legenda de Cariri-Centro Sul, é território de ocupação ancestral do povo Kariú, Xocó, Calabaça, Ichú e Kariri, por ser uma terra úmida e com grande taxa de fecundidade era uma terra disputada pelos povos indígenas Jucá, que viviam nos sertões dos Inhamuns, principalmente no período de seca. Foi justamente pela riqueza do Vale da Chapada do Araripe que os colonos tomaram as terras dos povos indígenas, que até hoje continua sendo palco de muitos conflitos agrários.

2. Histórias de destierros e apagamentos

O processo de destierro dos povos indígenas dessa região se consolidou com a expulsão de forma sistemática dos povos indígenas. Quando as autoridades locais declararam o fim dos aldeamentos da missão Miranda, os povos indígenas Kariú e Jucá são retirados do Vale do Cariri e enviados para aldeamentos próximos ao litoral, como podemos ver nos mapas abaixo sobre os aldeamentos e os deslocamentos indígenas.



Figura: mapa sobre os aldeamentos indígenas. **Fonte:** pesquisa de João Leite Neto 2006.

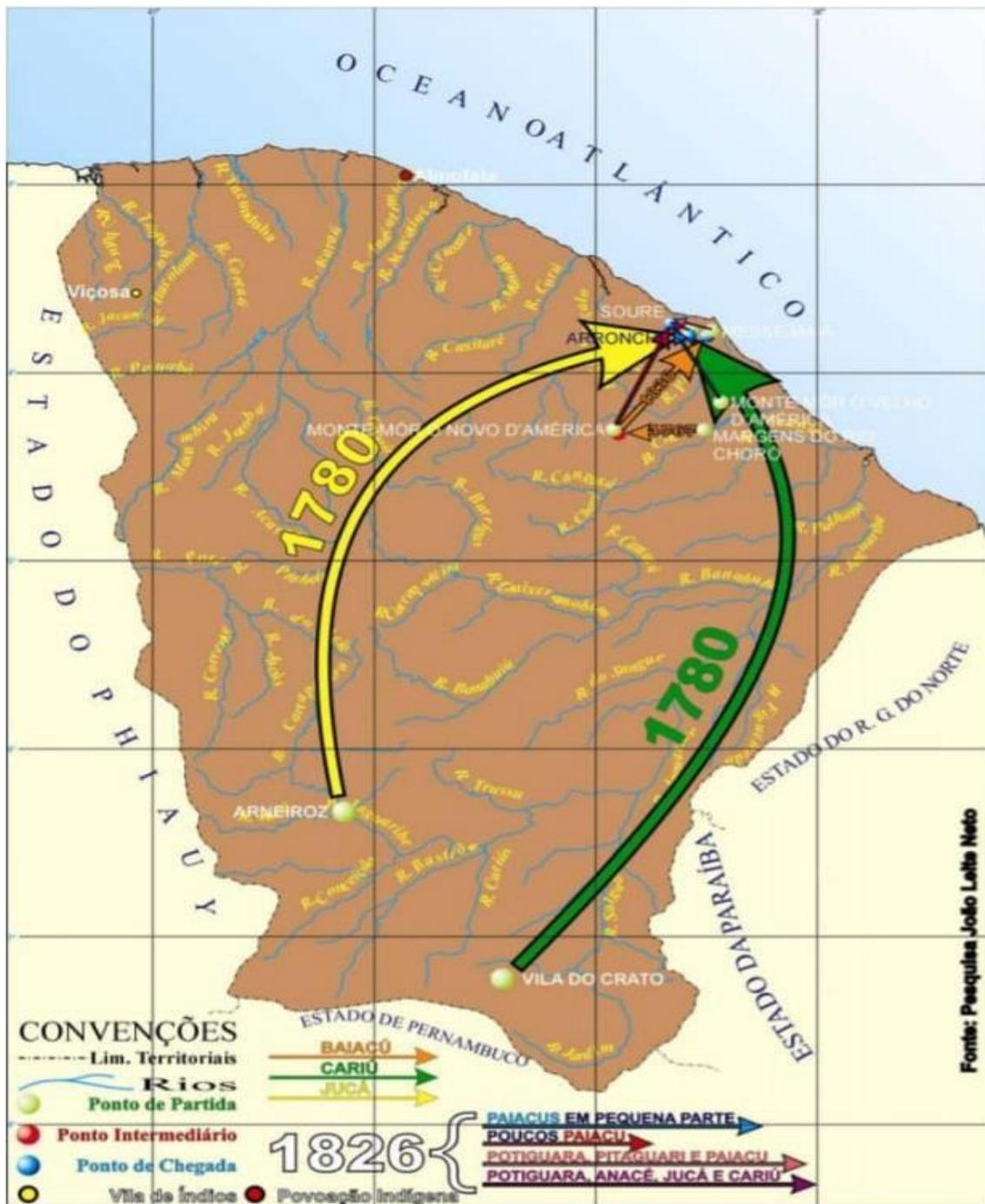


Figura: mapa sobre os deslocamentos indígenas. **Fonte:** pesquisa de João Leite Neto 2006.

Esse mapa dialoga, em parte, com a narrativa presente na Monografia Histórica do Crato escrita no período da administração de Alexandre Arrais de Alencar, em 1943, que diz:



Registra a história e reza a tradição que o cariri foi habitado pela tribo dos Cariris, denominando todo o extenso Vale desde a cachoeira dos cariris, até as fraldas da Serra do Araripe. Senhores de terra férteis e ricas em caças e frutos, viviam em permanente luta com os selvagens que habitavam o sertão de Inhamuns que lhes cobiçavam o denominado Vale. Fosse por mau trato ou falta de boa administração, logo que, pelo fato da criação da vila, deixou de ser absoluto o império sobre os índios, esses começaram a dispersar e mesmo a perverter-se. Os da missão do Miranda, com o assassinio de um dos chefes indígenas, foram transferidos para missão Velha, de sorte que, ao se instalar a vila, já o arraial indígena do Crato não existia. Os últimos remanescentes da tribo dos Cariris abandonaram a região, obrigados por ordem do governador Geral de Pernambuco, José Cezar de Menezes, encaminhando-se para os aldeamentos do litoral, onde sucumbiram, devastados pela varíola e de outras doenças. Essa ordem foi executada em 1780 pelo ouvidor José de Costa Dias e Barros. (DELEGACIA REGIONAL DE RECENCIAMENTO NACIONAL, 1943, p.03).

É importante ressaltar que, apesar da ordem de retirada forçada do povo “Cariri”, que na verdade eram em sua maioria Kariú do Vale Sul do Ceará, a saída do território originário não aconteceu de forma integral, nem todas as famílias aceitaram o deslocamento e muitos dos que foram mandados para o litoral retornaram para o sertão no Sul do Ceará, alguns fugiram para terras menos cobiçadas pelos colonos, curraleiros criadores de gado e donos de engenho, outros permaneceram no local e serviram de mão de obra nos currais e na monocultura da cana-de-açúcar e algodão. Além disso, os indígenas lutaram bravamente para proteger suas terras dos invasores, ao perceberem que os invasores cobiçavam as terras pela riqueza de água que tem no Vale, os indígenas começaram a tampar as nascentes de águas com pedras, para que o gado morresse de sede e os invasores desistissem das terras e, por isso, os mais velhos contam que muitas nascentes de águas foram descobertas no Vale do Cariri com pedras sobrepostas.

Neste sentido, a narrativa colonial, que diz que já não existiam mais indígenas no Vale Sul do Ceará no momento da implantação da cidade do Crato, é tão violenta quanto o processo de expulsão dos verdadeiros donos das terras férteis do Vale, como pude perceber nas narrativas de *andanças* presentes na memória dos velhos de minha família e na leitura da tese de Cortez (2015), que analisa o surgimento da categoria “cabra” no Sul do Ceará. De acordo com a autora, o cabra do cariri cearense é antes de tudo o indígena misturado que resistiu às expulsões do território de origem, permanecendo no local e se misturando com os novos habitantes, brancos e negros que chegavam na região.

Neste sentido, tanto os povos indígenas que ficaram, quanto os que retornaram do litoral para o Vale do Cariri, criaram muitas estratégias de resistências, dentre elas deixar de se afirmar indígenas Kariú, Jucá, Kariri etc., e oferecer sua mão de obra aos colonos



para garantir a sobrevivência da família em meio à condição de desterrados, pois a ausência da terra para planar e viver coloca essas famílias em situações de muita vulnerabilidade diante da seca, da fome e do medo das perseguições. Isso teve como resultado o apagamento da indianidade dos povos indígenas e o surgimento do caboclo e do sertanejo. Desta forma, a *cabocliização* surge paralela ao processo de *karirização* da região e transformaram a diversidade de povos indígenas da região em “Kariri” ou “Cariri”, não o indígena Kariri/Cariri do presente, mas o Kariri/Cariri do passado mítico que deixou uma forte influência sociocomportamental na população e na cultura popular do cariri cearense.

Diante disso, é possível ter uma noção das sucessivas violências físicas e simbólicas que afetaram os *corpos-territórios* do povo Kariú ao longo dos primeiros séculos de sua colonização até os dias de hoje. O processo de apagamento da memória indígena, com a perseguição de famílias indígenas e eliminação dos povoados, teve sua parte violenta intencionalmente ocultada para dar maior visibilidade à visão distorcida, confusa e emaranhada em torno da significação e construção da Região do Cariri. Assim, o processo de “karirização”, que transforma os povos indígenas Kariú, Kariri etc., contemporâneos em caboclo e/ou descendentes dos “cariri” do passado, ao mesmo tempo transforma o próprio território sagrado e ancestral do povo Kariú em Região do Cariri, se apropriando da denominação do povo indígena Kariri, da cultura, dos saberes e das histórias indígenas Kariri, principalmente Kariú, para construir o lugar e a cultura popular do Cariri Cearense.

De modo que “cariri” ou “kariri” está hoje dissolvido e apropriado pelos colonizadores e colocado a serviço do capital. Assim, o povo Kariú e o povo Kariri deixam de existir e são dados como extintos, desaparecidos, exterminados. Com isso, é construído simbolicamente o lugar do Cariri Cearense, “cariri civilizado” e “moderno”, a partir de uma vaga, confusa e distorcida referência aos habitantes originários deste vasto território, onde cariri não remete mais a um povo “selvagem”, “valente” e “vândalo”, como eram vistos pelos colonizadores, mas sim às empresas luxuosas (hotel, balneário, lojas etc.); do mesmo modo, a arte e cultura indígena se transformam em cultura popular cearense (cordel, contos, música, coco, poesia, lendas, peças teatrais etc.) nas quais os povos Kariú e Kariri compõem a poética do lugar num passado mítico e não do presente.



Neste sentido, foi com a intenção de expropriar o território dos povos indígenas que se deu início ao processo de extermínio dos povos indígenas da Região do Cariri, através da matança e da escravização dos povos indígenas Kariú e Kariri em mão-de-obra nas lavouras, engenho e currais de gado. O extermínio ocorreu de forma física e simbólica, logrando o apagamento da indianidade não apenas no Cariri Cearense, mas em todo o Ceará e região Nordeste para que os sesmeiros e seus descendentes pudessem ocupar as terras dos povos indígenas que viviam no Vale da Chapada do Araripe, pois na perspectiva do projeto ocidental, o processo de “desaparecimento”/transformação do indígena em “cabocla/o” e no caso específico do Ceará, no “cabra” e sertanejo foi e continua sendo uma ferramenta muito utilizada no processo de apropriação das terras indígenas.

Os povos indígenas do Nordeste foram uns dos primeiros a sofrer com a violenta invasão dos europeus, em nossa casa denominada por eles de Brasil. Por muitos anos os povos filhos desta terra sentiram o peso colonial da violência, exploração, enganação, perseguição, massacre e expropriação de seus *corpos-territórios*. Neste sentido, a intenção de apagamento e silenciamento dos povos e línguas que existiam e/ou se deslocavam nessa região não ocorreu de forma espontânea em decorrência do contato, mas sim de uma política violenta de invasão e expulsão dos povos indígenas de suas terras. O Império português e o cristianismo instalaram um contexto de grande violência aos corpos, línguas, culturas e espiritualidades que existiam/existem nesse continente, impondo a morte não de um, mas de muitos outros modos de ser e existir nessa terra. Para dominar e explorar a mãe terra e seus filhos, proibiram os povos que viviam/vivem no Brasil de falar suas línguas, de praticar seus ritos, de cantar aos espíritos e de se comunicar com seus guias espirituais e seres *encantados*.

Ao se questionar sobre o que se sucedeu aos povos e culturas indígenas do Nordeste, o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004) evidencia dois processos que teriam provocado a “mistura” dos indígenas do Nordeste e em seguida favorecido o apagamento e silenciamento destes povos. Sendo eles a territorialização e criação de aldeamentos, o primeiro associado às missões religiosas e o segundo ao indigenismo oficial. De acordo com o autor essa “mistura” se deu em três fases.

A primeira “mistura” foi produto de ações das missões religiosas, que foram instrumentos importantes da política colonial, e que contribuíram para a expansão



territorial e econômica da Coroa. As missões religiosas ocuparam toda a Região do Nordeste, principalmente no sertão do São Francisco, incorporando um contingente de “índios mansos” ao Estado colonial português. A segunda “mistura” foi promovida pelo Diretório de Índios, estimulando os casamentos interétnicos e a fixação de colonos brancos dentro dos limites dos antigos aldeamentos. A terceira “mistura” ocorreu pela extinção dos aldeamentos indígenas, os governos provinciais declararam extintos os aldeamentos indígenas e incorporaram seus terrenos à comarca e municípios em formação. Paralelamente, os fazendeiros e pequenos agricultores não indígenas estabelecem controle e posse sobre as terras que pertenciam aos aldeamentos.

Assim, a política de desterro é a política de morte dos povos indígenas, foi nesse processo que nós, os povos indígenas do Nordeste, fomos mergulhados no apagamento, resultado desastroso de mais de 500 anos de colonização/exploração. Visto que,

ao final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os índios misturados de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004, p. 26)

Desta forma, fomos enterrados vivos, expropriados da nossa mãe terra, das nossas línguas, e das nossas espiritualidades. No entanto, levantamo-nos (re) existindo e nos rebelando contra o silenciamento de nossa indianidade e ancestralidade e o apagamento das muitas nações que nasceram desta terra e viveram/vivem nela. A respeito da resistência e resiliência dos povos indígenas do Nordeste, escreve Hohental, em 1960:

O que é surpreendente é que, a despeito da passagem de quatrocentos anos de dominação cultural européia, essas pequenas comunidades indígenas ainda sobrevivem, particularmente tendo em vista o fato que elas foram, por tantos anos, sujeitas a muitas perseguições pelos colonos brancos do local, especialmente durante o hiato entre o fim da Junta das Missões e o estabelecimento da Diretoria Geral dos Índios, e também entre a extinção dessa diretoria e a chegada do Serviço de Proteção aos Índios na região. Estamos assim diante de um caso verdadeiro de persistência cultural, que pelejou contra forças sempre superiores, e cuja situação, analisada mais profundamente, será com certeza de interesse para historiadores e antropólogos. (HOHENTAL, 1960. p. 69)

Nos últimos anos, muitos povos indígenas, sobretudo os indígenas do Nordeste, estão mobilizados num movimento conhecido por *retomada*, termo utilizado pelos povos indígenas para designar a ação de recuperar algo que lhes foi tomado (existência,



território, língua, rituais, culturas, costumes, saberes, reconhecimento, pertencimento etc.). Esse movimento tem se ampliado e se fortalecido entre e pelos povos que estão compreendendo a importância de retomar para si o direito de (re) existir, pois, por muito tempo, o discurso amplamente difundido pelo Estado, fazendeiros, latifundiários e de maneira geral no imaginário social brasileiro era que “não existia indígenas no Nordeste”.

Sobre isso, Leite (2006) analisa o processo de “desaparecimento” indígena no Ceará, apontando para o processo de expropriação sistêmica das terras indígenas.

O argumento geral da análise é que em várias províncias brasileiras, ao longo do século XIX, em especial no Ceará, o processo de extinção dos índios é assunto de uma construção da história oficial, visando atender os interesses dos poderes locais. Portanto, analisar o processo de expropriação das terras e a construção do “desaparecimento” dos povos indígenas, no período compreendido entre 1850 a 1880, constitui o objetivo principal desta investigação. (LEITE, 2006, p.12)

Em sua pesquisa, o autor demonstra a ocupação das ribeiras do Ceará pelos barões do gado, evidenciando a preferência pelas terras da ribeira do Icó, que compreende hoje a região Cariri Centro-Sul do Ceará, que nos anos 1765 a 1767 tinha nas proximidades dos rios dessa região 314 fazendas de gado (LEITE, 2006, p.95). A retirada dos povos indígenas de suas terras ocorreu de forma sistemática, contando com o apoio dos políticos locais, elite econômica, Diretório Pombalino e também dos missionários, que tinham “atuações claramente favoráveis aos colonizadores e contrários aos índios a quem propunham catequizar” (LEITE, 2006, p.98); que inúmeras vezes apoiaram e defenderam as ações sanguinárias e truculentas dos bandeirantes paulistas contra os povos indígenas.

De acordo com o mesmo autor, a Lei do Diretório foi implantada no Brasil em 1750 em substituição aos aldeamentos missionários, e com o Diretório os aldeamentos foram transformados em vilas de índios. Assim, o aldeamento da Missão Miranda, onde estava aldeado o povo Kariú, se transformou em Freguesia do Crato, depois em Vila Real do Crato, entre outras denominações até chegar à denominação de Crato. Diante disso, para viabilizar o controle dos indígenas, as autoridades locais determinaram que os povos que eram considerados muito andejos pelos primeiros cronistas e missionários fossem reduzidos aos espaços das vilas, evitando que se dispersassem ou caíssem na vadiagem.

Desta forma, num primeiro momento a dispersão indígena era vista como uma ameaça à constituição da força de trabalho disponível para os diversos setores produtivos da época. Neste sentido, os poderes locais se apoiavam nas Leis do Diretório para



combater e perseguir violentamente os indígenas que resistissem ao trabalho e a fixar moradia nas vilas, os indígenas que não se integravam às atividades produtivas eram considerados dispersos, vadios, preguiçosos e a estes eram autorizadas um caça violenta. Tudo isso transformou profundamente os modos de vida dos povos indígenas da capitania do Ceará.

Num segundo momento, com a criação da Lei de Terras, e percebendo a dificuldade de conter a dispersão dos povos indígenas e de integrá-los à mão de obra produtiva, a dispersão indígena passou a ser vista pelas autoridades locais como uma aliada na expropriação das terras indígenas, sob a justificativa de que as terras não estavam sendo cultivadas e, portanto, improdutivas.

Retirar o povo da terra é sem dúvida uma das mais eficazes maneiras de enfraquecer um povo indígena, pois lhes retiram da condição de filhos originários da terra e lhes transformam em “caboclos”, camponeses, sertanejos, ribeirinhos etc., escravos dos autodeclarados donos das terras. No entanto, esses povos mostraram-se resilientes, mesmo sem o território e submetidos ao apagamento da indianidade reconstruíram suas vidas nas cidades, campos e sertões. Quando conversava com meu bisavô Cândido, ele se mostrava muito consciente do processo de “caboclicização” do nosso povo para retirada das terras. Em 2008, meu bisavô veio morar na casa de minha mãe, ela foi criada por ele e o chamava de pai. O bisavô ficou um bom tempo com a gente e gostava de ficar na rede embaixo do cajueiro no fundo do quintal, fumando seu cigarro. No meu horário de almoço eu levava a comida dele e ficava lá conversando com ele até a hora de voltar ao trabalho, ele ficava muito contente quando alguém colocava uma rede ao lado e ficava lhe perguntando coisas.

Meu bisavô é do povo Dzubukuá Kariri da região de ilhas do São Francisco. Ele nasceu em Coripó e ainda jovem foi para Cabrobó, mas seu pai era da ilha de Inhamuns, a qual descreve Hohental (1930, p. 13). Meu bisavô era uma pessoa tranquila, calma, alegre, e gostava de passar a maior parte do tempo em silêncio, comportamento característico do povo Kariri das ilhas de São Francisco, como descreve o missionário Nantes (1979). Minhas lembranças sempre trazem meu bisavô assim, alguém que dificilmente se abatia ou se estressava com alguém ou com alguma coisa.

Uma vez eu lhe perguntei: vô como era a vida lá de onde vocês vêm? A mãe sempre diz para nós que era muito difícil. Ele respondeu:



Minha fia as coisas era muito difícil, desde lá de Coripó antes de conhecer Maria sua vó [Maria minha bisavó]. As famílias tudo perdeu as terras, os fazendeiros tomaram tudo. Aí, o povo se esparramou tudo, a gente ficou feito cria sem dono correndo pelo mundo e carregando os meninos no braço com fome, ninguém tinha onde morar e plantar o de comer, então o jeito era ir trabalhar na lavoura de cana-de-açúcar em troca de comida e lugar para morar. Eu era menino, do feitio dele [olhou para meu sobrinho de 6 anos que estava brincando próximo a nós], e já tinha que acompanhar meu pai na lida, e não podia nem colocar um pedaço de cana na boca, porque senão o senhor das terras castigava, ele já tinha até apartado a mão de Jacinto fora. Acho que por isso meu pai dizia que cana dava dor de barriga em menino, mas não era não, era só medo de ser castigado. Aí, no tempo da Neusa as coisas já estavam bem mudado, vix! Tava era bom a vista do que era, mas ainda estava ruim, porque sem a terra as coisas ficaram assim, muito sofrido né. (Fala do bisavô Cândido aos 97 anos de idade, anotações de diário em 16 de abril de 2008).

Essas foram as palavras do meu bisavô Cândido ao rememorar um período em que muitas famílias indígenas perderam as terras para os proprietários de lavouras de cana-de-açúcar que se instalaram em muitas regiões de Pernambuco. Ailton Krenak (2015), ao rememorar sua trajetória no movimento indígena, desde as primeiras articulações em torno da defesa dos nossos territórios, o autor indígena ressalta que “*A luta pela terra não parou até hoje!*” E que a luta pelo território está atrelada à luta pela sobrevivência. No que se refere aos povos indígenas do Nordeste, as narrativas em torno das terras se tornaram de dor, de luta, de morte, de perseguição de expulsão, de deslocamentos etc.

O desterro impulsionou as *andanças* de meu bisavô, que começou ainda jovem suas *andanças*, além de Coripó ele morou em várias cidades de Pernambuco, Cabrobó, Orocó, Parnamirim, Barra de São Pedro (Ouricuri), e Bodocó. Depois entrou no estado do Ceará pela Serra do Araripe, morou no Crato, onde se casou com minha Bisavó Maria Antônia. Depois de casado, as *andanças* continuaram, se mudaram para Juazeiro, onde viveram por alguns anos até se mudarem para Exu/PE e depois Cabrobó/PE novamente, de modo que fizeram muitas *andanças* dentro da Chapada do Araripe até sair dela pelos estados do Piauí em direção ao Maranhão e Tocantins.

A movência é um aspecto sociocomportamental muito forte e até apreciado entre o povo Kariú Kariri do meu tronco familiar. Contudo, é válido ressaltar que existe uma



diferença entre as *andanças* sazonais empreendidas por eles dentro da Chapada do Araripe e as *andanças* forçadas pelo desterro e pela fome, por falta de terra para plantar e viver. Como disse minha avó, antes eles tinham mais liberdade para poder viver e andar pelo território ancestral, porque tinha muitos lugares desocupados e “sem dono”, então eles podiam andar, arrancar, plantar, morar por uns tempos e depois seguir viagem. Com o tempo, essa liberdade acaba, ou se fixa num lugar ou a fome será uma constante pela falta de terra para viver e plantar.

Assim, o desterro vem acompanhado de uma política violenta de apagamento e silenciamento dos povos indígenas do Nordeste. De modo que muitas das *andanças* empreendidas eram uma fuga das perseguições, da escravização e da morte. Assim, andar e deixar de se afirmar enquanto indígena faz parte dos processos de resistência que foram empreendidos pelos povos indígenas contra a escravização, perseguição, estupro, mortes, mutilação, fome, desterro e outras muitas formas de violência que os povos indígenas enfrentaram ao longo da colonização até os dias de hoje. É comum nas narrativas das *mariarcas* Kariú Kariri e de pessoas mais velhas de outros povos falarem sobre as violências que eles sofriam por serem (cabocos) indígenas. As narrativas convergem ao dizer que os povos indígenas não podiam fazer os rituais, nem as rezas e as cantorias, pois eram severamente castigados pela igreja e na maioria das vezes perseguidos, violentados e mortos pelos fazendeiros e colonos locais. A *mariarca* Maria dos Anjos aos 88 anos conta que:

Meu pai e minha mãe, que estão em outro plano espiritual, eles me contavam que não podia dizer de jeito nenhum que era índio, porque se os donos lá das fazendas ficassem sabendo não dava emprego, dizendo que índio é preguiçoso, que índio roubava na lavoura, que roubava as vacas essas coisas né, que eles gostam de chamar o índio. Mas pra nós ele dizia... [pausa]. Pra nós, meu pai e minha mãe dizia que nós era índio, mas que não era pra ficar falando pra ninguém, lá em casa ninguém falava disso, acho que eles proibia a gente de falar com medo de acontecer uma coisa ruim pra nós. Quem proibia mais era minha mãe, meu pai não proibia muito não, ele era mais despreocupado. Minha mãe era braba, ela brigava com a gente, mas acho que era na preocupação de ensinar a gente a fazer as coisas certas, sempre ensinou a não mexer em nada de ninguém. Se um de nós aparecesse lá em casa com um pedaço de cuia quebrada ela mandava voltar e deixar lá onde achou. Acho que ela tinha muito medo de que alguém fizesse algum mal pra nós. E foi nessa peleja todo tempo, passando fome, muita fome,



mas nunca colocamos a mão no alei. Porque o índio já era malvisto, então qualquer coisa era motivo para matar um caboco como eles diziam. [Pausa]

Continuou.

Eu lembro da vez que saímos do Crato, lá da beira do rio Batateira e fomos lá para Exu em Pernambuco. Meu pai chegou em casa de noite dizendo que a vaca que tava com cria tinha morrido e os donos lá da fazenda disse que ele era um caboco ladrão e preguiçoso, que tinha deixado a vaca morrer por causa da preguiça, e disse que meu pai ia ter que pagar esse prejuízo de qualquer jeito. Minha mãe, ela não gostava que meu pai trabalhasse nas fazendas, ela nunca quis, mas não tinha o que fazer, precisava botar o de comer em casa, né. Aí nesse dia minha mãe disse “você não vai mais voltar para aquela fazenda não. Eles vão te matar lá, ou vão vir atrás de tu aqui. Nós vamos lá para Exu, lá tem o cumpade Zé, talvez lá a gente encontre uma terra pra trabalhar”. Nesse tempo minha mãe só tinha eu e Manel meu irmão. Aí nós fomos, minha mãe pegou a santa dela, enrolou um vestido vei na santa, pegou umas panelas velhas e colocou tudo no caçua. Aí quando deu a boquia da noite, desatamos as redes de caroá que ela fazia e fomos lá pras bandas de Exu, lá moramos um monte de tempo até voltar para o Ceará de novo.

Todas essas violências e silenciamentos vivenciados no dia a dia durante séculos, tiveram como resultado projetado e esperado a expropriação das terras indígenas para o plantio de cana-de-açúcar e criação de gado, o desterro de muitos povos indígenas e o silenciamento da indianidade no Nordeste. Sem as terras, o modo de vida, as ciências, as espiritualidades e a vida dos indígenas foram profundamente comprometidas pelo desterro. Ademais, a retirada das terras dos povos indígenas os tornou vulneráveis e os empurrou de vez mais para os trabalhos nos currais, fazendas e engenhos, sendo obrigados a conviver com as violências e perseguições dos fazendeiros, “barões do gado” e “senhores de engenhos” que dominavam política e economicamente toda a região sobre as quais exerciam influência.

Como diz minha avó, não podiam dizer que eram indígenas, pois isso era muito perigoso, ela sempre me diz que ser índio hoje está mais fácil do que antes, porque antes era muito difícil. Acredito que ela se refere a todos os conflitos e perseguições que os povos indígenas sofriam por não terem mais suas terras para viver, sendo obrigados a silenciar o pertencimento e a indianidade de seus corpos, para poderem sobreviver.



Assim, as *andanças* do meu *tronco velho* estão ligadas tanto à subjetividade de povos de águas correntes, quanto à multiplicidade de acontecimentos, desterro, perseguições, fome, seca etc., que impulsionaram as *andanças* e o silenciamento da indianidade dos povos indígenas no Nordeste.

Mariarcas

Maara (mulher ancestral kariú)

Maria da Conceição (tataravó)

Maria Antônia (bisavó)

Maria dos Anjos (avó)

Maria das Dores (avó)

Maria Soledade (avó)

Maria José (avó) (Ló)

Maria Neusa (mãe)

Maria Divina (tia)

Maria Barbara (tia)

Maria da Penha (tia)

Maria do Carmo (tia)

Maria da Conceição (tia)

Maria de Lurdes (prima)

Maria das Graças (prima)

Maria dos Reis (prima)

Maria Sebastiana (prima)

Maria...



Mariarca
É Maria
É mulher
É mulheria

Maria é mulher de sabedoria
Mulheres de muitas vias
Que protege e alimenta as crias,
Que dá aconchego
E os braços para onde voltar

Maria é mulher de valentia
Que protege o lar,
O chão de viver,
Andar e amar

Maria é mulher de encantaria
Que canta o conto
Que marca o ponto
De andar e arranchar

Maria é mulher do brotar
Brotar amor, alimento e o lutar,
Brotar das pedras, do chão e no teu olhar

Maria é mulher de firmeza,
Quando cai é cachoeira,
E quando corre é correnteza,
Carregando a certeza
Do desejo de se juntar

Maria é mulher de andanças
Que sabe a importância
De ter o chão de pisar
Andar não é somente saber partir,
É também saber chegar

A andança não é sobre se apartar da terra,
É sobre carregar o chão no andar
A andança não é sobrevivência,
É a ciência de esticar o chão de pisar

Poema: Mariarca **Autora:** Lidiane Alves Kariú e todas as Marias Kariú.

3. *Maara* – ancestral encantada Kariú Kariri

Desenho: *Maara*. **Autora:** Angélica Kariú Kariri



A parenta Angélica Kariú Kariri é de São Luís, e está sempre juntando forças na *retomada* aqui de Estreito/MA, e foi através dessa aliança na *retomada* que a convidei para ilustrar a encantada *Maara* para minha tese, ela ficou muito feliz e dias depois me apresentou essa ilustração, que gostei muito. *Maara* é uma ancestral encantada do povo Kariú que se encantou na jiboia (cobra grande). Os nossos antigos contam que todo o Vale do Cariri já foi um imenso mar e que os antigos indígenas Kariú viviam no fundo do mar e não tinham a forma humana, mas um dia a filha do criador

deu à luz a uma criança diferente, nasceu um menino que não podia viver no fundo do mar, foi então que o criador gerou a terra para o Kariú morar. Fez subir do fundo das águas, uma grande quantidade de terra para o Kariú viver, e fez com que as águas brotassem do chão formando rios e lagos para o Kariú beber e banhar, e colocou uma grande pedra no alto do rio Itaitera (Batateira) para represar as águas do mar e impedir que a terra se inundasse novamente.

Esse lugar foi chamado de *Itaperabuçu*, e no sopé da serra foi construída a primeira aldeia do povo Kariú, com uma grande cabana para todas as pessoas viverem juntas, e no centro de *Itaperabuçu* tinha uma lagoa encantada, chamada de *Vapabuçu*, de onde o menino kariú emergiu para viver na terra. *Itaperabuçu* foi a morada dos primeiros indígenas Kariú que tinham forma de gente.

Em *Itaperabuçu*, viviam *Ubumaná* (Jurema) e *Maikato* (Manaká), ancestrais kariú protetores das matas. Um dia, à beira do rio Cariú, *Ubumaná* deu à luz à *Maara*, uma bela



menina que cresceu em *Itaperabuçu*, brincando pela mata e tomando banho de rio. Ela gostava de se enfeitar com pena de *kamani* (arara) e de se pintar com tinta de *me* (jenipapo), *nanhé* (barro) e *buklekle* (urucum).

Itaperabuçu era uma aldeia grande, com muita gente, lá também morava um belo rapaz chamado Kari, um grande guerreiro lutador, que se tornou guardião de *Itaperabuçu*. Os indígenas Kariú faziam roças grandes, cheias de milho, mandioca, feijão, fava, batata doce, inhame e durante a colheita davam grandes festas e todo mundo comia junto. Eles faziam rituais para seus ancestrais, se pintavam com jenipapo, barro e urucum, e cantavam a noite toda nos arredores de *Vapabuçu*, pedindo força e proteção aos ancestrais das águas e agradecendo pela terra e por toda riqueza que tinha nela, os rios, lagos e açudes com muitos peixes, a mata bonita com muitos pássaros, frutas e muitas caças para alimentar o povo Kariú que aumentava cada vez mais. O povo aumentou tanto que começaram a se espalhar pelas matas de *Itaperabuçu* e criar muitas aldeias, com seus *Nanhe* (líder de guerra), *Bidzamú* (curandeira (o) / líder espiritual), *Buré* (feiticeira (o)), *Bidzamúyê* (grande líder do conselho de curandeiros) *Nheneti* (guardiã (ão) da memória).

Itaperabuçu era alegre e abundante, mas um dia a *Bidzamú* (curandeira/ líder espiritual) da aldeia mãe teve uma visão, um aviso de que *Itaperabuçu* seria invadido e saqueado, as belezas seriam destruídas, muita gente morreria, os costumes e a língua seriam proibidos e o caos iria se instalar. Para proteger *Itaperabuçu* da destruição, ela decidiu fazer um encantamento, passou a noite toda cantando, bebendo a água da planta sagrada e soprando a fumaça de fumo, e quando amanheceu o dia, *Itaperabuçu* estava invisível e então criou portais de acesso por onde seria possível chegar a *Itaperabuçu*. E foi assim que *Itaperabuçu* se encantou, as casas se transformaram em casas de pedras, as pessoas se transformaram em pedra, rios, árvores, peixes, cobras, pássaros e outros animais que se tornaram sagrados para o povo Kariú.

Ubumaná (Jurema) e *Maikato* (Manaká) se transformaram em árvores, o guerreiro Kari se transformou em peixe e *Maara* se transformou em jiboia, e assim, disfarçados, poderiam continuar protegendo *Itaperabuçu*. *Maara* e Kari eram muito amigos, os dois gostavam de brincar e tomar banho de rio, e na noite do encantamento os dois tomavam banho na lagoa encantada, quando de repente viram seus corpos transformados. Até hoje, *Maara* a jiboia encantada sai de *Vapabuçu*, onde descansa, e faz longas viagens percorrendo os rios e as serras, guardado e protegendo *Itaperabuçu* contra a destruição



dos invasores, mas um dia ela vai fazer a pedra do Itaitera (Batateira) rolar, e todo o Vale do Cariri vai inundar e somente os Kariú Kariri vão sobreviver.

A visão da *Bidzamú* se cumpriu, os invasores chegaram e trouxeram a violência e a destruição, e assim, a beleza e a riqueza da terra foram dando lugar aos pastos, currais, engenhos, fazendas de cana-de-açúcar e algodão. No entanto, como a própria história conta, um dia o território ancestral vai ser retomado pelos nossos *encantados*. A *mariarca* Maria dos Anjos contou que o Vale do Cariri é um mar subterrâneo, represado pela Pedra da Batateira e que o local exato onde foi construída a igreja Matriz no Crato é a lagoa encantada do povo Kariú Kariri, onde *Maara*, a mãe das águas descansa, mas que um dia ela vai se revoltar e fazer a pedra do Batateira rolar.

A fala da minha avó me chamou a atenção para o aspecto da revolta do ancestrais, pois é a partir da revolta da mãe d'água contra os invasores que o território ancestral do povo Kariú será salvo da destruição. A *mariarca* Maria dos Anjos gosta muito de conversar sobre a espiritualidade do nosso povo, acredito que eu seja uma das poucas pessoas com quem ela se sente à vontade para conversar sobre isso, talvez por isso, a gente converse tanto sobre *encantados* e encantarias. A história de *Maara* foi reconstituída a partir das escutas realizadas com o meu *tronco velho*, as *mariarcas* e meu bisavô, que carregam grudadas em seus corpos a memória ancestral, as histórias, os saberes e a força dos nossos *encantados* sagrados, pois é a memória ancestral, guardada no corpo das *mariarcas nheneti* (guardiãs da memória), que permite que as nossas sabedorias sejam *retomadas* e recontadas ao longo das gerações.

Durante a escrita da história de *Maara* dialoguei diversas vezes com outros parentes Kariú, que me contaram sobre as narrativas de *Maara*, mãe d'água, existentes na memória da população do Vale do Cariri e, com isso, percebi que cada pessoa narra a história a partir de sua própria vivência, pois até mesmo entre o meu *tronco velho* as narrativas apresentavam suas especificidades, algumas com mais e outras com menos informações. As narrativas que registro nessa tese são as narrativas que eu escutei das *mariarcas*, e do meu bisavô, e que dialogam com minhas vivências e com os saberes recebidos pelos *encantados*. Neste sentido, é provável que se diferencie das narrativas contadas por outros parentes Kariú, pois, como lembra Nelly Marubo, cada contador produz uma narrativa.



Isso tem a ver com o que dizia minha mãe: “das histórias orais dos nossos antepassados cada família/clã traz a versão que ouviu e da forma como recebeu e elaborou a narrativa ao longo de gerações; o que importa não é a diferença entre as histórias das diferentes famílias/clãs, o importante da história é a consciência de fazer parte da família/clã do qual faço parte”. Em outras palavras, não existe uma narrativa ou uma versão maior e melhor de uma narrativa. Cada contador produz uma única narrativa, herdada e elaborada, que desaparece com ele, com o desaparecimento do narrador. (MARUBO, 2017, p. 29)

Embora cada narrador elabore uma narrativa com base em seu clã/família, percebo que a narrativa de minhas *mariarcas* dialogam com as narrativas de outros parentes Kariú e com as narrativas presentes no imaginário dos antigos moradores do Vale do Cariri. Pois as narrativas do território ancestral sagrado do povo Kariú são umas das poucas narrativas ancestrais indígenas que resistiram de forma tão resiliente ao apagamento forçado das espiritualidades e indianidade no Sul do Ceará.

Uma narrativa viva e muito forte, que é compartilhada por boa parte dos antigos moradores do Vale do Cariri, é a narrativa da mãe d’água, encantada na cobra grande que vive embaixo da igreja matriz. Durante uma conversa que tive com minha avó Maria sobre a cobra grande ela me falou que a mãe d’água ficou revoltada com construção da igreja matriz.

Muita gente já sentiu o chão da igreja matriz tremer, bem lá onde é o altar. E já teve vez que a água infiltrou a igreja, e lá na parte onde eles guardam a santa ficou cheio de água. Isso é um sinal de que ela ainda vai derrubar aquela igreja, eu já avisei que aquela igreja ainda vai cair, ninguém acredita [risos], mas vai. Eu não sei por que eles tinham que fazer igreja lá, com tanto lugar que tinha. Fizeram para provocar, né! Então eles que aguardem, quando aquilo tudo ali inundar eu quero ver. E nem adianta fugir pro Juazeiro, porque lá vai inundar também.

O lugar onde hoje é a cidade do Crato/CE foi a antiga missão do Miranda, um aldeamento do povo indígena Kariú Kariri. Minha avó percebe a construção da igreja sobre a lagoa encantada como uma provocação aos *encantados*, provocação esta que terá como resultado a revolta e a destruição da igreja pela encantada. Para instalar o cristianismo, a igreja precisava acabar com as “superstições” e as crenças na mãe d’água, de forma que construir a igreja no lugar da lagoa sagrada e substituir a crença na mãe d’água pela crença na Nossa Senhora da Penha era uma ação necessária do ponto de vista cristão. Sobre isso, escreve o padre Nantes (1709).



Dahi vem, que nós-outros todos quãdo fomos ficando manchados por este pecado de nosso primeiro pay Adaõ; porque todos somos seus descendentes, brancos, pretos, & vermelhos: digo vermelhos, para vos tirar o erro em que estivestes até agora, de crer que vossos antecessores, de quem procedeis, sahirão formados de huã grande lagoa, que está da parte do Norte: he erro grosseiro; somos todos descendentes de Adaõ (NANTES, 1709, p.194)

Padre Nantes se refere ao povo Kariri Dzubukuá das ilhas de São Francisco em Pernambuco, no entanto, a história de origem da lagoa encantada é compartilhada por vários povos, se não todos, da “família kariri”. Contudo, as narrativas entre os povos da “família kariri” diferem em relação ao local onde se encontra a lagoa encantada, por isso alguns dos antigos pesquisadores e cronistas supunham que a lagoa encantada situada em algum lugar ao norte pudesse ser o rio Amazonas, ou o rio Tocantins. No entanto, a ideia de “lugar ao norte” pode não se referir ao norte do país/Brasil, mas sim ao norte em relação ao próprio território ancestral.

Nas narrativas kariú contadas pelo meu grupo familiar, a lagoa sagrada se formou nas encostas do mar, o que remete ao tempo em que o Vale do Cariri foi um imenso mar, e a lagoa encantada, chamada de *Vapabuçu*, se formou no local exato onde foi construída a igreja matriz. De todo modo, o que nos interessa pensar é que, existindo ou não um lugar físico onde permaneça viva a memória e a espiritualidade indígena, a igreja e o Estado perseguiram e combateram os costumes, línguas e as espiritualidades dos povos indígenas em diversos locais onde exerceram influência/domínio.

Outro exemplo de violência praticada contra a espiritualidade indígena kariú foi a ação realizada pelo prefeito da cidade do Crato/CE, Alexandre de Arrais Alencar, que nos anos 1930, como contam os antigos moradores, mandou explodir parte da Pedra da Batateira para mostrar para a população que a história da pedra não passava de uma superstição popular. Neste sentido, a construção da igreja sobre a lagoa sagrada e a explosão de parte da Pedra da Batateira fazem parte do violento processo de silenciamento e apagamento da espiritualidade indígena.

No entanto, as inúmeras violências praticadas com o intuito de silenciar e inibir os saberes ancestrais e a espiritualidade kariú kariri não foram mais fortes que a capacidade de resistência do nosso povo e a força espiritual de nossos ancestrais *encantados*, que resistiram nos corpos e nas mentes dos antigos moradores do Vale do Cariri. E é a partir da conexão com os espíritos ancestrais que o povo originário Kariú Kariri está retomando a indianidade, por isso ressaltamos que foi *Maara* mãe d’água que

despertou o nosso povo para *retomada* dos saberes, das histórias, da espiritualidade e do território sagrado.

4. Mariarca Maria Antônia (índia Marieta) – “*Quem sabe escutar enxerga longe e não se perde no caminho*”

Foto: Maria Antônia (índia Marieta), Palmas/TO, abril de 1978.



Essa é, talvez, a única foto que temos da *mariarca* Maria Antônia (índia Marieta, Maria, Neném). A foto da identidade tirada aos 68 anos de idade, quando ela já estava morando no estado do Tocantins. A *mariarca* Marieta era a segunda entre as filhas e os filhos de minha tataravó Maria da Conceição e meu tataravô José, conhecido por Zé Boqueirão, que tiveram 06 filhos, sendo Gregório, Maria Antônia, Maria Catarina, Maria Rita, Venâncio e Verônica. Minha bisavó era costureira, rendeira, fazia redes, roupas e

cestarias com a fibra do caroá e com o algodão.

Eu não cheguei a ver em vida minha bisavó Maria Antônia, quando reencontramos os parentes no Maranhão e do Tocantins, nossa *mariarca* já tinha se *encantado* e feito a passagem para *Itaperabuçu*, aldeia dos espíritos *encantados* do povo Kariú, mas tudo o que escuto de minha mãe e de minhas avós sobre minha bisavó, sinto que a conheci, até porque cada Maria que vive hoje carrega um pouco da Maria que viveu antes dela. As *mariarcas* Kariú Kariri têm muito mais que o nome em comum, têm histórias, saberes, luta, tristezas e alegrias em seus corpos. Até mesmo as mulheres que não têm o nome Maria, têm a ancestralidade de Maria, e carregam a potência e a força da mulher Maria.

A *mariarca* Maria Antônia Alves de Lima nasceu em 1915, na cidade de Crato, no estado do Ceará, casou-se com meu bisavô João Cândido Alves de Lima, nascido em 1909, na ilha de Inhamuns, ilhas do São Francisco, nas proximidades de Coripós (atual Santa Maria da Boa Vista) em Pernambuco. De acordo com a escuta das *mariarcas* e das leituras de documentos e livros históricos sobre os povos da “família kariri”, chegamos à compreensão de que minha bisavó Maria Antônia pertence ao povo Kariú, que habitou no passado todo o Vale do Cariri, Serra dos Bastiões e complexo da Serra do Pereiro; e meu bisavô João Cândido pertence ao povo Dzubukuá das ilhas do São Francisco em Pernambuco. Ambos pertencentes à “família kariri”.

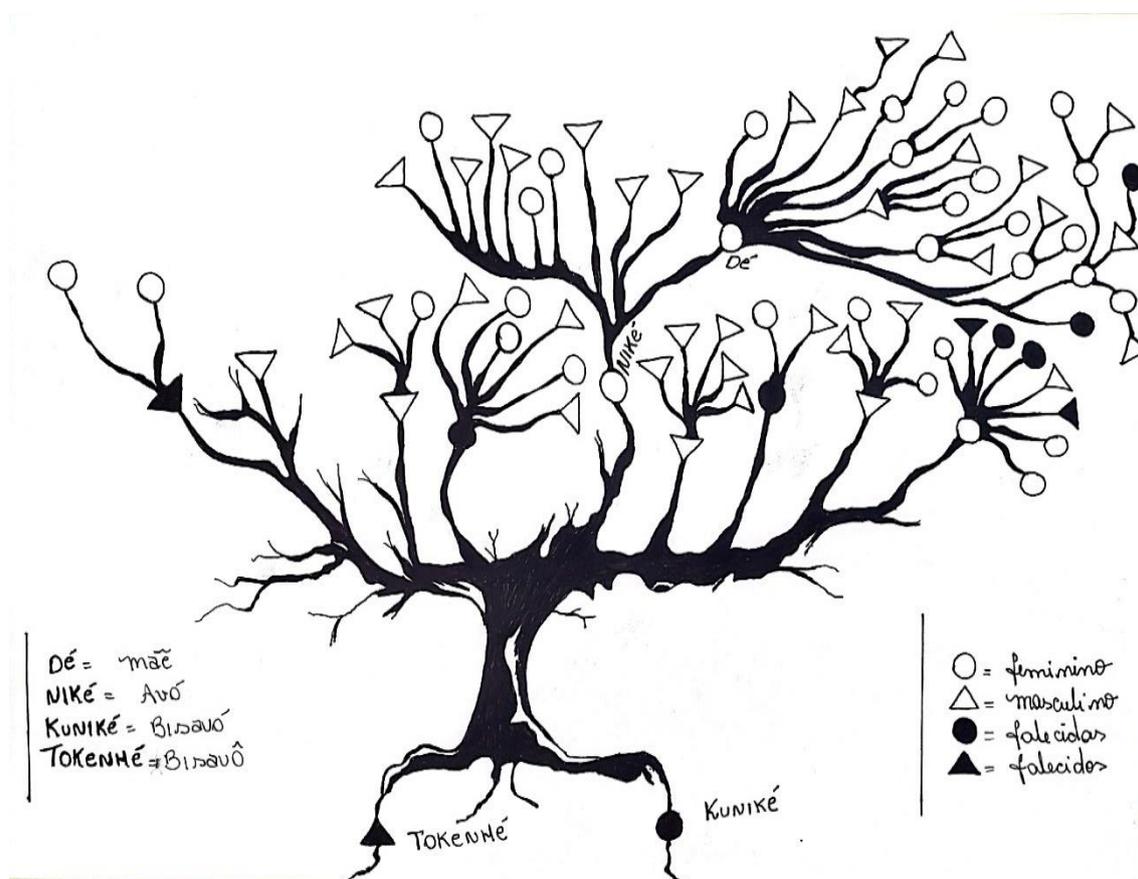


Figura: Árvore genealógica Kariú Kariri dos Alves de Lima. Elaborado por Lidiane Alves. 2023.

Representei nessa árvore, desenhada por mim, a genealogia de meu grupo familiar, partindo das nossas raízes, meus *troncos velhos*, *tokenhé* (bisavô) e *kuniké* (bisavó), suas filhas e filhos, evidenciando a minha *niké* (avó) e suas filhas e seus filhos, e ressaltando minha *dé* (mãe) suas filhas e filhos, e por conseguinte, suas netas e netos, os *galhos novos*. A intenção é mostrar a matrilinearidade, vindo desde minha bisavó até a minha mãe. Meu bisavô chegou ao Crato a partir de suas *andanças*, conheceu minha



bisavó e casaram-se. Os dois tiveram, além de alguns abortos espontâneos, nove (9) filhas e filhos: Maria dos Anjos, Manoel, Maria das Dores, Pedro, Maria Soledade, Maria José, Antônio, Cícero e Basílio, representados na árvore genealógica. Minha bisavó não se alfabetizou, era uma mulher valente e trabalhadeira, criou muitas estratégias para criar os filhos nas *movências* realizadas pelos nossos *troncos velhos*.

Minha avó Maria Soledade (Pequena) conta que minha bisavó pelejou muito para criar os nove filhos sem a terra para morar e plantar, num tempo de muita fome e de muitas dificuldades com a seca, mas ela era uma mulher de muita força e sabedoria, por isso ela criou todos os filhos, viveu para ver os netos, bisnetos e tataranetos e morreu sem enterrar nenhum dos filhos. A *mariarca* Maria Soledade (Pequena) conta que nasceu em Juazeiro do Norte no Ceará, e que desde criança vivencia a *movência* da nossa família por muitos lugares. Minha avó conta que elas já moraram em quase todos os lugares dentro do Vale do Cariri e que minha bisavó Maria Antônia (índia Marieta) era conhecedora daquele lugar como ninguém. E sorrindo diz:

Nós moramos em muitos lugares no Vale do Cariri, acho até que moramos nele todo [risos], minha mãe gostava de andar, não sei o que eles [bisavó Maria Antônia e bisavô Antônio Cândido] via que não parava em lugar nenhum, acho que a maior parte da minha vida está ligada a essas andanças, só vim me aquietar depois de velha, depois que cheguei aqui em Tocantinópolis, porque eu ando, mas eu sempre volto. Mas antes não, a gente vivia na estrada, com o jumento encangado carregando as coisas e até hoje nunca voltamos para o lugar de onde saímos.

O mapa abaixo é uma elaboração colaborativa, Erik Alves é um amigo geógrafo, que trabalha no Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), e se disponibilizou a reconstruir as *andanças* dos meus *troncos velhos* a partir das narrativas das *mariarcas*, no intuito de ilustrar algumas rotas utilizadas por elas e eles, tendo como ponto central a cidade de Crato/CE, local de origem de minha bisavó Maria Antônia, até a chegada em Estreito/MA.



Figura: Mapa das *movências* Kariú Kariri dos Alves de Lima. Elaborado por Alves, 2022.

Ao escutar as narrativas das *mariarcas*, dos lugares, povoados, rios e cidades por onde elas andaram e viveram, eu fiz uma busca no mapa do estado do Ceará e fui identificando as cidades na região do Vale Sul do Ceará, que, atualmente, foi subdividida em região do Cariri e Centro Sul, ou a junção das duas em Cariri-Centro Sul, percebi que meu *tronco velho* andou e morou em quase todos os lugares dentro do Cariri-Centro sul, ficando por muito tempo na Chapada do Araripe com migrações sazonais entre os municípios cearenses e pernambucanos, até começar a se distanciar da Chapada do Araripe e do Cariri-Centro Sul andando em direção à região do Sertão de Inhamuns, morando em várias cidades, se deslocando em direção à região da Serra da Ibiapaba, até cruzar as fronteiras do estado do Ceará com o Piauí, pelas cidade de Cocal e em seguida Cocal do Alves, descendo o Piauí até a Chapada do Araripe, onde entra novamente em Pernambuco e retorna para o Piauí indo em direção a Oeiras e Nazaré do Piauí, onde minha mãe nasceu, e em seguida Floriano, Guadalupe até entrar no Maranhão pela cidade de São João dos Patos, seguindo para Riachão, Carolina, e Estreito, onde mais tarde se dispersaram para os estados do Tocantins e Pará. Como podemos ver no mapa acima.

Minha avó Maria Soledade conta que a primeira vez que saíram de Juazeiro do Norte/CE, eles andaram por muitos lugares dentro da Chapada do Araripe, mas que



retornaram algumas vezes para Juazeiro, no entanto, por volta da década de 1940, saíram do Crato e não retomaram mais, chegaram a Ibiapaba onde ficaram por um tempo e na década de 1960, chegaram a Estreito Maranhão, ou seja, 20 anos de *andanças* entre a última passagem por Crato e Juazeiro até a chegada em Estreito/MA, onde os parentes se esparramaram por cidades do Tocantins e do Pará, até se reencontrarem em 2006-2007 em Palmas/TO e Estreito/MA. Com as *andanças*, os parentes vão se esparramando e se perdendo dos demais, o que torna a busca por parentes um fator preponderante em boa parte das *andanças*, empreitadas em grupo ou individualmente em nossa família.

Com exceção de Maria dos Anjos e Manoel, que são os dois filhos mais velhos de minha bisavó Maria Antônia e que se recusaram a acompanhar as *andanças* de seus pais logo que estes se distanciaram da Chapada do Araripe, a *mariarca* Maria Antônia conseguiu, por muitos anos, manter as filhas e filhos, genros, noras e alguns netos em sua companhia ao longo das *andanças*, mas ao chegarem em Estreito, os parentes começam a se esparramar. Minha avó Maria José (Ló), que já estava casada desde o Piauí, não acompanhou minha bisavó para o Tocantins. Chegando em Tocantinópolis/TO, minha avó Maria Soledade se casa pela segunda vez e não acompanha minha bisavó, que segue para Palmas, capital do Tocantins. Em Palmas, minha avó Maria das Dores e meus avôs Cícero, Pedro, Antônio e Basílio se casam e começam a criar uma comunidade, construindo casas próximas umas das outras e estabelecendo uma vivência próxima entre eles. Desde então, existe um fluxo muito grande de idas e vindas de parentes entre Palmas e Estreito mesmo após o falecimento de minha bisavó, pois apesar de boa parte dos parentes viverem hoje em Palmas e em outras cidades do Tocantins, Estreito continua sendo uma espécie de base, para onde muitos acabam retornando depois de certo tempo.

Minha mãe, que foi criada pela minha bisavó, saiu de Estreito em 1976, quando se casou com meu pai e foi morar em Araguatins/TO e logo em seguida no Sítio Seis Irmãos, próximo à Vila Arataú, colônia do município de Pacajá/PA. Com a saída de Estreito, minha mãe perde o contato com sua família e passa mais de 30 anos sem vê-la, até obter notícias deles em 2005 e retornar para Estreito em 2006. Minha mãe tem muita tristeza de não ter reencontrado minha bisavó, pois ela tinha uma grande admiração e muito afeto pela mulher que lhe criou e lhe deu muitos ensinamentos.

Minha bisavó sempre aparece nas narrativas de minha mãe e de minhas avós como uma mulher valente, mas principalmente como uma mulher de muita sabedoria, na



movência do nosso povo até chegar ao Maranhão e Tocantins; ela era uma curandeira e uma líder espiritual (Bidzamú) da andança, e possivelmente por ser detentora desse conhecimento, ela exercia, ao lado de meu bisavô, o papel de liderança política e de guerra (Nanhe) como conta minha avó Maria Soledade.

Nas andanças, era minha mãe quem dizia a hora de arrancar e de andar, era eles dois [bisavô e bisavô] né, mas mãe era quem decidia mesmo. Ela marcava o tempo que era melhor de andar. Quando era lua cheia a gente andava a noite toda, porque não tinha risco de encontrar ninguém e também não tinha aquele sol quente. Mas a noite também tem os perigos das cobras porque tem muita cobra que gosta de se alimentar à noite, mesmo assim era melhor andar à noite. Meu pai, eu e minhas irmãs e meus irmãos todo mundo já foi ofendido por cobra, minha mãe já curou meu pai e muitos de nós de ofensas de cobra, e de muita doença que dava na gente. Meu pai e minha mãe, eles conheciam a mata muito bem, onde estava o perigo, os cuidados que tinha que tomar, ela conhecia os remédios do mato, as plantas, raízes e cascas de pau que era remédio. Eu lembro que no caminho ela pegava uma raiz ou uma folha e colocava no caçua. Aquilo ali era remédio, para usar quando precisar. Ela dizia “espera aí, vou ali pegar uma casca daquele pau, porque ele só tem por aqui”, então era assim, tem remédio que só dá em alguns lugares, por isso ela ia catando e colocando no caçua. Ali mesmo eu já percebia que os espíritos das plantas falavam com ela, porque ela nunca tinha visto o remédio antes, nunca tinha passado por ali, como era que ela sabia? Ela passava por ele e já sentia que ele era um remédio, às vezes o pau tava lá longe da gente, mas ela sentia ele, e ia lá onde ele e pegava a casca. Mas ela era assim, tinha uma escuta fina e comprida, os espíritos dos animais e das plantas falava com ela, ela sabia se comunicar com eles, e era atenta a tudo o que eles diziam. Muitas vezes quando a coruja cantava a gente parava a caminhada para poder arrancar, porque minha mãe dizia que a coruja trouxe informação de mal presságio. Ela dizia pra nós que a coruja conhece os segredos da noite, ela observa tudo, ela ver o que ninguém pode ver, sente o que ninguém sente, escuta o que ninguém escuta, então dependendo de onde ela cantava, qual direção, minha mãe entendia o que ela dizia, e por isso ela dizia que era melhor parar e arrancar em algum lugar.

Escutando a narrativa da *mariarca* Maria Soledade (Pequena) sobre as *andanças*, me vem no sentido a dimensão espiritual e educativa que tinha e continua tendo as



andanças para os Kariú Kariri do meu tronco familiar. Muitos saberes eram aprendidos e ensinados na *movência* pelo território, não me refiro ao território demarcado estatalmente, mas ao território demarcado ancestralmente, quando os ancestrais do nosso povo viviam livres por essas terras antes da invasão pelos forasteiros. As *andanças* empreendidas pela minha bisavó, suas filhas, filhos, netos, genros e noras eram guiadas pela sabedoria espiritual de minha bisavó, que tinha muita intimidade com a mata, com os espíritos das florestas e das águas.

Os conhecimentos de *cura*, a sensibilidade espiritual e a subjetividade da *andança* que foi transmitida para minha bisavó pelos *espíritos encantados* do nosso povo Kariú Kariri estão presente nas outras *mariarcas*. Minha mãe aprendeu muito sobre a *cura* e a importância dos *espíritos encantados*, dos animais, das plantas e dos rios para a saúde e alegria da nossa comunidade que vivia acima da ribanceira do rio Arataú no Pará. Foi a sabedoria de minha mãe e o auxílio dos *encantados* que nos manteve vivos e saudáveis, mesmo diante de tantos perigos que vinham das matas, dos rios (encantamento, quebranto, sol na cabeça) e de outras doenças como malária, sarampo, caxumba, catapora etc., que circulavam rio abaixo, rio acima e chegavam através de visitantes, pescadores, doações de roupas, brinquedos etc., que contaminavam todas as comunidades vizinhas e se alastravam ao longo do rio.

Quando conheci meu bisavô e minhas *mariarcas*, compreendi que esse saber é ancestral e que nos é ensinado pelos velhos e, sobretudo, pelos *ancestrais encantados* do povo Kariú Kariri que se encantaram em animais, plantas, pedras e que nos auxiliam no cotidiano, ensinando cantorias, remédios e nos protegendo dos perigos. Minha avó Maria dos Anjos me disse que as pessoas do nosso povo, quando morrem, o espírito abandona o corpo da pessoa e vai para morada do *espíritos encantados* [Itaperabuçu], a grande tapera de pedra, onde os *espíritos encantados* do povo Kariú Kariri vivem juntos, festejando a alegria de encontrar nossos ancestrais que há muito tempo se encantaram, mas que mesmo com a alegria de estar na casa sagrada, os nossos *encantados* não nos abandonam, estão sempre nos orientando e nos ensinando saberes importantes para a vida fora da casa sagrada de *Itaperabuçu*.

Desde pequena, sempre sentia que a gente não morava sozinha em nosso território à beira do rio Arataú, minha mãe, irmãs e eu, sentíamos a presença dos *encantados* da mata no caminho da roça, e dos *encantados* da água nos rios. Desde crianças aprendemos



que existem os seres *encantados* e que eles vivem no território junto com a gente, minha mãe sempre nos ensinou os cuidados que tínhamos que ter ao sentir a presença deles perto de nós. Minha mãe dizia que não podíamos olhar e nem conversar com os *encantados*, pois se respondêssemos ao chamado ou olhássemos para eles, era o suficiente para sermos capturadas. A captura se dá pelo olhar ou pelo diálogo estabelecido com os *encantados*. Ainda que não existisse uma proibição total das relações e dos diálogos estabelecidos entre nós e os *encantados*, essa comunicação não está permitida para qualquer pessoa, pois as pessoas que se comunicam com os *encantados* precisam de um corpo forte, preparado com muita reza e bebidas com plantas e raízes do mato. Uma pessoa com corpo fraco pode facilmente adoecer, ter fortes dores de cabeça, dor de barriga, cólicas, corpo mole, vômito, febre etc. Por esse motivo, os velhos sempre ensinam para as crianças e para as pessoas que não estavam com o corpo forte evitarem qualquer contato com os *espíritos encantados*.

Conversando com minha *mariarca* Maria dos Anjos, enquanto lhe preparava o almoço em sua casa na cidade de Araguaína/TO, escutei dela uma narrativa parecida, ao me contar que, ainda pequena, durante as *andanças* sentia a presença dos *encantados*, ela me contou que sentia a presença deles o tempo todo, e que eram eles que fortaleciam as *andanças* protegendo os caminhos e indicando o caminho que deveriam seguir. Minha avó Maria dos Anjos conta que, depois de crescida, viu muitas vezes as encantadas da mata e das águas, e que percebeu que minha bisavó se comunicava com elas e eles através das rezas e da escuta e tinha vezes que vinham em sonho também para avisar alguma coisa.

A mata tem muito perigo, né, durante essas andanças já vimos muitas vezes o pai da mata, a dona das caças, a mãe da lua, a cobra encantada, mas ainda assim, era o lugar mais seguro para andar, meu pai e minha mãe não gostavam de caminhar pela estrada, porque era muito perigoso, o maior perigo sempre vem das pessoas e não dos animais, gente é o animal mais perigoso que tem, então eles preferiam os caminhos do mato do que a estrada. Às vezes a gente andava pela estrada por causa do jumento que tava com caçua, era melhor pra ele, mas sempre que minha mãe ou meu pai escutava um barulho a gente voltava pra mata, tinha vez que a gente seguia pela mata, mas tinha vez que a gente se escondia na mata só para esperar as pessoas passar e voltava para estrada novamente. Meu pai e minha mãe eles tinha uma escuta muito cumprida, eu ficava impressionada como eles escutavam daquele jeito. Eles faziam o remédio do fumo para



escutar, mas não era só isso não, eles tinham muita preparação para poder escutar daquele jeito, preparação que vinha de muito tempo, aprendeu com nossa encantada. Eu escuto muito também, mas da iguala deles nunca vi. Parece que tudo no mato falava com ela, ela entendia tudo, o canto do pássaro, do jeito e onde ele cantava, uma planta que via no caminho, tudo dava informação, às vezes ela recebia informação em sonho também, eu não sei como era, mais era uma coisa que encabulava. Mas eles não escutavam só com o ouvido não, eles escutavam era com o corpo todo. Quando vinha alguém na estrada minha mãe escutava de longe, e dizia vem vindo gente, aí demorava um tempão até aparecer essa gente, aí quando estava perto ela dizia “entra no mato com o jumento!”. Quando eu cresci mais, eu aprendi que a gente escuta mais com os pés do que com os ouvidos. Nós não tinha dinheiro para comprar sandálias, mas acho que minha mãe e meu pai andavam descalço para sentir e escutar o chão. Até hoje sou assim, muito difícil eu calçar os pés, gosto de ficar descalça pela casa, pelo terreiro, ando a vizinhança toda descalça [risos].

Uma outra narrativa importante sobre a sabedoria da escuta eu presenciei na casa de minha avó Maria (Pequena) em Tocantinópolis/TO. Eu gosto muito de conversar com minha avó, ela é sorridente, gosta de contar histórias e eu aprendi com ela que devemos aprender a escutar. Uma vez, quando estava fazendo a graduação em Tocantinópolis/TO, em 2013, fui visitá-la em sua casa. Ela estava triste porque meu tio, seu filho mais novo, estava com sérios problemas de alcoolismo, bebia todos os dias, e ela disse já ter feito muitos remédios e muitas rezas para ele lagar a bebida, mas que nenhum surtiu efeito, e disse que, *nada disso seria preciso se ele soubesse escutar, porque minha fia é na base da escutança que a gente aprende a viver, minha mãe foi uma mulher de muita sabedoria ela não falava muito, e tinha olhos, ouvidos e o corpo muito atentos. Mãe me disse uma coisa e eu tomei aquilo como lição pra vida toda. Uma vez eu, mãe e Maria José minha irmã, estávamos voltando da roça, era assim, final do dia, Maria e eu vinha andando na frente naquele converseiro danado, e nós já ia indo na direção errada, quando mãe gritou: “faz silêncio e escuta o caminho! Vocês sabem pra onde estão indo? Fecha a boca e atente os ouvidos, quem sabe escutar enxerga longe e não se perde no caminho”. Mãe sempre caminhava em silêncio e escutava com o corpo todo, pés, olhos e ouvido. Então minha fia se você aprende a escutar, não se perderá nos caminhos.*

O que minha avó queria me falar não era apenas sobre a importância de obedecer aos mais velhos, mas principalmente, da sabedoria da *escutança*, e que nós, os mais



novos, precisamos aprender isso. Nos costumes de minha família, uma pessoa mais jovem não pode falar muito na frente de uma pessoa mais velha e, principalmente, nunca discordar ou desautorizar uma pessoa mais velha, ainda que os velhos estejam equivocados em determinadas situações. Minha mãe segue esse ensinamento, uma vez presenciei minha avó fazer uma afirmação equivocada a respeito de minha mãe, mas minha mãe não desautorizou minha avó, apenas abaixou os olhos e ficou em silêncio, eu fiquei chateada por ver minha mãe ser injustiçada e perguntei: *mãe por que a senhora não disse a minha avó que ela estava errada?* Ela respondeu: *As mais velhas sempre estão certas, não esqueça disso.* E, assim, eu entendi que não importam as circunstâncias, jamais devemos desautorizar uma pessoa mais velha. Para minha avó, mãe e tias a pessoa que sabe escutar aprende muita coisa, além disso, quem escuta o conselho dos mais velhos tem vida longa, e um dia ensinará seus filhos e netos, mas os que não escutam se perdem no caminho.

Atualmente, esses costumes estão bastante enfraquecidos. Minha avó sempre reclama de como nós, os jovens, nos tornamos tão mal-educados mesmo com tanto estudo. Ela reclama da falta de escuta e vive dizendo para nós prestarmos atenção nos ensinamentos dos mais velhos para saber viver. A preocupação dela é nos mostrar que a sabedoria de saber viver bem passa, necessariamente, pela escuta e ressalta que quem escuta enxerga o que os olhos não veem. Quem mora nas florestas e nos rios sabe que a escuta é importante, não apenas para saber o caminho de ida, mas sobretudo, o caminho de volta. Assim, viver é como andar na mata, e saber escutar o caminho é a garantia de proteção e sucesso na caminhada.

Ao longo da vivência com as *mariarcas*, observando e escutando as narrativas delas, percebi a importância da *escutança* para o nosso povo, onde o respeito é uma atitude indispensável na sabedoria da *escutança*, e quanto mais respeitosa a pessoa é, mais ela desenvolve a capacidade de escuta. Ou seja, a escuta dos velhos, dos animais, das plantas, das águas, das florestas, dos *encantados* etc., é uma consequência do respeito que temos pelos seres que nos cercam e convivem conosco. Assim, escutar não é o mesmo que ouvir, a *escutança* está intimamente ligada à *andança*, ao saber escutar o chão e aos demais seres com os quais convivemos. Neste sentido, a *escutança* é ao mesmo tempo um saber e uma ética, pois compreende um saber e um princípio que orienta e indica um jeito considerado bom e correto de viver e de se relacionar no mundo.



Minha avó Maria dos Anjos, assim como minha Bisavó Maria Antônia e minha avó Maria José, sofre de Alzheimer, isso tornou a minha tarefa de aprender a escutar ainda mais desafiadora, pois tive que aprender no cotidiano da *movência* da pesquisa como escutar minhas *mariarcas*, guardiãs das memórias (*nheneti*), dos saberes das histórias etc. Desta forma, foi na *movência* da pesquisa que fui aprendendo como escutar e registrar a memória de uma anciã com Alzheimer, pois a memória, o tempo e a escuta ganham contornos diferentes diante dessa doença comedora de memória. E assim aprendi que nunca devia interromper uma narrativa, e que não devia insistir no mesmo assunto num intervalo curto de tempo, e ter a consciência de que uma narrativa importante poderia me ser narrada uma única vez, e/ou em algumas circunstâncias, narradas em pedaços, esses foram alguns dos aprendizados da escuta *natnográfica* com as *mariarcas*.

Assim fui aprendendo a realizar a sabedoria da *movência*, andar e arranchar em minhas perguntas era um exercício importante para apurar a minha escuta, pois assim como nas *andanças* era preciso esperar o tempo certo, o tempo que não era o meu, e nem o da pesquisa, era o tempo determinado ora pelas circunstâncias da vivência cotidiana, ora pelo Alzheimer. Durante uma conversa que tivemos sobre as *andanças*, ela falou rapidamente que minha bisavó e meu bisavô tinham aprendido a escutar com os nossos *encantados*, no momento pensei em interromper e perguntar mais sobre isso, mas sabia que corria o risco de as memórias fugirem e o assunto mudar de repente, e perder tudo o que ela ainda poderia me contar. Anotei essa informação para tentar em outro momento saber mais sobre o aprendizado da escuta com os *encantados*. Passei dias tentando puxar esse assunto com ela, mas ela não entrava nesse assunto, não sei se de forma intencional, para não me contar ou porque a memória estava “fujona” como ela costuma dizer. As memórias mais antigas ficam mais vivas no corpo das *mariarcas*, por isso elas gostam de conversar comigo, elas dizem que comigo tem assunto para falar, mesmo assim, tem dias que as lembranças das *andanças* não vêm no sentido, outros dias, memórias traumáticas ficam o dia todo sendo ressaltadas.

Certo dia, na cidade de Araguaína/TO, durante uma visita que lhe fiz no final da tarde, estávamos sentadas à porta de sua casa, ela estava se recuperando de uma forte gripe que se alongava por meses. Como de costume, preparei um café e nos sentamos na porta da frente da casa, ela sentada na cadeira de balanço, que é sua preferida, fumando o seu cigarro me perguntou: *quando é que tu vai para Estreito?* Eu respondi: em duas



semanas. Ela sorriu um riso entalado com a fumaça do fumo e disse: *você puxou a minha mãe. Eu perguntei por quê? Ela respondeu: você não para, desde que mudou pra cá fica nessa andança pra lá e pra cá [risos].* Eu sorri de volta e disse: *é parece que sim. E ela começou a falar das andanças, dizendo que não sabe por que o nosso povo gosta das andanças, que ela mesmo não gostava disso, mas que teve que andar, cair no mundo das andanças por causa da mãe e do pai dela.*

O nosso povo andava muito, uma hora tinha confusão de terra, aí tinha que mudar, outra hora era por causa dos gados e confusão com fazendeiro, outras vezes era a seca e a falta de comida que fazia a gente mudar, mas não sei se era só isso não. Eu nunca entendi direito porque nosso povo gosta tanto de andar. Os antigos eram ainda mais danados para andar do que meu pai e minha mãe, minha mãe que me contava que eles andavam mais que nós, agora tu imagina como era esse povo? [risos]. Eu nunca gostei disso, só entrei nisso por causa de minha mãe e meu pai. Quando eu era pequena eu não me mandava, aí tinha que andar com eles né, e depois de grande comecei a andar procurando eles, de todo jeito não escapei da sina da andança [risos]. Mas eu acho que não tem como fugir mesmo não, né, porque foi a encantada que nos deixou isso, como é que vai ser diferente? Às vezes eu penso que é isso. Só pode ser isso, a explicação para essa andança sem fim [risos].

Finalmente, depois de dias ela retomou o assunto do aprendizado da escuta com a encantada. Eu aproveitei a pausa que ela fez para enrolar o cigarro e perguntei: *vó qual foi a encantada que deixou esse costume para o nosso povo?* Ela respondeu:

Minha mãe dizia que foi a encantada da cobra grande que nos ensinou a andar e escutar, os antigos contam que a cobra grande era uma mulher do povo Kariú Kariri dos tempos antigos que se encantou na jiboia. Os antigos tudo lá do Vale Cariri contam a história da índia que se encantou no corpo da cobra grande. E minha mãe me contou uma vez que foi a jiboia que ensinou a sabedoria de andar e escutar para o nosso povo. Eu acho que deve ser mesmo, porque minha mãe, ela e meu pai, eles escutam igual a jiboia, escutam com o corpo todo. A jiboia não tem ouvido, mas elas escutam com o corpo todo, ela sente o barulho na água e no chão, ela tem muita sabedoria, anda sem pressa, devagar, e sem um lugar certo para chegar, ela vai andando, se alimentando, para um tempo para descascar, digerir a comida, depois segue o caminho atenta, sentindo o chão por onde anda, e ela sabe sentir o perigo a léguas de distância. É bicho sabido viu [risos], e olha que as jiboias têm pouca visão, são quase cegas, e também não tem ouvidos, mas

elas sabem escutar e enxergar melhor do que quem tem tudo. É como minha mãe sempre dizia, “quem sabe escutar, enxerga longe e não se perde no caminho”.

Diante disso, compreendo que *andança* e *escutança* não são o mesmo que andar e escutar, mas sim sabedorias ancestrais aprendidas e ensinadas pelos nossos *encantados* ancestrais ao nosso povo. Assim, a *escutança* não é apenas um saber importante para sobreviver nas *andanças*, mas um modo privilegiado de viver bem, a *escutança* a qual me refiro não se trata apenas de ondas sonoras captadas pelos nossos ouvidos, mas também da sensibilidade de sentir e escutar tudo o que está a nossa volta (plantas, animais, pedras, serras, pessoas, águas, terra, seres *encantados* etc.). A *escutança* à qual minhas *mariarcas* se referem não recebemos ao nascer, mas faz parte de um aprendizado ancestral que é aperfeiçoado espiritualmente no cotidiano, ao preparar o corpo com as rezas, com as bebidas e chás de fumo. Saber escutar o caminho é a garantia da proteção no caminho andado, e como diz a sabedoria da *mariarca* Maria Antônia, “quem sabe escutar enxerga longe e não se perde no caminho”.

5. Mariarca Maria dos Anjos – “Quem anda não faz munturo e deixa o rastro que é a escrita da nossa história”

Foto: Maria dos Anjos (Maria das Sete Flechas), Araguaína/TO, maio de 2021.



Maria dos Anjos (Maria, Menina, Maria das Sete Flechas), como era conhecida pelas vizinhanças. Tem 88 anos, nasceu na cidade do Crato no Ceará, e atualmente, mora em Araguaína/TO. Ela é a primeira entre os oito filhos de Maria Antônia Alves de Lima e João Cândido Alves de Lima. Minha avó Maria dos Anjos, ou Maria, como gosta de ser chamada, não se alfabetizou, mas aprendeu já na vida adulta a escrever seu nome, a conhecer as letras do alfabeto e os números.



Minha avó teve dois relacionamentos conjugais e teve oito (8) filhos: Maria da Conceição, Deusamar, Deusirene, Sebastião, Maria de Lurdes, Isaura, Francisco, Genaro, os quatro últimos já se encantaram, e do Sebastião faz muitos anos que ela não tem notícias, não sabe por onde anda. Minha avó Maria dos Anjos é costureira e agricultora, tem muita experiência com o amanho das plantas e da terra, mas para criar os filhos, teve que desempenhar diversas atividades que estavam disponíveis para uma mulher indígena, desterrada, sem estudo, vivendo na cidade e criando os filhos sozinha, por isso, além de costureira e agricultora, ela foi lavadeira, diarista e trabalhadora doméstica.

Minha mãe conta que a minha avó Maria dos Anjos é a filha que mais se assemelha à minha bisavó, ela diz que minha avó Maria tem o semblante, o jeito e o corpo da minha bisavó, que puxou também a brabeza, a valentia e a teimosia da *mariarca* Maria Antônia. Minha mãe, que foi criada pela minha bisavó, acompanhou a busca de minha bisavó pela sua filha Maria. A minha bisavó e minha avó se desconstruíram quando minha avó Maria tinha vinte e pouco anos de idade, pois ela não concordava com as *andanças* empreendidas pelos seus pais, e depois que se casou com Pedro Severino decidiu que não iria mais continuar as *andanças* com sua família.

Eu conheci minha avó Maria dos Anjos em 2014, quando meu bisavô João Cândido se encantou, todas as filhas e filhos e maiorias das netas e netos, bisnetas e bisnetos, trinetas e trinetos e tetranetas e tetranetos estiveram presentes acompanhado o seu ritual de encantamento. Com exceção das filhas e dos filhos, os demais se referem a ele como vô, ou bisa. Meu bisavô se encantou aos 105 anos de idade, nascido em 1909 faleceu em 2014, vítima de um câncer. Ele ficou com a saúde fragilizada pelo câncer, e em razão da idade avançada, e a pedido dele, não fizemos nenhum procedimento cirúrgico, como também não deixamos que ficasse seus últimos dias no hospital, ele não queria isso. Ele ficou sete dias na casa da minha tia na cidade de Estreito/MA, recebendo o carinho e os cuidados de seus familiares até o momento em que fez a passagem para *Itaperabuçu*, morada dos *encantados*. Ele tinha uma memória forte e firme, tinha muita alegria, muitas histórias e era muito afetuoso, foi assim que ele viveu até o seu último dia, e é assim que ele é lembrado nas rodas de conversas pelo nosso povo (todos os descendentes de minha bisavó e meu bisavô).

Durante a semana em que passamos nos despedindo do meu bisavô, minha avó Maria dos Anjos não desgrudou de meu bisavô um só minuto, ficou ao seu lado até o seu último suspiro, ela ficou boa parte de sua vida longe de seu pai, mas desde que o encontrou



fez todos os esforços para ficar com ele. A morte de meu bisavô fragilizou ainda mais a saúde de minha avó Maria que passou por diversas crises de Alzheimer e o terceiro Acidente Vascular Cerebral (AVC). Após o falecimento do meu bisavô em 2014, retornei para Tocantinópolis/TO, para continuar o curso de Ciências Sociais, e só reencontrei minha avó Maria em 2020, quando recebemos a notícia de que ela tinha sofrido o quarto AVC e se infectado com Covid-19. Em setembro de 2020, quando ela já estava se recuperando das sequelas do AVC, minha mãe e eu fomos visitá-la em Araguaína/TO. Durante a visita conversamos muito sobre as *andanças* e a espiritualidade do nosso povo, e foi a primeira vez que uma das *mariarcas* me falou abertamente sobre nossas encantadas das águas. Essa conversa foi decisiva para eu entender a razão dos sonhos que estava tendo com as encantadas.

No início de 2021, me mudei temporariamente para Araguaína com meu companheiro em razão do trabalho dele. Aproveitei para ficar mais tempo com minha avó Maria dos Anjos, escutar as histórias de *andanças*, saber mais sobre nosso povo. Desde que me mudei para Araguaína sempre fui à casa dela fazer companhia, tomar café e escutar histórias, ela tem um jeito sério e ao mesmo tempo engraçado de contar as histórias. Nos finais de semana, quase sempre ia à casa dela, e quando não, ela logo perguntava se eu já havia me esquecido dela, minha avó é inquieta, apesar da idade não gosta de ficar parada, e quando se sente bem gosta de cuidar das plantas, do canteiro de horta, costurar, visitar as vizinhas, mas quando se sente fraca se deita na rede para fumar e descansar. Mesmo os médicos proibindo inúmeras vezes o uso do fumo, ela diz que é o fumo que a mantém viva, que não vai parar de fumar, as filhas dela, embora discordem da teimosia de minha avó em continuar fumando, não têm coragem de proibir o uso do fumo, pois elas entendem o que o fumo significa para minha avó Maria.

Durante uma de minhas visitas nos finais de semana, escutei de longe o barulho da máquina de costura, ela estava fazendo os bolsos do vestido que tinha ganhado de presente, ela disse que não usa vestido sem bolso, porque não tem onde colocar o fumo, ela disse que um vestido sem bolso é como um caçuré furado, não tem serventia. Eu sorri muito dessa conversa e fui passar um café e colocar o almoço no fogo, ficamos ali conversando, eu cozinhando e ela costurando. E nessa hora eu me lembrei que existe em nossa família um número muito grande de mulheres que se chamam Maria, então eu perguntei a ela de onde vinha o nome Maria, e o porquê de tantas Marias em nossa família,



ela sorrindo, me respondeu: *minha fia, Maria vem de mar, é grande e nunca morre, apenas se mistura*. Eu sorri e disse: *poxa vó, sendo assim eu queria ser Maria também* [risos], ela riu de volta e disse: *problema é teu que ganhou esse nome vei fraco* [risos]. Eu disse: *hoje a senhora está bem alegrezinha né dona Maria* [risos].

Minha avó é braba e engraçada, e por vezes é difícil distinguir uma brincadeira de um puxão de orelhas. Naquele momento, achei a resposta interessante, como quem quisesse supervalorizar o nome, dando uma força poética e ao mesmo tempo recusando a origem cristã do nome Maria. Mas depois fazendo algumas leituras e conversando com os parentes, percebi a profundidade da resposta, entendi que não foi uma resposta ingênua, mas que tinha uma ligação com a origem ancestral do nosso povo. Como já mencionado, nosso povo veio das águas, e o mar é a morada dos primeiros ancestrais do nosso povo, além disso, fazemos *rezos* para a divindade feminina protetora das águas chamada *Maara*. Desta forma, a origem do nome Maria pode ser uma variante do nome de *Maara*, mulher encantada do povo Kariú, e/ou pode estar ligada à origem ancestral dos primeiros Kariú que vieram do mar.

Eu questionei minha avó porque ela não tinha o nome de Maria dos Anjos, nome que recebeu no batismo. Ela me explicou que antigamente ninguém tinha registro, que isso é coisa de uns tempos para cá.

Antigamente as pessoas recebiam dois nomes no batismo, tinha gente que batizava na água, outros recebiam o batizado na festa de reisado, e também tinha gente que batizava no padre, quem dava os nomes era os parentes da mãe e do pai, às vezes, a mãe, as irmãs, irmãos, tias, tios, cada parte dava um nome, o nome que for mais forte vai pegar, e o outro quase ninguém vai chamar. Eu recebi dois nomes Marieta e Maria dos Anjos, quem me deu o nome de Maria dos Anjos foi a irmã mais velha de meu pai, minha madrinha Chiquia, minha mãe gostava muito dela, já o nome de Marieta eu não lembro. Mas naquele tempo nome não tinha muita serventia, porque menino não tinha nome [risos], porque ninguém chamava pelo nome era só menino ou menina...então todo mundo me chamava de menina eu vim saber meu nome eu já tava era grande. Minha mãe antes de sair do Araripe pediu para minha tia Isabel, irmã mais nova do meu pai que tinha aprendido a escrever, colocar num pedaço de papel meu nome, a data que eu nasci e os nomes deles tudo direitim, eu guardei esse papel comigo e vim de lá pra cá com esse papel procurando meu povo, rodei para todo lado com esse papel, guardei ele até um



tempo desse, quando apareceu um político aqui em Araguaína me chamando para ir votar. Dizendo “dona Maria tem que ir votar” eu disse que não tinha documento, aí ele me levou e eu tirei os documentos tudinho. Na hora de colocar o nome no documento eu coloquei do jeito que eu quis, eu não gostava desse nome Maria dos Anjos, aí coloquei só Maria, Maria Alves da Silva, porque eu não sei como o sobrenome Silva que é do povo do meu pai desapareceu do nosso povo.

Duas coisas me chamaram muito a atenção na narrativa de minha avó, a primeira é sobre os nomes, lembrei que na minha infância os nomes dados às crianças, de certa forma, só eram validados na vida adulta, pois na infância minha mãe, meu pai e a vizinhança toda, chamavam os filhos de menina ou menino, as poucas vezes em que escutei meu pai falar meu nome foi no posto de saúde da Vila Arataú, quando íamos fazer os exames de malária. A segunda é sobre o batismo e o nome recebido nessa ocasião, pois conversando com parentes de povos da “família kariri” descobri que o batizado na água era um costume antigo dos povos das águas, mas que há bastante tempo não é mais praticado. Minha avó contou que às vezes a pessoas recebiam um nome de batismo e a aquele nome ia sendo transmitido para outras gerações como se fosse sobrenome. Ela disse que os antigos não se importavam muito para o nome e nem para a contagem do ano que nasceu, porque o que importava era saber a qual povo a pessoa pertencia, de quem era filho, em qual região morava, isso era o que definia a pessoa e não o nome.

Das quatro Marias filhas da *mariarca* Maria Antônia, a avó Maria é a única que permanece até hoje contrária à pretensão da religião cristã de se instalar como único e verdadeiro modo de professar a fé. Em casa, ela tem uma bíblia e uma santa de nossa senhora de Aparecida, e continua se comunicando com os *encantados*, e a se consultar sempre que necessário, com o pai de santo da casa do tambor da mata lá de Porto Nacional /TO, e de vez em quando frequenta a igreja protestante com suas filhas. Acho interessante essa mistura, pois de algum modo isso não impede a conexão dela com as encantarias, minha avó Maria é uma mulher muito sensível para os encantos, e muito conectada espiritualmente, isso é facilmente percebido durante as nossas conversas, pois em todas as ocasiões em que conversamos e na maioria das narrativas contadas por ela, a conexão com a espiritualidade originária é ressaltada a partir da comunicação com os *encantados* e os cabocos velhos.



Ainda que a colonização e cristianização tenha silenciado a indianidade, a língua e muitos saberes e costumes dos povos indígenas no Nordeste, especificamente no Ceará, a espiritualidade desses povos permaneceu forte e resistente, como as águas que vivem debaixo do chão procurando um terreno adequado para brotar. Essa espiritualidade resiste na memória, nos saberes e nas histórias contadas.

A narrativa dos troncos velhos que viveram e que ainda vivem no Vale Sul do Ceará é que o Vale do Cariri, território ancestral do povo Kariú, já foi mar como meu bisavô me contou, antes não existia terra, era tudo mar e nosso povo vivia no mar, depois o criador fez a terra para que o filho da grande mãe pudesse viver. E foi nesse processo que a terra surge dos fundos das águas, e o mar fica embaixo da terra. Minha avó Maria me contou que os olhos d'água que brotam do chão e das pedras são os portais de conexão do povo Kariú Kariri com o nosso território de origem, com as águas sagradas de onde viemos e para onde voltaremos. Ela contou que na Chapada do Araripe, e principalmente lá na parte do Vale, dá para ouvir o barulho das águas do mar batendo nas pedras de baixo do chão, ela disse que *Maara*, a encantada sagrada do nosso povo, gosta de descansar lá embaixo, em sua cama de pedra.

Minha avó já teve muitas experiências de encontro com a cobra encantada, mas disse que não fala mais sobre isso com as filhas delas, porque elas não gostam de ouvir falar sobre isso, mas disse que gosta de conversar sobre isso comigo, porque percebeu que eu gostava de escutar. De fato, eu sempre fico muito interessada em entender mais sobre essa encantada, pois é também uma forma de conhecer mais sobre a espiritualidade de nosso povo e compreender as razões pelas quais essa encantada me procura em sonho. Quando comecei a sonhar com as encantadas fiquei quase doida, eu não tinha preparação espiritual para o tanto de conhecimento que estava recebendo, era um mundo que eu pouco conhecia. Eu sempre soube que era uma pessoa diferente, pela minha capacidade de sonhar com o mundo extra-humano e pressentir acontecimentos futuros. As pessoas com quem eu conversava sobre isso me aconselhavam a buscar ajuda, pois lidar com esses conhecimentos sem ter nenhuma preparação é muito difícil, mas eu sempre fugi disso, e tentava não alimentar essa possibilidade, pois não queria isso para mim. No entanto, quando os *encantados* começaram a aparecer eu percebi que precisava de ajuda, pois eles não iriam embora, e cada vez me visitavam com mais frequência. Sonhei com o peixe grande e com a cobra grande muitas vezes, mas foi o sonho que tive em abril de 2020,



com a encantada cobra grande, o mais revelador e perturbador dos sonhos que já tive com ela.

Durante o sonho, ela me levou para minha antiga casa na Vila Arataú no Pará. Eu estava na minha casinha de palafita suspensa sobre o rio, ela ficava entre o rio e a estrada. O quarto onde eu dormia com minhas irmãs tinha uma janela com frente para o rio. No sonho, eu acordava de manhã bem cedo e penteava os cabelos para ir ao colégio, quando de repente escutei um barulho vindo da janela e fui ver o que era, olhei e não vi nada, voltei e me sentei na cama, e novamente escutei o barulho na água e uma voz chamando meu nome, me aproximei da janela novamente para ver quem era, quando olhei vi uma cobra grande nadando sobre as águas, me assustei e me afastei da janela. Logo em seguida, ouvi uma voz dizer: Lidiane. Eu perguntei: quem é, olhei pela janela e vi uma mulher, ela tinha cabelos pretos, longos e lisos, pele vermelha dourada, seus olhos brilhavam como o sol. Ela olhou para mim e disse: vem, vamos mergulhar no rio. Eu disse: não posso, tenho que ir à escola. Ela insistiu e disse: vamos, é só um passeio, vou te mostrar um monte de coisas que você nunca viu. Tem muitas coisas bonitas aqui dentro. Eu disse novamente que não podia. Então ela mergulhou e a calda da cobra apareceu, e no mesmo instante a água do rio que era amarela escura, começou a brilhar e ficou transparente, eu vi árvores e casas de pedras, e escutava uma cantoria bonita que vinha do fundo do rio. Eu vi o poraquê, pirarucu, arraia, sucuri, piranha, kari e outros peixes menores nadando em fileira no sentido que corre o rio, e de repente a água ficou turva e não pude ver mais nada. Nessa hora eu acordei, assustada, cansada e com medo.

Esse sonho me trouxe o desassossego, pois lembrei dos sonhos que eu andava tendo nos últimos anos e voltei a ficar inquieta e preocupada. Além disso, havia descumprido o ensinamento de nunca responder e/ou olhar nos olhos de um *encantado*, e por isso, fiquei ainda mais preocupada. Fui visitar minha avó em Tocantinópolis/TO, tomamos um café juntas, ela me contou que minha avó Maria (sua irmã mais velha) estava doente, e que ela precisava ir vê-la. Antes de sair da casa da minha avó, falei para ela que tinha sonhado com encantada cobra grande. E ela me disse: *não fique preocupada, tem um espírito tentando se aproximar de você, mas vou fazer uma garrafada para limpar sua cabeça, assim você vai entender melhor o que está acontecendo.*

Então voltei para casa e falei com minha mãe que a avó Maria estava doente e precisávamos ir visitá-la. Minha mãe e eu fomos para Araguaína/TO, visitar a avó Maria.



Era setembro, o mês do caju, e na casa da minha avó Maria tem um cajueiro, onde ficamos sentadas conversando sobre o nosso povo e as *andanças* da nossa família. Por fim, falei dos sonhos para ela, ela me olhou, segurou minha mão e disse: *você está recebendo um chamado, os encantados estão vindo até você em sonho e te chamando para um mergulho*. Eu perguntei: que mergulho. E ela respondeu: *já te falei que o nosso povo veio das águas, os encantados dos rios estão te chamando para mergulhar nas águas, conhecer a tua história, a história do nosso povo e registrar isso, essa é tua missão*.

A conversa que tive com minha avó Maria foi muito importante para eu compreender tudo o que estava acontecendo, porque os *encantados* estavam me visitando, mas eu não queria aquela responsabilidade para mim, voltei triste e pensativa para minha casa e aos poucos fui entendendo que era minha responsabilidade fazer esses registros, já que eu era a primeira, dentre muitas gerações, a entrar na universidade e cursar o ensino superior. Eu percebi que precisava ficar mais perto da minha avó, pois com ela aprenderia mais sobre os *encantados* e sobre a espiritualidade do nosso povo, por isso, me esforcei para ficar mais tempo com ela.

Em uma tarde de maio de 2021, eu estava deitada na rede que a *mariarca* Maria estendeu na sala para que pudesse descansar depois do almoço. Passado algum tempo, ela veio do quarto e se sentou na calçada de cimento que fica entre o quarto e a cozinha e começou a enrolar o cigarro. Olhou para mim e perguntou: *você conseguiu dormir?* Eu respondi: um pouco. Ela disse: *eu não dormi nada, porque eles ficaram o tempo todo no meu sentido*. Eu perguntei, eles quem? Ela respondeu: *os encantados, não sei o que eles querem, que não me deixaram dormir, era um falatório danado no meu ouvido*. Eu aproveitei a oportunidade do assunto para tentar conseguir mais informação. Levantei, passei um café e pedi que ela me contasse desses *encantados*, explicando que teve um tempo que todos os dias eu sonhava com a cobra grande, até nos cochilos que eu tirava à tarde depois do almoço. Ela disse: *Ah, aquela vez que você veio com tua mãe você me contou do sonho que teve, né, pois vou te contar uma história. É da cobra grande que tem na tapera de pedra*. Eu perguntei: posso gravar? Ela disse: *pode, é bom que tu não esquece*.

É a história da cobra grande que aparece na casa de pedra [Itaperabuçu]. Os velhos contam que nós, o nosso povo veio das águas de uma lagoa encantada [Vapabuçu] que tinha nas escotas do mar. Lá onde hoje é o Vale do Cariri era tudo mar, não tinha terra,



só laje, casas de pedra e muita água. Aí depois que a grande mãe fez a terra, esse lugar que tinha monte de casa de pedra [Itaperabuçu] se encantou por baixo da terra. Mas existe caminho para lá, o povo diz que na gruta da casa de pedra que tem em Olinda é caminho para esse lugar encantado. Os velhos contam que a mãe das águas sai desse lago encantado em forma de uma cobra grande e vai descansar nas pedras para observar o povo. Aí um dia um índio caçador viu a cobra grande deitada em cima da pedra, metade cobra, metade mulher e quando ele se aproximou, ela entrou pra gruta e desapareceu, pegou o caminho de volta pra lagoa encantada. Ele tentou seguir ela, mas não conseguiu, porque ela se encantou quando entrou na gruta. Mas já teve índio que conseguiu encontrar o caminho do lago encantado, só que não conseguiu voltar não, se encantou também e ficou lá na morada dos espíritos encantado. Esse caminho é um caminho encantando que tem por baixo do chão, só ela que sabe, tem gente que sabe também, mas é quem tem muita preparação espiritual de muitos tempos que tem essa visão do caminho sagrado, ela ensina o caminho e dá passagem para eles, aí eles também vão para essa aldeia antiga, que tem a lagoa encantada, mas outra pessoa que procurar não vai achar, porque já teve gente que procurou esse caminho e não achou, porque ninguém vê, né, só ela mesmo é que sabe. Aquele lugar ali é encantado, os espíritos encantados estão por toda parte na Chapada do Araripe, a gente sente a presença deles o tempo todo, eu mesma já fui salva pela cobra grande. Todo mundo sabe que a aquele lugar ali, na Chapada do Araripe, aquilo ali tudin é terra de encantaria.

Essa história que minha avó me contou foi um grande ensinamento espiritual, uma preparação para entender a forte ligação com a água e com a encantada jiboia, e percebi que há muito tempo os *encantados* me visitam, durante o dia e em sonho. Os *encantados*, eles deixam de se comunicar com a gente se eles percebem que a pessoa não tem interesse e não quer se conectar com eles, mas tem vezes que eles insistem até a pessoa aceitar o chamado, acho que foi isso que aconteceu comigo, mas se a pessoa não tiver uma preparação espiritual pode até ficar doente, “doida” como as pessoas dizem, eu mesma fiquei assim quando comecei a receber a visita dos *encantados*, eu tive febre, andava triste e mole pelos cantos e falando sozinha, porque não entedia o que estava acontecendo, e escutar minha avó falar dos nossos ancestrais *encantados* me ajudou a entender muitas coisas que estavam desconectadas em meu corpo.

Aproveitei a disposição de minha avó de falar das encantarias e perguntei como ela tinha sido salva pela cobra grande, e onde isso tinha acontecido, porque experiência



de contato com os *encantados* fora dos sonhos eu ainda não tinha escutado elas me falarem. Aí ela me disse: *minha fia isso é uma história muito cumprida, mas se não tiver pressa eu vou te contar*. Eu respondi que não tinha pressa, e que tinha muita vontade de escutar ela contar.

Nesse tempo a gente já tava morando lá no Sítio do Mineiro lá em Farias de Brito no Ceará, lá tinha outros sítios pertim, tinha o Olho D'água, tinha o Mutamba, e lá tinha o riacho do Mineiro que passava lá pertim. Lá nesse riacho, açude não sei, tinha uma cobra encantada, que tinha uma luz que brilhava e chorava, essa luz eu vi muitas vezes. Aí uma vez eu fui para o meio desse açude com um bucado de menina. Aí tinha umas meninas que sabiam nadar e eu não sabia, porque era acostumada com rio de água rasa. Aí elas pegaram uma canoa furada e tocaram no meio desse rio, desse açude, e eu dentro. Aí quando chegou lá perto do meio do açude, longe, longe que a gente olhava assim, quase não dava de ver as mulheres lavando na beira do açude. Aí essa canoa encheu de água, e elas que sabia nadar saíram, com muita dificuldade mais saíram, e eu fiquei lá, só marguindo, marguindo e eu não entro n'água de oi fechado e aí eu vi aquela coisa preta passando assim arredor de mim, e não tinha pra onde escapar. Até que foi indo, foi indo, até que esse negócio me fechou e me levou pro meio do açude onde tinha um pau que era marcando a altura da água que tava no rio. Aí ela me botou lá, foi aí que eu vi uma cobra com a cabeça de gente, eu vi, me botou lá e desceu, e ficou só arrodiando e aquela água fazendo galãozão, e eu digo meu deus e agora, ninguém ia me ver, e aí como é que eu ia ficar. E já tava dinoitinha assim, mas eu fiquei até que uma hora passou um canoeiro e me viu. Eu não sei nem o que essa cobra queria comigo mesmo, porque mia fia, quando esse canoeiro colocou a canoa pra meu rumo essa cobra dava cada rebanhada n'água que fazia aquele redimuição. Mas o canoeiro me tirou, me colocou dentro da canoa e abriu, e ela atrás, e ela atrás, só se via os rebai. Aí quando chegou perto da beira do açude ela fez assim ó [fez um gesto de retorno]. Eu fui salva por Deus e a cobra. Passou foi muito tempo, quando foi um dia meu padrinho que era todo aleijadinho, chegou lá em casa e falou: cumade nenê deixa minha afiada ir comigo na casa de fulano de tal, era um lugar longe, longe. Eu vou lá buscar os leitãozim e umas galinhas. Aí ela disse: pode ir, aí nós fomos e passamos em cima da parede do açude. E aí lá vem a luizinha vindo lá da cabeça do toco chorando. Aí meu padrim disse: será que não é a cobra? Porque aí tem uma cobra que tem cabeça de gente. Tu já viu mia fia? Eu disse: eu já, ela me tirou e me botou na cabeça do toco. Aí ele disse: ah, mia fia eu ouvi



falar nessa história, mas eu não conhecia vocês. Aí eu disse: pois foi eu. Aí ele desceu do jumento e conversou com a luizinha, eu não sei o que ele conversou com ela, ela veio chorando e ficou pertim dele, aí ele conversou com essa luizinha, só não lembro o que foi que ele falou. Aí nós atravessamos e a luizinha voltou para cabeça do toco e ficou lá. Aí na volta, era boquia da noite, quando passamos no açude lá vem a luizinha de novo, aí ele parou e rezou na luz, aí ô, quetou nunca mais ninguém ouviu falar nela. Mais quem segurava a água do açude era ela, e com ela sair o açude começou a secar, não enchia, não tinha mais o remanso de água, os peixes acabaram, acabou com a vida do açude. Aí passou foi muito tempo eu escutei as mulher da comunidade conversar. Naquele tempo ninguém conversava com menino em cima, quando adulto falava menino passava era longe. Aí quando juntava aquele tanto de mulher conversando dizia logo: vão brincar, não quero ninguém aqui. Mas eu era muito curiosa, saia mais os meninos, mas eu era danada demais, passava o mel na boca deles e ficava escondida de trás da casa pra escutar elas conversar. Aí eu passei o pau a escutar, e escutei elas dizer assim: pra vocês ver, se fosse no tempo que tivesse justiça, essa mulher ia pagar o pato de ter parido e jogado essa menina dentro do riacho do Mineiro para encantar, virar cobra pra tá fazendo medo a um e outro. Eu cansei de ver as mulherada contar essa história, eu escutei foi muitas vez. Aí eu lembrei que a cobra que me tirou de dentro d'água era essa menina, encantada na cobra, mas era uma eita vei de cobra, um mundo vei de cobra, grossa e grande. Mas aí depois que o padrim rezou acabou cobra, acabou luz, acabou peixe, acabou o açude, acabou tudo. Acho que ela deve ter mudado de lá né, porque a cobra encantada só fica onde tem água, se a água secar ela vai para onde tem água, é igual a gente, que foge da seca.

De fato, era uma história grande, mas que eu não poderia de forma alguma deixar de escutar e registrar, para que outros jovens do nosso povo possam ter a mesma experiência que eu tive ao escutar ela me contar sobre nossos *encantados* e compreender que a vida é compartilhada com seres *encantados* que existem no território. Essa percepção do mundo é um saber que a nossa geração foi impossibilitada de ter, sobretudo os que não tiveram a mesma oportunidade que eu, de nascer e crescer no território, mesmo eu tendo nascido e crescido no território no Pará, compreendo o quanto nosso povo foi violentado pela colonização, pois esses eram saberes que deveriam ser ensinados, e repassados para as crianças, para desde pequenos perceberem o mundo permeado pelas encantarias, que não são fantasias, lendas e nem superstições dos antigos, mas sim um



mundo compartilhado por seres *encantados*, espíritos dos nossos antigos e dos nossos mais velhos que se encantaram e aparecem em outro corpo ou de forma invisível para nos dar coragem e proteção.

Escutando as narrativas de minha avó Maria e das outras *mariarcas*, percebo que a percepção territorial está intimamente ligada à espiritualidade e à existência dos *encantados*. Ela conta que era a cobra encantada que segurava a água do açude, dava movimento e vida para as águas do açude, e com a saída dela tudo acaba, inclusive o açude, pois a cobra encantada, assim como as pessoas, foge da seca. Essa narrativa dialoga com o que minha avó Pequena me contou sobre *Maara*, a mãe d'água do povo Kariú, ao dizer que a mãe d'água só fica onde tem água, e que no período da seca ela se muda à procura de água e vai lá para cachoeira de Missão Velha, e quando começa as chuvas ela vai para o Boqueirão em Nova Olinda e que as pessoas têm notícias dela andando em toda parte da Chapada do Araripe perto das nascentes.

Como vemos, os *encantados* interagem com as pessoas do lugar, atuando diretamente na percepção, manejo e proteção do território. Os *ancestrais encantados* são grandes professores da vivência com o lugar, eles são os primeiros moradores do território e foram eles que ensinaram aos nossos antigos as cantorias, remédios, alimentos comestíveis etc. Assim, boa parte dos conhecimentos são aprendidos da relação com o território e os *encantados*. Na comunidade onde cresci no Pará, eu escutava e vivenciava a presença e a atuação dos *encantados* em nossas vidas, desde a infância quando sentíamos uma força encantada perto de nós, a gente os sentia no vento e na água, e na maioria das vezes eles vinham em sonhos, nos causando medo, choro e inquietações.

Davi Kopenawa (2015) fala da experiência dele em receber os xapiri durante a infância, e demonstra que a conexão com o mundo espiritual também lhe causava medo.

Quando eles por fim se aproximavam de mim, meu ventre caía de medo. Eu não entendia o que estava acontecendo comigo. Começava a chorar e gritar, chamando minha mãe. Depois, acordava em sobressalto e ouvia sua voz doce dizendo: “Não chore. Você não vai mais sonhar, não tenha medo. Agora, durma sem chorar. Acalme-se”. Muito mais tarde, já xamã, compreendi que os seres inquietantes que tinha visto em meus sonhos eram espíritos de verdade. Então, pensei: “Eram os xapiri mesmo que vinham a mim! Por que não respondi a eles antes?”. Naquele tempo, os espíritos vinham me visitar o tempo todo. Queriam mesmo dançar para mim; mas eu tinha medo deles. Esses sonhos duraram toda a minha infância, até eu me tornar adolescente (KOPENAWA, 2015, p. 89)



Uma das filhas da minha avó Maria disse que minha avó sofre muito com a presença dos espíritos *encantados* e que tem tempo que eles a deixam muito agitada.

Teve um tempo que o caboco encantado no galo estava se comunicando direto com minha mãe, ela cantava igual galo e dizia coisas que a gente não entedia. É uma coisa que dá medo, eu já vi cada coisa, e o pior é que antes eu não entendia, achava que ela estava doida, mas aí, uma vez eu falei para meu avô que a mãe estava doente, meia fraca do juízo e que ia ficar com ela até ela melhorar. Aí ele não me explicou direito não, mas ele falou que ela não iria melhorar, porque ela é assim desde de criança, nasceu com o caminho aberto. Aí eu comecei a entender que era algum caboco encantado que estava com ela.

Percebi que minha tia Deusamar falava com certo receio sobre essa relação com os *encantados*, imaginando que talvez eu não fosse compreender ou fosse me assustar com o assunto, mas eu sempre demonstrava interesse em escutar histórias que envolvessem a espiritualidade, pois passei uma vida inteira sem explicações para as conexões que eu tinha e sobre as quais nunca se falava abertamente e em alguns contextos era reprimida. Minha avó Maria não tem receio de falar sobre a espiritualidade do nosso povo, e sempre ressalta que a bisavó era uma mulher de muita visão, que tinha um *rezo* muito forte.

Mãe era assim, tinha um rezo muito forte. Ela parece que fazia era ver as coisas de longe. Eu não sei o que ela tinha, ela não gostava de ir num lugar que tinha muita gente não. Tinha vez que ela me chamava pra ir na casa da cumade Rita. Ela dizia: “Maria vamos na casa da cumade”. Aí nós íamos andando, no meio do caminho ela puxava o cachimbo do mocô dava umas duas batidas no cachimbo com a mão, colocava o fumo dentro, acendia e dava umas duas puchada de fumo e dizia: “Maria, vamos voltar! A casa da cumande tá cheia de gente, vamos embora pra casa”. No outro dia ela ia na casa da cumade e perguntava: “cumade quem tava aqui ontem?” Aí a cumade dizia que tava fulano, fulano e fulano. Aí ela dizia: “eu sabia, eu tava no camim daqui, mas eu vi que tava cheio de gente, só dei a volta”. Eu não sei como ela sabia que tinha gente, mas toda vez que ela cismava que não ia num lugar por causa de alguma coisa, podia escutar, porque ela era certa.

Como já foi evidenciado, a bisavó Maria Antônia era uma mulher de muita visão, e a capacidade de enxergar longe vinha sobretudo da escuta, dos *rezo*, das bebidas que ela preparava com cascas de pau e fumo. O *rezo* é uma categoria acionada pelos povos



indígenas, especificamente por aqueles que tiveram sua língua materna silenciada pela colonização, para demarcar um modo próprio de estabelecer a comunicação com os espíritos sagrados. Percebo nas narrativas das *mariarcas* que o *rezo* se diferencia da reza tanto em seus sentidos, quanto no seu manejo, envolvendo objetos sagrados, cantos, plantas medicinais, a exemplo do *bazé* (fumo).

Os meus *troncos velhos* fazem uso constante do fumo. Minha bisavó, meu bisavô faleceram e não deixaram um único dia de utilizar o *bazé* (fumo). Eles usavam (cachimbo) *pawy*, minha mãe conta que quando era pequena lembra do cachimbo de barro que minha bisavó carregava nas *andanças*, mas que depois, o de barro estragou e ela não conseguiu outro de barro e fez um de madeira, mas que reclamava constantemente, e dizia não gostar do cachimbo de madeira. O *bazé* (fumo) é uma planta de grande potencial de *cura*, minha mãe contou que a bisavó, o bisavô e as suas tias cultivavam o fumo junto com a mandioca, o milho e o feijão, porque ela não vivia sem o fumo, ela plantava e depois ia fazendo o rolo de fumo que seria usado durante dias até a próxima parada. Até hoje cultivamos o fumo, utilizamos o chá da folha, o óleo da semente, e fumo de rolo para defumação, limpeza, e alguns dos mais velhos mantêm o hábito de mascar e outros de fumar o fumo.

O fumo era para minha bisavó uma das plantas mais importantes, por isso mesmo ela nunca andava sem o fumo, seja para fumar, defumar o caminho ou para usar durante o *rezo*. Minha mãe contou que minha bisavó dizia que o espírito do fumo era um guia protetor das *andanças*. Ao analisar os estudos de Queiroz (2012) sobre a língua Dzubukuá e comparar as palavras *bazé* (fumo), *badzé* (deus do fumo), *padzé* (pai, senhor) *idzé* (entidade, espírito, materno) *wanaguidzé* (invisível) *wanadzé* (medicamentos), podemos perceber uma correlação entre as palavras a partir da partícula *dzé*, que remete à dimensão sagrada e espiritual à qual o fumo está imerso. Além disso, o fumo é usado no culto a *wanaguidzé* ou *Warakdizá* (divindade dos sonhos), para o qual era realizado um culto sagrado e em segredo, longe dos olhos dos curiosos não indígenas (FERRARI, 1957, p.70) e a ainda há o uso da inalação do fumo no ritual e consumo da jurema sagrada (HOHENTHAL, 1960, p. 61).

Dito isso, compreendo a importância espiritual e curativa do fumo, e a importância do mesmo para minha bisavó Maria Antônia, a guia espiritual das *andanças*, era ela quem preparava os caminhos com os *rezos* e dizia quando era hora de arrancar e quando era hora de andar. As *mariarcas* contam que a bisavó era uma mulher muito astuta e perspicaz



na *andança*, passava maior parte do tempo calada e de ouvidos atentos. Percebi ao longo das escutas de narrativas que, as *andanças* dos velhos de meu povo estão relacionadas em sua maior parte ao desterro e às fugas para evitar a fome e os conflitos. No entanto, esses não eram os únicos motivos das *andanças* do nosso povo, como já foi evidenciado, a *andança* é também um modo de vida deixado pelos nossos ancestrais *encantados* e que continua sendo realizada pelo povo Kariú Kariri na atualidade.

Observando os velhos de minha família, percebi que muito dos nossos conhecimentos estão relacionadas às *andanças* feita pelo nosso povo. A *andança* é uma característica histórica em minha família e pesquisando sobre o nosso povo percebi que ela vem desde o período pré-colonial, as historiografias de Pompeu Sobrinho (1934), Hohenthal (1960) e Studart (1965), mostram que muitos povos pertencentes à “família kariri” viviam em movimento, transitando por toda região Nordeste. Em minha família são muitas as narrativas de *andanças*, desde minha bisavó e bisavô até minhas irmãs e eu. Até hoje as *andanças* continuam sendo praticadas, no entanto, não é algo apreciado por todos, pois o andar pressupõe deixar coisas e pessoas pelo caminho, o que muitas vezes é motivo de conflitos internos na família.

As *andanças* geram conflitos. De um lado há pessoas que em razão de algum desentendimento com pai, mãe, irmão ou outro membro do núcleo familiar decide sair e em alguns casos não dá mais notícias, como é o caso do meu tio Sebastião, filho de minha avó Maria do Anjos. De outro lado, tem os conflitos criados em razão da pessoa ter saído, se distanciando da sua família, de seu povo e não ter mais retornado, o que gera a saudade e as mágoas, pois por paradoxal que pareça, somos um povo que gosta de andar e ficar junto, e o distanciamento familiar sem a perspectiva do retorno gera conflitos.

Minha avó Maria dos Anjos me contou que por causa das *andanças* do nosso povo passou muitos anos sem ter notícias de sua mãe e seu pai. Eu perguntei: *vó por que nosso povo anda tanto?* Ela me respondeu: *e você acha que eu sei? Eu só sei é que são tudo assim, desembestado para correr o mundo.* Parou um instante, enrolou o cigarro acrescentou:

Minha mãe e meu pai eram assim, do nada juntava tudo e sai no mundo. Eu não gostava muito disso, por isso quando me casei eu disse que não ia mais acompanhar eles nessa andança e eles me deixaram para trás, passei mais de 40 anos sem saber notícias, procurando por eles. Ia nos terreiros conversar com o caboco velho para saber notícia



de vocês, até que um dia a caboquia me disse que vocês estavam pelas bandas do Tocantins. Daí eu vim pra cá com meus filhos, andei esse Tocantins todo atrás de vocês, onde tinha notícias de vocês, eu ia procurar, procurei até encontrar, mas é, não fosse os encantados e a visão de caboquia eu nunca que ia achar vocês, foi graças a ela que eu achei vocês. Aí minha filha, a veinha aqui não tem nada, né, quem anda não faz munturo, as coisas vão ficando pela estrada, mas a gente deixa o rastro, e o rastro é a escrita da nossa história. Minhas filhas me disseram muitas vezes para eu parar de procurar meu povo, porque eu já estava velha e cansada, mas eu nunca parei. Eu dizia para elas, nós somos águas, podemos percorrer rios longos, mas a gente se encontra e eu encontrei. Infelizmente mãe já tinha morrido, mas eu ainda vivi alguns anos com meu pai.

A história da minha avó Maria dos Anjos, que se perdeu da minha bisavó Maria Antônia, se repete com minha mãe Maria Neusa, que se perdeu de minha avó Maria Soledade, e que se repete com outras pessoas na família. Desta forma, os encontros e desencontros causados pelas *andanças* fazem parte da história e da construção de saber do povo Kariú Kariri de nossa família, de modo que a *andança* é vista de modo ambíguo pelas pessoas do nosso povo. Por um lado, a *andança* causa conflitos internos, perdas de parentes e a saudade. Por outro, a *andança* é importante para encontrar os parentes, para construir conhecimento e fortalecer a espiritualidade a partir do contato com os *encantados* que mostram os caminhos e protegem a *andança*. Deste modo, os encontros e desencontros, o arrancar e andar, fazem igualmente parte da *movência* realizada pelo nosso povo.

Minha mãe Maria Neusa é a filha mais velha de minha avó Maria Soledade, mas foi criada pela minha bisavó e meu bisavô. Minha mãe me contou que minha bisavó tinha muita tristeza por ter deixado minha avó Maria dos Anjos, sua filha mais velha, para trás e que isso lhe causava muita dor e sofrimento. Minha avó faleceu e não se reencontrou com sua filha, mesmo estando bem próximas, morando em cidades vizinhas no estado do Tocantins, não conseguiram se encontrar antes que minha bisavó falecesse. Minha mãe me contou que a bisavó Maria Antônia disse a ela que tinha discutido com minha avó Maria dos Anjos porque minha avó se recusou a continuar acompanhando nosso povo nas *andanças*, e preferiu ficar com seu marido em Juazeiro do Norte/CE. A *mariarca* Maria Antônia ficou muito brava com a decisão de minha avó, pois minha bisavó sempre carregava suas filhas e filhos, netas e netos, genros e noras por onde andavam, mesmo



que seus filhos tivessem casados e com filhos deveriam acompanhá-la nas *andanças*. Como conta minha mãe Maria Neusa:

Minha avó [Maria Antônia] falou para minha tia Maria que se ela não viesse junto elas não se encontrariam mais em vida. Porque minha tia pensava que não ia andar mais, que ia ficar morando lá, e quando minha vó quisesse era só retornar, mas minha avó [Maria Antônia] disse que as mulheres da nossa família não ficam parada, porque somos água de rios, precisamos andar, e se ela não fosse junto ia se desencontrar e não iam mais se ver, só iam se encontrar depois que morressem. As palavras de minha avó foram certas, eu não sei por que ela disse isso, palavra de mãe é muito forte. Um dia eu perguntei para ela por que ela disse aquilo, eu disse pra ela que ela não devia ter falado. Aí ela me contou que um caboco encantado disse para ela, que ela ia se desencontrar de minha tia e não ia mais ver ela, por isso ela ainda voltou duas vezes para tentar convencer minha tia de se juntar a eles, mas minha tia não quis de jeito nenhum. E foi assim como minha avó disse, elas nunca se encontraram, ficaram em cidades perto uma da outra, mas não se encontraram, em vida não.

Com o passar dos anos, minha bisavó e minha avó começaram as buscas uma pela outra, recebendo orientação dos nossos *encantados*, mesmo assim não se encontraram. A *mariarca* Maria dos Anjos fala sobre a bisavó com muita tristeza, e olhos cheio d'água, e disse que se arrependia de não ter acompanhado sua mãe, porque é a filha que tem que seguir a mãe, e ressalta que elas vão se encontrar na morada dos *espíritos encantados* e que juntas vão continuar as *andanças*. Com semblante triste, e com a voz arrastada, me mostrou um *corte* que tem no pé lembrando do tempo de *andanças* com minha bisavó.

Eu tenho esse corte aqui no pé, é uma lembrança das vezes que saí na boca da noite andando pelo mato. Porque minha mãe era assim, se ela sentisse que estávamos ameaçados por alguém, por causa de terra, de gado ou qualquer coisa, ela logo juntava o que dava para levar, encangava no jumento e a gente saía andando, cansei de levantar atordoada no meio da noite e sair andando com sono, tropeçando nos paus, porque a gente andava mais era por dentro do mato, ela ia na frente com um facão, abrindo caminho, pra nós passar puxando o jumento. Eu lembro que Maria das Dores e Pequena morria de medo de ser pega no meio do mato, mas eu não tinha muito medo não, porque minha mãe ela sentia as coisas, e só andava com proteção, e também é mais fácil o caboco encantado proteger contra o assombro de um espírito maldoso, do que de um tiro, ele protege também, mas é mais trabalhoso, no mato a proteção é mais forte.



Escutando minha avó, compreendo que, apesar do medo de ser pega pelos *encantados* do mato, a mata ainda era o caminho mais seguro, e não andar pela estrada era uma forma de evitar violências e conflitos com alguém que passasse por eles. Assim, ao mesmo tempo em que o caminho pelo mato era mais seguro, pelo fato de não estar muito exposto aos olhos humanos, a proteção dos *encantados* e guerreiros ancestrais parecia ser ainda mais forte na mata.

Minha avó Maria entende a importância de andar protegida, como ela diz “eu nunca ando só” quem anda só, sem proteção dos *ancestrais encantados*, está mais suscetível a ataques, seja no mato ou na cidade, por isso mesmo ela sempre carrega no pescoço o seu guia de proteção com os *rezos*, feito de sementes de mamona, ela disse que a semente da mamona tem um grande potencial de *cura* e proteção contra energias ruins que atacam a força do nosso corpo. Ela conta que ao longo das *andanças* que ela fez sem o povo dela, porque eles a deixaram para trás, teve que buscar proteção dos *encantados* para se proteger, e para abrir os caminhos, porque uma mulher andando com os filhos de um lado para outro é um alvo muito fácil para qualquer um que tenha em mente coisa ruim.

Minha tia Deuzamar, filha da minha avó Maria dos Anjos, me contou que a avó gostava de andar, que moraram em muitos lugares no Tocantins, ela disse que antes achava que as *andanças* que a mãe dela fazia eram só por causa dos parentes, mas depois de uns tempos começou a desconfiar que não era só a busca pelos parentes que fazia minha avó Maria andar tanto.

Minha mãe criou-nos sozinha, nunca teve sorte com relacionamentos, ela é uma mulher muito guerreira, saía pra lavar roupa dos outros e deixavam nós tudo trancados, ela não deixava botar a cara na rua, porque ela tinha medo de alguém fazer alguma coisa com a gente. Aí ela deixava marcado no chão o nosso relógio. Ela marcava com um risco no chão a altura do sol e dizia assim: “quando o sol alcançar esse risco é hora de fazer a comida, quando chegar nesse do meio é hora ir pra escola, e quando o sol chegar nesse último é para estarem em casa”. Nós passamos muita fome, muita necessidade, mas ela era na peleja todo tempo, lavando roupa alheia, costurando roupas, limpando casa... e quando nós crescemos a luta continuou, íamos todo mundo pra roça trabalhar. Mas eu não sei o que a mãe tinha, porque não parava. Eu lembro que ela dava banho na gente, nós éramos tudo pequeno, aí ela dava banho e nos colocava sentados em cima da esteira



do lado de fora do barraco, e contava muitas histórias pra gente. Aí de repente ela dizia para minha irmã mais velha: “Maria amanhã cedo a gente vai embora”. Eu tenho muitas memórias disso, a minha vida toda foi acompanhar a mãe pra cima e para baixo, até o dia que eu casei e disse que não ia mais para lugar nenhum, que tava cansada dessa andança, e fiquei com meu marido, mas mesmo assim, ainda continuei viajando indo para Porto Nacional cuidar dela, das vezes que ela adoecia, até que um dia deu certo de trazer ela aqui pra perto de mim em Araguaína.

Durante as conversas que tive com minha tia, percebi que ela e as outras irmãs têm uma mágoa muito grande pelo fato de minha bisavó ter deixado minha avó para trás, elas dizem que esse abandono causou um trauma muito grande em minha avó e que muitas das crises que ela teve durante a vida toda estão ligadas à saudade e ao distanciamento de seu povo, por isso mesmo elas eram contra à busca incessante de minha avó pelos parentes. Acredito que até hoje muitos conflitos existentes entre as filhas e filhos e entre as netas e netos da minha bisavó e meu bisavô estão relacionados às *andanças* e aos desencontros causados pelas *movências* do nosso povo. Pensando nisso, por vezes eu me pergunto, como seria se nosso povo não tivesse saído do território ancestral? Mas minha avó Pequena disse que a gente não deve pensar assim, que o pensamento corre para frente, igual água de rio.

Conversando com minha avó Maria dos Anjos sobre desterro e expulsão dos povos indígenas de suas terras, ela me contou da peleja que já vivenciou ao longo de sua vida lutando por um pedaço de terra para plantar e viver.

Minha filha eu estou dessa idade, mas você não imagina que eu passei a vida toda no meio de confusão por causa de um pedaço de terra, desde lá do Ceará. A maioria das confusão e brigas que eu já tive na vida, foi por causa de terra. Eu já participei de muita ocupação de terra, a briga por terra é a briga que só termina em morte e sangue. Porque o fazendeiro não quer abrir mãos da terra, e quem está sem terra, não quer se separar da terra, então a luta é dura. O povo gostava de me levar para eu poder fazer uns trabalhos e proteger o acampamento. Eu nunca tive medo de brigar pelo que eu tenho direito não, eu ficava ali na luta, mas se eu recebesse aviso que aquela luta ia acabar em derrota e muito sangue eu chamava para recuar e se não quisesse eu ia embora sozinha. Depois de uns tempos, eu vi que já estava velha demais pra isso, e não fui mais, mas até



os 70 anos ainda tava em ocupação, eu gostava de poder ver a terra ocupada pelas famílias que queria plantar.

Minha avó narra com muita alegria ter participado de ocupações de terra no Tocantins, mas quando percebeu que sua família inteira corria risco de vida por causa dos conflitos e perseguições dos jagunços dos fazendeiros, ela resolveu se afastar das ocupações, mesmo assim é uma memória que ela lembra com muita alegria. Os anos em que minha avó esteve nas ocupações foram anos de muitas *andanças*. Ela contou que tinha vez que largava a casa para poder ir para os acampamentos, porque precisava levar os filhos dela com ela, e foi assim por muitos anos, até os netos dela participaram de ocupações ao lado dela, mas com o tempo ela desistiu de continuar lutando por terra e decidiu comprar uma casa num local de ocupação em Araguaína e fazer sua plantação no quintal, mesmo assim, os conflitos por terra lhe acompanharam.

Eu parei de ir para ocupação, mas a confusão veio atrás de mim, depois de muito tempo, tentaram me tirar a casa que eu tinha aqui em Araguaína, lá na rua 5 no bairro São João. Eu criei minhas filhas lá. Plantava mandioca no terreiro da casa por todo lado, era só o que elas tinham pra comer o dia todo, pode perguntar elas aí. Aí um dia veio um homem lá em casa dizendo que o terreno era dele, e com história de que eu tinha de sair da casa. Eu coloquei ele para correr, e ele saiu me xingando, me espraguejando, e assim ele me deixou doente por seis meses, quando foi dois dias depois meu braço e minha mão começou a entortar que eu não consegui fazer nada. Aí quando ele saiu aqui de casa eu fiz uma trouxa com os documentos da casa, coloquei no mocó véi que eu tinha e fui na prefeitura. Lá eles disseram que o tal do preto Zelitão era mesmo o dono das terras. E eu disse: A é? Pois quero ver quem me tira da minha casa. Liguei lá pro compadre Almir do terreiro lá de Porto Nacional, mas o irmão dele, o João Luís, disse que ele já tinha morrido, agora quem tava à frente do terreiro era ele. Aí eu expliquei pra ele a situação, contei tudo, falei que o preto Zelitão tinha me deixado escangalhada e que queria tomar minha casa. Aí o João Luís disse para eu ficar sossegada, e ficasse como nada se passava que as coisas ia se ajeitar, que ninguém vinha mais atrás dessa história não, porque meus protetores são guerreiros fortes e ninguém mexe com a filha da caboca braba. Pois foi assim, passou uns tempos, o preto Zelitão veio aqui em casa eu perguntei se veio tomar minha casa de novo. Aí ele disse: “não Maria, essa casa é tua. Eu não sei o que é que tu tem que ninguém pode contigo. Eu vim foi te pedir desculpas pelo que te falei”. Aí eu disse: pois é, eu comprei essa casa foi para morar, não foi para sair corrida, igual vocês

fizeram com as pessoas das casas aí da frente. Aí foi assim, eles não mexeram mais comigo. Depois eu vendi a casa para ir atrás dos parentes, de vocês e da minha mãe. Eu passei muito tempo rodando esse Tocantins, depois eu voltei e me arranchei nesse terreno aqui. Mas qualquer hora eu não duvido que venham mexer comigo não, porque aqui foi uma ocupação, então pode alguém chega dizendo que é dono de novo. Mas daqui ninguém me tira. Viva não! Só se for morta, porque eu não entrego minha casinha, meu quintal com minhas plantações, meus remédios pra ninguém. Só se me matarem, aí pode ficar com tudo.

Minha avó Maria é conhecida pela vizinhança do Bairro São João, onde morava, em Araguaína, como Maria das Sete Flechas, ela não gosta muito do apelido, mas admite que o pai dela fazia bechas (flechas) para ela, e que era com as bechas, como ela chama, que ela se defendia das confusões em que ela se metia pelos sertões da Chapada do Araripe e no Tocantins, e que algumas vezes precisou e puxou a becha para se defender, por essa razão, as vizinhas a chamavam de Maria das Sete Flechas. Ela disse que a brabeza das mulheres de nossa família é desde o tempo antigo, e que em nossa família não tem mulher mansa não, se tiver é porque o sangue enfraqueceu nessa pessoa, porque as mulheres do nosso povo são valentes, trabalhadeiras e andantes.

Apesar de dizer muitas vezes que não concordava com as *andanças* do nosso povo, minha avó Maria dos Anjos admite que somos mulheres do andar e, durante uma de nossas conversas, eu perguntei se ela se arrependeu de todas as *andanças* que fez, e ela me respondeu que não, porque ela só é a Maria que é hoje por causa de cada lugar em que ela andou, e disse sorrindo: “quem *anda* não faz munturo, mas deixa o rastro que é a escrita da nossa história”. Neste sentido, percebo que nenhuma das mulheres do nosso povo diz gostar das *andanças*, mas esta parece intrínseca à história e à trajetória de cada uma de nós desde os tempos ancestrais, com a subjetividade da *andança* que a encantada *Maara* deixou para nosso povo.



Movências é a nossa ciência,
É a sabedoria da caminhada.

Movências é a nossa existência,
É a alegria da chegada.

Movências é a resistência,
É o rio de água agitada.

Movências é a providencia,
Das encantarias na empreitada.

Movências é a potência,
Das mulheres na retomada.

Poema: Movências. **Autora:** Lidiane Alves Kariú

6. Mariarca Maria Soledade – “Nosso povo veio das águas, nascemos com o movimento”

Foto: Maria Soledade (Pequena), Tocantinópolis/TO, junho de 2020.



Maria da Soledade (Pequena), 80 anos, nasceu em Juazeiro do Norte no Ceará, mora atualmente em Tocantinópolis/TO. É a quarta entre os nove filhos de Maria Alves de Lima e João Cândido Alves de Lima. Minha avó Maria Soledade teve vários relacionamentos conjugais. E desses relacionamentos teve doze (11) filhos: Maria Neusa (minha mãe), Valdeci, Ribamar, Cícero, Dorian, Maria Barbara, Maria Divina, Davi, Luiz, Maria da Penha e João. Minha avó Maria Soledade



também não se alfabetizou e tirou seus documentos na velhice e, assim como a avó Maria, retirou o segundo nome de seus documentos, passando a usar somente o nome Maria.

Minha avó Pequena precisou desde cedo trabalhar nas lavouras de cana-de-açúcar e nas fazendas de algodão, junto com sua mãe e seu pai, para garantir o alimento em casa. Minha avó era agricultora e costureira, mas realizou diversas atividades informais ao longo da vida para poder criar os filhos que, em sua maioria, foram criados sem a presença e o apoio financeiro de seus pais. Minha mãe, Maria Neusa, é a filha mais velha de minha avó Pequena, ela nasceu no estado do Piauí, na rota que minha família fez entre o Ceará e o Maranhão, e foi criada pela minha bisavó e meu bisavô ao longo das *andanças*. Ao chegar no Maranhão, os parentes se esparramaram novamente, e foi nessa dispersão que minha mãe se perdeu dos familiares e, em razão disso, cresci longe de minha avó e dos outros parentes Kariú Kariri.

Em 2006, quando minha mãe retorna para o Maranhão, começamos a conhecer e nos conectar com os outros parentes, avós, avôs, tias primos etc. Em 2012, fui morar com minha avó Pequena em Tocantinópolis/TO, aproveitar para ficar mais próxima e tentar estabelecer uma relação mais familiar e afetiva com ela, já que os desencontros das *andanças* impossibilitaram essa vivência. A minha avó Pequena é, entre as três *mariarcas* com quem pude conviver, a mais brincalhona e sorridente, e também a que tem memória firme, as outras *mariarcas* dizem que ela foi a filha que mais puxou ao meu bisavô. Meu bisavô me disse que o estresse e a preocupação enfraquecem a memória e quanto mais alegre e despreocupado a pessoa vive, mais a memória e a força de viver ficam fortes.

De fato, ele teve boa memória e muita força de vida e vejo essa força em minha avó Pequena, que até hoje permanece na *andança* e com memória firme. Minha avó Pequena mora em Tocantinópolis/TO, mas passa a maioria dos dias visitando as filhas e filhos e netas e netos nas cidades de Estreito/MA, Aguiarnópolis/TO, Porto Franco/MA, Araguaína/TO. Em 2020, por causa da pandemia, minha avó veio passar uns tempos na casa de minha mãe e eu pude ficar mais tempo com as duas. Eu moro na aldeia Recanto Kariú, mas mantenho uma casa próxima à casa de minha mãe e irmãs na cidade, no bairro da Areia, onde fica boa parte do povo Kariú Kariri. Na aldeia, não tenho internet para estudar e, com a chegada da minha avó, eu ficava mais tempo na casa da minha mãe na cidade do que no Recanto Kariú.



Com a quarentena da pandemia de Covid-19, minhas irmãs eu, ficávamos a maior parte do tempo na casa de minha mãe conversando com ela e minha avó. A chegada da pandemia, no início do ano de 2020, trouxe muitas incertezas e inseguranças sobre o presente e sobre o futuro e isso aumentava a nossa vontade de ficar juntas. As instruções sanitárias contra a Covid-19 eram de distanciamento e isolamento social, mas para minha mãe e minha avó isso era um pensamento equivocado, pois ninguém pode enfrentar um inimigo sozinha, porque sozinhas somos mais fracas. Ela sempre dizia para ficarmos juntas, não deixarmos de visitar a casa uma das outras e cuidarmos uma das outras. Até certo ponto, eu concordava com esse pensamento, no entanto, minha mãe e minha avó gostavam de receber visitas e isso me deixava preocupada e, por diversas vezes, chamei a atenção das duas por causa desse comportamento, mas elas foram irredutíveis e falaram que ficar trancadas e sem visitas era o mesmo que morrer. Desde o início da pandemia, em 2020 até metade de 2021, as nossas casas no bairro da Areia foram infectadas mais de duas vezes, no entanto, a sabedoria da minha avó e de minha mãe com os remédios do mato fortaleceu nossos corpos para que pudéssemos continuar resistindo ao coronavírus.

Durante a pandemia, tive muitas oportunidades de escutar as *mariarcas* contarem sobre as histórias de *andanças* e sabedorias ancestrais do nosso povo. Na casa da minha mãe tem um cômodo grande onde várias redes ficam estendidas e era lá que eu ficava com minha avó boa parte do tempo. Durante uma de nossas conversas perguntei para minha avó Pequena o porquê de nosso povo andar tanto, ela respondeu sorrindo “*minha fia nós somos águas, nascemos com o movimento, precisamos andar, porque é assim que a gente vive*”. Eu indaguei: mas vó, não é estranho a gente viver com as trouxas nas costas de um lado apara o ouro? Ela sorriu novamente e disse: “*estranho minha fia é a gente nascer e morrer no mesmo lugar, construir um monte de coisas e ser escravo do que que construiu*”, e acrescentou: “*agora me diga, se você tivesse ficado parada, nós estava aqui juntas conversando? Não, porque é andando que a gente faz a vida*”. Fiquei pensando no que minha avó disse e percebi que todas as vezes que minha mãe, irmãs e eu andamos, fomos guiadas ora pelo desejo de andar, ora pelo desejo de se juntar, assim como as águas que correm os rios no sentido de se encontrar.

Em 2008, quando meu bisavô Cândido veio morar com minha mãe, escutei dele muitas histórias de lutas e *andanças*. Eu sempre anotava num caderninho as histórias que ele me contava e ele gostava de ver meu interesse em escutar nossas histórias. Me contou



como perdeu a perna, como se casou com minha bisavó, falou das labutas nas lavouras de cana e de algodão e das várias vezes que foi ofendido por cobras. Mas certo dia ele me surpreendeu com uma história dos antigos. Lembro bem do dia, era um final de tarde do dia 29 de setembro de 2008, ele disse para eu pegar meu caderninho que ia me contar uma história dos antigos, a história da Pedra da Batateira, peguei o caderno e ele começou dizendo que *“os antigos contavam que antes a terra não existia, tudo era mar, tudo era água, e o nosso povo viviam na água. E que um dia a filha do grande criador teve um menino e quando ele nasceu não podia viver na água porque ele não respirava bem. Então a mãe dele pediu ao seu pai que criasse a terra para seu filho morar. Foi aí que o criador fez subir dos fundos das águas uma grande terra e fez as águas brotarem sobre a terra para o menino beber e tomar banho, e colocou uma grande pedra no alto da nascente para impedir que a água inundasse a terra e voltasse a virar mar. Desde então, o mar ficou debaixo da terra, mas dizem que um dia a pedra vai rolar e tudo vai volta a ser mar”*.

Até esse dia ele nunca tinha me contado histórias dos antigos, essa foi a primeira e me lembro que fiquei impressionada e me esforcei para lembrar onde tinha ouvido algo parecido, e só alguns meses depois eu me lembrei da música *Sobradinho*¹⁶, que diz que o sertão vai virar mar ao se cumprir a profecia.

O homem chega e já desfaz a natureza
Tira gente, põe represa, diz que tudo vai mudar
O São Francisco, lá pra cima da Bahia
Diz que dia, menos dia, vai subir bem devagar
E passo a passo, vai cumprindo a profecia
Do beato que dizia que o sertão ia alagar

O sertão vai virar mar, dá no coração
O medo que algum dia o mar também vire sertão
Vai virar mar, dá no coração
O medo que algum dia o mar também vire sertão

Adeus Remanso, Casa Nova, Sento Sé
Adeus Pilão Arcado, vem o rio te engolir
Debaixo d'água, lá se vai a vida inteira
Por cima da cachoeira, o Gaiola vai sumir
Vai ter barragem no salto do Sobradinho
E o povo vai se embora com medo de se afogar

O sertão vai virar mar, dá no coração
O medo que algum dia o mar também vire sertão

¹⁶ Música Sobradinho de Guttemberg Nery Guarabyra Filho e Luiz Carlos Pereira de Sa.



Vai virar mar, dá no coração
O medo que algum dia o mar também vire sertão

Adeus Remanso, Casa Nova, Sento Sé
Adeus Pilão Arcado, vem o rio te engolir
Debaixo d'água, lá se vai a vida inteira
Por cima da cachoeira, o Gaiola vai sumir
Vai ter barragem no salto do Sobradinho
E o povo vai se embora com medo de se afogar

O sertão vai virar mar, dá no coração
O medo que algum dia o mar também vire sertão
Vai virar mar, dá no coração
O medo que algum dia o mar também vire sertão.

Conversando com minha avó Maria Pequena, em novembro de 2020, perguntei sobre essa história que o bisavô me contou e ela me contou a história da Pedra da Batateira e da grande mãe d'água. E disse:

Vou te contar a história do nosso povo como os antigos contavam. Os antigos contavam que todo o Vale do Cariri, a Chapada Araripe, tudo aquilo ali era mar. Um dia a grande mãe teve um menino e quando ele nasceu não podia viver na água porque ele não respirava bem. Então a grande mãe decidiu criar a terra para seu filho morar. Foi aí que o criador fez subir dos fundos das águas uma grande terra, bonita, cheia de plantas, frutas e animais, e fez as águas brotar sobre a terra para que seu filho pudesse beber e tomar banho. Aí colocou uma grande pedra no alto da nascente para impedir que a água subisse para a terra e voltasse a virar mar. Depois colocou seu filho pra viver nessa terra onde hoje é o Vale do Cariri. Foi aí que o povo aumentou, aumentou tanto que começou a ocupar toda essa parte que hoje é o Nordeste, tinha índio para todo lado. Os antigos contam que a grande mãe descansa no mar que ficou debaixo da terra, lá onde hoje é a igreja matriz no Crato, lá é a cama da mãe das águas. Ela faz andanças para proteger o seu povo e o território sagrado, mas ela sempre volta para descansar lá, o caminho dela é sagrado, misterioso, ninguém sabe. Aí até hoje o mar ficou debaixo da terra, né, mas todo mundo sabe que um dia que a mãe das águas vai fazer a Pedra da Batateira rolar, a água vai tomar de conta de tudo, e tudo vai volta a ser mar. Aí só os índios que vão sobreviver.

A *mariarca* Pequena me explicou que essa história é um aviso dos antigos e que todo mundo sabe que um dia a Pedra da Batateira vai rolar e inundar a cidade do Crato e todo Vale do Cariri.



Pedra da Batateira vista de cima do rio. **Fonte:** <https://www.google.com/search?q=pedra+da+batateira>



Pedra da Batateira vista da cascata. **Fonte:** <https://www.google.com/search?q=pedra+da+batateira>

Conversando com outros parentes Kariú que ainda moram no Crato/CE, descobri que essa narrativa ainda é vigente na região, muito conhecida pelos moradores antigos. Eles confirmaram o que minha avó Maria Pequena me disse a respeito da história da Pedra da Batateira, que se trata de uma sabedoria dos antigos, um aviso feito pelos ancestrais do nosso povo que viviam e vivem na região onde hoje é a cidade do Crato no Ceará. No entanto, hoje é vista como profecia, lenda e mito pelos não indígenas, que desconhecem a história verdadeira.



Nas narrativas dos mais antigos, eles falam de *Cetobuyé* em dzubukuá, que uma possível tradução em português seria “peixe grande”, um encantado do povo Kariú, que vive na água embaixo da igreja da Nossa Senhora da Penha, na cidade do Crato/CE, onde é possível ouvir o barulho da água batendo nas pedras. Existem duas narrativas a respeito de *Cetobuyé*, a primeira é de que *Cetobuyé* é a mãe d’água, encantada no corpo da jiboia grande, que vive embaixo das águas dos rios que foram soterrados com a colonização e urbanização da antiga missão Miranda, onde hoje é a cidade do Crato/CE, e que encontra respaldo na quantidade de rios e açudes que tem no Vale do Cariri. A segunda é que *Cetobuyé* é na verdade uma baleia, narrativa contada por alguns moradores antigos, e a mais aceita pela igreja católica. Acredito que a ideia de baleia está ligada à narrativa de que o Vale do Cariri já foi mar, portanto a baleia é um peixe grande do mar que mora nas águas subterrâneas do Vale do Cariri.

Nas narrativas de minha *mariarcas*, *Cetobuyé* é na verdade dois, a mãe d’água encantada na cobra grande e o peixe grande que não é a baleia, mas sim o peixe Kari, que se encantou junto com a *Maara*, mãe d’água na lagoa encantada. O meu *tronco velho* conta a história do guerreiro ancestral *encantado* no peixe kari, que vive ao lado da mãe d’água nas águas abaixo de uma grande laje de pedra desde os tempos ancestrais, quando o Vale do Cariri era mar. Os antigos contam que Kari é um guerreiro ancestral do povo Kariú, que se encantou no peixe kari e que foi ele que ensinou o povo Kariú a caçar, pescar, guerrear, usar as zarabatanas e o arco e flecha. Neste sentido, Kari é um ancestral muito importante para o povo Kariú, pois é dele que recebemos os ensinamentos para guerrear, por isso, na preparação para lutar, fazemos *rezos* para o peixe kari, pedindo a força do nosso guerreiro ancestral, que juntamente com *Maara*, a mãe d’água, continua fazendo as *andanças* pelos caminhos das águas sagradas protegendo o nosso povo e o território ancestral e fortalecendo a *retomada* do povo Kariú Kariri.

Escutando três gerações anteriores à minha, percebi que a *andança* é um saber ancestral deixado pela nossa encantada *Maara* e que vem sendo praticado ancestralmente pelos indígenas Kariú Kariri dos tempos antigos até agora. Minha avó Pequena conta que, *Chegava num lugar e arranchava, passava um tempo minha mãe e meu pai diziam: “amanhã cedo vamos embora”, às vezes dava uma tristeza, porque a gente deixava a roça cheia de milho, mandioca, andu e nem dava tempo de colher tudo, já pegava o mundo de novo. Meu pai não se importava em deixar as coisas para trás não, cansou de*



deixar as galinhas para trás, matávamos umas para viagem e as outras ficavam. Meu pai caçava e nós colocava a carne para secar, aquela carne ali, nós comia durante dias até achar outra caça pelo caminho. E foi assim por muito tempo, sempre na companhia deles nessa andança [risos]. Não digo que me arrependo não, sabe por quê? Eu aprendi muita coisa nessas andanças, conheci muito remédio do mato, a ciência das plantas, muita coisa sobre o invisível e os encantados, muitas rezas, e muitas coisas sobre a vida nessa movência.

Quando minha avó me falou do aprendizado e da construção do saber na movência eu entendi que a movência era uma palavra importante e que eu precisava entender melhor tudo o que minha avó Pequena falava com aquela palavra, que parecia simples, mas que carregava um rio de significados. Assim, foi no processo de escrita, relendo e escutando as gravações não apenas dela, mas das outras *mariarcas*, que eu entendi que a palavra *movência* mobilizava muitos elementos em torno de si e, neste sentido, compreendi que *movência* é uma epistemologia nativa, forjada nas experiências cotidianas das *andanças*, individuais ou coletivas, que mobilizam saberes e práticas de *cura*, medicinal e espiritual que movimentam e esticam o chão de andar. Assim, o termo *movência* é ao mesmo tempo um pensamento e um modo de existir e construir o mundo.

Aprendi com as *mariarcas* que a *movência* é uma epistemologia nativa intimamente conectada com o território originário ancestral e com os outros territórios construídos nas *andanças*. Desse modo, é válido ressaltar que andar não é se desapegar da terra, andar é esticar o chão de pisar. Como vemos nas narrativas das *mariarcas*, todos os saberes mobilizados por elas foram e continuam sendo aprendidos no território, com os rios, com as pedras, com as plantas, com a terra, com os *encantados* etc., contudo, o saber não está restrito ao território ancestral, ele é esticado para outros territórios possíveis na medida em que elas vão caminhando. Ademais, as memórias de *andanças* contadas por elas marcam um tempo em que ainda existiam terras que não eram reclamadas a sua posse, por isso elas e eles tinham liberdade de andar e arrancar sem a preocupação de retornar para o território de origem. Mas com o crescimento dos conflitos de terras em todas as regiões do Brasil, os povos que mantinham o hábito da *andança* e da *catança*, precisaram transformar seus hábitos de povos livres e foram construindo moradias fixas.

Em nossa família, a *andança* sofreu muitas transformações, mesmo assim continua sendo praticada. Atualmente, as pessoas de nossa família costumam manter



residências em vários lugares. Minha avó Pequena, como disse antes, ela costuma passar um tempo na casa de cada filho, passa um tempo no Pará, depois no Maranhão, vive em algumas cidades no Tocantins e retorna para sua casa em Tocantinópolis/TO. Eu, assim como minha avó, vivo nessa movência entre o Pará, Tocantins, Maranhão e agora no Goiás, onde cursei o doutorado em Antropologia Social na UFG e participo da Coletiva de Mulheres Indígenas e Quilombolas (CMINQ). Percebi que tem muitas pessoas em nossa família que vivem dessa forma, um jeito diferente de continuar as *andanças* atualmente, ainda que já não seja como antes, *andanças* em grupo e sem a perspectiva do retorno. Como conta minha avó Pequena.

Antes, tinha muita gente que andava mais nós, tinha as irmãs da minha mãe, Verônica e Catarina, tinha também meu tio Venâncio e Gregório, eles eram irmão de minha mãe, tinha minha avó Raimunda, mãe do meu pai, tinha a irmã de meu pai, Isabel, a mais nova, e a Francisca, a irmã mais velha do meu pai, que é madrinha da Maria dos Anjos, e tinha também meu tio Dionísio, irmão do meu pai. Teve uns que casaram e foram saindo do bando, alguns não quiseram mais acompanhar a andança e foram ficando pelo caminho, eu não sei por onde esse povo, se ainda estão vivos, mas se não tão vivo tem os filhos deles, né, mas ninguém sabe onde anda. Eu lembro que nas andanças meu tio Venâncio desapareceu na mata, ninguém sabe se ele foi pego por algum caboco, ou se ele se encantou, ou o que aconteceu, ninguém teve notícia, procuramos ele por toda parte e não achamos, se ele tá vivo ninguém sabe onde tá.

Minha avó traz na memória as lembranças dos parentes que se esparramaram ao longo das *andanças*, parentes que até hoje não temos notícias por onde andam, mas que estão sempre presentes nos *rezos*, para que possamos um dia nos reencontrar. As *mariarcas*, e alguns tios e tias, me procuram pedindo que eu faça a busca por parentes perdidos (filhas, filhos, irmãos, pais, avós etc.). Com o acesso à internet e às redes sociais essa busca tornou-se um pouco mais possível, no entanto, não menos complicada. Quanto menos sabemos sobre a pessoa e as rotas por onde andou, mais difícil se torna a busca. Desde que começamos a buscar os parentes, já encontramos a minha tia Maria Bárbara, irmã de minha mãe, mas ainda existem muitos parentes que não foram contatados, mesmo assim continuamos firmes na busca, pois sabemos da força dos *encantados* que abrem os caminhos e possibilitam os encontros.



Os ancestrais e *espíritos encantados* sempre estão auxiliando nosso povo nas *andanças* e nas *empreitadas*, eles têm um papel muito importante no processo de resistência do nosso povo contra as violências coloniais, de apagamento e silenciamento que nos foram impostos com a colonização e a cristianização. Os *rezos* e a comunicação com os *encantados* são a força da resistência da espiritualidade kariú kariri, que permanece viva com as *mariarcas*. Minha avó Pequena me contou do tempo em que se alegrava em se comunicar com os cabocos.

Minha mãe me dizia que eu já nasci feita, e quando eu cresci, ela sempre me levava pra roda do tambor da mata, lá tinha todo tipo de gente, tinha negro, tinha índio, todo mundo gostava de participar das rodas no terreiro. Era uma festança muito alegre, todo mundo saia fortalecido. Hoje eu não participo mais, agora eu sou da igreja, mas naquele tempo eu não saía do terreiro, rum, minha fia eu não era gente [risos] gostava demais de dançar e depois de um tempo comecei a receber os cabocos encantados. Minha fia eu via coisa, eu sentia coisa, tinha coisa boa e coisa ruim. Eu já tirei muita sujeira de tanta gente. Não sei se você acredita nisso, né, porque tem gente que não acredita. Hoje eu sou crente, mas eu sei que o invisível existe e que tem poder também. Já teve vez deu quase morrer no terreiro, porque uma vez eu fui flechada, mas quando ficava boa, ficava mais forte também. Tinha gente que achava que podia me fazer mal, mas eu era acurada, sempre fui, meu pai sempre me dizia que eu era filha de caboco e protegida pelos cabocos encantados, no início eu não acreditava, mas depois eu acreditei.

Minha avó Pequena me disse algumas vezes que o nosso corpo é como a terra, precisa ser preparado para poder ser cultivado, e que da mesma forma precisamos ter o amanhã, o cuidado, atenção e interação com ele para que possa dar bons frutos. Minha avó me disse que é acurada, que, de acordo com ela, é uma pessoa de corpo fechado para energias ruins, imune contra picada de cobras e outras energias mandadas. Mesmo sendo acurada, minha avó me diz que é preciso preparar o corpo, com os *rezos* e com as plantas, porque se deixar de fazer isso, a proteção do corpo enfraquece. Compreendi que precisamos fazer uma preparação espiritual para que os *encantados* venham se comunicar.

Minha avó Pequena fala pouco sobre esse tempo em que se comunicava com os cabocos, ela diz não pertencer mais a esse mundo espiritual, e que agora o caminho dela é outro, no entanto ela reconhece a força da espiritualidade dos antigos e diz que existe a



força do invisível para além do Deus cristão e da igreja. Atualmente ela participa da igreja do Vêú, no entanto ela tem um jeito próprio de exercer a crença dela no Deus cristão, pois mesmo não falando muito sobre a espiritualidade dos nossos antigos, ela continua praticando muitos conhecimentos ligados às práticas sagradas e espirituais de nosso povo. Como podemos perceber em sua narrativa sobre o dom da *cura*.

Minha mãe e meu pai me diziam que eu tenho o dom da cura, que minha missão é curar, né. Por isso eu trabalhei muito tempo curando as pessoas. Aprendi muita coisa com minha mãe, meu pai e com minha tia Chiquia, irmã de meu pai. Foi com meu pai que aprendi a usar as folhas da jurema, liamba, cardo santo, fumo, alecrim do campo, quebra fraca, essas plantas têm tudo lá no Araripe e no Cariri, tem muito dessas plantas. Ele usava essas folhas para defumar e para fazer outros trabalhos. Aí eu aprendi com ele. E com minha mãe eu aprendi a fazer os remédios do mato, porque ela tinha a sabedoria dos remédios do mato pra curar doença. Toda doença que apresentava ela mandava a gente ir lá no lugar buscar as cascas, raiz e folha do pau. Aí a gente ia, eu não sei como ela sabia do lugar certin que estava o pau, mas toda vez que ela dizia “vai buscar tal planta que tem lá em tal lugar”, podia ir buscar que estava lá a planta. Aí ela fazia as misturas das cascas com as folhas e dava pra nós tomar. Eu aprendi esse cuidado com as plantas, porque não é todo mundo que a planta mostra a cura não. Essa ciência é pouca gente que tem, minha mãe dizia que a gente nasce com ela, com essa missão de curar, e se a gente aceitar a missão, as plantas conversa com a gente. Até hoje eu tenho essa sabedoria, né, eu faço as garrafadas e pomadas com os remédios do mato, usando as raízes, folhas e cascas de pau, tudo é remédio do mato. Mas nem acho mais dessas plantas, aqui no Maranhão e no Tocantins não tem todas não, tem umas que só tem lá mesmo. Se Deus me der saúde eu ainda vou lá no Araripe, no Cariri em Juazeiro e lá em Poço Verde no baixo da serra, tem muito remédio bom lá, no Cariri tinha muito pé de jurema, branca e preta, tinha pé de juazeiro, umbuzeiro, barriguda, aroeira, angico, bromélia, cacto, carnaúba, caroá, catingueira, cumaru, faveleira, jitirana, jericó, malva branca, mandacaru, palma, sabiá, xique-xique e mais um monte, lá tem muita planta pra fazer remédio, eu conheço um monte, mas minha mãe ela conhecia tudo enquanto é tipo de remédio do mato, se eu for lá eu vou trazer. Ando com um monte de doença porque não tem os remédios tudo aqui, senão eu já tava boa desse tanto de dor minha fia.

Minha avó Pequena recebeu dos *encantados* o dom da *cura* e aprendeu a desenvolver esse saber ao lado de minha bisavó e meu bisavô, que eram grandes



conhedores das plantas, dos *rezos* e das encantarias. No quintal da casa de minha avó Pequena, lá em Tocantinópolis/TO, tem uma variedade enorme de plantas, ervas e árvores das quais ela retira a casca, raízes e folhas para fazer os remédios. Minha avó é uma grande conhecedora das eficácias das plantas do Cerrado, Caatinga, Mata Atlântica e um pouco das plantas da Amazônia. Ela me disse que tem muitos anos que ela cultiva o quintal medicinal dela, que lá tem plantas de outras regiões que ela trouxe e plantou lá. Minha avó tem muito cuidado e ciúmes de seu *quintal medicinal*, nem todo mundo ultrapassa a divisa que ela fez entre a área de serviço de sua casa e seu *quintal medicinal*. Ela diz que tem gente que mata as plantas, e que as plantas também não gostam da presença de algumas pessoas, por isso é preciso conhecer a pessoa que entra em seu quintal. Por ter esse cuidado e conhecimento com as plantas, seus remédios são bastante solicitados pelos velhos da vizinhança, tanto em Estreito/MA, quanto em Tocantinópolis/TO.

Durante o tempo em que andei distante, morando em Brasília/DF e em seguida em Goiânia/GO, solicitei muitas vezes os remédios de minha avó, eu ligava para ela contando meu problema e ela preparava a garrafada para eu levar quando viesse de férias para o Maranhão. Outras vezes, ela me ensinava qual era o remédio e como preparar, e foi assim que eu me recuperei de muitas doenças que me atacaram durante o período em que estive longe de casa. Uma vez, quando eu estava morando com minha avó em Tocantinópolis/TO, conversei com ela sobre o saber da *cura* que ela tem, disse que queria aprender algumas coisas com ela e pedi que ela me ensinasse. Ela me disse que me ensinaria, mas que tem muitas coisas que são os *encantados* que ensinam.

Eu aprendi muita coisa com minha mãe e com meu pai também, mas que tem muito remédio que eu aprendi com os espíritos encantados, que vem em sonho à noite ou durante um rezo nos ensinar a ciência dos remédios... eu aprendi também com os espíritos das plantas, as plantas também têm pensamento, têm desejo, têm conhecimento, e quando a pessoa tem essa missão de curar, o espírito das plantas vem ensinar pra gente como preparar o remédio com ela. Por que já pensou se eu fosse testar o remédio nas pessoas? Eu ia matar muita gente.

Minha avó já me ensinou muitos remédios do mato e aprendi a fazer muitas garrafadas e até hoje ela continua me ensinado. Esse saber é um saber muito importante para a *cura* e a saúde dos nossos corpos e não pode ser perdido. Por isso, me empenho

em aprender e quando tenho alguma dúvida no preparo eu ligo para ela ou para minha mãe, que também tem muito conhecimento com as plantas medicinais.

O que minha avó me falou, me fez refletir bastante sobre os pensamentos equivocados em relação aos saberes ancestrais indígenas de manipulação das plantas medicinais para curar e evitar diversos tipos de doenças. Pois muitos acreditam que esses saberes são adquiridos pelos indígenas a partir dos usos intuitivos de certas plantas para curar determinada doença, contudo, o que minha avó está falando é que essa “intuição” é, na verdade, um saber repassado pelos espíritos das plantas para o curador na missão de juntos promoverem a *cura*.

Os velhos da minha família, sobretudo as mulheres (avós, mãe, tias), carregam consigo a sabedoria e o conhecimento das ervas, raízes, plantas medicinais, banho, benzimentos e de comunicação com nossos ancestrais. Minha avó Pequena era parteira, benzedeira, raizeira, participava da festa da jurema, dos reisados, do toré, dos terreiros de tambor da mata, se comunicava com os cabocos e com as plantas, mas atualmente, em razão da religião cristã protestante, já não realiza boa parte desses conhecimentos, pois ela diz ser errado aos olhos de Deus, mesmo assim ela continua fazendo as garrafadas, banhos, chás e tratamento com as plantas medicinais e continua aconselhando que a gente leve as crianças nas benzedoiras, pois ela sabe da eficácia desse tratamento para retirar o mal olhado, arca caída, o quebranto e encanto do corpo. No entanto, esses conhecimentos estão seriamente ameaçados com o crescimento da religião cristã em nossa família, pois essas religiões permanecem sendo uma forte barreira para a realização e transmissão de nossos conhecimentos ancestrais.



7. Mariarca Maria José – “Quem divide o que tem nunca fica sem”

Foto: Maria José (Ló), Estreito/MA, maio de 2021.



Maria José (Ló) nasceu em Exu no Pernambuco e faleceu em Estreito/MA, em junho de 2021, aos 74 anos de idade. Ela morava no assentamento Vitória, distrito de Estreito/MA. Era a sexta entre os nove filhos de Maria Antônia Alves de Lima e João Cândido Alves de Lima. Minha avó Maria José, assim como os irmãos mais velhos, não frequentou a escola, mas aprendeu a ler e escrever seu nome. Ela era mãe, tia, avó e tataravó, era também, uma exímia costureira, lavradora e agricultora.

Durante as *andanças* nas proximidades de Floriano, no Piauí, minha avó teve seu primeiro filho, Lucilei, e em seguida casou-se com Alfredo e juntos acompanharam minha bisavó e meu bisavô nas *andanças* rumo ao Maranhão até chegar ao vilarejo Paranaidji (atual Estreito), na década de 1960. Em Estreito, minha avó teve mais cinco filhos com seu esposo Alfredo, sendo Laudecy, Claudecy, Rivaldo, Laila e Alfredo Junior. No início dos anos dois mil (2000), minha avó separou-se de Alfredo e foi morar no Tocantins até se mudar para o assentamento rural Vitória onde viveu até o seu falecimento.

Três semanas antes de minha avó falecer, eu lhe fiz uma visita e conversamos sobre muitas coisas e ela me contou da saudade que sente de sua terra natal.

Eu gosto daqui de Estreito, mas eu sinto uma saudade danada daquela terra. O Cariri é minha casa, lá é o lugar mais bonito do mundo, tenho vontade de voltar lá, visitar minha madrinha lá em Juazeiro, quero ir lá onde eu nasci, em Exu, quero tomar banho no açude e sentir o cheiro do chão da mata na chapada. Aquela terra é uma terra rica, bonita, misteriosa e de muito encantamento. Eu tenho muita vontade de encontrar nosso povo



que ficou por lá, por causa das andanças nosso povo se esparramou. Mas a vida é assim mesmo, né, somos como água de rio, nascemos para andar e cumprir nossa jornada na terra, mas sempre tenho no sentido de reencontrar o povo que ficou pra trás. Acredita que outro dia eu sonhei que tava lá? Pois é, eu acredito que ainda volto lá, se Deus permitir e me der saúde eu vou lá ano que vem.

Essa narrativa acima é parte de um dia de escuta, uma conversa que tive com minha *mariarca* Maria José (Ló) semanas antes de ela falecer. Na sexta-feira do dia 04 de junho de 2021, fui para casa da minha tia no Rio Feio, distrito de Estreito/MA, acompanhar a vacinação de minha avó Ló contra a covid-19. Este dia, assim como os outros dois que passei com ela, foram de muitas escutas e aprendizados. Ela tinha saído recentemente de uma internação por causa de uma pneumonia grave, mas naquele momento, estava forte, alegre e com a memória mais firme, o que era raro, já que ela sofria de Alzheimer. Minha avó me falava da saudade das pessoas, dos lugares e do desejo de retornar para o Cariri, sua terra, que nas palavras das *mariarcas* é lugar de terra rica, bonita, misteriosa e encantada. Agora ela também se encantou e retornou para *Itaperabuçu* – morada dos ancestrais e espíritos *encantados*, e deixou muitos ensinamentos do jeito de ser Maria Kariú Kariri, trabalhadeira, valente, movente, astuta e generosa.

No domingo, dia 05 de junho de 2021, saímos da casa da minha tia na beira do rio Feio e fomos para a igreja que fica no assentamento Vitória, onde minha avó Ló morava. Fui com minha avó, minha tia e meu tio, esposo da minha tia, ao chegar no assentamento minha avó e eu ficamos na casa dela, e minha tia e meu tio foram para a igreja. O esposo da minha avó passou um café e sentamos juntos ao redor da mesa que fica na palhoça, uma varanda com cobertura de palha que fica aos fundos da casa. Minha avó se deitou na rede que estava estendida na varanda e começou a balançar, depois de um tempo em silêncio começou a falar de minha bisavó.

Eu lembrei da minha mãe, esses dias tenho pensado muito nela. Ela era parecida com nós, assim, baixa, cabelo grande, preto e liso, tinha a pele escura igual a nossa e uma valentia que ninguém atava. Tá vendo esse dedo torto bem aqui, pois é foi uma surra que ela me deu, eu fui meter a mão no meio e pegou a fivela no meu dedo, chega aleijou. Ela era danada pra bater na gente, ela era muito braba mesmo. Ela nunca parava quieta, não sentava pra nada, tava sempre trabalhando em casa e na roça. Só tinha uma hora



que ela se aquietava, era no cair do sol, ela ficava lá embaixo do pé de juazeiro que tinha no quintal, ela ficava lá, fumava o cachimbo dela, nessa hora ninguém podia nem passar pelas vistas dela, porque se não caía na taca. Eh [risos]. Mas ela era uma boa mãe, fazia de tudo pra criar os filhos. Hoje eu sei que ela batia muito na gente pra nós não teimar com ela, porque era um tanto de coisa ruim que tinha e ela tinha medo de acontecer alguma coisa com a gente. Eu tenho muita vontade de voltar em Pernambuco, mas tenho mais vontade ainda de voltar lá no Juazeiro, se Deus me dê um pouco mais de vida eu vou voltar lá. Meu pai antes de morrer ele dizia que tinha que voltar lá, mas aí morreu e não voltou, mãe também pediu para eu ir lá em Horto e fazer o caminho de santo sepulcro, no caminho de santo sepulcro não passa carro, tem que ir a pé, o povo vai todo ano. Lá é assim: o Horto tá aqui [apontando para o lado direito] e santo sepulcro pega estrada pra cá [apontando para o lado esquerdo] se Deus me dê condição no outro ano eu vou lá, talvez nem vá isso, acho que você podia ir comigo pra você ver, conhecer a terra dos teus velhos e subir o Horto comigo.

Continuou...

Aí é isso minha filha, nós tivemos uma vida muito sofrida, mas naquele tempo, todo mundo tinha vida sofrida, ainda mais os índios que ficou sem terra pra viver, aí ficou mais difícil, né. Passamos muita privação, de dia trabalhávamos na roça dos outros porque não tinha lugar pra gente plantar mandioca, feijão, batata, por isso passamos fome, porque o dinheirinho que recebia do trabalho na roça não dava para comprar nem o jabá e a rapadura, né, às vezes o dono da roça dava um pouco de feijão e farinha para pagar o trabalho. Nós tudinho trabalhamos nas roças dos outros, né. Eu, minha mãe, meu pai, Manel, dos Anjos, das Dores, os filhos mais velhos tudo ia pra plantação. Mesmo assim, não dava nem pra comer. Muitas vezes nós comia juá e xique-xique assado pra matar a fome. A vida era sofrida, mas todo mundo que vivia ali gostava daquele lugar, mas assim, os antigos contam que antes tudo lá era abundante, tinha muito braço de água, tinha muita mata, muita caça, era muita fartura na mata do Araripe e do sertão todo. Foi depois, com os criadores de gado, as fazendas de açúcar e de algodão que acabou com a riqueza daquelas terras, porque antes, quando tinha terra e muita mata verdea, ninguém passava fome, minha mãe sempre lembrava disso com muita tristeza, porque ela dizia que já tinha morado em um tanto de lugar, mas pra todo lugar que ia tinha mata, muita fruta, muita caça e água pra beber, foi quando chegou esse povo que criava gado é que as coisas foram ficando ruins demais, eles foram chegando e tomando as terras dos



índios tudo, né, mas é assim, né, mesmo com tanto coisa ruim eu gostava demais daquele lugar, Juazeiro, eu gostava demais de lá.

A *mariarca* Maria José congregava na igreja Assembleia no assentamento Vitória, mas isso não impedia que ela continuasse a exercer a fé no Padre Cícero, nas últimas conversas que tivemos ela me chamou para ir a Juazeiro do Norte para subir o Horto, infelizmente ela faleceu antes que pudesse fazer esse retorno. Ela disse que a colina do Horto é sagrada, que tem muita encantaria e que eu iria sentir quando fosse lá. Acredito que eu precisava subir a colina do Horto, fazer isso pelos meus troncos velhos que se encantaram antes de conseguir fazer esse retorno. Além disso, eu sentia que precisava ir ao território ancestral do meu povo, pisar o chão sagrado do território onde muitos dos antigos se encantaram, banhar nas águas do rio Kariú e sentir a conexão com minha espiritualidade e minha ancestralidade.

Minha avó evidencia muitas informações e elementos que consistem na principal questão que envolve a primeira parte dessa *natnografia*. Ela traz narrativas sobre o *corte* colonial causado pela colonização, que provoca o desterro, a fome, a tristeza e esparramamento dos parentes, destruição das riquezas que tinha no Vale do Cariri, território ancestral, antes dos invasores criadores de gado chegarem e tomarem as terras indígenas. Apesar da destruição e de toda violência causada pelos colonizadores, o povo se mostrava resistente, pois aprenderam a ser resilientes com o próprio território. Na noite em que estávamos na casa dela aguardando minha tia voltar da igreja, ela me surpreendeu dizendo: *Eu lembro de uma música que os mais velhos gostavam de cantar. É a música do Cariri, ela é assim ó:*

*No meu Cariri
Quando a chuva não vem
Não fica lá ninguém
Somente Deus ajuda
Se não vier do céu
Chuva que nos acuda
Macambira morre
Xique-xique seca
Juriti se muda*

*Se meu Deus der um jeito
De chover todo ano
Se acaba o desengano
O meu viver lá é certo
No meu Cariri*



*Pode se ver de perto
Quanta boniteza
Pois a natureza
É um paraíso aberto
(Meu cariri) Música de Rosil Cavalcanti e Dilu Melo.*

Minha avó cantou a música do cariri, eu nunca tinha escutado essa música, fiquei arrepiada com a poética das letras, que fala do encanto do lugar e da resiliência de um povo. Eu perguntei para minha avó de quem era a música, que eu nunca tinha ouvido. Ela respondeu: *a música é do povo do Cariri, tu nunca ouviu ela não?* Eu respondi que não, e ela disse: *teve uma cantora que gravou, mas antes dela gravar os velhos de lá já cantavam, aí ela foi e gravou.* Quando perguntei para minha avó de quem era a música a resposta dela me pareceu muito consciente a respeito dos usos coletivos, ou em alguns casos da apropriação dos saberes, das histórias, da poética e da vivência das pessoas daquele lugar denominado Cariri. É bom lembrar que os saberes dos povos indígenas do Ceará sofreram diversos processos de apropriação, expropriação e generalizações, que têm como resultado o apagamento da existência dos povos indígenas e o silenciamento das histórias e das espiritualidades, em nome de uma cultura popular do cariri cearense, que é por si só uma violência.

Eu lamentei muito não ter conseguido gravar o momento em que ela cantou a música e até combinamos de gravar ela cantando, mas os problemas de saúde se agravaram e não foi mais possível fazer o registro. De qualquer modo, eu gravei em minha memória os gestos e a força da voz da minha avó cantando *o meu cariri*.

Nos dias em que estive com minha avó, ela parecia muito saudosa, falava com muita frequência de minha bisavó e também do Vale do Cariri, de onde dizia sentir muita saudade. Os últimos cinco dias em que estive com minha avó foram muito intensos, mesmo eu não perguntando muita coisa para que ela não se cansasse, ela estava com muita vontade de falar, porque a memória dela estava forte naqueles dias. Era o tempo do milho e uma das últimas coisas que fizemos juntas foi ralar milho para fazer mingau. Enquanto ralávamos o milho, ela lembrou que o milho era uma das alimentações preferidas de minha bisavó e de meu bisavô e que ela gostava muito de milho também. Ela contou que durante as *andanças* elas sempre plantavam milho e que minha bisavó carregava as sementes com ela.



Mãe carregava as sementes dentro da garrafa enrolada num pano, ela tinha muito cuidado com aquelas sementes e onde a gente arranchava nós colocava roça, aí nós plantávamos mandioca, batata doce, andu e milho, mãe tinha semente de milho de toda qualidade, tinha roxo, vermelho, branco, amarelo e hoje a gente não vê mais essa qualidade, só tem de um jeito. Minha mãe fazia uma bebida de milho que era muito boa, eu não lembro direito como é que faz o preparo não, talvez tua avó Pequena sabe, mas tem que deixar fermentar, fica igual cachaça, o povo usava nas festas de reis, aí ficava tudo alegre, cantando a noite toda.

Minha bisavó era uma guardiã das sementes, o cuidado em transportar as sementes no caçuá, plantar e cultivar durante as *andanças*, demonstra o zelo e a importância que esses alimentos tinham para o meu *tronco velho*. De acordo com Pompeu Sobrinho (1939), os Kariú eram agricultores e cultivavam suas roças nas ribeiras dos rios. Os relatos do padre Bernardo de Nantes (1709), apontam para hábitos seminômades ou semi-extrativistas dos Kariri, impulsionados quase sempre pela seca. Segundo Ferrari (1957),

Praticavam uma horticultura complementar procurando, para isso, terrenos mais úmidos e férteis e menos áridos. Nessas áreas, fixavam suas roças (“boette”) para o cultivo da mandioca (“muicu”), milho (“madiqui”), feijão (“guinhe”) “e, provavelmente também o algodão”. (FERRARI, 1957, p. 28)

O padre Bernardo de Nantes (1702), ao descrever as festas comunitárias entre os Kariri, onde ocorriam as refeições coletivas, relata que nesses momentos bebia-se o vinho ou cauim de milho (“nuphy”) e cantava-se o *soponhiu*. O *cauim* é uma bebida de uso milenar entre diversos povos indígenas na América do Sul. Neste sentido, a continuidade do uso da bebida até os dias atuais pode ser vista como prática resistente que foi ressignificada a partir do *corte* colonial que o povo Kariú Kariri sofreu ao longo da colonização do nosso povo.

Minha avó Pequena já tinha me falado do costume de fazer bebida fermentada, além do milho, o caju e a mandioca também eram utilizados, tanto como bebida alcoólica, nas festas de reis, ou como uma espécie de suco, o que diferenciava era o tempo de fermentação. Minha vó Pequena fez uma vez com o caju e ensinou que se deixar fermentar pouco ele não tem o efeito de cachaça e vira um suco muito gostoso, que deve ser consumido quente, ou natural. O caju foi uma fruta muito importante durante as



andanças dos meus troncos velhos, os usos dessa fruta ganharam contornos muito diferente nas mãos das *mariarcas* Kariú Kariri.

O caju, ele salvou nós muitas vezes da fome, porque setembro é um tempo muito ruim, porque já passou o tempo de colheita e como a gente vivia andando não dava para levar muita comida. Aí o caju dava em quase todo lugar, ele dá de setembro a janeiro, né. Aí era a nossa sorte. A gente fazia a catança do caju e começava a preparar. Fazia suco, doce, bebida fermentada e também usava ele igual carne. Já viu falar em carne de caju? Pois é, a carne de caju é assim, você pega ele meio duro, não pode ser muito maduro não, aí corta ele em rodela e coloca para cozinhar com sal e os temperos. Aí, quando tá bem cozido e meio seco, já pode comer.

Nesta perspectiva, Ferrari (1957) descreve que catação do povo “kariri” consistia na coleta de frutos como o caju, o ouricuri, o mandacaru e outros. E descreve alguns dos hábitos alimentares do povo indígena kariri e possivelmente, dos povos da “família kariri”; os “Kariri” costumavam também comer alimentos assados ou moqueados, como milho assado, beiju e carne preparada em fornos subterrâneos. De acordo com o mesmo autor, os “Kariri” mantinham uma alimentação baseada, principalmente na catação, caça e pesca, praticadas sem a preocupação de estocar ou guardar alimentos, o seu consumo voltava-se estritamente para atender às necessidades imediatas da comunidade.

O princípio de partilhar os alimentos e ser contrário ao acúmulo é uma característica até hoje muito forte entre as pessoas mais velhas de nosso grupo familiar. As *mariarcas* sempre nos ensinaram a importância que tem a partilha. Mesmo diante de muitas dificuldades enfrentadas pelo meu *troco velho* durante as *andanças*, partilhar os alimentos da roça era uma prática recorrente. Como podemos observar na narrativa da *mariarca* Maria José:

Durante as andanças a gente não carrega muita comida com a gente não, a mãe sempre arranchava num lugar que dava para botar roça, aí colocava a roça, plantava mandioca, milho, andu e tinha vez que plantava algodão, porque a mãe fazia nossa roupa. Aí passava um tempo por ali até a colheita, aí nós ia colhendo as coisas para comer, mas tinha vez que a gente ia embora e deixava a roça quase toda cheia, aí a gente ia andando, a primeira casa que a gente achava no caminho meu pai dizia para pessoa ir lá fazer a colheita, que a roça tava cheia.



A partilha dos alimentos era um saber praticado nas *andanças* e até hoje ensinado para as gerações futuras. A *mariarca* Maria José diz que, “*quem divide o que tem nunca fica sem*”, pois a pessoa generosa é uma pessoa bonita, alegre, inteligente, abundante e que tem uma vida longa e próspera. Neste sentido a generosidade não é apenas um ato de bondade, é também uma forma de conquistar o *bem viver*¹⁷. Ela dizia que a partilha tem muito poder e que toda vez que a gente compartilha alguma coisa com alguém a força da vida aumenta, tanto para a pessoa que dá, como para pessoa que recebe, por isso, precisamos aprender a dar e receber. Minha avó disse que a bisavó ensinou que a sabedoria depende da bondade e que a gente nunca pode negar a *cura* e o alimento a quem necessita.

Minha mãe tinha muita sabedoria, ela sabia direitinho onde achar os remédios e como preparar, ela conhecia tudo, acho que porque ele era uma pessoa muito boa, aí recebia esse saber. Ela dizia assim pra nós: “eu já andei esse Cariri todo, até por onde eu nunca pisei”. Então ela era assim, tinha o dom da cura, quando nós morávamos com ela, nunca nenhum soube nem o que era hospital, ela sempre tinha um remédio pra qualquer doença, ela sabia rezar, tirar mal olhado, quebranto, arca caída, tirava o sol da cabeça, essas coisas tudo ela fazia. Ela fazia parto também, o povo vinha de longe, e ela caminhava não sei quantas léguas pra fazer parto. Minha mãe tinha um semblante sério de brabeza na maior parte do tempo, mas quando ela rezava em alguém ou voltava de algum trabalho de parto, a gente via uma satisfação no rosto dela, acho que quando ela curava alguém ela se sentia feliz, eu só lembro dela alegre nesses momentos, ou então quando meu pai puxava uma brincadeira com ela, ele dizia rindo: “deixe de valentia Maria Bonita, vem cá pra eu te dá um xero”, caçando intica com ela, né. Aí eu via o rosto dela ficar assim, né, como quem queria rir. Meu pai era um homem brincalhão, tranquilo, minha mãe chamava ele de Kariri, tinha um compade dele que chama ele de João Kariri, ele era assim despreocupado, ele não gostava de bater em nós de jeito nenhum. Já minha mãe, ela era assim, não brincava com os filhos não, era sempre séria, mas tinha um coração de muita bondade, ela gostava de ajudar as pessoas e só vivia trabalhando, nunca parava, ela só parava pra fumar o cachimbo dela, aí nessa hora ela parava, ficava

¹⁷ Bem Viver é uma expressão usada para conceitualizar o modo de ver e viver o mundo de comunidades tradicionais, que se organizam a partir do coletivo. É uma compreensão do viver que envolve a relação entre as pessoas, as pessoas e os seres visíveis e invisíveis que compartilham o mundo conosco. Enquanto conceito, o Bem Viver nasce entre os povos andinos, mas existem palavras que correspondem ao Bem Viver em muitas comunidades tradicionais e seus modos de organização no Brasil. Para o povo Kariú Kariri, a categoria que expressa essa qualidade é o *diwóbá*.



sentada de baixo de alguma árvore lá no terreiro, porque ela gostava de ficar sozinha pra fumar.

Minha avó Ló relaciona o dom da *cura* com a bondade que a pessoa tem. A sabedoria de minha bisavó com as plantas, com os *rezos*, com o parto, entre outros, eram recebidos em razão da bondade que ela tinha, expressada muitas vezes pela satisfação de poder curar alguém. Minha avó Pequena me disse uma vez que quanto mais uma pessoa pratica a *cura*, mais o poder de *cura* dessa pessoa fica forte, é por isso que uma pessoa mais velha tem muita força para curar, porque os *rezos* dela são mais fortes e os remédios dela também têm mais força. Em nossa comunidade, sempre procuramos benzedadeiras mais velhas, que praticam a *cura* há mais tempo, além disso, temos preferência pelas mulheres, principalmente se o doente for uma criança recém-nascida, pois nos sentimos mais seguras em confiar nossas crianças para outras mulheres mães.

A *mariarca* Maria José era uma mulher muito afetiva, carinhosa e cuidadora. Minha mãe tinha um afeto maternal muito grande por ela e quando ela ainda estava viva, minha mãe a visitava com frequência em sua casa no assentamento Vitória. A *mariarca* Maria José era muito apegada à minha bisavó e nunca quis se distanciar de seus pais e, logo que se separou do seu esposo, retornou para junto da minha bisavó e do meu bisavô e vivenciou com eles situações muito difíceis por causa das doenças de minha bisavó, e também da falta de dinheiro e de políticas públicas que proporcionassem o acesso à moradia digna e saúde.

Em dezembro de 2020, fui com minha mãe no assentamento visitar minha avó. Ela gostava de receber visitas e ficava muito alegre quando a gente ia em sua casa. Minha mãe foi acender o fogo para fazer o almoço e eu fui cortar a mandioca e conversar com minha avó. Ela começou a me contar da plantação que tinha feito com o esposo dela e disse que em junho do ano seguinte íamos fazer uma festa grande, preparar muita comida, pamonha, mingau, matar galinha e porco para todo mundo comer junto. E nessa hora ela começou a chorar e lembrar da minha bisavó e do meu bisavô.

Minha mãe e meu pai eles gostavam de casa cheia, de muita fartura, a alegria deles era ver todo mundo comendo junto e brincando. Se eu já tivesse essa terra aqui, seria diferente, não tinha sido aquele sofrimento todo que foi. Quando meu pai operou da perna, foi tempo que eu sofri, nós não tinha dinheiro pra cuidar dele, eu me mudei pra Palmas/TO com meu pai e minha mãe, foi muito sofrimento...era só um cômodo, coloca



a cama do meu pai de um lado, a da mãe de outro, não tinha espaço pra colocar junto. A minha rede por cima da cama de mãe. Darla [neta] dormia comigo e a rede de Fabrício [sobrinho] na redinha por cima da cama do meu pai. Tamires [sobrinha] dormia com mãe na cama, um aperrei danado. Tinha dia que eu amanheci na porta, de tanto apertado. A comida era assim, fazia na casa de uma vizinha, que alugou o cômodo, mas aí era aquela humilhação pra poder usar o fogão dela, um dia eu comprei um fogãozinho daquele de duas bocas e coloca na biqueira da casa, quando vinha chuva coloca pra dentro. Foi um sofrimento danado, meu pai e minha mãe doente, naquela condição era muito triste. Eu tinha que cuidar do meu pai e da minha mãe, lavar roupa deles, fazer a comida deles, mas eu tinha vontade de ir trabalhar pra saí daquele sofrimento, alugar um lugar melhor para botar eles, aí eu me conformava porque tava cuidando deles. Até o dinheiro do meu pai era essa mulher que tirava, ela que ficava com cartão dele, com medo da gente não pagar o aluguel.

Minha avó destaca a importância da terra para podermos viver bem, plantar e cultivar nossos alimentos. E ressalta que se tivesse a terra eles não teriam vivido em condições desumanas na cidade de Palmas, capital do Tocantins. A falta do território para o nosso grupo familiar tem um impacto muito grande, pois somos povos das águas, da catança e do cultivo da terra, esses saberes eram praticados pelos antigos no território originário, pelos *troncos velhos* nas *andanças* e atualmente pelas nossas famílias em alguns pedaços de terra. Precisamos do território demarcado e homologado para viver perto das águas, para catança de frutos saudáveis, para fazer o cultivo tradicional kariú, para retirar a palha, sementes etc., para fazer artesanato, por isso lutamos pelo direito de poder voltar a viver em um território à beira do rio.

Aproveitei a fala da minha avó sobre a falta da terra e disse que tinha muita vontade de fazer uma *retomada* da terra, mas, para isso, era preciso que o nosso povo parasse de andar. Minha avó disse que, naquele tempo, não era só o nosso povo que andava, muitas famílias andavam e a maioria era porque já não tinham terra para viver, mas agora já se aquietaram, ninguém anda mais igual naquele tempo, ainda andam, mas é pouco. Ela lembrou que naquele tempo ninguém parava num lugar por muito tempo.

Era o monte de lugar pertinho que nós moramos, Crato, Juazeiro, Novo Exu, Exu, tudo terra de índio, minha mãe pertencia ao povo da beira do rio no Crato, já meu pai era do povo lá da beira do São Francisco em Orocó, pertin de Cabrobó, ele era de lá. O pai do meu pai era índio puro, sabia palavras na língua, mas a mãe do meu pai tinha mistura,



o pai dela era índio e a mãe dela era cabra. Mas aí meu pai, o povo dele é Kariri. Aí minha mãe, a mãe dela era índia pura, o pai dela era índio também, mas naquele tempo era tempo de cangaço, ele era cangaceiro, tinha muito índio que era do cangaço. Minha mãe conta que o avô dela disse que foi o pai dela que matou sua mãe, mas o pai dela dizia que era mentira, que minha avó foi morta de emboscada, que ele conseguiu fugir, mas a minha avó foi pega e mataram ela. Mais aí ninguém sabe a verdade, ela foi enterrada lá onde hoje é a praça da Sé, lá tinha um cemitério onde o povo antigo foi enterrado, mas depois eles mexeram lá pra construir a igreja e o cemitério sumiu de lá, mas os nossos antigos estão enterrados lá. Eu não sei se a gente anda desse jeito é puxando para o povo do meu pai ou é para o povo da minha mãe. Mas pode ser para o povo da minha mãe, porque esse povo de cangaço era assim, não passava mais de seis meses num lugar, era uma distância de quinze légua, ele deixava os filhos tudin lá e sumia no mundo. Aí a nossa vida toda foi essa andança, eu nasci em Pernambuco, mas os mais velhos nasceram no Ceará e o mais novo de todos, o Basílio, nasceu no Piauí, lá onde tua mãe nasceu também.

A narrativa de minha avó fala muito mais do que de mobilidade, fala de pertencimento, de ancestralidade e de território ancestral. Lembro que nesse dia fiquei arrepiada com a narrativa de minha avó, a cada conversa era um aprendizado novo, informações importantes sobre nosso antigos estavam sendo verbalizadas, depois de muitos anos de silenciamento. Minha avó Pequena já tinha me falado que a minha tataravó foi enterrada na praça da Sé, mas não me contou detalhes da morte. Quando minha avó falou novamente sobre isso, eu decidi pesquisar na internet sobre a história do Crato e da construção da igreja, quando fiz a busca a primeira coisa que apareceu foi uma reportagem sobre os ossos humanos encontrados no subsolo da igreja Nossa Senhora da Penha, durante uma reforma na fiação subterrânea, certamente eram ossos dos nossos antigos, pois ali era um cemitério antigo desde o tempo do aldeamento Missão Miranda.

Outra informação importante que escutei de minha avó foi sobre nosso pertencimento. Dentre as *mariarcas* com quem fiz as escutas para nossa *retomada* e para essa pesquisa, ela era quem mais gostava de dizer que era indígena e dizia não ter vergonha de dizer para as outras pessoas quem ela era. Foi com a força da *mariarca* Maria José que eu fui preenchendo o vazio sobre a nossa história e nosso pertencimento. O povo do meu bisavô era sempre citado nas narrativas das *mariarcas*, eu mesma escutei meu



bisavô falar da história dele e do pertencimento ao povo Kariri das ilhas de São Francisco, ainda que ele não falasse muito sobre isso, sempre que questionado, ele contava.

No início da *retomada*, começamos a nos identificar com o nome do povo do meu bisavô, Kariri Dzubukuá, mas com o passar do tempo eu senti o desejo de saber mais sobre o povo da minha bisavó, porque foi lá no Vale do Cariri, na Chapada do Araripe, onde minhas *mariarcas* viveram e boa parte dos saberes foram construídos. As *mariarcas* diziam que meu bisavô era Kariri do Pernambuco, que mudou para o Ceará, e que minha bisavó era de outro povo, que vivia na beira do rio lá no Crato. O fato de não homogeneizar tudo no nome “cariri”, que é o nome do povo que deu o nome à região do Cariri, foi muito importante para orientar minha busca nas leituras de documentos historiográficos e nas conversas com outros parentes indígenas no Ceará. A partir das narrativas das *mariarcas*, relacionadas aos antigos, aos ancestrais *encantados*, à espiritualidade e ao território ancestral do Vale e da Chapada do Araripe, chegamos à compressão de que o outro povo que vivia no Vale, e que não era cariri, de acordo com os documentos históricos eram os Kariú, povo que predominava no Vale, nas serras e nas chapadas do imenso território, outrora chamado Araripe.

Quando chegamos ao nome kariú eu perguntei para a *mariarca* Maria José quais eram os nomes dos rios que elas mais tiveram vivência no Ceará. Aí ela foi me falando os nomes: Batateira, Granjeiro, rios dos Carás, riacho Seco, rio Salgado, Açude dos Carneiros, Riacho do Mineiro, Kariú etc. Quando ela falou do rio Kariú, eu pedi que ela me falasse mais desse rio. Foi aí que ela me contou que tinha uns índios com esse nome, que na época em que ela era menina ela ainda escutou a mãe dela falar esse nome e que tinha gente lá no Vale do Cariri que ela ouvia o povo chamar de kariú.

Nesse momento, eu falei que elas costumavam me dizer que minha bisavó era de um povo indígena da beira do rio no Crato, e que não era Kariri, então será que minha bisavó poderia ser do povo Kariú? Ela respondeu que sim, que minha bisavó poderia ser desse povo, porque tinha muita gente lá no Crato e Juazeiro do Norte que o povo chamava de kariú, além disso, ela lembra que o nome do povo da minha bisavó era parecido com o do povo do meu bisavô. A *mariarca* disse que minha bisavó sabia o nome do povo dela, mas que não falava sobre isso, era igual ao meu bisavô, só falava se alguém perguntasse e, de tanto não falarem, elas foram esquecendo também. Diante disso, percebo o quanto de conhecimento está se perdendo com a morte do meu *tronco velho*, conhecimentos que são

muito importantes para costurar o *corte* que a colonização fez em nossos *corpos-territórios*, por isso entendo a importância da escuta e dos registros que estão sendo feitos na produção dessa tese, mas lamento não ter feito isso há mais tempo.



8. Mariarca Maria Neusa – “O rio nos ensina a ser gente das águas”

Foto: Maria Neusa (Neusa), Estreito/MA, junho de 2019.



Maria Neusa (Neusa), 61 anos, nasceu em Nazaré do Piauí. Mora atualmente em Estreito/MA, no Bairro da Areia. É a primeira dos 12 filhos de minha avó Maria Alves de Lima. Minha mãe não conheceu seu pai, segundo minha avó, o pai de minha mãe era um homem branco que desapareceu logo que minha mãe nasceu. Minha mãe nasceu e cresceu na *andança* junto com minha bisavó, meu bisavô e minhas avós. E, assim como uma geração de Marias, não frequentou a escola, mas aprendeu a ler e escrever já na vida adulta, depois de se divorciar de meu pai, eu mesma lhe acompanhava nas aulas que as duas



professoras da vila Arataú davam na igreja para os adultos mais velhos que não se alfabetizaram, e foi lá que ela aprendeu a ler e a escrever seu nome.

Minha mãe é rendeira de redes de pescas e costureira, a costura é um saber que vem sendo passado de geração em geração pelas *mariarcas* do nosso povo, mas para criar os filhos, além de rendeira e costureira, ela se tornou lavadeira de roupas, cozinheira e trabalhava no viveiro de pimenta do reino, onde mais tarde todos nós, seus filhos e suas filhas, trabalhamos. Atualmente, ela tem um bar, e continua fazendo o cultivo em suas roças. A *mariarca* Maria Neusa casou-se com meu pai Josué e foram morar no sudeste do estado do Pará, onde nasci e cresci no Sítio Seis Irmãos, à ribeira do rio Arataú, afluente do baixo rio Tocantins. Minha mãe teve 10 filhos, Maria Josélia, Ionar, Iolanda, Jucyleide, Nilson, Leidilene, Lidiane, Denilson, Denivaldo e Beatriz. Maria Josélia foi a primeira filha de minha mãe, ela faleceu com poucos dias de vida, desde então, das 6 mulheres que a sucederam, nenhuma recebeu o nome Maria, minha mãe disse que o nome não trouxe boa sorte para a primeira, poderia não trazer para as outras também. O Sítio Seis Irmãos foi adquirido pelo meu pai, mas era um território de uso coletivo de famílias ligadas a meu pai, minha mãe e a outras pessoas que subiam o rio e ficavam o tempo que precisassem.

Minha mãe é uma mulher de muita sabedoria, criou todas as filhas e os filhos em nosso território, longe da medicina ocidental, ensinando os saberes da vida ribeirinha, do amanhã com a terra e com as plantas, dos cuidados com o corpo e das relações com os *encantados*. A maior parte da nossa vivência estava ligada ao rio e aos seres *encantados*, e era no rio e com o rio, nosso território, que os saberes indígenas kariú kariri eram acionados. Entendemos que território é o lugar onde um grupo de pessoas recria a vida, um lugar que pensa, que sente, ensina e produz a vida, seja ele o rio, o mar, a floresta, a serra, o mangue etc. Para nós, indígenas das ribeiras dos rios, o rio é o nosso território, é nosso velho, nosso avô como disse Ailton Krenak, a ele devemos respeito, obediência e muito de nossos conhecimentos.

O nosso território era localizado entre o rio Arataú e a floresta, mas a nossa vivência era mais voltada para o rio do que para a floresta. A nossa casa era feita de barro branco, coberta de palha e ficava a uma distância razoável do rio, pois quando o rio enchia a água ficava no terreiro de casa, os fundos da casa davam para uma floresta alta e a frente da casa tinha um enorme terreiro circular de barro branco e, nos arredores, um pomar de frutas que deixava o terreiro sombreado e ventilado. Quando era noite de lua cheia, a luz



da lua refletia no branco do chão e o nosso terreiro ficava todo iluminado, no mês de junho, as noites de lua cheia eram sempre festejadas com muita comida, cantorias de rodas e brincadeiras no terreiro. O rio era uma extensão do terreiro e, por isso, o lugar onde a maioria das relações cotidianas eram praticadas. Como narra a *mariarca* Maria Neusa:

Lá no nosso território tinha uma mata muito grande, a floresta era muito fechada, tinha muita caça, mas quase não tinha quem fosse caçar, teu pai ficava muito tempo pra fora, e teu irmão era muito novo, não podia ir pra mata sozinho. Então a gente comia era peixe, e eu gostava muito do peixe porque ele não faz mal, tem uns que faz, mas a maioria não faz, e também quem pescava era as mulheres, eu, tu, tuas irmãs, tua tia, o Josué só pescava em pescaria grande, para poder fazer as festas, então era assim, quase tudo que a gente fazia era no rio, lavar roupa, as vasiaas, pescar, banhar e até as roças era quase tudo perto do rio por isso que eu digo que o rio era nosso território. O rio, ele nos ensina a ser gente das águas, ele nos ensina a viver nele. Ele nos dava o alimento e a sabedoria de como conseguir o alimento e de como se alimentar, era com o rio que eu aprendia quais peixes eu não podia comer. E também era só observar o comportamento dele, para saber se era o dia ruim de pesca e se era perigo entrar na água, essas coisas a gente vai aprendendo no cotidiano com ele.

Como vemos, na perspectiva kariú kariri, o rio é o lugar central onde essas relações acontecem, desde as atividades cotidianas da comunidade até as relações espirituais com os *encantados* das águas. Assim, tomo de empréstimo o conceito lugar-pensamento de Wanessa Watts-Powless (2017), como conceito central para enfatizar que o rio é o território com o qual aprendemos todo o conhecimento ribeirinho, pois o rio pensa, sente e ensina, é ele, os *encantados* e os outros seres deste lugar que nos ensinam a ser gente das águas. De acordo com a autora, o conceito de “Lugar-Pensamento se embasa na premissa de que o território está vivo e pensando, e que humanos e não humanos derivam sua agência das extensões desses pensamentos” (WATTS-POWLESS, 2017, p. 252). Desde criança aprendemos sobre os seres sagrados que habitam as florestas, o céu, e os rios, e que por vezes vem interagir com as pessoas na comunidade. Aprendemos também que nem sempre a comunicação ou a interação com esses seres é benéfica, portanto, existem também os perigos do rio, por isso é importante escutar os ensinamentos das pessoas mais velhas.



A *mariarca* Maria Neusa tem muita maestria na pesca e com a lida com os segredos do rio, ela sempre nos ensinou que boa parte dos nossos saberes nós recebemos dos *encantados* do rio e da floresta, e que os nossos antigos também acumulavam conhecimento a partir das relações com outros seres (animais, plantas, água, terra, astros, *encantados* etc.), e com o território. Aprendi com minha mãe que o rio e a floresta são velhos e velhas anciãs encantadas, sabem muito e nos ensinam tudo o que precisamos saber para viver no território, e que precisamos construir uma relação de trocas afetivas e respeitadas com o território e com os demais seres que nele habitam. Diante disso, podemos afirmar que o rio e os seres *encantados* do rio são fundamentais para nossas práticas do modo de ser indígenas Kariú Kariri. O Antropólogo Barcelos Netos (1999), observa a importância dos *apapaatai* para o povo indígena Waurá no Xingu e diz que,

O conhecimento do mundo dos *apapaatai* e Yerupohô é extremamente importante para os Waurá, não apenas pelos perigos que eles podem causar, como a maioria das doenças, mas, sobretudo, porque é de lá que vem a ajuda para cura das doenças através dos ‘espíritos’ (*apapaatai*) auxiliares dos xamãs. (BARCELOS NETOS, 1999, p. 45)

Como vemos, o mundo espiritual e os espíritos são ao mesmo tempo fontes de perigos e conhecimentos para os povos indígenas, a exemplo dos *xapiri* para os Yanomami, os *apapaatai* para os Waurá, os *encantados* para os Kariú Kariri etc. O antropólogo Barcelos Neto (1999) enfatiza o perigo que os *apapaatai* representam para a saúde dos Waurá, de modo que se pode imaginar que a vida dos povos que estão em interação com o mundo dos espíritos se configura num terror cotidiano diante da constante possibilidade de ataque. No entanto, é válido ressaltar que, antes pelo contrário, nós, indígenas Kariú Kariri, sabemos dos perigos e somos ensinados a evitá-los, mas isso não coloca nossas vidas em um quadro excessivo e constantes de perigos dentro do território, pois aprender a se relacionar com todos os seres, os quais interagem conosco, é a chave para vivência em comunidade.

Minha mãe e meu pai sempre nos ensinavam a perceber quando o rio estava calmo, tranquilo, ou quando estava revoltado, agitado. Isso era sempre um indicativo para entrar ou sair do rio. Quando o rio estava bravo, meu pai nos proibia de entrar na água, e dizia que o rio estava bravo porque os protetores do rio estavam lutando para proteger as águas e os peixes. Além disso, quando o rio está valente, ele vira canoa, carrega crianças e adultos para o fundo da água, por isso devemos prestar muita atenção aos sentimentos e comportamento do rio.



Outro fator importante que deve ser seguido é o costume de fazer os benzimentos na canoa e no corpo dos pescadores, e também levar fumo para oferecer aos protetores do rio (mãe d'água e o caboclo d'água), nas ocasiões de pescarias ao longo do rio, caso contrário, poderíamos ter nossas canoas viradas e todo o material de pesca se perder nas águas, como aconteceu com meu pai e meu irmão, que tiveram a canoa virada pelo caboclo d'água e perderam tudo no rio, a canoa, o motor, os remos, os anzóis e a rede. Desde então, sempre que meu pai subia o rio para uma grande pesca, ele levava fumo para agradar os protetores dos rios e evitar prejuízos na pescaria. Minha mãe me contou que antes mesmo de eu nascer, muitas pessoas subiam o rio Arataú para pescar e a mãe d'água virava a canoa dos pescadores, e eles perdiam tudo no rio, e aí ficavam arranchados em nossa casa por mais de uma semana, mergulhando no rio, tentando encontrar a canoa para poder retornar para suas casas.

Como minha mãe narrou, o rio era a extensão do terreiro de nossa casa, nós tínhamos livre acesso ao rio e passávamos a maior parte do tempo saltando, brincando e pescando no rio. Durante toda a nossa infância, aprendemos sobre a existência da cobra grande, metade cobra, metade mulher, que carregava as pessoas para o fundo d'água. A morada dela era embaixo das pedras cobertas pelas folhagens de araçá-d'água (camucamu), e por uma árvore de gameleira que dava uns frutos parecidos com figo e que cresceu curvada sobre a água, ela é o cobertor dos rios, que aumenta e protege a vida nas águas.

Por isso, embora fosse muito barulhento por ficar bem ao lado do porto onde tomávamos banho, lavávamos roupas e vasilhas, ela gostava desse lugar, porque era escuro e sombreado, e essas frutas eram o alimento preferido dela, mas, apesar da proximidade, a morada da cobra era um local de acesso totalmente proibido para nós, de modo que, apesar de gostar muito de araçá-d'água, nunca nenhum de nós ousou adentrar a morada da cobra grande, protetora do rio, por motivo algum, pois minha mãe dizia que se a gente não entrasse lá e não fizesse nada de mal para o rio ela não nos faria nenhum mal também. Em geral, as mães e os pais das crianças das comunidades vizinhas temiam muito mais o perigo do encantamento do que o do afogamento, pois a ocorrência de afogamentos era quase nula, ao passo que as doenças provocadas pelo encantamento tinham maior recorrência, principalmente se a criança não seguia as regras de alimentação, dos benzimentos e os cuidados essenciais com o corpo. Assim, eram raros



os casos em que uma criança indígena ribeirinha se afogava, mas eram corriqueiras as narrativas de que alguma criança foi encantada e atraída para o fundo das águas.

Quando criança, devemos evitar comer carne de caças grande (anta) para não ficarmos pesados, tomar banho com casca da árvore de açacu e também passar a banha do peixe elétrico poraquê nos braços e pernas. Assim, nosso corpo vai ficar leve e flutuante como o pau de açaçu, liso e forte como o corpo do poraquê, desse modo, não vamos sentir fraqueza nos músculos quando estivermos em meio à água corrente, além disso, o cheiro da banha do peixe elétrico afasta os *encantados* de nossa presença. Minha mãe conta que meu bisavô dizia para ela que tem *encantado* que já foi gente que se encantou em peixe, em árvores e em animais etc., e desde então passaram a viver longe do seu povo e de sua comunidade, por isso tínhamos que ser obedientes, e não desrespeitar os costumes e os ensinamentos dos mais velhos.

Um dos aprendizados que tive com minha mãe está ligado aos cuidados com a menstruação. Eu me lembro bem o dia em que menstruei pela primeira vez, porque a menstruação foi um acontecimento muito difícil para mim, pois encerrou de vez minha liberdade de criança e me colocava no mundo das restrições e do cuidado com o corpo feminino. Menstruei aos 14 anos de idade. Antes de menstruar pela primeira vez, eu tinha liberdade para fazer tudo o que meus irmãos faziam, não tinha proibições e nem restrição de alimentos, de brincadeiras ou de lugares. Depois da primeira menstruação alguns alimentos, como algumas carnes de caça e alguns tipos de peixes, são eternamente proibidos. Durante a menstruação, as restrições aumentam, não podemos comer carne de caça, peixe de couro, não podemos ir para roça, pegar sol na cabeça, pegar peso e nem tomar banho de rio. Sobre as restrições do banho de rio a *mariarca* Maria Neusa diz que:

Eu lembro que tu chorava de raiva que eu não deixava tu ir pular no rio quando estava menstruada, mas era para o teu bem, porque a menina depois da primeira menstruação é uma das principais vítimas de encantação, por isso eu não deixava vocês pescar e nem tomar banho no rio quando tava menstruada, porque o sangue, ele afasta os peixes do anzol e também atrai os encantados pra beira do rio, ele sente o cheiro e vem. Aí, se a menina está menstruada, o corpo dela está aberto e pode ser encantada.

Minha mãe contou que, quando adoecemos por encantamento, duas coisas podem acontecer: podemos sentir fortes dores de cabeça, vômitos, febre e cólicas abdominais,



corpo mole; e, na pior das hipóteses, o *encantado* pode levar nosso espírito para o fundo das águas, o que na maioria das vezes resulta na morte da pessoa.

Uma vez eu passei pelo ritual de purificação para retirar o encantamento do corpo. Durante o ritual de purificação, devemos tomar banho bem cedinho, antes do sol sair, e fazer uso dos banhos com cascas de pau, tomar chás de folhas em infusão, acompanhado de rezas e benzimentos, que expulsam os *encantados* de nosso corpo e os mandam de volta para o fundo do rio. A purificação dura três semanas seguidas e, durante esse período e nos dias de menstruação, não podemos tomar banho de rio. Por isso, quando alguma mulher estava menstruada, meu pai, meus irmãos e as outras mulheres da comunidade se encarregavam de buscar água no rio para que a mulher tomasse o banho no quintal da casa.

Além disso, uma mulher menstruada não pode cortar o cabelo de outra pessoa, pois seu corpo ainda não está limpo, por isso, minha mãe nunca deixou que ninguém cortasse meu cabelo, até mesmo na vida adulta, ela sempre insistiu para que eu não cortasse o cabelo com pessoas que eu não tivesse intimidade para perguntar se estava menstruada ou não. Assim, além de evitar a mão da mulher menstruada, observar os ciclos da lua era outro conhecimento importante na hora de cortar os cabelos, eu lembro que minha mãe cortava o meu cabelo e de minhas irmãs, costumeiramente, na mesma semana nas luas cheia, crescente e nova e nunca na minguante, pois ela diz que a saúde do cabelo é a saúde do corpo e a lua minguante diminua a vitalidade dos dois.

Um outro aprendizado muito importante, que está ligado às águas, eu aprendi com minha mãe e com outras mulheres das comunidades vizinhas. Existia, ao longo do rio Arataú, uma forma muito peculiar e secreta de as mulheres das comunidades vizinhas de se comunicarem. Tomando nossa casa como referência, descendo o rio a um quilometro, tinha a comunidade de dona Rita e, mais abaixo, dona Ozana, e a caboca Ivanilde, minha madrinha, e do outro lado do rio, de frente para o nosso porto, tinha a Dona Jenoura e, subindo o rio, dona Tereza, e pouco mais acima, dona Jandira. Existia, assim, um segredo das mulheres, um som que somente as mulheres sabiam reproduzir batendo na água com as duas mãos num formato de concha. Esse som era emitido para avisar algum acontecimento trágico, informar uma visita ou para fazer uma alerta contra algum perigo. O tipo de mensagem se diferenciava pela quantidade de batidas, e pelo tempo entre uma batida e outra, de modo que uma entedia tranquilamente o que a outra queria informar.



Minha mãe nos ensinava a reproduzir esses sons, ela nos levava para o rio e começava a bater com as mãos na água nos ensinando como movimentar as mãos para reproduzir o som desejado. Por vezes, quando ela estava nos ensinando no rio e batia com as mãos na água, uma outra mulher da vizinhança batia de volta, para saber se estava tudo bem, ou para simplesmente informar que estava no porto. Minha mãe também alertava que os significados das batidas não poderiam ser repassados para nosso pai e nem para nossos irmãos, porque era um segredo das mulheres. Neste sentido, o rio é para nós, indígenas ribeirinhos, o lugar de *cura*, conhecimento, brincadeiras, aprendizado, de higiene e também de perigos. O rio nos alimenta e nos ensina a curar as doenças de encantaria, por isso, devemos cuidar e respeitar o rio e tudo o que tem nele, pois o rio é o nosso território espiritual, o que possibilita nossa existência enquanto indígenas Kariú Kariri das ribeiras dos rios.

A nossa comunidade era formada majoritariamente por mulheres e o fato de minha mãe pertencer ao povo indígena Kariú Kariri, que é ribeirinho, fez com que as nossas vivências fossem direcionadas mais para o rio do que para a mata. Mesmo assim, a floresta não estava totalmente fora da socialidade feminina, pois era na mata que minha mãe buscava a maior parte dos remédios para a *cura* das doenças que nos abatiam no alto do rio. Ela sabia andar na mata, aprendeu isso com minha bisavó, ela andava sempre de mão no facão e com um jacá, que ela fazia de cipó de titica, pendurado nos ombros, onde ela ia colocando frutas, plantas, folhas e raízes que ela encontrava. Minha mãe também tinha maestria em extrair os óleos dos paus para fazer remédio, ela usava com certa frequência o óleo de copaíba, andiroba, buriti, coco babaçu, coco da praia. Minha mãe aprendeu com as *mariarcas* mais velhas a sabedoria da *cura*, mas também recebeu muito aprendizado das próprias plantas, pois minha mãe não tinha muito conhecimento das plantas amazônicas e foi aprendendo com elas a fazer os remédios.

Não era só para buscar os remédios que minha mãe ia na mata, também era na mata que fazíamos a coleta de algumas frutas que davam no mato e que faziam parte da nossa alimentação. Outra situação bem menos recorrente, mas que fazia com que as mulheres fossem para mata, era a caça. Em nossa comunidade, a caça sempre foi feita pelos homens, meu pai, meus tios e depois pelos meus irmãos, e as mulheres ficavam com mais frequência na comunidade e quase nunca se ausentavam de lá. Mas, na ausência de meu pai, minha mãe e minhas irmãs mais velhas, na companhia dos cachorros, se



arriscavam a caçar, o que nem sempre tinha muito sucesso e acabavam voltando sem nada para a casa. A caça é uma tarefa muito perigosa, pois quase sempre atrai a presença da Caipora, protetora dos animas, meu pai já foi pego pela Caipora algumas vezes, e minha mãe era quem fazia a limpeza do meu pai. Minha mãe não gostava que a gente se afastasse muito do terreiro, ela deixava a gente coletar apenas as frutas que ficassem na mata mais próxima, mas proibia que a gente entrasse na mata alta. Ela tinha muito receio de que fôssemos apanhados por algum espírito da floresta. Ela conta que, quando eu era criança, eu fui pega pela Caipora.

Uma vez tu foi pega pela Caipora. Tu tinha uns dois anos e pouco. Tu só vivia pendurada no teu pai, pra onde ele fosse tu queria ir. Nesse dia ele estava indo pra mata desgallar a árvore que ele tinha derrubado para fazer uma canoa nova. Ele foi contigo na frente para desgallar a madeira e eu ia mais tarde com as meninas e teus primos pra trazer o pau para o terreiro onde ele ia esculpir a canoa. Quando eu cheguei lá, ele já estava desesperado gritando teu nome pela mata. Ele disse que quando ligou o motor serra tu se assustou, saiu correndo e sumiu na mata. Aí todo mundo foi te procurar, quando deu de tarde e nada de te achar eu já estava tremendo, cansada e com medo de não te achar, ou de te achar capturada por algum espírito. Eu fiquei com medo das meninas se perder também, eu já não sabia mais o que fazer. Isso foi pela manhã e quando a gente foi te achar já era finalzim do dia, e já tava tudo escuro, porque na mata alta não entra quase sol. Foi teu pai que te achou, ele disse que tu tava sentada embaixo de uma árvore, bem longe do local onde estava o pau para fazer a canoa. Ele disse que você não queria vir com ele, te trouxe na marra, porque tu estranhou ele. Aí quando eu te olhei eu vi que tinha uma coisa diferente, tu sempre teve um jeito desconfiada, tinha medo de gente que tu não conhecia, mas nesse dia tu tava muito desconfiada, não queria ninguém e tava com um comportamento muito estranho. Aí eu falei pro Josué, tem alguma coisa errada com essa menina, e falei para ele que achava que tu tinha sido pega. Quando chegamos em casa, tomamos banho e fui te da mama, quando tu me viu de roupa vermelha tu saiu correndo pro terreiro e chorando. Aí teu pai gritou de lá: “o que foi que essa menina viu?” Eu disse pra ele que achava que era a roupa vermelha, que quando tu viu a roupa vermelha se assustou. Aí ele disse que achava que tu tinha visto a Caipora na mata. Eu desconfiei disso na hora que te peguei no colo lá no mato ainda, por isso, eu coloquei uma roupa vermelha pra ver tua reação. Aí eu fui fazer a tua limpeza, mas todo mundo lá em casa ficou foi muito tempo com medo de tu, as meninas dizia que tu iria virar bicho



de noite e não queria dormir mais tu de jeito nenhum. Eu também tinha medo, mas tinha que te trazer de volta.

Esse acontecimento até hoje é lembrado pela minha mãe e pelas minhas irmãs com certo humor, mas elas ressaltam que na época foi muita pejeja para me encontrar, e minha mãe sempre usava essa situação para falar para a gente ter cuidado com os espíritos das águas e das florestas, e nos ensinou a não responder aos chamados, não olhar nos olhos deles e sempre fugir dos encontros. Quando eu sentia a presença dos *encantados* no rio, ou ouvia eles chamarem pelo meu nome no rio, eu fingia que não escutava, fechava os olhos e aguardava para ver se era alguém chegando, mas não era ninguém não, eles usavam a voz de alguém conhecido para nos enganar, aí eu olhava não via ninguém, só aquele calafrio na pele, eu deixava a bacia de louça na beira do rio e voltava correndo e assustada para casa. Eu sempre segui os ensinamentos de minha mãe, porque ela era a *Nehneti* (guardiã das memórias e dos saberes) em nosso território.

Aprendemos no cotidiano que a vivência no território é partilhada por muitos seres, nós, as plantas, os animais e os seres do mundo espiritual, e que tudo quanto existe no território é um ser vivo e pensante. Neste sentido, mesmo longe da vivência com os meus *troncos velhos*, muitos conhecimentos do nosso povo me foram passados pela minha mãe e pela vivência no território, essa forma de pensar e viver o território são saberes ancestrais indígenas, mas nós crescemos sem a consciência do pertencimento indígena Kariú Kariri, e víamos a nós mesmos enquanto “descendestes de indígenas”, pois o *corte* colonial nos fez pensar que fomos apartados de nossas raízes, e que ser “descendente” era a única ligação possível com nossa origem.

Embora os *cortes* coloniais não tenham cortado completamente a nossa conexão com os saberes ancestrais, eles impediram a transmissão e a reelaboração desses saberes e de nossas espiritualidades entre as gerações mais novas, sobretudo entre os que não tiveram vivência no território, e mesmo nos contextos em que eles resistiram, resistiram na roupagem de conhecimento popular, e/ou em superstição de caboco e não como saberes indígenas kariú kariri. No entanto, os *troncos velhos* do nosso povo, as *mariarcas* Kariú Kariri, guardiãs das memórias ancestrais, nos ajudaram a reativar as forças que nos conectam com as nossas raízes, a retomar nossos saberes e aos poucos irmos curando as feridas abertas pela colonização.



A CURA



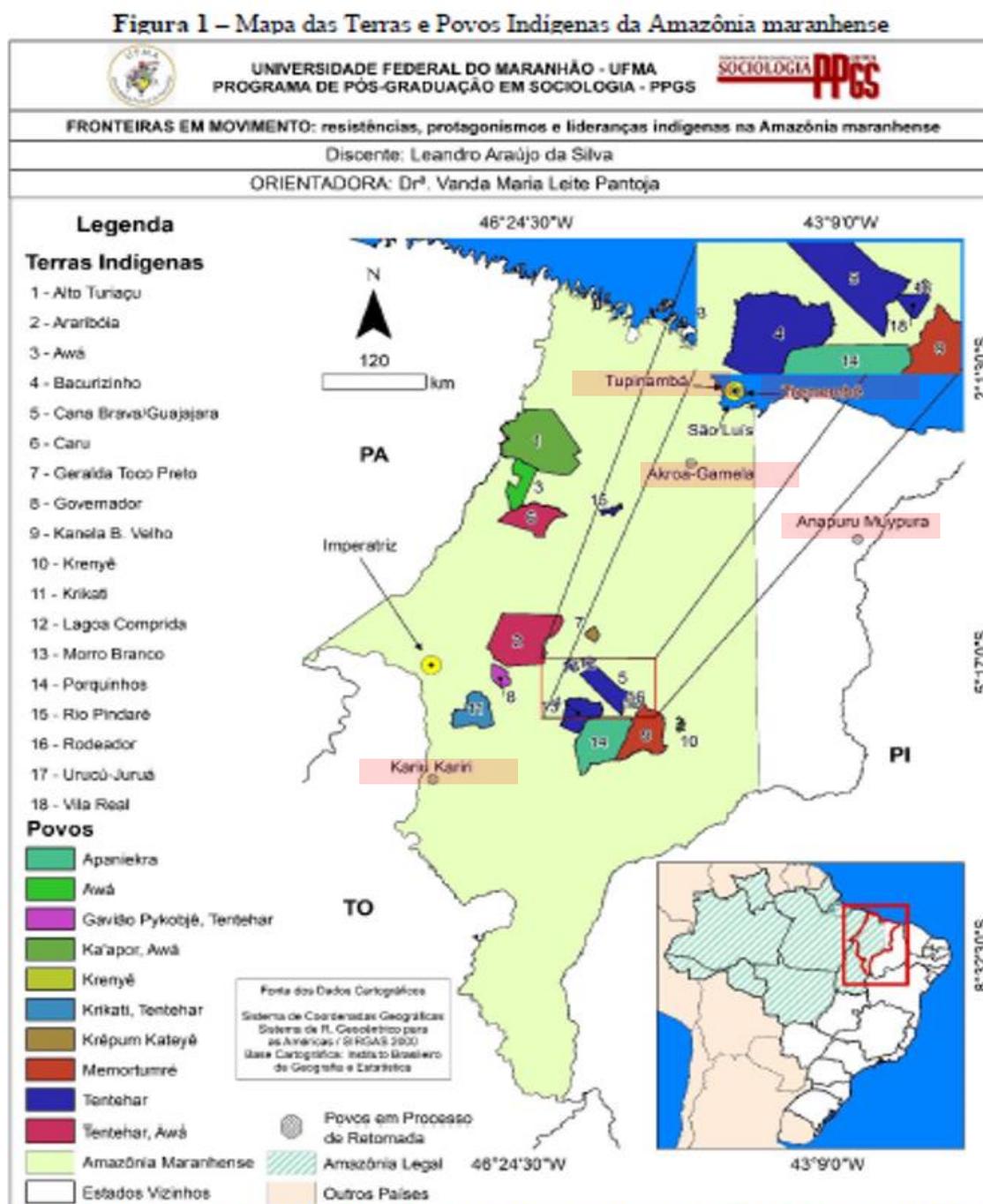
9. A retomada do povo Kariú Kariri no Maranhão

Atualmente, o povo Kariú Kariri que vive no Maranhão está esparramado por várias cidades do estado. Além do meu *yetçãmyê* (grupo familiar) existem outros grupos familiares do povo Kariú Kariri que também empreenderam *andanças* para o Maranhão e com os quais mantemos vínculos e alianças na *retomada*. Sendo assim, é válido ressaltar que esta *natnografia* está pautada na vivência e experiências de luta travadas pelo meu *yetçãmyê* (grupo familiar) desde os meus troncos velhos, que primeiro lutaram as diversas batalhas que o meu povo enfrentou, que primeiro vivenciaram o desterro, a violência colonial que meu povo sofreu e sofre até hoje. Está pautada também, nos saberes e *andanças* do meu *tronco velho* e na minha própria vivência e trajetória de luta em prol da *retomada* kariú kariri, e é a partir desse lugar que eu escuto, falo e escrevo sobre meu povo.

O povo Kariú Kariri autodenomina-se *Dzutso* (Povo das águas), e nossos *troncos velhos* costumam traduzir essa autodenominação dizendo que somos *dzu ayby sancrybe dó sancry anrá retsé kó bi hamodi wodzu* (água da fonte que nasce na mata e corre pelos rios), justificando ao mesmo tempo, a relação espiritual com a água e o gosto pela movência. Atualmente, o povo Kariú Kariri de Estreito/MA é um dos 18 povos indígenas que habitam a Amazônia maranhense, alguns desses povos encontram-se em seus territórios demarcados e outros em processo de reivindicação territorial. De acordo com os escritos de Silva (2021), além dos povos que têm seus territórios demarcados,

habitam ainda a Amazônia maranhense os povos Akroá-Gamela, Tremembé, Anapuru Muypurá, Tupinambá e Kariú Kariri em terras não demarcadas pelo Estado Brasileiro apesar das reivindicações de territórios. Os Akroá-Gamela situam-se na baixada maranhense nos municípios de Viana, Penalva e Matinha (SILVA 2016; CIMI 2014 apud COELHO; ALMEIDA 2018), enquanto os Tremembé estão nas cidades de Raposa e São José de Ribamar na ilha de São Luís (COELHO; ALMEIDA 2018). Os Anapuru Muypurá encontrassem-se no município de Brejo, os Tupinambá em São Luís e os Kariú Kariri em Estreito (CONSELHO INDIGENSITA MISSIONÁRIO, 2021, s.p. apud SILVA, 2021, p. 80)

Como vemos, o povo Kariú Kariri, juntamente com os povos Akroá-Gamela¹⁸, Tremembé¹⁹, Anapuru Muypurá e Tupinambá integram o total de cinco povos articulados em processo de reivindicação territorial. O mapa abaixo localiza geograficamente esses povos no estado do Maranhão.



Fonte: ALMEIDA (2019); FUNAI (2020). Organizado pelo autor e elaborado por Rodrigo Lima Santos (2020).
Figura: Mapa que localiza os povos indígenas na Amazônia maranhense. Fonte: dissertação de Silva (2021).

¹⁸ O povo indígena Akroá-Gamela encontra-se dentro de seu território lutando pelo direito à demarcação territorial.

¹⁹ O povo indígena Tremembé do Engenho encontra-se dentro de seu território lutando pelo direito à demarcação territorial.



Para melhor contextualizar a *retomada* kariú kariri no Maranhão e especificamente na cidade de Estreito/MA, é preciso especificar o que estou chamando de *tronco velho*, *galhos novos*, *yetçãmyê* (grupo familiar) e *yetçãmydé* (família que vem da mãe), que também pode ser entendida como família extensa.

Por *tronco velho*, estou me referindo aos/às mais velhos/as, minhas *mariarcas*, minhas/meus *nhenety* (sábios/as guardiões/ãs da cultura), que foi formado por minha *kuniké* (primeira mãe/bisavó) Maria Antônia, meu *tokenhé* (primeiro pai/bisavô) João Cândido e suas filhas e seus filhos, aos quais chamamos de avós e avôs. Os *galhos novos* são as crianças, jovens e jovens adultas e adultos Kariú Kariri. Por *yetçãmyê* (grupo familiar) eu estou me referindo a todas as pessoas que descendem do meu *tronco velho*, e por fim, nele diferencio a *yetçãmydé* (familiares que vem da mãe)/família extensa, como sendo os parentes próximos que estão diretamente ligados à minha mãe, Maria Neusa, por vínculos consanguíneos, matrimoniais e/ou afetivos, com os quais mantemos relações cotidianas, o que abrange minha *nike* (avó/mãe da minha mãe), minha *de* (mãe), o *padzunya* (esposo da minha mãe), minhas *biké* (irmãs) e os *wóbiké* (esposos de minhas irmãs), meus *bidzé* (irmãos) e *wóbidzé* (esposas de meus irmãos), minhas/meus *baké e dzõ* (sobrinhos/os) e suas/seus *inhu* (filhas/os), minha/meu *nutedzi/inhura* (filha/o) e meu *padzuinhu* (esposo).

Meus *troncos velhos* começaram suas *andanças* pelo sertão nordestino se deslocando em algumas cidades e povoados entre Pernambuco e Ceará e depois para os estados do Piauí e Maranhão, até a chegarem no sul do Maranhão, no vilarejo Paranaidji (atual cidade de Estreito), na década de 1960, e mais tarde esparramando-se também para os estados do Tocantins e Pará. Boa parte das pessoas do meu *yetçãmyê* (grupo familiar) que se reconhecem enquanto indígenas Kariú Kariri estão esparramadas, vivendo em várias cidades dos estados do Tocantins, Pará e Maranhão, nos municípios de Aguiarnópolis/TO, Tocantinópolis/TO, Araguaína/TO, Palmas/TO, Pacajá/PA, Arataú/PA, São Luís/MA, Porto Franco/MA e Estreito/MA.

Minha *yetçamidé* (familiares que vem da mãe) e eu vivemos na cidade de Estreito/MA, zona urbana e rural do município. Estreito está localizado no estado do Maranhão, na mesorregião sul maranhense, possuindo uma área territorial de aproximadamente 2.719 km² e distante 743 km da capital São Luís, a população é 35.835

habitantes (IBGE, 2010), a população estimada para o ano de 2020 é de 42.527 pessoas (IBGE cidades 2020). Como podemos observar no mapa abaixo, o município de Estreito faz divisa com o estado do Tocantins através do município de Aguiarnópolis/TO, e com outros dois municípios maranhenses – Porto Franco/MA e Carolina /MA. Por Estreito/MA passa a rodovia BR 010 (Belém-Brasília), o rio Tocantins, a ferrovia Norte-Sul e a Usina Hidrelétrica de Estreito (UHE Estreito).

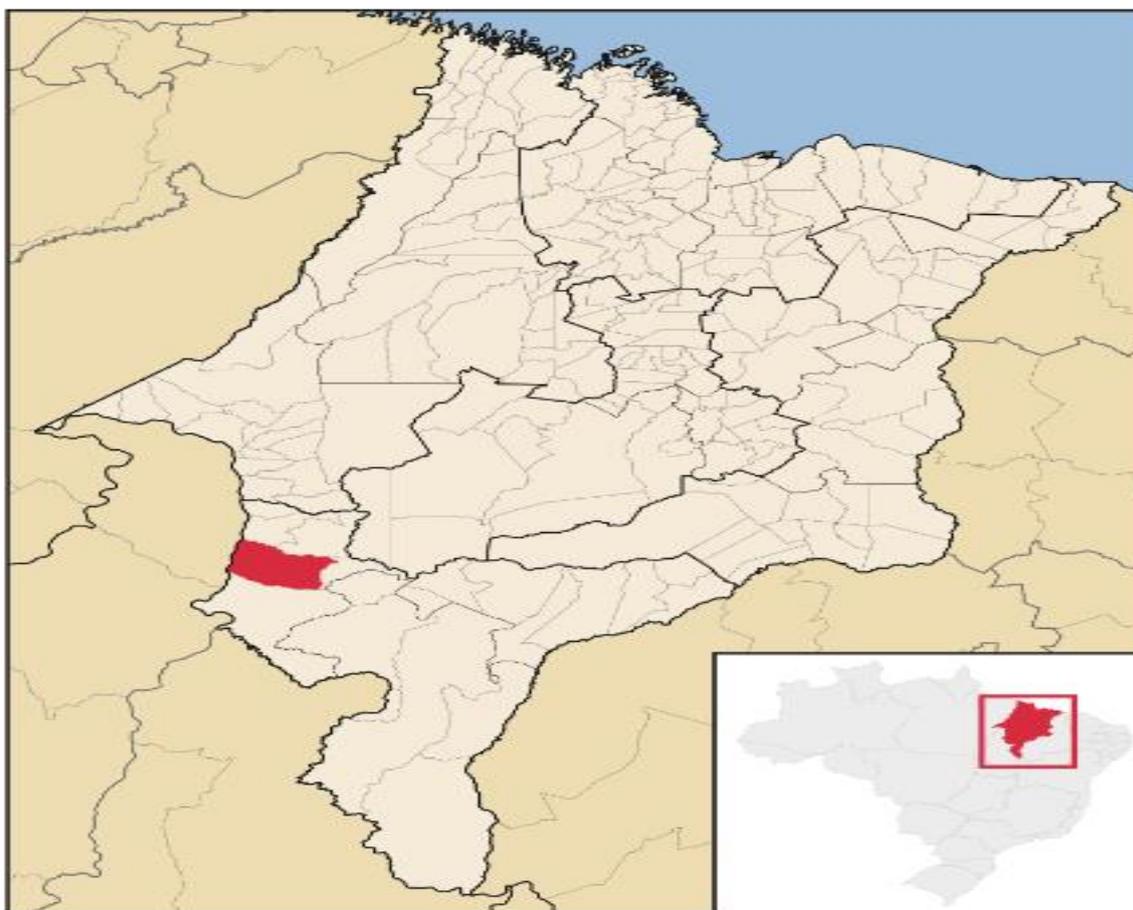


Figura: Mapa da cidade de Estreito – MA **Fonte:** google imagens

O povo Kariú Kariri que compõe meu *yetçãmyê* (grupo familiar), surge de um duplo pertencimento. Da parte de minha bisavó, Maria Antônia Alves de Lima, indígena do povo Kariú Kariri, do Vale do Cariri, território que, atualmente, abrange as cidades de Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha no estado do Ceará. Da parte do meu bisavô, João Cândido Lima, do povo indígena Dzubukuá Kariri, originário da região de ilhas do rio São Francisco nas vizinhanças da cidade de Coripós, no estado de Pernambuco. De acordo com as historiografias (HOHENTAL, 1949; POMPEU SOBRINHO, 1980 [1934]; STUDART, 1965), o povo Dzubukuá Kariri e Kariú Kariri pertencem ao grande grupo denominado por missionários e pesquisadores de “família kariri” e ou “nação kariri”.



A escolha de adotar oficialmente o nome do povo de minha bisavó Maria Antônia foi tomada pelas minhas avós *mariarcas* e acolhida por nós, os mais jovens. Essa escolha está ligada à proeminência política, social e espiritual da nossa grande *mariarca*, minha bisavó Maria, e das demais mulheres de nosso *yetçãmyê* (grupo familiar). As *mariarcas* têm um papel fundamental no processo de *retomada* do povo Kariú Kariri no Maranhão. Acredito que a matrilinearidade do povo indígena Kariú Kariri pode ser percebida atualmente nas relações matrimoniais, nas tomadas de decisões durante as *andanças*, na transmissão e proteção dos saberes ancestrais do nosso povo, na educação dos nossos filhos, nos trabalhos da roça, nos enfrentamentos e iniciativas na *retomada* do nosso povo em Estreito/MA. Em nosso *yetçãmyê* (grupo familiar), geralmente são as mulheres que estão à frente das negociações, por menores que sejam, e também são elas/nós quem decidimos o que comprar e no que gastar o dinheiro, a renda de nossa família. Quando alguma mulher não apresenta essas características, costumamos dizer que o sangue kariú corre fraco nas veias dela.

Minha mãe Maria Neusa conta que chegou ao vilarejo Paranaidji (Estreito) aos 4 anos de idade, com sua mãe Maria Soledade (Pequena), sua avó Maria Antônia (Neném), seu avô João Cândido, tias e tios, primas e primos.

Quando cheguei aqui, esse lugar não se chamava Estreito não, era Paranaidji, agora é Estreito/MA, mas antes era um vilarejo pequeno. Ainda estavam fazendo a estrada (BR-010). Aí nós chegamos aqui, viemos de magote, o povo todo veio acompanhando minha avó Maria. Teve só minha tia Maria dos Anjos que cansou e não quis mais acompanhar a andança e meu tio Manuel que é meu padrinho, que foi para São Paulo, os outros vieram tudo. Esse povo vem andando desde Pernambuco, Ceará, Piauí, eu nasci lá em Nazaré do Piauí, nunca mais voltei lá. Aí viemos andando até chegar no Maranhão, minha mãe me contou que nós moramos num monte de lugar antes de chegar aqui em Estreito. Quando chegamos, tinha umas 4 casas lá pra beira do rio Tocantins perto da ponte, eles estavam fazendo a ponte já, e mais umas 6 casas aqui perto daquela avenida Bernardo Sayão, lá da beira rio. Isso era minha avó e mãe que conta, eu não lembro disso não, eu era muito pequena. Aí nós viemos morar aqui, a casa de mãe e da vó era bem ali naquela esquina descendo para o rio, bem ali pertinho do rio Pau Pega, chegamos e arranchamos ali. Tia Ló (Maria José) já era casada com o Alfredo, ela casou lá no Piauí com ele, aí ele veio junto, tinha a casa dela que era encostada com a nossa, fizemos nossas casas tudo ali. Aqui não tinha nenhum morador aqui perto, esse rio aí era



a coisa mais bonita, eu cresci pulando nesse Pau Pega, era um rio grande, ali tudo era mato, uma mata grande mesmo, o povo lavava roupa lá dentro, bebia de lá aí depois acabaram com o rio, derrubaram as árvores. Quando eu saí daqui para o Pará esse rio ainda era bonito. Agora tá assim, cheio de esgoto e lixo, eu fico muito triste de ver ele assim, quase morto.

Minha mãe traz na memória a imagem do lugar à beira do rio Pau Pega, onde nosso povo construiu as primeiras casas em Estreito, lembro que, quando eu era criança, minha mãe contava para minhas irmãs, irmãos e eu do rio Pau Pega, das suas travessuras nesse rio quando ela era criança. Ela contou que as pessoas do vilarejo deram esse nome para o rio porque as crianças saíam de casa escondidas para pular no rio e as mães iam buscar com cipó, aí o povo dizia “*eita, que nesse rio o pau pega*” e assim o rio ganhou o nome de Pau Pega. Quando retornamos a Estreito, em 2006, o rio Pau Pega já estava muito poluído, com pouca água e matas ciliares destruídas. Um rio que já foi tão caudaloso, bonito e saudável, hoje sofre com o esgoto e o lixo que a população de Estreito joga dentro e no seu entorno. Eu gostaria muito de ver o rio Pau Pega revitalizado, saudável e as matas ciliares protegidas, porque o rio é vivo e produz a vida, ele faz parte da memória da cidade e do povo Kariú Kariri de Estreito.

A cidade de Estreito/MA não valoriza muito a sua história, os projetos políticos e os investimentos são direcionados para o desenvolvimento e progresso de uma cidade promissora no ramo do comércio e do agronegócio (plantação de soja e eucalipto e criação de gado), em detrimento de projetos culturais que valorizam a história e a cultura do lugar. Pouquíssimos são os registros escritos e fotográficos sobre o passado histórico do antigo vilarejo Paranaidji. A *mariarca* avó Pequena tem viva na lembrança a imagem de Estreito antes da avassaladora ocupação pelos criadores de gado e da instalação de grandes empreendimentos, como a construção da ferrovia Norte Sul, que liga os estados do Tocantins e Maranhão.

Ela conta que nas décadas de 1960 e 1970, a população de Estreito era majoritariamente de ribeirinhos, indígenas, camponeses, depois foi mudando, muitos criadores de gado, comerciantes, entre outros, começaram a ocupar a região, impulsionados pela construção da BR 010, o que transformou a cidade no principal corredor de acesso de Belém a Brasília, via BR 010. Hoje, pouco se sabe sobre Paranaidji num período anterior ao processo de urbanização, temos poucos registros e referências do lugar bonito que se localiza entre o Cerrado e a Amazônia, banhado pelo rio Tocantins



e muitos afluentes de águas perenes, onde habitavam majoritariamente ribeirinhos, indígenas e camponeses.

Minha avó Pequena conta que nosso povo veio fazendo pequenas *andanças*, impulsionado pelas mudanças sazonais nos períodos de seca, pela busca de um lugar para plantar e viver, além da característica ancestral de um povo guiado pela movência. De acordo com a *mariarca* avó Pequena, a seca e a fome impulsionavam muitas famílias a fazer migrações nos períodos de seca, por isso, naquele período, a seca também se configurou como um dos motivos que faziam da nossa *andança* um movimento permanente, o que nos trouxe à Estreito/MA. Ela conta que:

Naquele tempo, quase toda família passava fome, só as que tinham posse que não passavam né. Mas as famílias que tinham muitas crianças naquele tempo eram as que mais passavam fome, porque não tinha comida para todo mundo. Muitas crianças nasciam e morriam com um, dois meses, porque a mãe não tinha leite de tanto passar fome e também não tinha o que dá pra criança comer. Nossa família nunca teve posse, um ou outro conseguia uma terra aqui outra ali para trabalhar e morar, mas acabava ficando para trás, porque, quando dava algum problema com o dono da terra, quando a fome batia ou quando meu pai ou minha mãe desembestava pra andar, todo mundo caía no mundo outra vez, procurando um lugar pra arranchar, porque emprego ninguém dava, o índio não tinha valor, ninguém queria dá emprego pra índio, pra caboco como eles dizem né, e quando arrumava, o dinheirinho não dava nem pra comprar a comida. Aí era assim, arranchava debaixo de uma árvore e ali ficava, catava ouricuri, mandacaru, caju e fazia uma roça pequena, plantava o que a terra dava, era mandioca, milho, andu, aí esperava a colheita, meu pai e meus irmãos caçava e era assim, depois encangava as coisas e saía andando, parava em algum povoado, morava um tempo e andava de novo, era sempre desse jeito. A roupa, era só a do corpo mesmo, mãe que fazia, ela era fiadeira e costureira, fazia roupa na mão, fazia rede e esteira com a fibra do caroá, e o sapato era a sola do pé [risos]. Quando sobrava um dinheirinho meu pai comprava couro para fazer umas precatas para nós, e nós ainda tinha que dividir o calçado, andava um pouco e passava para o outro que já tava com o pé lascado de tanto sol. Aí chegamos aqui, já faz muitos anos, não tinha quase ninguém aqui em Estreito, era um povoado lá na beira do rio Tocantins, e nós arranchamos aqui na beira do rio Pau Pega, bem ali embaixo [contou apontando para rua debaixo].



O relato da *mariarca* Pequena ressalta a permanência do costume ancestral kariú kariiri de cultivar e coletar os alimentos. De acordo com Ferrari (1957), o povo Kariiri [que ele chamava de “nação kariiri”] praticava uma horticultura complementar procurando, para isso, terrenos mais úmidos, férteis e menos áridos. “Nessas áreas, fixavam suas roças (“boette”) para o cultivo da mandioca (“muicu”), milho (“madiqui”), feijão (“guinhe”) “e, provavelmente também o algodão (endi)” (FERRARI, 1957, p.28). Atualmente, muitas pessoas do nosso *yetçãmyê* (grupo familiar) e sobretudo, a *yetçãmidé* (parentes que vem da mãe), mantem o costume do cultivo da mandioca, do milho, feijão e outros alimentos no quintal de casa e nos terrenos que compramos para fazer roças. Os cultivos desses alimentos são considerados essenciais em nossa família, eles são a base da alimentação do nosso povo desde os tempos mais antigos, pois os mais velhos sempre guardavam consigo essas sementes para garantir a proteção das sementes ancestrais e para a alimentação durante as *andanças*.

Outra coisa que me chamou a atenção no relato de minha avó Pequena é a leveza e o bom humor que ela tem ao retomar memórias sofridas de tempos difíceis que ela vivenciou com os mais velhos. Ao contar situações que viveu com seus pais e irmãos ao longo das *andanças* até o Maranhão, o semblante da mariarca (avó Pequena), não se entristece, ao contrário, ela fala da fome, da morte e do sofrimento com muita sabedoria e bom humor. Sorrindo, ela diz que andar é bom, é importante pra formação da pessoa, pois nas palavras dela “*é andando que se vive e se aprende a viver*”. Acredito que esse pensamento, é muito forte em nós, sempre que um jovem se apresenta muito imaturo, costumamos incentivar ele a andar, morar em outra cidade ou estado, longe de seus pais e da comunidade para que ele possa construir sua própria movência.

Neste sentido, fui compreendendo que a *andança* não é a responsável pela “desintegração” social do povo Kariú Kariiri, pois ela desde os tempos antigos compõe o *diwóbá* (bem viver) que é modo de ser e existir do nosso povo, ao contrário, a suposta “desintegração” do povo indígena Kariú Kariiri e de muitos outros povos no Brasil e especificamente no Nordeste, deu-se pela incompreensão do colonizador do *diwóbá* (bem viver) dos povos indígenas no Brasil, e pela ganância em usurpar os territórios dos povos indígenas e subjugar a mãe terra ao lucro e aos devaneios do capitalismo.

A palavra *diwóbá* na língua materna *dzubukuá-kipéa* do povo Kariú Kariiri é a união de três palavras, que de trás para frente é *bá* (viver), *wó* (caminhar) e *di* (partilhar) essas três palavras sugerem que a “filosofia” de vida ou o modo de bem viver e existir



para o povo Kariú Kariri está relacionada à vivência criativa, à movência do e no território, a partilha interativa de alimentos, de sabedorias e de respeito entre todos os seres com os quais interagimos nos territórios corporificados e nos *corpos-territórios*.

Desde o início da colonização, nós, os povos indígenas do Brasil, estamos sofrendo ataques violentos contra nossos *corpos-territórios* e a nossa teimosia em viver de acordo com nossa própria percepção do mundo e do cosmo. O povo Kariú Kariri compreende a vida a partir do *diwóbá* (bem viver) kariú kariri – modo de produzir a existência na *andança* e na partilha, fazendo *movências* constantes pelo território – e esse modo de viver passa a ser visto como selvagem, atrasado, preguiçoso e improdutivo. Esta discriminação instaurou no interior do *corpos-territórios* indígenas a vergonha colonial e a perda do orgulho de ser indígena, resultantes das relações sociais e de poder estabelecidas com a colonização, o que nos levou à perda dos nossos territórios e da nossa dignidade plena de ser, que queremos seja restituída.

Nesta perspectiva, eu diálogo com o parente Gersem Baniwa (2006), que apresenta o cenário do início dos anos 2000, como propício a diversas transformações no contexto indígena, seja no movimento nacional indígena, nas organizações regionais dos povos, no interior das comunidades e no próprio sujeito indígena. Sobre isso, ele diz:

Os povos indígenas do Brasil vivem atualmente um momento especial de sua história no período pós-colonização. Após 500 anos de massacre, escravidão, dominação e repressão cultural, hoje respiram um ar menos repressivo, o suficiente para que, de norte a sul do país, eles possam reiniciar e retomar seus projetos sociais étnicos e identitários. Culturas e tradições estão sendo resgatadas, revalorizadas e revividas. Terras tradicionais estão sendo reivindicadas, reapropriadas ou reocupadas pelos verdadeiros donos originários. Línguas vêm sendo reaprendidas e praticadas na aldeia, na escola e nas cidades. Rituais e cerimônias tradicionais há muito tempo não praticados estão voltando a fazer parte da vida cotidiana dos povos indígenas nas aldeias ou nas grandes cidades brasileiras. (BANIWA, 2006, p. 39)

As palavras “*resgatadas, revalorizadas, revividas, reivindicadas, reapropriadas e reocupadas*” utilizadas por Gersem Baniwa podem ser entendidas como elementos que compõem o que estamos chamando de *retomada*. Apesar dessa categoria ficar mais fortemente conhecida no movimento nacional indígena e no meio acadêmico somente no início dos anos 2000, esse movimento, que denominamos hoje por *retomada*, se iniciou bem antes desse período.

Os povos indígenas, sobretudo os indígenas do Nordeste, estão mobilizados num movimento conhecido por *retomada*, termo utilizado pelos povos indígenas para designar



a ação de recuperar algo que lhes foi tomado – existência, território, língua, rituais, culturas, costumes, saberes, reconhecimento, pertencimento etc. Esse movimento teve início com os povos indígenas Fulni-ô/PE, Potiguara/PB, Pankararu/PE, Pataxó-Hã-Hã-Hãe/BA, Kariri-Sapuyá, Tupinambá de Olivença/BA entre outros, e foi denominada por pesquisadores acadêmicos de *emergência étnica* (ARRUTI 1995), de *etnogênese* (LISBOA, 2017) ou *povos insurgentes* e ou *ressurgidos*. Esses termos foram, no decorrer da história, rejeitados por muitos povos indígenas, por entenderem que essas categorias não compreendiam a realidade sócio-histórica dos povos indígenas, e passaram a chamar o movimento e o processo histórico-social de *retomada*.

O abandono desses conceitos por boa parte dos povos indígenas ao longo da história de luta dos povos indígenas no Brasil se deu num processo de autodefinição de seus próprios movimentos e lutas realizados na contemporaneidade. O conceito de *retomada* começa a aparecer no Brasil como pensamento e ação de enfrentamento a partir do “Movimento Brasil Outros 500: a marcha de 2000 anos depois²⁰”, realizado pelo movimento indígena e outros movimentos sociais para se contraporem à ideia de “descobrimento” e retomar para si o direito de contar nossa própria história. Naquele movimento, a concepção de *retomada* enquanto narrativa *contra-colonial* já estava sendo realizada a partir da leitura crítica das comemorações oficiais dos 500 anos de “descoberta” do Brasil. Uma contra-narrativa, ao invés da descoberta, gritava-se “invasão” do Brasil.

Neste sentido, as categorias *retomadas* e *levante* adotadas por muitos povos indígenas, surgem, a meu ver, de dentro do próprio movimento realizado pelos povos indígenas, num momento histórico em que muitos indígenas se tornaram antropólogos, historiadores etc., e podem escrever e definir seus próprios processos de luta. Além disso, as palavras *retomada* ou *levante* são palavras simples, sem nenhuma glamorização acadêmica e sempre estiveram presentes na língua portuguesa, falada por todos os povos indígenas que se encontram hoje em *retomada*, e utilizadas em nosso cotidiano desde os nossos *troncos velhos*. Esse tem sido um dos argumentos que muitos povos indígenas têm ressaltado quando questionados pela escolha do nome *retomada*. Sem dúvida é importante adotarmos um nome que possa ser compreendido pelos nossos mais velhos na

²⁰ Marcha realizada nos anos de 2000, os povos indígenas, ao lado do povo negro, quilombola e sem-terra, se reuniram para marchar contra a versão oficial do “Descobrimento”. Uma contra-narrativa/contracomemoração.



aldeia, na comunidade e em nossas casas, sem que haja a necessidade de muitas explicações.

Os sentidos e significados das palavras *retomada* ou *levante* de algum modo sempre estiveram presente em nossos imaginários e me parece compartilharem os mesmos entendimentos. Sobre o levante, o indígena antropólogo José Carlos Magalhães, do povo Tupinambá, descreve como sendo “as diversas estratégias de luta utilizadas pelos Tupinambá de Olivença ao longo da história de contato, [...] para reconstituir a nação Tupinambá e mantê-la de pé, assim como a luta pela garantia dos direitos sobre o Território Tupinambá de Olivença” (MAGALHÃES, 2019, p. 58). O autor acrescenta que o *levante* também se refere às “memórias de narrativas de momentos de dores, massacres, sofrimento e perda, na luta pela defesa da TI Tupinambá de Olivença, bem como a luta pelo reconhecimento étnico” (MAGALHÃES, 2019, p. 58). Os elementos elencados pelo autor nos remetem aos mesmos mobilizados no conceito e movimento indígena de *retomada*. Assim, observamos que, para além das categorizações e nomenclaturas adotadas, as ações de resistência mobilizadas pelos povos indígenas no contexto colonial são históricas e, atualmente, têm ganhado notoriedade, se ampliado e se tornado cada vez mais fortes entre os povos indígenas a partir da ação e movimento chamado de *retomada*.

A *retomada* dos povos indígenas, na maioria das vezes, acontece ligada à luta pelo território, em alguns contextos, o povo indígena possui o território, mas são vistos como comunidades rurais e suas terras não são reconhecidas enquanto terra indígena. Nessa situação, a *retomada* é principalmente dos rituais, da língua, da espiritualidade e do reconhecimento da comunidade enquanto comunidade indígena e, por conseguinte, o reconhecimento do território enquanto terra indígena. A outras situações em que a *retomada* se inicia com a *retomada* do território e de outros direitos sociais e, por conseguinte, o fortalecimento dos costumes, e espiritualidades indígenas. Há situações ainda em que a *retomada* parte do fortalecimento dos costumes, línguas, rituais, espiritualidades etc. e, por conseguinte, para a reivindicação do território demarcado e homologado. Esta última descreve a situação kariú kariri de Estreito/MA. Contudo, vejo que o território é o fio que une a tecitura, senão de todas, de boa parte das *retomadas* no Brasil, pois como costuma dizer Sônia Guajajara em seus discursos enquanto ministra dos povos indígenas “*a luta pelo território é mãe de todas as lutas*”.

Sendo assim, as *retomadas* podem ser vistas como um modo de autodemarcação dos territórios indígenas e “no Nordeste elas [as *retomadas*] passaram a constituir a



principal tática de recomposição dos territórios indígenas, mesmo antes de qualquer iniciativa do órgão indigenista oficial” (LACERDA, 2021, p.196), pois o território é a garantia da continuidade da existência dos povos indígenas no Brasil e, na luta pelo território, muitas outras *retomadas* vão se materializando.

Na Bahia, inúmeras *retomadas* foram mobilizadas. Analisando a forma da *retomada* dos Tupinambá da Serra do Padeiro na Bahia, Lacerda (2013) observou que “no marco das mobilizações contemporâneas, os indígenas da Serra do Padeiro dedicavam-se a recuperar, organizar e *dar sentido* aos eventos que procurei sumariar até aqui, conectando-os com sua luta contemporânea” (LACERDA,2013, p.38). A autora acrescenta ainda que boa parte das *retomadas* realizadas pelos Tupinambá na Serra do Padeiro deu-se pela necessidade de acesso a bens fundamentais à existência enquanto povos indígenas, como o acesso à mata, rios, mar etc., que antes das *retomadas* eram impedidos pelos não-indígenas que tinham a posse das terras limítrofes às aldeias (LACERDA,2013, p.43). Desta forma, a autora define a *retomada* Tupinambá da Serra do Padeiro dizendo que “em uma definição sucinta, pode-se afirmar que as *retomadas* consistem em processos de recuperação, pelos indígenas, de áreas por eles tradicionalmente ocupadas, no interior das fronteiras da TI, e que se encontravam em posse de não índios” (LACERDA,2013, p.99).

Nesta perspectiva, a autora Maria Hilda Santos, do povo Pataxó da Bahia, lembra de um período anterior à colonização e diz que “antes cada povo tinha o seu território e eles os defendiam de uma maneira que nenhum povo ficava sem terra. Nós não precisávamos de um papel que dissesse que tais terras nos pertenciam, até porque nossa relação sempre foi de respeito e negociação ao limite do outro” (SANTOS, 2018, p. 2010). A autora escreve que uma das motivações para a *retomada* do território foi o *ajuntamento* do povo e a necessidade de terra para lavourar.

Com a chegada destas novas famílias pataxó na aldeia, as lideranças da época perceberam que muitas dessas famílias precisavam de terras para construir novas moradias, e muitos destes não comercializavam e também não eram pescadores, porque estas eram as atividades em evidência dentro da comunidade de Coroa Vermelha que crescia mais e mais. E assim a necessidade de retomar o território e construir outras aldeias foi se dando, surgia a Aldeia Agricultura. (SANTOS, 2018, p. 209)

Para Hilda Pataxó, a *retomada* é retomar o território, retomar a vida e lavourar a terra. Muitas *retomadas* indígenas surgem tendo como objetivo o acesso à terra. A partir



de uma luta pela terra e ligada à terra, para morar, cuidar, viver e labourar. Foram guiados por esses desejos que “os indígenas Pataxó resolveram no ano de 1990 lutar para que o que lhes pertencia por direito voltasse para as suas famílias e para as gerações futuras” (SANTOS, 2018, p. 2010).

O estado do Pernambuco constitui-se em local de *acontecência* de muitas *retomadas*, os povos Fulni-ô, Truká, Kambiwá, Pankará, Pankararu, Truká, Xucuru etc., empreenderam suas *retomadas* territoriais há muito tempo atrás, no entanto, a força da colonialidade, as violências e conflitos agrários, tornaram a necessidade de ampliação dos territórios uma demanda urgente. Os Pankararu, por exemplo, iniciaram uma nova *retomada* territorial

Devido a exclusão do contato com o rio no processo demarcatório da Terra Indígena Pankararu Entre Serras, em 2016, o povo indígena Pankararu iniciou um processo de retomada de um território com cerca de 700 metros de extensão, localizado às margens do rio São Francisco. (SILVA e GONÇALVES, 2021, p.10)

Os autores acrescentam, na mesma página, que essa “retomada foi nomeada como ‘Opará’, e é liderada por um grupo de mulheres indígenas, tendo como líder uma cacica”. Silva e Gonçalves (2021) definem a *retomada territorial* como “a forma que os povos originários encontraram para reclamar seus direitos sobre terras que ainda não foram demarcadas ou que não foram consideradas e reconhecidas pelo Estado no processo demarcatório” (SILVA e GONÇALVES, 2021, p.11). Para os autores, a *retomada* é também um processo de autodemarcação territorial e “isto ocorre por conta da burocratização no processo de demarcação das terras indígenas, e como consequência da redução de territórios no ato demarcatório” (SILVA e GONÇALVES, 2021, p.11).

Em Alagoas, os Kariri-Xocó também enfrentaram o processo de *retomada* de suas terras: “Os Kariri-Xocó tiveram seus direitos territoriais atendidos e suas terras demarcadas em 1993 e puderam se reconhecer como Kariri-Xocó, não mais como Caboclos ou *índios*. A demarcação possibilitou o fortalecimento de suas tradições, rituais e modos de vida” (NARITA; WUNDER, 2018, p.235). No entanto, a contínua violação dos territórios indígenas acarretou a invasão, mais uma vez, das terras dos Kariri-Xocó por não indígenas vizinhos. Como resultado, “os moradores da aldeia não possuem área suficiente para construção de novas moradias e para plantio devido à ocupação ilegal de seu território” (NARITA; WUNDER, 2018, p.236), fato que pude observar quando estive com os parentes Kariri-Xocó, em maio de 2022. Os parentes realizaram algumas



manifestações de *retomada* contra os invasores para pressionar o Estado e, agora em 2023, no governo Lula, conseguiram suas terras tradicionais de volta.

No Ceará, os indígenas Anacé, Kariri, Cariri, Kariú Kariri, Tremembé etc., também estão retomando o que lhes foi e continua sendo expropriado. No caso do povo Anacé, localizado na parte litorânea do estado do Ceará, a luta da *retomada* está, atualmente, fortemente ligada à luta contra a instalação do Complexo Industrial e Portuário do Pecém (CIPP), que vem sendo implantado em “uma parte do território do povo indígena Anacé que, no processo de resistência aos impactos socioambientais, tem mobilizado um amplo repertório de ações no intuito de garantir seus direitos de existir” (NÓBREGA; BARBOSA, 2022, p.229). A morosidade do Estado em resolver os processos de demarcação e homologação das terras indígenas é responsável pelas ações de autodemarcação de terras indígenas, “dentre essas ações, as *retomadas* têm sido uma prática empreendida por parcela dos Anacé que permanece reivindicando a demarcação da Terra Indígena” (NÓBREGA; BARBOSA, 2022, p. 229).

Na região sul do estado do Ceará, especificamente no Vale do Cariri, os Cariri pelem para serem reconhecidos e voltarem a figurar na história de seu próprio lugar, não mais como um passado, ou como personagem mítico, mas como povos indígenas, filhos do Vale do Cariri. A autora indígena Miscilane Silva (2021, p.18), pertencente ao povo Kariri do Ceará, escreve sobre seu processo de pesquisa junto à comunidade Cariri de Poço Dantas em Monte Alverne/CE, e diz que, durante toda sua trajetória escolar, os povos indígenas Kariri/Cariri eram retratados como referência de uma história passada e encerrada. Acrescenta ainda que “ao fazer um levantamento na internet dos indígenas cariris residente em Crato, fiquei surpresa com a pouca informação que consegui encontrar, achando várias notícias que destacavam a existência desse grupo indígena no Crato, mas que tocavam por alto no assunto” (SILVA, 2021, p.18). O mesmo aconteceu comigo, quando iniciei as buscas por parentes indígenas que ficaram no estado do Ceará. Sobre o início da *retomada* dos indígenas Cariri de Poço Dantas a autora escreve.

No ano de 2007, o conjunto de famílias, “emerge” se afirmando como indígenas, e a localidade em que residem ganha destaque nos meios de comunicação radiofônicas e impressos enquanto lugar de morada do único grupo indígena da região do Cariri cearense, aflorando questão sobre a (suposta) persistência da população indígena em uma região que, embora tenha herdado o nome da etnia Kariri, Região do Cariri, a ideia da existência deste grupo étnico apareceria apenas como uma referência histórica de um passado sem presente. (SILVA, 2021, p. 20)



Quando estive em Poço Dantas de Umari, percebi que os parentes Cariri estão lutando pela restituição de suas terras, que foram ocupadas pelo próprio Estado para a construção do açude de Umari, a luta deles, atualmente, é pelo reconhecimento enquanto povo indígena e pela ampliação, demarcação e homologação de suas terras. O indígena Joedson Nascimento Kariri (2023) escreve que as ações de *retomada* “realizadas durante o período de 2007 a 2009, renderam aos Cariri, significativa visibilidade perante a sociedade regional e, embora em menor intensidade, a nível estadual também.” E acrescenta que esse movimento ganhou notoriedade “com matérias produzidas sobre Poço Dantas e o movimento de aparecimento político sendo publicadas em veículos locais, como blogs, e outros de maior alcance, como o Diário do Nordeste, jornal cearense sediado em Fortaleza, que possui significativo alcance e visibilidade no estado (NASCIMENTO, 2023, p.50). Entendo que a *retomada* em sua ação e significado é um processo contínuo e muito mais antigo que do que as categorias dão conta de registrar, e o “aparecimento político”, ou a oficialização das *retomadas*, é um momento dentro da retomada que, na maioria das vezes, leva anos para que os povos façam esse processo de tornar pública a luta da *retomada*.

No Piauí, trago a experiência de *retomada* dos parentes Kariri que conseguiram, em 2020, a demarcação de suas terras, da Terra indígena Kariri da Serra Grande em Queimada Nova/PI. Essa *retomada* territorial, de acordo com a cacica Francisca Kariri, envolveu anos de lutas, estratégias de negociação para que o estado do Piauí demarcasse as terras indígenas do povo Kariri. Embora não tenha seguido o mesmo rito que a maioria das *retomadas* territoriais no Nordeste, e recebam críticas acusados de uma certa passividade na luta, eu acredito que cada povo em determinados lugares cria suas próprias ações/estratégias de *retomada*, o caminho da morte, do derramamento de sangue indígena, da perda de parentes nem sempre precisa ser a única forma para as *retomadas* territoriais no Brasil, ainda que o derramamento de sangue indígena aconteça na maioria das retomadas empreendidas até hoje em nosso país.

As *retomadas* fortalecem e encorajam muitos outros povos indígenas a empreenderem seus próprios processos de *retomadas* não apenas do Nordeste. Na região Sul do Brasil acontece, há bastante tempo, inúmeras *retomadas* territoriais, no Norte, Centro-Oeste e também no Sudeste vários povos estão retomando para si o direito de (re)existir, a mobilizar-se em *retomada* contra a violência exercida pelo Estado,



fazendeiros, grileiros, latifundiários etc., criando as próprias estratégias de enfrentamento contra a expropriação das terras indígenas, ao apagamento e silenciamento dos povos e línguas indígenas.

Observando o panorama das *retomadas* indígenas no Sudeste, especificamente em Minas Gerais, trago a experiência de *retomada* dos Pataxó de Gerú Tucunã. Gonçalves (2022) apresenta a concepção de *retomada* para o povo Pataxó de Gerú Tucunã como um contínuo que liga o passado e o presente do povo Pataxó, aonde foram e são travadas as guerras e as lutas com o auxílio dos caboclos, seus troncos velhos. A experiência do povo Pataxó de Gerú Tucunã deixa evidente que a *retomada* permeia todos os aspectos da vida de um povo em luta, seja na caminhada ou no arranchar, no plantio ou na colheita do roçado, em todos esses momentos a *retomada* territorial está sendo gestada. A esse respeito, Gonçalves escreve:

Retomar é re-tomar a sabedoria dos velhos pelas suas raízes, menos que uma cisão entre matéria e espírito, a retomada os conjuga num registro que propende ao kramiã (agora). A sustentabilidade dos roçados é a um só tempo mângute ùg naô (comida e espiritualidade), dá sustento aos Pataxó e amadurece a proteção espiritual pelo afastamento físico. Os txihi [Pataxó] são hábeis em estreitar a dispersão ao isolamento, a movência da caminhada com a suposta clausura do retiro. As ramas brotam e se esparramam roçado adentro, tal qual os Pataxó que caminham oclusos numa multidão que os acompanha, são os caboclos, seus troncos velhos. (GONÇALVES, 2022, p.117)

A concepção de *retomada* do povo Pataxó de Gerú Tucunã apresentada por Gonçalves (2022) se aproxima muito da concepção kariú kariri, que também compreende a *retomada* a partir da perspectiva de territórios moventes, de territórios plantados e cultivados ao longo das *andanças* dos nossos *troncos velhos*, que carregam consigo as sementes ancestrais, a força e a presença dos ancestrais nos alimentos plantados. A ancestralidade das contínuas caminhadas e *andanças* empreendidas por diversos povos no Brasil me leva a pensar na tradicionalidade das *movências* e, por conseguinte, nos territórios construídos na circularidade do arranchar e andar.

Neste mesmo sentido, Canuto e Campus (2017) destacam dois processos diferentes de *retomadas* acontecendo no estado de Minas Gerais, observados por eles a partir da diversidade de povos indígenas que, atualmente, vivem na capital do estado. Sobre isso, os autores afirmam

Identificamos um grupo que tem se destacado na luta para legitimar a presença indígena na RMBH [Região Metropolitana de Belo



Horizonte]. Suas lideranças são indígenas que afirmam ter parentesco com aldeados, porém viveram durante toda sua vida fora de uma TI. Estão inseridos no contexto da cidade, possuindo residência, emprego e renda fixa. [...] Identificamos ainda ações de outros grupos indígenas que têm adotado um novo caminho na tentativa de superar as dificuldades enfrentadas na RMBH: [...] a busca por terras desocupadas, visando fundar novas aldeias e reivindicar sua demarcação, ação que os próprios indígenas denominam como *retomada*. Tendo como pano de fundo a relação assimilacionista de um passado distante e anti-assimilacionista nas últimas décadas, entende-se por que se gestou um embate de linguagem pelos indígenas ao definirem sua nova terra: não uma *ocupação*, mas uma *retomada*. (CANUTO; CAMPUS, 2017, p.05)

Ainda no contexto das *retomadas* no estado de Minas Gerais, Faria (2020) traz a definição de *retomada* percebida a partir do contexto de escolas indígenas, em diálogo com os mestres Pataxó e Xacriabá. Para o autor, a “*retomada* é conceito central para as culturas indígenas do Nordeste e do Sudeste brasileiro. Ele pode ser considerado um conceito matriz, que se desdobra para vários contextos operatórios ou campos da vida, ganhando novas tonalidades e ênfases” (FARIA, 2020, p.56). Acrescenta ainda que, “seu fundamento é a revitalização de uma rede de conexões, que sustenta as ontologias indígenas, seu modo de ser, conhecer, pensar e estar no mundo. A *retomada* tem como ideia primordial a *retomada* de terras: ação vital para povos acossados pela invasão [...]” (FARIA, 2020, p.56).

No estado do Maranhão, Araújo, Oliveira e Côrrea (2021), apresentam um panorama dos povos indígenas em retomas no Maranhão frente às violações de direitos e em busca da reparação do estado e do direito de continuar nossos próprios modos de vida. Sobre esse assunto, as autoras escrevem:

Os Akroá Gamella, Anapuru Muypurá, Kariú Kariri, Tremembé da Raposa, Tremembé do Engenho e Tupinambá, localizados no estado do Maranhão, são povos indígenas que estão em processos de retomada/levante, traçando estratégias de luta pela garantia de direitos e pela demarcação de seus territórios, usurpados ao longo do violento processo de colonização, ainda em andamento. (ARAÚJO; OLIVEIRA; CÔRREA, 2021, p. 01)

Ao mencionar a luta de nós, povos indígenas no Maranhão, as autoras dizem que “a demanda por reconhecimento tem levado esses povos a um processo protagonizado e denominado por eles de *retomada* ou levante” e, na mesma página, as autoras definem *retomada* como sendo “um tipo de ação política que busca por direitos territoriais, identitários e pelo acesso à justiça como um todo, baseados na reprodução específica de seus modos de vida, caracterizada pela retomada de seus territórios e pela visibilidade de sua (r)existência” (ARAÚJO; OLIVEIRA; CÔRREA, 2021, p. 01).



No Maranhão, acredito que a *retomada* dos parentes Akroá Gamella é bem anterior aos demais povos do Maranhão citados por Araújo, Oliveira e Côrrea (2021). Segundo a reportagem de Rodrigues (2022, p.01), “o território tradicional dos indígenas Akroá Gamella está localizado em uma área que envolve os municípios de Viana, Penalva e Matinha. Em 2014 eles iniciam o processo para a retomada do seu território ancestral, perdido ao longo do tempo”. É válido ressaltar que, desde 2014, os parentes Akroá Gamella aguardam a demarcação de suas terras e sofrem ataques violentos de fazendeiros da região, como o massacre ocorrido em 2017, no qual muitos indígenas foram feridos a facão.

Os parentes Anapurú Muypurá tiveram um processo de *retomada* muito parecido com o do meu povo, Kariú Kariri, no que se refere à visibilidade para o estado do Maranhão. O jovem indígena Lucca Anapurú Muypurá fala das *movências* e *esparramamento* de seu povo no baixo Parnaíba no estado do Maranhão e diz que “atualmente, os Anapuru Muypurá se apresentam dispersos em várias áreas rurais e urbanas do estado do Maranhão. Contudo, o povo possui maior concentração familiar em Brejo, Chapadinha e demais municípios da região do Baixo Parnaíba” (OLIVEIRA, 2020, p.06). O autor resalta ainda a existência de outras famílias que se dispersaram para os estados vizinhos, Pará, Piauí e Tocantins. Sobre a *retomada* de seu povo, ele escreve:

O processo de invisibilidade social do povo Anapuru Muypurá começou a mudar em 2019, quando começaram a se reorganizar politicamente e estabelecer relações constantes com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e com os demais povos indígenas em processo de retomada no Maranhão (Akroá Gamella, Tremembé do Engenho e da Raposa, Kariú Kariri e Tupinambá). Os Anapuru Muypurá deram início ao processo de investigação de sua própria história, “cavacando memórias” e publicando-as nas redes sociais, e de luta pelos seus direitos originários, sendo o primeiro deles a terra. (OLIVEIRA, 2020, p.06)

O termo “cavacando memória” escutei muitas vezes do meu parente Lucca Anapurú Muypurá, ele coloca que a *retomada* de seu povo, é um cavacar das memórias, e Gleydson Oliveira, indígena do povo Anapurú Muypurá, afirma que “no processo de “cavacar” memória é indispensável paciência e espera, assim como o apreço pela escuta, fonte inesgotável de conhecimento e sabedoria (OLIVEIRA, 2020, p.729).

Neste sentido, Gleydson Oliveira, indígena do povo Anapurú Muypurá, diz que,

“Cavacar” é uma palavra usada na lavoura para designar o ato de fazer fendas na terra para semear, em outras palavras, é “abrir um buraco”, que pode ser profundo ou não. Essa expressão nos dá margem para compreender o quanto suas memórias foram construídas e vivenciadas,



pautadas na sua relação com a terra, com a roça e o plantio, o cavacar no campo e na vida, na luta pela sobrevivência. Minha bisa cavacou suas memórias para plantar sementes de vida e luta. (OLIVEIRA, 2020, p.730)

A *retomada* Anapurú Muypurá, que também é mobilizada por maioria jovem, recorre muito fortemente à memória dos mais velhos para fundamentar o processo de *retomada*, tanto a reclamação por direitos, quanto o reaprender dos modos e costumes Anapurú Muypurá. Percebo, a partir das alianças feitas com parentes indígenas em *retomadas* no Maranhão, que nossos povos indígenas Kariú Kariri, Akroá Gamella, Anapuru Muypurá, Tremembé da Raposa, Tremembé do Engenho e Tupinambá são guiados pelos desejos coletivos de continuidade de nossos “projetos históricos”. Nesse desejo de continuidade, nós, indígenas em *retomadas*, estamos “traçado uma pedagogia própria para se reafirmar tanto culturalmente quanto territorialmente, frente à sociedade não indígena e suas instituições que, também em processo contínuo, traçam estratégias de negação e contestação da existência da indianidade dos povos” (ARAÚJO; OLIVEIRA; CÔRREA, 2021, p. 02).

No caso do povo Kariú Kariri do Maranhão, a *retomada* do território é vista como um desejo coletivo que será alcançado mediante a necessidade de plantar no chão do território também a *retomada* da língua materna, dos nomes próprios kariú kariri, dos rituais sagrados, dos grafismos, das pinturas etc.

Compreendo a retomada de forma plural, *retomadas*, percebendo que existem diversas *retomadas* dentro da *retomada*, todas intimamente ligadas ao território, pois entendemos que as *retomadas* territoriais são o chão onde todas as outras *retomadas*, que são sementes, irão brotar. Sendo elas *retomada* existencial, educativa, epistêmica, linguística, cultural, ritualística, estética, artística etc., todas interligadas num processo contínuo de *retomada*. É importante ressaltar que existem processos de *retomada* que partem da existência e vivência no território/chão para conseguir fortalecer as outras *retomadas*/sementes, ou seja, existem povos que estão no território e estão buscando o fortalecimento cultural, espiritual, linguístico etc., como é o caso do povo Kariri da Serra Grande em Queimada Nova/PI, e existem povos, como é o caso do meu povo, Kariú Kariri do Maranhão, que na ausência do território tem buscado diversas estratégias para que a *retomada*/semente possa germinar e se fortalecer na espera pelo chão de plantar.

Muitos povos até então silenciados estão retomando e reconstruindo seus territórios e suas coletividades nas cidades, em comunidades de bairro, em assentamentos



rurais e em muitos outros lugares onde os *corpos-territórios* indígenas se encontram. Essa situação de viver à espera do território se assemelha ao sentimento de ser como plantas no vaso, ansiando pelo dia em que poderão ser plantadas no chão do território para que suas raízes possam crescer e seus galhos possam esparramar. Dito isso, na perspectiva kariú kariri entendo a *retomada* como uma ação estratégica para retomar territórios físicos e culturais, e que, acima de tudo, busca a *cura* para os *cortes* que a colonização desferiu contra nossos *corpos-territórios* para que possamos viver nosso *diwóbá* (bem viver) do povo Kariú Kariri.

Nessa perspectiva, entendo que a *retomada* é o ponto de partida para uma crítica *contra-colonial* dos discursos produzidos não somente a partir do Estado, mas a partir do ponto de vista do Estado, que, de modo geral, foram pulverizados no imaginário social e na historiografia oficial do Brasil, reificando a narrativa da “descoberta” da América, da extinção de povos indígenas e, mais tarde, do surgimento de povos indígenas ressurgidos. Essa narrativa é, até hoje, dotada de grande poder simbólico e institucional, que continua a estruturar as relações entre os povos indígenas e o Estado.

Na língua materna *dzubukuá-kipéa* do povo Kariú Kariri utilizamos a palavra *dziwichi* (voltar a sentir) como possível tradução para palavra *retomada* em português, digo possível tradução pelo fato da palavra *dziwichi* evocar muito mais sentidos e significados do que eu poderia descrever aqui, no entanto, é válido o esforço da tradução para demonstrar que as *retomadas* para o povo Kariú Kariri também compreendem em si uma gama de significados e sentidos bem maior do que a palavra *retomada* pode comportar. Desta forma, as *retomadas* constituem uma forma legítima de reapropriação pelos povos indígenas das terras invadidas, e de tudo quanto nos tenha sido tomado, expropriado, silenciado e ou negado. Logo, a ideia de *retomada* não é apenas uma contra narrativa, mas uma ação, uma recuperação da historicidade ou do *projeto histórico* almejado por cada um dos povos indígenas.

A esse respeito, o conceito de *projeto histórico* cunhado pela autora Rita Segato (2012) serve para desmitificar a ideia de povos indígenas aculturados ou de povos indígenas ressurgidos, como frequentemente tem sido adjetivado meu povo e toda a “família kariri”. De acordo com a autora, sob esta perspectiva de *projeto histórico*

cada povo é percebido não a partir da diferença de um patrimônio substantivo, estável, permanente e fixo de cultura, ou uma episteme cristalizada, mas sim como um vetor histórico. A cultura e o seu



patrimônio são percebidos como uma decantação do processo histórico, sedimento da experiência histórica acumulada em um processo que não se detém. O caráter cumulativo desse sedimento se concretiza no que percebemos como usos, costumes e noções de aparência quieta e repetitiva, que o conceito antropológico de cultura apreende, estabiliza e postula como seu objeto de observação disciplinar. No entanto, quem regressou a seu campo etnográfico dez anos depois sabe que essa aparência de estabilidade não é mais do que uma miragem, e que usos e costumes não são nada mais do que história em processo. (SEGATO, 2012, p.111)

A autora chama a atenção para que o que se convém chamar de cultura nada mais é que a história em processo, a continuidade dos usos e costumes que vão sendo elaborados, reelaborados e atualizados pelas pessoas/coletivos no interior de cada comunidade ou povo indígena. Essa perspectiva nos ajuda a compreender a realidade social kariú kariri que continuou a praticar nossos costumes não de forma cristalizada como na noção essencialista de cultura, mas criando formas e estratégias de dar continuidade ao nosso povo, mantendo os ensinamentos dos antepassados, realizando os cuidados cotidianos com o nosso corpo, repassando às/aos filhas/os desde pequenas/os o respeito e a sabedoria que envolve a relação com os *encantados* e com a terra. E essa continuidade e o desejo de continuar podemos entender como o *projeto histórico* traçado pelos nossos *trancos velhos* para nós, os *galhos novos*, e futuros *trancos velhos* do povo Kariú Kariri.

Neste sentido, a *retomada* é uma ação politizada mobilizada pelo desejo de continuar. Mas não é continuar como antes da invasão colonial, como se não tivesse acontecido, ou permanecer na inércia das feridas causadas por ela. Quando digo continuar, me refiro à capacidade de costurar o *corte* no tecido dos *copos-territórios* para dar continuidade à história de um povo, que de diversas formas foi interceptada. Nesta mesma perspectiva, Segato argumenta:

Um povo é o projeto de ser uma história. Quando a história tecida coletivamente, como os pontos de uma tapeçaria onde os fios desenham figuras, às vezes aproximando-se e convergindo, às vezes distanciando-se e seguindo em direções opostas, é interceptada, interrompida pela força de uma intervenção externa, este sujeito coletivo pretende retomar os fios, fazer pequenos nós, suturar a memória e continuar. (SEGATO, 2012, p.112)

Sendo assim, a *retomada* vai muito além de uma ação estratégica de defesa e combate *contra-colonial*, ela é também o desejo coletivo de retomar os fios, de suturar o *corte* e continuar. Nesta perspectiva, compreendo que a *retomada* tem vários fios, que juntos reconstroem o tecido que atuam de forma conjunta para a *cura ancestral* dos nossos



corpos-territórios com base no e para que possamos viver nosso *diwóbá* (bem viver). A *retomada* kariú kariri se realiza conectada aos conhecimentos ancestrais, à espiritualidade, aos rituais sagrados, à língua materna, ao cultivo de alimentos tradicionais, e à vivência respeitosa com os seres de encanto e organismos que vivem e produzem os territórios físicos e culturais. Compreendo que, na *retomada*, a espiritualidade, a epistemologia e a política são os três principais fios, que unem toda a tecitura dos nossos *corpos-territórios*, que, se comparados a uma teia de aranha, são eles os fios que sustentam as diversas *retomadas* realizadas pelo meu povo.

A espiritualidade convoca e prepara os sujeitos individual e coletivamente para a *retomada*. A espiritualidade foi/é na *retomada* kariú kariri a força que nos despertou para *dziwichi* (*retomada*), através dos ancestrais *encantados*, que *crodyá dzudé samy* (fortalecem nossas memórias), sopram as palavras em nossos ouvidos e colocam o som da *dzudé núnú idzé dzubukuá-kipéa* (nossa língua materna dzubukuá-kipéa) de volta a nossa boca, nos ensina a escutar nossas histórias, a realizar nossos rituais sagrados, a cantar para nossos ancestrais, a nos conectar aos nossos espíritos *encantados*, despertando as *memórias ancestrais* de nosso povo.

A epistemologia são os conhecimentos, as sabedorias que resistiram ao apagamento e ao silenciamento histórico colonial, e que, a partir das *memórias ancestrais*, continuam sendo praticadas, aprendidas e ensinadas no *cotidiano da retomada*. Compreendo por *memórias ancestrais* as sabedorias inscritas em nossos corpos e praticadas na *retomada cotidiana*, que se fazem nas pequenas e grandes ações de generosidade, cuidado, afeto, sabedoria, respeito e escuta que praticamos entre nós e para com nossos *nhenety* (anciãs e anciãos), *anhy tswana* (espíritos *encantados*) e *tokenhé tswana* (ancestrais *encantados*) do nosso povo. Sendo assim, nossas epistemologias são as sabedorias das mulheres *mariarcas* que contam as histórias para nós, trazendo à tona os conhecimentos recebidos oralmente dos nossos antigos, dos nossos *ancestrais encantados* e *espíritos encantados*, e que formam a memória coletiva de nosso povo.

A política, por sua vez, são as articulações feitas interna e externamente ao nosso povo, são as parcerias com outros parentes indígenas e com aliados de Organizações Não Governamentais (ONGs) e instituições públicas e privadas que se juntam na *retomada* contra o genocídio dos povos indígenas no Brasil. É na política da *retomada* que organizamos, materializamos e discutimos os desafios e os caminhos que a *retomada* deve seguir, quais enfrentamentos iremos travar e em que momento iremos recuar, e essa



sabedoria de articulação política é adquirida na roça, no cotidiano da luta, mas sobretudo, nos rituais sagrados, pois a *retomada* kariú kariri é guiada pelos *encantados* e fortalecida cotidianamente, pela encantaria, que se deixa ser vista e experienciada através das nossas pinturas corporais, das nossas cantorias, na partilha de alimentos ancestrais, no uso da nossa medicina sagrada e no som das palavras pronunciadas em nossa língua materna.

Sendo assim, percebo que a *retomada* kariú kariri, mas não apenas ela, se move em dois sentidos, que é uma expertise que caracteriza a própria ação de *retomada*. Ela se move para dentro e para fora, como o serpentear da jiboia. Na *retomada* kariú kariri de Estreito/MA, o primeiro movimento é o voltado para dentro de nós, de nossa espiritualidade, saberes, ritos e costumes, buscando na memória ancestral e na encantaria providências para reaprender a escutar e praticar nosso *diwóbá* (bem viver). O segundo é o voltado para fora, para as alianças com outros parentes, povos e instituições, sobretudo para as relações estabelecidas com o Estado.

Neste sentido, a cada povo indígena que retoma, que *dziwichi* (volta a sentir), se fazendo coletivos criativos na luta permanente contra a força da colonialidade é um grito de existência que os povos indígenas fazem ecoar contra o projeto de genocídio orquestrado pelos colonizadores desde o Brasil colonial e até os dias atuais. A palavra genocídio tem sido acionada pelos povos indígenas para designar a violência imputada contra nós, os povos indígenas, pois faz se necessário entender as diversas formas de violência contra os povos indígenas enquanto genocídio, “de maneira geral, genocídio não significa, necessariamente, a destruição imediata de uma nação, exceto quando é acompanhado de assassinatos em massa de todos os seus membros” (LEMKIN, 1944, p.79 apud CRUZ, 2021, p.38). Deste modo, o genocídio se configura tanto nas violências contra a vida e os corpos físicos/coletivos dos indígenas, como também naquelas orquestradas de formas sorrateiras, e que têm como alvo os *corpos-territórios* e as minuciosidades da existência dos povos indígenas. Sobre isso, o antropólogo indígena Felipe Cruz, do povo Tuxá, escreve:

Se, antes, a categoria foi acionada para remeter ao contexto específico dos Guarani Kaiowá, o modo como tem sido mobilizada no presente evidencia um redimensionamento do trato e percepção sobre o fenômeno da violência contra os povos indígenas, apostando em uma retórica de defesa desses povos em sua totalidade, uma vez que estariam todos igualmente sob a mira de um plano genocida. (CRUZ, 2021, p.24)



A palavra genocídio é mobilizada, então, para demonstrar, no cenário sociopolítico, que as diversas formas de violências empregadas contra os povos indígenas não podem continuar a ser compreendidas como um crime menor do que aqueles que atentam contra a vida. Neste sentido, Cruz (2021), citando Lemkin (1944), acrescenta que, ao invés do aniquilamento direto, o objetivo do genocídio

é a desintegração das instituições políticas e sociais, da cultura, da língua, sentimentos nacionalistas, religião e a existência econômica de grupos nacionais, e a destruição da segurança pessoal, liberdade, saúde, dignidade, e até mesmo as vidas dos indivíduos pertencentes a tais grupos. (LEMKIN, 1944, p.79 apud CRUZ, 2021, p.38)

Desse modo, nomear os processos subjetivos do fazer morrer e deixar viver como genocídio pode possibilitar uma certa equidade nas legislações e decisões judiciais que envolvam crimes contra os direitos dos povos indígenas e nos ajudam a pensar na reparação histórica que o Brasil deve aos diversos povos indígenas que primeiro vivenciaram e continuam a vivenciar, na atualidade, o genocídio implícito e explícito em sua forma mais violenta. E, sobre isso, os povos indígenas do Nordeste, os inúmeros povos da “família kariri” e especificamente o povo Kariú Kariri têm muito a dizer.

Sendo assim, é importante que os diversos povos indígenas, pesquisadores acadêmicos, legisladores etc., compreendam a *retomada* dos povos indígenas do Nordeste e de todas as regiões do Brasil enquanto uma ação legítima, uma resposta contundente diante da histórica violência que interceptou a continuidade do *projeto histórico* de muitos povos, pois “um povo é o projeto de ser uma história” (SEGATO, 2012, p.112), e essa história teve sua continuidade cerceada desde o início da colonização até os dias atuais. Sendo assim, a *retomada* é, dentre outras coisas, um direito à reparação histórica. Nesse mesmo sentido, a autora escreve que “deve ocorrer o que podemos chamar uma *devolução da história*, uma restituição da capacidade de tecer seu próprio caminho histórico, retomando o tramado das figuras interrompidas, tecendo-as até ao presente da urdidura, projetando-as em direção ao futuro” (SEGATO, 2012, p.112).

Assim, a *retomada* não deve ser compreendida como um processo de “indianização” numa fase evolutiva que deve culminar no maior grau de indianidade dos povos envolvidos, como também não deve ser encarada como uma nova identidade ou adjetivo pejorativo para deslegitimar os povos que se encontram em *retomada*. Pois ambas as compreensões reforçam o discurso colonial de *indianidade transitória* “produzindo no imaginário social a falsa ideia de que os povos indígenas não podem ter



relações e acessar os bens materiais e simbólicos produzidos na sociedade nacional sob a pena de deixarem de ser indígenas” (ALVES, 2019, p.28), determinando maior ou menor grau de indianidade dos povos indígenas a depender da quantidade de elementos culturais que permanecem operantes, a exemplo da língua, rituais, território etc.

Neste sentido, a indianidade não é uma categoria que pode se esvaír com as relações estabelecidas com os não indígenas, e a *retomada* não é um processo de “tornar-se indígena”, mas o combate à episteme colonial instalada, uma ação sagaz realizada de forma contínua e permanente por todos os povos indígenas no Brasil e não apenas por aqueles que são intitulados ou se autointitulam povos em *retomada*.

Com isso, percebo algumas ações manejadas pelos povos indígenas, a exemplo da *domesticação dos brancos, do Estado, da sociedade nacional e mesmo dos aliados indígenas*, para a *retomada* indígena do manejo do mundo, em permanente tensão e mudança, como se refere Gersem Baniwa (2011); a *ressignificação* da escola e de outros elementos culturais não indígenas como a forma como os povos indígenas dão novos significados para elementos exteriores a sua cultura (GIRALDIN, 2012; ALVES, 2016); a *interculturalidade*, que segundo Catherine Walsh “oferece um caminho para se pensar a partir da diferença e através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta” (WALSH, 2019, p.27), com a transformação de estruturas sócio-históricas profundas a partir de um novo campo relacional “inter-epistemológico”, são partes integrantes das ações estratégicas e sagazes manejadas pelos povos indígenas para a demarcação e defesa dos territórios, revitalização e manutenção da língua materna, fortalecimento dos rituais, fortalecimento das práticas de *cura* etc.

Dessa forma, *domesticação, ressignificação e interculturalidade* nomeiam as ações estratégicas e *contra-coloniais* no intuito de recuperar a capacidade de construir seu próprio caminho histórico, de retomar para si a “autogestão” e a “autonomia” das instituições de saúde, educacionais e territoriais, como temos visto desde o início dos anos 2000 e atualmente com ainda mais força a partir da criação do Ministério dos Povos Indígenas e da ocupação da gestão e presidência da agora Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI pelos próprios indígenas. Contudo, vale ressaltar que, tanto a “autogestão” quanto a “autonomia” não se efetiva de forma integral para nós, povos indígenas.



A “autogestão” ainda é uma construção, e muito há o que se fazer para que possamos, finalmente, tomar decisões em igualdade de condições no âmbito da administração das instituições públicas dentro e fora dos territórios indígenas. O Estado não abre mão de reger o “dever ser” em todas as políticas públicas voltadas para nós, os povos indígenas. E, ainda que exista um diálogo, ele sempre acontece de forma assimétrica e descontextualizada dos nossos anseios enquanto povos indígenas. Do mesmo modo, a “autonomia” dos povos indígenas do Brasil ainda é um horizonte distante de nossa realidade, uma utopia, pois ainda não temos independência e nem liberdade para tomar decisões no âmbito nacional sobre questões que nos afetam, e, portanto, sobre os rumos da nossa própria história. Cada povo indígena decide e delibera sobre os caminhos trilhados e os rumos a serem seguidos pelo seu povo no interior de suas comunidades/aldeias, o que podemos entender como uma sub “autonomia”, mas no âmbito nacional não temos o poder de decisão sobre projetos que impactam diretamente nossa existência, e assim, continuamos a ter nossos *projetos históricos* interrompidos de diversas maneiras. Mesmo agora, com representantes indígenas ocupando locais de decisão dentro do governo, vejo que construir uma “autonomia” num contexto dominado pela episteme da colonialidade é um dos maiores desafios que nós, povos indígenas, vamos enfrentar na busca pela “autonomia”.

Neste mesmo sentido, Segato (2012) nos ajuda com alguns questionamentos. “Depois do longo processo de colonização europeia, o estabelecimento do padrão da colonialidade e o aprofundamento posterior da ordem moderna sob a condução das Repúblicas [...] poderia agora, subitamente, o Estado retirar-se?” (p.113). A minha experiência enquanto indígena mulher pertencente a um povo indígena em processo de *retomada* tem me ensinado que, diante do estabelecimento do padrão da colonialidade e da ordem moderna ocidental instalada no mundo, é muito difícil suturar os *cortes* e quebrar todas as barreiras que interceptaram nossos sonhos e projetos históricos sem que o Estado faça o seu papel de restituidor, a começar pela devolução dos nossos territórios que foram expropriados, para que possamos dar continuidade à nossa história.

Sendo assim, o Estado deve ser o garantidor e não pode retirar-se de sua obrigação de ser um estado reparador das injustiças contra nós, povos indígenas, e diante da atual conjuntura, o melhor que o Estado pode fazer, “apesar do caráter permanentemente colonial de suas relações com o território que administra, um bom Estado, longe de um Estado que impõe sua própria lei, será um *Estado restituidor da jurisdição própria e do*



foro comunitário” (SEGATO, 2012, p.112); sugere ainda que “a brecha descolonial que é possível pleitear dentro da matriz estatal será aberta, precisamente, pela devolução da jurisdição e a garantia de deliberação” (SEGATO,2012, p.112), em outras palavras é “a devolução da história, da capacidade de cada povo de implementar seu próprio projeto histórico” (SEGATO,2012, p.112). Nesta perspectiva, a *retomada* é um desejo de reconstituição dos nossos *corpos-territórios*, e da continuidade da nossa história, e o Estado precisa atuar junto a esses povos garantido formas de reparação histórica contra as injustiças que violaram e feriram profundamente nossa existência enquanto povos indígenas no Nordeste do Brasil.

Hoje, pouco se sabe a respeito dos povos da grande “família kariri” que vive no Nordeste, isso se deve tanto ao longo e violento processo de colonização do Brasil, orquestrado pela igreja, lideranças políticas, e os grandes invasores de terras do ramo do engenho, da criação de gado e da monocultura de cana, algodão, cacau etc., como também aos modernos sistemas que atualizam, produzem e reproduzem o projeto colonial de apagamento dos povos indígenas nos mapas, nos livros, na literatura, nas mídias e na internet, moldando o imaginário da sociedade a respeito do sujeito/coletivo indígena determinando o que é, ou como deveria ser o sujeito indígena.

A minha experiência de busca pelos meus parentes é um retrato desse silenciamento e apagamento. Em 2006, quando minha mãe reencontrou minha avó e minhas tias, eu finalmente pude conhecer minha família materna e ouvir da minha avó Pequena as histórias sobre nosso povo, ela me contou que pertencemos ao povo indígena kariri, que seu pai era indígena kariri e sua mãe de outro povo lá do Cariri. No início, as informações me pareciam muito confusas, fiz muitas buscas pela internet, mas nenhuma resposta foi satisfatória, pois as informações eram rasas, e muitas vezes inexistentes. No entanto, as buscas na internet e as poucas leituras disponíveis me levaram a compreender que o nome Cariri agregava em si muitos entendimentos, era preciso mergulhar mais fundo nessa procura.

Porém, em meio às buscas, precisei priorizar e ingressar no mercado de trabalho e criar condições de sustento em meio à realidade da vida na cidade. Trabalhei em um supermercado da cidade Estreito/MA por cinco anos, até decidir que era hora de caminhar. Entrei na Universidade Federal do Tocantins-UFT no Campus de Tocantinópolis no curso de Ciências Sociais, pedi demissão do trabalho, fui morar na casa de estudante da universidade e passei a viver de bolsas de estudos. Conclui minha



graduação integralmente com bolsa, fui bolsista de praticamente todos os tipos de bolsas que a universidade oferecia no período de minha graduação.

E foi dentro da universidade e do curso de Antropologia que minha autopercepção enquanto um *corpo-território* indígena foi se fortalecendo. No entanto, ao mesmo tempo em que estar na universidade fortalecia o meu desejo resiliente de encontrar o meu povo, os comentários hostis contra os povos em *retomada* fizeram com que eu ficasse retraída, optando por manter a busca em silêncio, e até mesmo me esquivando, o quanto pude, da missão e da luta da *retomada*.

O movimento de *retomada* kariú kariri em todo o Brasil decorre, em grande parte, dos anseios das/os *galhos novos* (jovens), estudantes, pesquisadoras/es, e da memória das anciãs, dos anciões, *dos ancestrais encantados e dos espíritos encantados*. No caso do povo Kariú Kariri do Maranhão não é diferente, comecei a perceber que o sentido de minha formação, de toda a minha *wówó* (caminhada) pelo mundo, as relações e os conhecimentos acadêmicos e antropológicos acumulados tinham estreita ligação com minha ancestralidade e com a *dziwichi* kariú kariri.

Assim, acredito que todos os caminhos trilhados pelos meus troncos velhos, *ancestrais encantados* e os *espíritos encantados* desde o Pernambuco, Ceará, Piauí, Maranhão, Tocantins, Pará e o retorno para o Maranhão, em 2006, foram necessários para oficializarmos junto ao Estado a *retomada* kariú kariri em 2020. E a minha formação em Ciências Sociais faz parte desse importante processo preparatório para ajudar a minha comunidade e meu povo a enfrentar todas as retaliações advindas do processo de oficialização da *retomada* e da reivindicação dos direitos indígenas espoliados de nosso povo.

Neste sentido, todo o processo que envolve minha formação em Ciências Sociais, as leituras no curso, os diálogos e os projetos realizados na UFT, a minha convivência na aldeia e a aliança com os parentes do povo Apinajé do município de Tocantinópolis no Tocantins, com os quais aprendi muitas coisas, principalmente que eu era uma mulher originária, me ajudaram a manter a chama da *retomada* acesa e a compreender que minha formação em Ciências Sociais, em Antropologia e toda minha trajetória têm um sentido político-espiritual dentro da *retomada* do povo indígena Kariú Kariri no Maranhão.

E assim, em 2017 ingressei no mestrado em Antropologia na Universidade de Brasília-UnB, e lá as buscas por parentes continuaram, conversei com uma estudante



kariri-xocó para saber informação de algum parente conhecido, mas não tive sucesso. Ela me falou da diversidade de povos que vivem juntos com os Kariri-Xocó no território de Porto Real do Colégio e em Palmeira dos Índios, em Alagoas, por isso, eu precisava ir lá conversar com os velhos para obter mais informações, mas em razão das aulas do mestrado e do pouco dinheiro, não pude fazer a viagem ao território kariri-xocó naquele momento.

Ao terminar o mestrado, iniciei o doutorado em Antropologia na Universidade Federal de Goiás-UFG, em Goiânia, no ano de 2019, e foi lá que encontrei o parente Joedson do povo Kariri de Juazeiro do Norte, ele era estudante do mestrado em Geografia. Foi durante nossas conversas que fomos descobrindo mais sobre nossos povos, os povos indígenas da “família kariri” e das rotas por onde nossos troncos velhos andaram no Vale do Cariri e Serra do Araripe /CE.

Em 2020, retornei para o Maranhão e logo no início do ano fomos surpreendidos pela pandemia de Covid-19 e suas profundas consequências na saúde, educação, trabalho, alimentação, convivência social e em todas as dimensões de nossas vidas. Foi nesse contexto que fui convidada pelo parente Joedson Kariri a integrar o recém-criado grupo de *retomada* kariri no WhatsApp, onde conheci o parente Valdivino Kariú Kariri, linguista e grande conhecedor das historiografias do povo Kariri no Ceará, foi ele quem me forneceu muitas bibliografias sobre os indígenas do Nordeste, indígenas do Ceará e indígenas da “família kariri”, especificamente.

Foi a partir desse grupo que fiquei sabendo da existência de povos indígenas da “família kariri” organizados por várias cidades e estados do Nordeste. Conheci o povo Kariri de Crateús/CE, Cariri do Poço Dantas de Umari/CE, povo Kariri de Chico Gomes/CE, povo Kariú Kariri do Mororó em Santana do Cariri/CE, povo Tapuya Kariri de São Benedito/CE, povo Kariri de Queimada Nova/PI, Povo Kariú Kariri do território Alto Juruá/AC e outras famílias Kariú Kariri no litoral maranhense. Ao contrário do que me mostrava a internet, as literaturas, pesquisadores e etnólogos, não existia apenas o povo Kariri-Xocó/AL. Os povos da “família kariri” estavam esparramados por diversas regiões do Brasil, vivos, articulados e criando suas próprias formas de *retomadas*.

Foi no grupo de *retomada* que fui aconselhada por parentes que estão há mais tempo nas *retomadas* de que era preciso perguntar, escutar e registrar os saberes que os mais velhos da minha família carregam consigo, algo que eu já estava fazendo, mesmo

assim, foi essencial ouvir esse conselho e saber que eu estava no caminho certo. Em razão da violenta colonização no Nordeste, muitos povos indígenas da região tiveram que esconder sua cultura, silenciar sua língua, mas continuaram vivos enquanto indígenas, os *encantados* continuaram soprando em seus ouvidos palavras da língua materna e ensinando a *cura* com a medicina da mata para as nossas *nheneti* (guardiãs das memórias) e são essas pessoas, que viveram e resistiram no silenciamento, que trazem consigo a *memória ancestral* que dá força para ecoar o grito de que estamos vivos, que somos os *galhos novos* que brotaram da força dos nossos *troncos velhos*, que nós somos e estamos no presente e não apenas passado/herança ancestral.

É bom lembrar que os povos indígenas em *retomada* não surgem e nem ressurgem, nós sempre existimos, e continuamos a praticar nossos costumes sem a presença do Estado, do mesmo modo, a *retomada* não cria e nem inventa indígena, pois não se retoma o que nunca lhes pertenceu. A *retomada* deve ser compreendida como a ação de retomar para si (coletividade) o direito de sair do silenciamento, de se fortalecer, de se organizar novamente enquanto povo originário e também de requerer do Estado que seja reparador das injustiças que violaram nossos *corpos-territórios*. A *retomada* kariú kariri de Estreito/MA é pensada a partir da ideia de *tronco velho* e *galhos novos*. Observemos a imagem abaixo – um tronco velho da árvore de seriguela aparentemente seco e sem vida brotando galhos novos. Essa imagem nos ajuda a compreender melhor a *dziwichi* (*retomada*) do povo Kariú Kariri.



Tronco de ciriguela, na aldeia Recanto kariú. Foto: Instagram @povoindigenakariukariri. 2021.



Eu trouxe esse tronco de seriguela da casa de minha tia que mora no assentamento rural do rio Feio, em Estreito, e plantei na aldeia Recanto Kariú. Quando fui visitá-la no assentamento, ela me disse para trazer o troco e plantar, porque ele daria fruto em pouco tempo. Eu olhei para o tronco e disse: “*tia estou achando ele tão seco, será que ainda está viúvo?*” ela respondeu: “*ele parece morto né, mas está muito vivo, ele carrega a força da árvore inteira com ele, pode levar, você vai ver que ele vai brotar rapidinho*”. Trouxe o tronco e deixei no chão ao lado da casa e por diversas vezes pensei e jogá-lo na mata ou fazer lenha, porque parecia estar morto de tão seco, mas um tempo depois percebi que ele estava verde e brotando umas flores vermelhas, então plantei o tronco e pouco tempo depois tinha vários galhos novos, em seguida deu muitas seriguelas.

Quando vi o tronco velho brotando galhos novos e dando frutos mesmo sem muitas folhas, eu fotografei imediatamente, porque pensei na *dziwichi kariú kariri*, pois o brotar dos troncos velhos é também o voltar a sentir e se conectar com a energia dos nossos ancestrais e *espíritos encantados*. O tronco velho não precisou estar plantado no chão para poder brotar, ele carregava consigo a força de suas raízes, a força do chão e de sua árvore mãe, de onde ele foi cortado, portanto ele nunca deixou de ser uma árvore de seriguela. Neste sentido, o brotar dos troncos velhos é tanto um ato de resistência contra o *corte* sofrido pelos nossos antigos e ancestrais sagrados, quanto a *cura*, a continuação dos nossos que anunciam o novo e conectam o passado, presente e o futuro a partir do tronco velho cortado. Nós, a juventude Kariú Kariri (*galhos novos*), brotamos de nossa base (*tronco velho/ nossas raízes*) somos parte dessa mesma árvore, que um dia foi cortada e arrancada do chão, mas que guardou consigo a força e a resiliência para brotar e dar frutos em outro lugar.

Na *dziwichi (retomada) kariú kariri* não é apenas os humanos que têm agência, *ay tokenhé kó anhy tswana* (os ancestrais e *espíritos encantados*) mobilizam e são mobilizados na *retomada* para agir junto com os povos originários silenciados, convocando pessoas para lutar e retomar. Acredito que a exemplo do tronco velho que sabe a hora de brotar, os *encantados* sabem e nos orientam sobre o momento certo de retomar, por isso, quanto mais pessoas são convocadas, mais povos indígenas gritam o som sufocado no peito e tornam públicas suas *retomadas*.



Nas últimas quatro décadas, muitos povos da “família kariri” têm recebido o chamado e se organizado em *retomada*. Além dos povos que já estão organizados há mais tempo, a exemplo do povo Kariri da cidade de Crateús /CE, que está organizado desde a década de 1980, existem também o povo Cariri de poços Dantas Umari na cidade do Crato/CE, que está há alguns anos na luta pela demarcação do território ancestral, o Povo Kariri da Serra Grande na cidade de Queimada Nova/PI, que conseguiu em 2020 a demarcação de seu território, o povo Kariú Kariri do Alto Juruá/AC, que está na reserva extrativista em Marechal Thaumaturgo há mais de 100 anos.

Temos também processos de *retomada* territorial mais recentes, como é o caso do meu povo, Kariú Kariri de Estreito/MA, que está em *retomada* desde 2006, mas somente no início de 2022 demos início ao processo de reivindicação territorial. Também o povo Kariri-Quixelô de Iguatu/CE, que está na luta pela demarcação do território; os Kariri de Chico Gomes no Crato/CE, que está na luta pelo reconhecimento da terra enquanto terra indígena; os Kariú Kariri do Sítio de Mororó em Santana do Cariri/CE; o povo Tapuya Kariri de São Benedito /CE; os Kariri de Custódia/PE; os Kariú Kariri da Serra do Juá/CE; os Kariri em Exu/PE; os Kariri Velhos no estado da Paraíba. Além dos grupos citados, têm outros se organizando em Maracanaú, Limoeiro, Palhano, Russas, Serra dos Bastiões no Ceará etc.

Para o povo Kariú Kariri, a nossa *dziwichi* é voltar a sentir nossa língua, sentir e ouvir nossos *encantados*, por isso, nós, o povo Kariú Kariri, não costumamos ter um marco com data definida de quando começou a nossa *retomada*, pois compreendemos que esse processo de *retomada*, as ações de *cura*, defesa e combate vêm sendo acionadas pelo nosso povo desde o início da colonização, mas que, contemporaneamente, decidiram requerer do Estado a reparação de direitos. Acreditamos que nossos *troncos velhos*, os *espíritos encantados* e os *ancestrais encantados*, que sempre nos auxiliaram no tempo de andar e arrancar em nossas *andanças*, nos auxiliam também no tempo de combater e se defender na *retomada*.

Neste sentido, a *retomada* é um contínuo sem início e nem fim, que tem sido acionada desde os tempos ancestrais como estratégia de defesa e combate. Atualmente, essa ação estratégica precisa ser acionada cotidianamente por todos os povos indígenas no Brasil, que lutam diariamente contra a continuidade da violência colonial, independentemente do grau de organização sociocultural e legitimação estatal que estes possuam, a *retomada* é feita todos os dias, por todos os povos indígenas. Desta forma,



insistir em compreender a *retomada* enquanto um processo de “indianização” e/ou enquanto uma categoria identitária é mais uma dentre as múltiplas maneiras pelas quais o racismo e a violência colonial continuam operando para deslegitimar e desautorizar a luta indígena contra o histórico genocídio dos povos indígenas no Brasil.

10. As retomadas cotidianas e o cotidiano das retomadas kariú kariri em Estreito/MA

Meu *yetçãmyê* (grupo familiar) Kariú Kariri, que saiu do Vale do Cariri e da Chapada do Araripe no Ceará, território originário, chegou em Estreito/MA e começou a construir suas vivências em um novo lugar. Apesar de alguns parentes se esparramarem pelos estados do Tocantins e Pará, Estreito/MA se tornou um chão base onde muitos permaneceram até hoje, onde se casaram, construíram famílias e aumentaram as redes de parentes. Nosso povo é numeroso, as pessoas do nosso povo, principalmente as mulheres mais velhas, tiveram muitos filhos, a sabedoria dos mais velhos diz que a cada nova criança que nasce traz com ela muita abundância e força para nosso povo. Minha avó Pequena conta que a mulher que tem muitos filhos, tem muita saúde porque é a criança que faz a limpeza do corpo da mulher e por isso minha avó Pequena sempre insistiu para que eu passasse pela gestação. E diz ter muita alegria dos 12 filhos, 45 netos, 36 bisnetos e 3 tataranetos com quem ela pode conviver.

Quando eu estava de resguardo pós cesárea do meu *inhu* (filho) Yarú, minha mãe veio me visitar e me viu segurando Yarú nos braços com 15 dias após o parto, e me chamou a atenção, contando que, quando ela estava de resguardo pós-parto de nossa irmã mais velha, que faleceu com 8 meses de idade, estava se sentando numa rede quando minha bisavó falou para ela ter muito cuidado, que não podia se sentar de pernas abertas, porque se não a mãe do corpo iria cair. Minha mãe disse que ficou desesperada, não sabia o que era a mãe do corpo, e pensou que fosse alguma coisa que iria cair, e que ficou um dia inteiro sem urinar, pensando que a mãe do corpo iria cair de dentro dela. Ela disse que a minha bisavó percebeu que ela não estava urinando e perguntou por que, e minha mãe respondeu dizendo que estava com medo da mãe do corpo cair. Ela disse que minha bisavó sorriu e disse “menina a mãe do copo não cai assim, ela cai se você não fizer o resguardo direito, se você sentar de todo jeito, pegar peso ou varrer casa, são essas coisas que faz a mãe do corpo cair.” Eu fiquei sem saber o que era a mãe do copo, perguntei



para minha mãe o que era, mas ela disse que a bisavó nunca explicou direito o que era, mas a minha avó Pequena me disse que a mãe do corpo é o *mudu* (útero), que ele renova e retira as impurezas do sangue a cada gestação e que as minhas queixas de dores no pé da barriga e os miomas que eu tenho é falta da limpeza do corpo, e que antigamente uma mulher que tinha muitos filhos não adoecia de doenças no útero, cistos, miomas etc., porque nosso sangue e a mãe do corpo se renovam a cada gestação.

Essa sabedoria pode ser uma das explicações para a quantidade de filhos que as mulheres mais velhas de nosso povo têm, principalmente minha avó Pequena, que entre as suas irmãs, foi a que teve mais filhos. Como podem perceber, só os parentes que descendem de minha avó Pequena dão um total de quase 100 pessoas, mas infelizmente, até o momento, nem todos aceitaram o compromisso da *retomada*, uns se envolvem mais, outros menos, mas quando a força desse povo todo se juntar, seremos uma *yetçãmidé* (parentes que vem da mãe) forte outra vez. A dispersão do nosso povo por diferentes bairros, assentamentos e cidades vizinhas dificulta bastante as práticas culturais cotidianas, como também requer ainda mais esforços para juntar o povo durante as festas e rituais.

A ausência do território reconhecido e demarcado foi e continua sendo o motor que impulsiona as *andanças* e o esparramamento dos parentes. É válido observar que as *andanças* empreendidas pelos velhos de minha família, apesar de serem constantes e vistas como importantes, nem sempre são *andanças* voluntárias, pois na maioria das vezes estão relacionadas aos conflitos, fugas e sobretudo à ausência do território oficializado. Neste sentido, as *andanças* realizadas têm como resultado o esparramamento e, por vezes, a perda dos parentes, o que tem sido evidenciado, diversas vezes, como uma consequência negativa da movência do povo Kariú Kariri. A antropóloga Jurema Souza (2019), que analisa a categoria nativa de *esparramamento* entre os Pataxó Hãhãhãe, evidencia que o termo é sempre visto de forma negativa nas trajetórias dos parentes indígenas Pataxó Hãhãhãe. A autora escreve que:

O esparramamento é sempre visto como algo muito negativo em suas trajetórias, que obliterou seus modos de vida, pensamentos e maneira própria de viver. Maria dos Anjos (Roxa) sempre definia que se esparramar é “todo mundo sair sozinho, corrido, uns prum lado, outros pra outro, sem rumo aí”. Entendi que era a fuga apenas em torno da família nuclear, sem os tios, primos e avós. Esparramar é ser expulso da terra sem a companhia da maior parte dos parentes, sem destino muito certo, o que é diferente da expressão, também muito comum, de “índio gosta muito de andar” ou “índio não para quieto em um lugar”.



O caráter voluntário e autônomo da segunda expressão nada tem a ver com o apartar-se de parentes e deixar sua terra, forçosamente, como é o caso do esparramamento. (SOUZA, 2019, p. 170)

O meu bisavô João Cândido define o *esparramamento* como o ato de “*correr pelo mundo feito cria sem dono*”, essa definição lembra que o *esparramamento* é o perambular desgarrado dos seus, longe do lugar de afeto e de cuidado. O *esparramamento* para o povo Kariú Kariri é fruto das *andanças* geradas pelas expulsões, fuga de conflitos e da fome, que resultou na perda de parentes. As narrativas apresentadas pelas *mariarcas* e pelos *troncos velhos* do meu povo, mostram que com o *esparramamento* de nosso povo em busca dos parentes, se tonou uma busca sem fim, e que muitas *andanças* foram empreendidas com o objetivo, como narrado por minha mãe e pela *mariarca* Maria dos Anjos quando estiveram perdidas de suas mães.

Na realidade do povo Kariú Kariri em Estreito, a falta do território para vivermos juntos, construir casas próximas umas das outras, plantar, fazer roças, educar as crianças de forma coletiva e viver o *diwóbá* (bem viver) kariú kariri continua a impulsionar o *esparramamento* dos parentes pelos bairros de Estreito e para outras cidade e estados, o que dificulta o *ajuntamento* do povo Kariú Kariri na luta pela *retomada* territorial.

Oficialmente, o povo Kariú Kariri não existia até 2020, quando entramos com a oficialização junto à FUNAI e tornamos pública nas redes sociais a *retomada* kariú kariri. No entanto, existimos e resistimos há séculos com ou sem o reconhecimento do Estado. Para nossas ancestrais, cabocas/os, encantadas/os, *mariarcas*, bisavós, bisavôs, avós, avôs, mães, pais, filhos, e para outros parentes indígenas que guardam nas memórias nossas histórias e saberes, nós nunca deixamos de existir enquanto indígenas. Do mesmo modo, outros povos da “família kariri” resistem e existem para além do Estado, e é isso que os povos indígenas da “família kariri” em processo de *retomada* têm demonstrado. Esses povos existem e vivem nas periferias e bairros das cidades, no sertão, nas vilas, nos assentamentos, em sítios à beira dos rios, nas serras, nas chapadas etc., lutando contra os diversos silenciamentos de seus/nossos *corpos-territórios*.

Atualmente, nós, o povo indígena Kariú Kariri do Maranhão, vivemos a realidade indígena aonde a cidade chegou em nosso contexto. Nossos mais velhos vivenciaram a transformação de Paranaidji em Estreito, presenciaram a chegada do asfalto na BR 010, a derrubada de árvores para fazer ruas e casas de cimento, viram a construção de casas de alvenaria, escolas, igrejas, hospital, banco, fórum, praça, Ferrovia Norte-Sul etc. E foi



assim que a cidade de Estreito chegou no contexto de indígenas, ribeirinhos e camponeses de Paranaidji. E hoje os moradores de Estreito perguntam: “têm indígenas em Estreito?” “Desde quando?” “Quem são?” “Porque vocês moram na cidade?” Sobre isso, trago um relato de minha avó Maria José (Ló), que vivenciou situações constrangedoras ao lado de sua filha.

Um dia desses andando na rua lá em Estreito, tava Tota [sua filha] e eu, quando uma amiga dela perguntou: “Tota, desde quando tu é indígena?” Quando eu escutei isso, eu vi que a Tota ficou sem jeito, eu tomei a frente e disse: “desde que nascemos, se ela te disse que somos indígenas, é porque somos, eu sou, minha mãe e meu pai são e ela é, oxente!” Eu fiquei muito arretada com aquela pergunta, porque a pessoa te vê na rua, ou no supermercado e acha que te conhece. Essa menina estudou junto com Tota é amiga dela, mas mesmo assim ela não conhece a Tota, porque ela não sabe nada sobre a mãe, a avó e o avô de Tota.

Esse foi um dos últimos diálogos que tive com minha avó Ló, dois meses antes do dia 6 de junho de 2021, dia em que nossa mariarca Maria José se encantou. Naquele dia, estava visitando a casa de minha tia, filha de minha avó Ló, para acompanhar e incentivar a avó Ló a tomar a vacina contra a Covid-19, e aproveitei a oportunidade da visita para ficar uns dias em sua companhia e aprender mais sobre minha própria história. Minha avó lutava contra o Alzheimer, que nas palavras dela é uma doença comedora de memória, mesmo assim, era uma mulher forte, alegre e valente. Sempre que sua memória estava forte, ela me contava muitas coisas sobre o nosso povo, ela dizia que gostava de me contar as histórias, porque via que eu gostava de saber.

Trouxe esse diálogo com minha avó por considerar que a fala dela foi certa como uma flecha lançada, ao responder o questionamento “*desde quando somos indígenas?*” com um “*desde que nascemos*”. A resposta de minha avó carrega muita sabedoria, pois além de evidenciar o pertencimento originário, está ligada também à nossa narrativa de origem, como vimos na parte sobre *o corte*, quando os velhos dizem que Kariú significa *água da fonte que brota na mata e corre pelos rios*, eles estão ressignificando o nome Kariú dado pelos povo Tupi, trazendo junto com essa narrativa, a nossa autodenominação *Dzutso* (Povo das águas), e enquanto povo das águas, nascemos na fonte e ainda que percorramos rios longos, permaneceremos água, e deste mesmo modo a indianidade está conosco em nossos *corpos-territórios* desde a origem, mesmo



que, por muitos anos, tenha sido silenciada pela colonização, atualmente lutamos pelo direito de reavivar, de fortalecer nossa cultura e nossa língua materna.

Minha avó me narrou esse acontecimento com um tom de revolta e indignação por ter sido questionada por alguém que desconhece a nossa história. A *mariarca* Ló sempre afirmou nosso pertencimento indígena da Região do Cariri, mas, assim como as outras *mariarcas*, não falava muito sobre o assunto sem que alguém lhes perguntasse, ela fortaleceu a necessidade de fazer a busca pelos parentes esparramados e de registrar nossas histórias, a mariarca Ló tinha muita alegria em me contar sobre as *andanças*, as histórias de nosso povo, das feitorias dos antigos e do Cariri, o lugar que ela tanto amava.

Desde que começamos a lutar pelos nossos direitos enquanto indígena kariú kariri, a cidade toda ficou alvoroçada, querendo saber “*desde quando somos indígenas?*” Isso tem sido recorrente até mesmo por “conhecidos” que desconhecem tanto a nossa história anterior à chegada em Estreito quanto a nossa vivência em Estreito. Quando criamos as redes sociais do povo Kariú Kariri de Estreito, surgiu um grupo de WhatsApp com uma foto de indígenas e o nome “indígenas em Estreito?”, onde as pessoas da cidade ridicularizavam os povos indígenas e questionavam a nossa existência. Mas, assim que fizemos a primeira manifestação em frente à Secretaria de Saúde do município, o grupo se desfez.

As pessoas dizem não saber da existência indígena em Estreito, mas quando temos a oportunidade de conversar sobre isso com alguém as pessoas logo dizem que conhecem uma família indígena em Estreito, estudam ou trabalham com alguém que é indígena, então a insistência em dizer que desconhecem a presença indígena em Estreito é a velha ferramenta do silenciamento operando. Como disse minha avó Ló “*os nossos conhecidos estranham a gente dizer que é indígena, porque eles não nos conhecem direito, não sabe nada do povo Kariú Kariri, de onde viemos e nem como vivemos, e os que sabem fingem não saber*”. Esse estranhamento é fruto do racismo e do desconhecimento da realidade dos povos indígenas no Brasil. Neste sentido, os questionamentos sobre o pertencimento indígena se tornam recorrentes, pois a desautorização de ser quem se é verdadeiramente é uma arma potente do colonizador utilizada contra nós na medida em que falamos publicamente do pertencimento e da existência do nosso povo. Por isso, conhecer sobre mim e antes de mim é um ato necessário, pois conhecer minha história, meu povo e minha origem fortalecem a mim e ao meu povo contra a desautorização colonial.



O processo de invisibilização do povo indígena vem acompanhado da urbanização do lugar. Na medida em que os povoados se transformam em cidades, os povos indígenas veem-se sufocados pelos asfaltos das ruas, pelos concretos das casas, pelas árvores derrubadas, pelos rios contaminados etc., e assim, os povos indígenas vão sendo transformados em cabocas/os, camponesas/es, ribeirinhas/os, lavradoras/es, costureiras, lavadeiras, pintores, pedreiros, professoras/es, estudantes, etc., esparramados pelos bairros, periferias, vilarejos, assentamentos rurais e cidades no estado do Ceará, Pernambuco, Piauí, Maranhão, Tocantins, Pará, Acre, São Paulo, Rio de Janeiro etc.

Em Estreito, somos reconhecidos como “povo do Alfredo”, o tio Alfredo faleceu em março de 2021, vítima de infarto, ele foi casado com minha avó Maria José (Ló). Quando minha mãe, minhas irmãs e eu chegamos à cidade de Estreito/MA, minha avó Ló já estava separada do tio Alfredo, minha mãe juntou-se com o tio Alfredo, moraram por cinco anos juntos e depois separaram, mesmo assim ele continuou fazendo parte do nosso *yetçãmyê* (grupo familiar), pois agregou para si um grande respeito, carinho e consideração por parte de todos de nossa família. Foi através do nome do tio Alfredo que minha mãe reencontrou sua mãe Maria Soledade (Pequena) e toda família materna, da qual não tinha notícias há mais de 20 anos. O fato de ele ser o primeiro oleiro, morador antigo e bastante conhecido na cidade de Estreito e região, fez dele uma referência central, pela qual todos nós, seus parentes, somos referenciados e reconhecidos. Decerto que, para o bem ou para o mal, somos vistos como o povo do Alfredo na cidade. Os vizinhos dizem: “o povo do Alfredo gosta de viver amontado”; “o povo do Alfredo é valente”; “o povo do Alfredo gosta de fazer barraco”; “o povo do Alfredo são curandeiros, macumbeiros cheio de superstição”; “o povo do Alfredo conhece muito remédio do mato”, “o povo do Alfredo casa entre eles mesmo” e etc.

Essa visão deve-se, em parte, ao nosso jeito de nos organizar e viver, pois gostamos de cantar, dançar e balançar o maracá e isso incomoda a vizinhança do bairro e causa murmurinho na cidade toda, nos dando o status ora de que não somos “índios de verdade” ora de “índios macumbeiros”. Além disso, temos o costume de morar *magotiados* (juntos), partilhar os alimentos entre as casas dos parentes e produzir a saúde por meio das pinturas corporais, dos remédios do mato, com uso das garrafadas, rapés, chás, banho e infusão de ervas, óleos e raízes.

Em Estreito/MA, vivemos esparramados, algumas famílias vivem na aldeia Recanto Kariú, e outras esparramadas nos bairros da Areia, Pôr do Sol, Vila São



Francisco, Alto Bonito, Residencial Newton Coelho (Casinhas), e em assentamentos na zona rural do município. Essa dispersão pelos bairros se deu em razão do crescimento das famílias que moravam no bairro da Areia, os casamentos, o nascimento de crianças, a falta de espaço para a ampliação das casas, a pouca condição financeira para comprar mais terrenos perto ou no mesmo bairro, tudo isso, somado às *andanças* para os estados do Pará e Tocantins, intensificaram o *esparramamento* do meu povo pelos bairros de Estreito e até mesmo para a cidade de Aguiarnópolis/TO, que fica do outro lado do rio Tocantins, e para Porto Franco/MA, cidade vizinha.

As famílias Kariú Kariri que vivem nos assentamentos na zona rural de Estreito estão ligadas à mariarca Maria José, que morava no assentamento Vitória, e à sua filha mais velha (minha tia), que mora com sua família no assentamento Rio Feio. Os dois assentamentos são relativamente próximos e pertencem à região Santana, distrito de Estreito, isso facilita a socialização e o cuidado entre eles, pois existe um intenso fluxo entre os dois assentamentos, já que Vitória é o assentamento sede da região Santana. As pessoas que vivem próximas ao rio Feio precisam se deslocar para o assentamento Vitória para acessar a escola, igreja, posto de saúde etc.

Tem também a família kariú kariri que vive em Aguiarnópolis/TO, do outro lado do rio Tocantins, que faz divisa com a cidade de Estreito/MA. A tia Maria Divina, irmã de minha mãe Maria Neusa, mora com seus filhos, filhas, netos e esposo do outro lado do rio, e seguem a dinâmica de construir *era* (casas) para as/os filhas/os que se casam, próximas à residência da *mariarca*. Essa mesma dinâmica social e habitacional eu observei em Araguaína/TO, na casa de minha avó Maria dos Anjos, onde suas filhas e netos constroem suas casas próximas à casa dela.

A maioria das pessoas de minha *yetçãmidé* moram no bairro da Areia, mesmo local que o nosso povo arranchou quando chegou ao povoado Paranaidji, nas proximidades do rio Pau Pega, hoje bairro da Areia, no município de Estreito. Aqui a dinâmica de morar perto se repete, ao chegarmos em Estreito, minha mãe construiu sua casa no bairro da Areia, e nós, suas filhas, construimos nossas casas ao lado e aos fundos da casa dela, o costume de morar todos juntos vem desde quando morávamos em nosso território Sítio Seis Irmãos à beira do rio Arataú no Pará. Esse é também o costume dos velhos de nosso povo, como conta minha avó Maria dos Anjos, ao dizer que quando vivia na Serra do Araripe todo mundo morava na mesma casa, ela, o pai, a mãe, as/os irmãs/ãos, tias, e quando saíam em retirada para outro canto era da mesma forma, todo mundo se



abrigava debaixo de uma árvore, de um barraco de palha improvisado ou de um pedaço de couro esticado e ali viviam por uns tempos.

Neste sentido, onde quer que estejamos a vivência comunitária, o modo de viver kariú kariri se faz presente, pois é dessa forma que nossos mais velhos viviam, foi assim que nos ensinaram a viver. Como diz minha mãe, a gente gosta de viver e andar *magotizados*, porque é assim que se vive bem, apesar dos conflitos oriundos da vida coletiva e comunitária, morar perto facilita a distribuição dos alimentos, o cuidado da pessoa doente, a criação de afeto entre parentes consanguíneos e afins, o cuidado com os filhos, o crescimento e a educação das crianças, o fortalecimento da língua, o ensino da cultura, de modo que tanto no andar quanto no arranchar o *diwóbá* (bem viver) kariú kariri só se realiza quando estamos *magotizados*.

Desta forma, construir *era* (casas) próximas umas das outras é não apenas um costume antigo de habitação, como vemos nas falas das *mariarcas*, mas é também uma estratégia de proteção, cuidado e fortalecimento das relações parentais, afetivas, da pertença indígena kariú kariri através dos conhecimentos, saberes, cantorias, pinturas e histórias do nosso passado e dos nossos ancestrais kariú kariri, que em meio ao fluxo e a dinâmica da cidade precisam ser cotidianamente reforçadas. Trazer a força da encantaria para nossas casas na cidade exige muito mais esforço, os *encantados* não gostam da cidade, a cidade ensurdece, emudece e enfraquece nossos *encantados* e para eles nos visitarem é preciso mobilizar muito *rezo*, cantorias e pinturas corporais.

Nesta perspectiva, um dos problemas de viver nos bairros das cidades é ter que viver longe do rio e encaixotados e sufocados dentro das casas, longe das forças encantadas. A falta de um território demarcado e homologado para o povo Kariú Kariri fazer roça perto da casa, plantar os remédios e nossos ancestrais é motivo de muita tristeza, pois somos acostumadas a viver perto da mata e dos rios e ter muita terra para plantar e viver, agora estamos longe do rio e confinadas em casas pequenas e sem terreiro, o que não comporta a dinâmica das famílias que crescem e têm que se esparramar por outros bairros e cidades, por falta de espaço para que possamos viver e praticar nossos costumes. A criação da aldeia Recanto Kariú num pedaço de chão com um pouco mais de uma (1) linha de terra (55 metros quadrados) foi uma solução paliativa que encontramos para poder conseguir resistir aos desafios de viver nossa cultura na cidade. A aldeia não comporta muitas famílias, mas ajuda o nosso povo a se *magotiar* durante



nossos rituais, e também para nos conectar com a terra, com a água e celebrar e cantar para nossos *encantados*.

Outro costume bastante apreciado entre nós é a generosidade na partilha dos alimentos. Quando colhemos algum alimento (banana, mandioca...), quando matamos algum animal (porco, galinha, paca, tatu, peba) ou fazemos sabão artesanal, dividimos proporcionalmente à quantidade de pessoas em cada casa, de modo a garantir que todos comam do alimento e utilizem o que for distribuído. A *canguinhagem* (ato de não compartilhar/dar) é vista como uma postura reprovável, isso é perceptível, sobretudo na partilha do alimento, caso alguém deixe de realizar a distribuição de algum cultivo ou alimento com as demais casas. Assim, a não partilha de um cultivo de mandioca é motivo suficiente para gerar mágoas e falatórios o que, na maioria vezes, é ressaltado durante algum atrito. Da mesma forma, o não recebimento do alimento oferecido é totalmente reprovado, visto como uma grande *desfeita* para com aquele que realiza a partilha. Isso serve para o alimento, roupas, objetos ou qualquer outra coisa ofertada.

De modo que a generosidade e a reciprocidade na partilha do alimento são igualmente um ato de bondade, simplicidade e integridade. Ao passo que a ausência da generosidade é vista como uma intenção de afastamento e distanciamento da comunidade e dos parentes, sendo alvo de comentários do tipo: “fulana só quer ser o que não é”, “fulana quer negar o próprio povo”, “fulana de tal é miserável, não tem bondade”. Minhas avós Maria Soledade (Pequena) e Maria José (Ló) são ainda mais rígidas quanto a isso, reprimindo qualquer comportamento contrário à solidariedade e à partilha coletiva. A avó Maria José (Ló), sempre dizia, “*quem dá o que tem nunca fica sem*”, e dizia também que morto de fome não é aquele que não tem o que comer, mas aquele que acumula mais do que pode comer, e sempre reprimia qualquer um de nós que apresentasse um apego demasiado por coisas materiais.

Minha avó Pequena diz que uma pessoa que divide o que tem é uma pessoa saudável, bonita, alegre, cheia de abundância e vida. Ao passo que a pessoa que acumula e se nega a partilhar é uma pessoa feia, doente e sem alegria, não vive muito e tende a morrer com fome, chamando a atenção para importância da partilha dos alimentos e bens produzidos. Esse conhecimento e pensamento é compartilhado por boa parte dos parentes Kariú Kariri com quem mantenho mais contato.



Para minhas avós, o sentido do trabalho está na divisão dos bens produzidos, para elas ninguém pode ter mais que ninguém, e se o tiver deve ser distribuído com os que precisam. Esse tipo de pensamento é considerado, por muitos, como radical e gera muitos atritos entre os mais velhos e os mais novos, pois, apesar de a geração mais nova compartilhar do costume de dividir o alimento e ser solícita a algum parente que necessita de ajuda, não concorda com o pensamento dos mais velhos de uma divisão total dos bens construídos com o trabalho individual de cada um. Mesmo assim, a generosidade e a coletividade são cultivadas pelos jovens e ensinadas às crianças como uma maneira correta e sábia de viver. O excesso de individualidade é amplamente reprimido tanto pelos velhos como pelos jovens, pois significa, antes de tudo, distanciar-se do *diwóbá* kariú kariiri, ao passo que a generosidade reforça os afetos, alegria, a beleza, a abundância de vida e o pertencimento kariú kariiri.

A generosidade e a reciprocidade estão presentes não apenas na partilha do alimento, mas também no cuidado e no afeto que é fortalecido nas ações cotidianas. Tanto na aldeia quanto na cidade o cuidado com a criança é coletivo e a responsabilidade se estende à avó, tias e tios, as crianças circulam, brincam, aprendem e se alimentam entre as casas da comunidade. Além disso, o costume de amadrinhar os filhos de nossas irmãs e irmãos fortalece ainda mais a relação entre as *biké* (irmãs) *tidzihó* (comadres) e entre *dedenhé* (tias), *baké* (sobrinhas), *dzõ* (sobrinhos) e *korãnhu* (afilhadas/os), pois o amadrinhamento cria responsabilidades coletivas com o cuidado, a educação e alimentação da criança afilhada, ampliando e fortalecendo as relações com a vivência na comunidade.

Neste sentido, em meio à pandemia, surgiu a decisão de fazer uma roça coletiva, na tentativa de possibilitar o *ajuntamento* dos parentes, de proteger nossa comunidade (nossas/os velhas/os, crianças, jovens mulheres etc.) da Covid-19 e de fortalecer e incentivar o consumo dos alimentos tradicionais kariú kariiri. Desde que nos mudamos para Estreito/MA, ainda não havíamos colocado uma roça coletiva como fazíamos antes, sempre plantamos um pouquinho de mandioca, feijão, fava nos quintais das casas, mas no início de 2020, com a quarentena em razão da pandemia do Coronavírus, decidimos sair da cidade para fazer roça, isso ajudaria a diminuir os gastos com alguns alimentos que poderíamos plantar, garantir a qualidade dos alimentos que consumíamos durante a pandemia e, acima de tudo, nos *magotiar* nesse momento de medo e incertezas em relação ao vírus e seus efeitos.



A roça tem uma importância muito grande para nosso povo, sobretudo para os mais velhos, nossas *mariarcas* entendem muito bem a importância do cultivo dos alimentos ao longo das *movências* pelos diversos lugares que percorreram. A roça é um lugar onde muitos saberes são aprendidos e ensinados, minha avó Maria dos Anjos diz que cultivar o alimento não é só a garantia do sustento, é também o amassamento do chão, a domesticação da terra e do território, e a ancestralização do chão a cada semente ancestral plantada e a cada alimento cultivado. É através do cultivo do alimento que nos tornamos parte do chão, cuidando da terra nos conectamos aos nossos saberes e aos nossos *ancestrais encantados*.

Falar da roça entre o povo Kariú Kariri de Estreito é falar das mulheres Kariú. A autora Welitânia Rocha (2016) descreve sua percepção da roça entre as mulheres do povo Apinajé:

As vezes que estive com Nhiro, percebi que a roça é um lugar de convívio frequente entre as mulheres, elas auxiliam os homens na derrubada da mata, fazem o plantio, cultivam e coletam os alimentos. [...] a roça, entre os Apinajé pelo menos, é feminina. E acrescento, não é só a roça que é feminina, as aldeias Apinajé são femininas, essas mulheres são o alicerce de seu povo, são elas que conduzem suas comunidades. (ROCHA, 2016, p. 20)

Durante o tempo que estive com o povo Apinajé em outra parte do seu território, também pude notar a forte relação das mulheres com a roça e com a coleta dos frutos. Para o povo Kariú Kariri a roça também é um lugar majoritariamente feminino, onde as forças que envolvem desde a derrubada e limpeza da terra até a colheita dos alimentos são delas ou orientadas por elas. Somos um povo de maioria mulheres, ao longo de minha vida sempre vi as mulheres de minha *yetçãmidé* (família que vem da mãe) tomarem a frente nos trabalhos da roça, e escutando minhas *mariarcas* entendi que o gosto, o cuidado e a sabedoria com o amanhã da terra e dos alimentos plantados vêm desde os tempos antigos. De modo que retomar as práticas de cuidar da terra e o cultivo dos alimentos tradicionais do nosso povo envolve bem mais que a garantia do alimento saudável, o cultivo do milho, da mandioca, do andu, da fava, do inhame, batata-doce etc.; é antes de tudo o cultivar dos nossos próprios *ancestrais encantados*, que colocam força no alimento que comemos. Através do cultivo da terra e do alimento mobilizamos *saberes de cura* e as *memórias ancestrais* dos nossos mais velhos que se encantaram.

Entendendo a importância da roça para a *retomada* kariú kariri fizemos a primeira roça coletiva. O lugar da roça foi preparado por todos, mulheres, homens, crianças, todo

decorative border

mundo ajudou na limpeza e no preparo da terra. Depois disso, juntamos a mulherada e começamos a plantar o feijão, milho, fava, mandioca, inhame, batata-doce, abóbora, hortaliças etc. A imagem abaixo é do local onde fazemos as roças, alguns tipos de alimentos são plantados preferencialmente na beira do lago, outros plantamos mais distante para evitar que as capivaras comam o plantio inteiro ou estraguem as raízes plantadas. A mata próxima ao lago é mais fechada por causa da área de proteção ambiental, por isso tem maior presença de animais do que na mata que fica próxima às estradas.



Beira do lago na aldeia Recanto Kariú. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2021.

Foi durante a *fazeção* da roça que percebemos que ali era o local onde estávamos passando boa parte do tempo, local onde estávamos praticando o que os nossos mais velhos mais gostavam de fazer – cuidar da terra, plantar nossos alimentos e se *magotiar*. E foi durante uma das conversas que surgiam em meio ao plantio, que minha irmã mais velha disse: “*aqui é a nossa aldeia*” e foi naquele momento que percebemos que fazer a roça, plantar nossos alimentos ancestrais era trazer nossos mais velhos, nossos espíritos

encantados para aquele chão. Além disso, a narrativa da *mariarca* Ló, quando diz que “*mãe carregava as sementes dentro da garrafa enrolada num pano, ela tinha muito cuidado com aquelas sementes, e onde a gente arranchava nós colocava uma roça, aí nós plantávamos mandioca, batata-doce, andu e milho*” me faz pensar que carregar as sementes e cultivá-las na terra era uma maneira do meu *tronco velho* amansar a nova terra, trazendo a força dos nossos ancestrais *encantados* aos alimentos plantados no chão.

Fortalecidas/os pela ideia de criar a aldeia na roça, iniciamos, ainda em 2020, a criação da aldeia. E assim a aldeia Recanto Kariú foi criada na roça, em uma (1) linha de terra na zona rural, à beira do lago da Usina Hidrelétrica de Estreito -UHE, a 8 km da cidade de Estreito. Compramos essa linha de terra em 2013 e disponibilizamos para uso coletivo da comunidade kariú kariri. No início de abril de 2020, começamos a roçar, capinar e destocar um lugar para fazer uma casa. Os homens roçaram e queimaram a área escolhida para fazer a casa e o pátio, e a mulherada com as crianças capinaram e limparam com enxada e facão os lugares de plantar as árvores frutíferas (banana, manga, caju, laranja, abacate, graviola, cupu, tamarindo, jambu, seriguela, acerola, goiaba, ingá, ata, limão etc.).



Lidiane Alves Kariú na construção da aldeia Recanto kariú. **Foto:** Leidilene Alves, abril de 2020.



Durante o trabalho de construção da aldeia Recanto Kariú fomos conversando sobre como seria a vivência no local, e então muitas ideias foram surgindo, as mulheres começaram a dizer que ali seria um lugar bom para *magotiar* nosso povo, comer juntos, plantar juntos, brincar, festejar, cultivar os alimentos tradicionais do nosso povo, aprender o manejo da terra com as mais velhas, aprender a língua materna, realizar nossos rituais e fortalecer nossa espiritualidade, fazer uma escolinha para as crianças etc. Entendemos que a nossa relação com aquele chão fazia e faz dele muito mais que uma roça, sítio ou uma chácara, era de fato o lugar onde estávamos aldeando (no sentido de *magotiar/juntar*) nossas expectativas, nossas subjetividades de povos originários, nossos saberes, e na medida do possível, praticar nosso *diwóbá*.

A ideia de ressignificar ou ampliar o entendimento do que seja uma aldeia vem da compreensão de que aldeia não é apenas um lugar onde se constrói habitações e vive um grupo de pessoas, mas também um lugar onde as pessoas se juntam e praticam a vivência priorizando a coletividade como modo de vida. Desse modo, a aldeia pode ser o bairro, um conjunto de casas etc. Para nós, Kariú Kariri, a aldeia Recanto Kariú possibilita o *magotiamto* das pessoas de um povo que, por diversas razões, dentre elas a ausência do território demarcado e homologado, não conseguem morar perto umas das outras para viver o nosso *diwóbá* (bem viver).

O *magotiamto* do povo Kariú Kariri na aldeia Recanto Kariú fortaleceu também o costume de fazer roças, como fazíamos antigamente nos chamados mutirões de roça. Além da aldeia Recanto Kariú, tem mais dois locais menores que nos foram cedidos para colocarmos roça, vivemos na movência entre a aldeia, a cidade e as pequenas roças onde plantamos e cultivamos alguns alimentos, pois trabalhar a terra é o que minha mãe e minhas irmãs sempre fizeram, cresci vendo elas cuidarem da terra para retirar nossos alimentos e os remédios para nossa *cura*.

A vegetação da aldeia Recanto Kariú é uma vegetação de transição do bioma da Amazônia para o Cerrado, mata com poucas árvores altas, vegetação rasteira, predominam árvores baixas de caules retorcidos e cascudas e solo arenoso. O local onde se localiza a aldeia Recanto Kariú já foi uma fazenda no passado e, atualmente, o solo se encontra bastante desgastado, o que demanda mais trabalho com a preparação da terra e gastos com adubos, no entanto, privilegiamos sempre o alimento mais propício para o

solo do tipo arenoso. Minha mãe e minhas irmãs estão acostumadas com o solo da mata amazônica no Pará, por isso tiveram que se adaptar ao tempo de plantio e colheita que é diferente aqui no Maranhão e principalmente na parte do Cerrado. Assim, a ajuda das *mariarcas*, que durante as *andanças* acumularam experiências com o cultivo no Cerrado, na Caatinga, na mata Atlântica e na Amazônia, foi de grande importância para a realização da primeira roça coletiva.

Na roça, as mulheres são as que sempre tomam a iniciativa dos trabalhos e vão envolvendo os homens nas tarefas. Os homens não gostam muito do trabalho na roça, e não o fazem sem demonstrar insatisfação, mesmo assim, acabam fazendo as tarefas que demandam mais força. As crianças também nos acompanham na roça, enquanto os adultos fazem o trabalho mais pesado, elas ajudam a colocar as sementes no chão e aproveitam para tomar banho no lago e correr pelo mato.



Anetsçoábá banhando na aldeia. **Foto:** Lidiane Alves kariú, junho de 2022.

Desde que saímos do nosso território no Arataú-PA, foi a primeira vez que colocamos uma roça todas juntas, é no cuidado da roça que as memórias vêm no sentido, e lembramos com alegria das plantas, dos animais, das frutas, das roças, do rio, das histórias contadas pelos mais velhos, das cantorias no terreiro da casa nas noites de lua cheia, das brincadeiras, histórias e festas que envolvem determinados alimentos. É durante o trabalho na roça que passamos mais tempo juntas, pois na cidade estamos envolvidas/os em muitas atividades, o trabalho, escolas, tarefas domésticas, sobrando pouco tempo para se reunir e conversar. Desta forma, a roça não é apenas um local de trabalho, mas também um lugar de trocas, aprendizados e diálogos.



Iolanda Sypi na roça de mandioca. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, setembro de 2021.



Roça de milho de minha mãe. **Foto:** Maria Neusa, janeiro de 2022.



Roça de arroz da Iolanda Sypi. **Foto:** Amanda kariú, maio de 2022



Além da roça coletiva, fazemos roças individuais também, minha mãe e minha irmã Iolanda *Sypi* matem o costume de fazerem suas roças todo ano. Mesmo quem não coloca sua própria roça trabalha na roça de quem coloca, pois, devido os trabalhos na cidade, nos revezamos para ir às roças molhar e limpar as plantações e aos finais de semana, de sexta a domingo, fazemos o *ajuntamento* na aldeia Recanto Kariú para falar sobre as demandas da comunidade, nos pintar, cantar, tomar banho no lago, pescar e ficar juntos. As crianças gostam muito de ficar lá, porque elas são livres para brincar, correr, tomar banho no lago, aprender as coisas sem muitas intervenções dos pais, como é na cidade. Ademais, é um refúgio onde podemos manter minimamente a vivência com a água, a mata, os animais e com os *encantados* das águas e da mata, nos conectando com os costumes e os saberes do nosso povo.

Quando estamos na aldeia, percebemos que a cultura se torna ainda mais forte, por estarmos todas juntas, próximas do rio e da mata, pintando o corpo e cantando para nossos *ancestrais encantados*. Na aldeia, a fogueira e as cantorias são constantes e a todo tempo escutamos histórias contadas pela minha mãe e minhas irmãs mais velhas. Minhas irmãs trazem as memórias e ensinamentos que minha mãe e meu pai lhes passaram quando estávamos no Pará. Elas sempre falam para as crianças do cuidado e do respeito que devemos ter com a terra, com as plantas. E assim, no cotidiano das *retomadas*, as crianças vão aprendendo a viver na terra, a respeitar a natureza, conhecer as plantas, plantar alguns dos alimentos que elas comem e respeitar todos os animais por mais perigosos que pareçam ser.

Na aldeia tem muitas cobras, entre maio e agosto elas costumam aparecer com mais frequência, eu particularmente nunca me deparei com nenhuma cobra, por menor que seja. Mas minhas irmãs já me relataram vezes em que encontram cobras grande e pequenas andando pelo caminho, ou quando estão limpando a roça. Nós mantemos o costume de não matar cobras, por menor que seja. Serpentes são animas que carregam muita encantaria, principalmente quando encontradas em determinado locais e horários de encantaria. Ensinamos nossas crianças a não matarem nenhum animal de forma desnecessária, ou que não seja para o consumo. Quando estávamos fazendo a limpeza para criação da aldeia, nosso vizinho pegou uma cobra de brejo de dentro do lago, ficou brincando com ela e mostrando para algumas pessoas como se estive exibindo um prêmio, particularmente, não quis ver, e já sabia no que ia dar, uma vez presenciei uma cena parecida na Vila Arataú/PA, numa época de enchente. O meu vizinho a pegou dos seus



domínios e no horário de mãe d'água, quando foi no outro dia fiquei sabendo através do rapaz que mora na chácara desse vizinho que ele passou muito mal, ficava gritando, com febre alta vomitando e gemendo de dor. O rapaz relatou como se fosse ressaca ou alguma comida que fez mal, mas o que tinha acontecido é que ele foi flechado pela mãe d'água, sofreu um encanto porque a desrespeitou em seu próprio domínio.

Minha mãe criou seus 10 filhos longe da cidade e da medicina ocidental, e sempre nos ensinou a ter respeito por tudo o que vive na natureza, porque tudo, se soubermos conviver com toda a diversidade que existe nela, ela mesmo nos oferecerá o remédio para a *cura* de qualquer doença que nos afetasse. Ela tem muita ciência com os remédios da mata, aprendeu com sua avó e sua mãe que os animais, plantas, raízes, cascas, substratos de plantas tudo é medicinal e pode ser oferecido pela própria floresta.

Esse saber ainda é muito cultivado em nossa família, as *mariarcas* filhas de minha bisavó Maria Antônia são todas conhecedoras desse saber. Nossa família carrega o costume de fazer o plantio de ervas e plantas medicinais em nossos quintais, como diz minha avó, “*um quintal medicinal*”. Na aldeia, plantamos muitas ervas e plantas medicinais, além de andarmos na mata fazendo o reconhecimento de plantas nativas do Cerrado para produção de garrafadas, banhos e chás. Quase todas as mulheres Kariú manejam a sabedoria das ervas para *cura* de doenças, umas têm mais conhecimento que outras, pois nem todas desenvolvem a capacidade espiritual da *cura*, essa sabedoria com a medicina da mata é um saber ancestral do povo Kariú Kariri que permanece até hoje em nossa família.

Esses conhecimentos fazem com que as pessoas conhecidas nos vejam como “supersticiosas” e curandeiras. Eu já fui questionada muitas vezes por amigos e vizinhas por manter essa prática. Eles dizem: *Como pode você, uma mulher estudada, acreditar em superstições em vez de acreditar na ciência?* Eu sempre procuro uma forma amigável para explicar que são dois conhecimentos que existem ao mesmo tempo no mesmo mundo, e que são acessados por vezes juntos, por vezes separados, para solucionar nossos problemas e/ou para evitá-los.

A *sabedoria de território* é um conhecimento de *cura* que não deve ser silenciado, esquecido e/ou negado só porque eu me tornei mestre e/ou doutora em uma área de conhecimento acadêmico. Ao contrário, é a junção desses dois conhecimentos que me qualifica enquanto indígena, mulher, mãe, antropóloga, poetivista em luta pela defesa dos



direitos indígenas, dos direitos do meu povo. E esse é um dos maiores aprendizados que ironicamente eu aprendi na universidade, depois de deslizar pelo mundo escorregadio e sedutor do conhecimento científico e acadêmico que, equivocadamente, nos enche da soberba colonial.

Neste sentido, faço questão de mostrar para meus parentes Kariú, sobretudo para os *galhos novos* (jovens), como eu, que o conhecimento da escola e da universidade não pode ser superior às *sabedorias de território*, aos conhecimentos dos nossos mais velhos e dos nossos *encantados*. Dizendo para eles que precisei fazer uma longa trajetória pelo conhecimento científico para aprender a valorizar o conhecimento do nosso próprio povo, mas que eles não precisam passar por isso, e desde já devem manter vivo o orgulho de ser indígena kariú kariri, respeitar as palavras dos mais velhos e praticar nosso *diwóbá* modo de ser, saber e viver. Contudo, reafirmo a importância do conhecimento acadêmico para nosso povo, principalmente para nossas *retomadas* na luta pela garantia de direitos e ressalto que foi o mundo acadêmico que me deu acesso a uma rede de parentes Kariri que até então não fazia ideia da existência, por isso acredito que minha formação em antropologia e minha trajetória na educação superior sempre teve o propósito espiritual e político voltado para as *retomadas* do povo Kariú Kariri, mas eu só percebi isso após os chamados que recebi dos *encantados* em sonho.

Foi através dessa rede de parentes Kariri que conheci o povo Anapuru Muypurá de Brejo e Chapadinha, que estão em *retomadas* no Maranhão. Foi Junto com o povo Anapuru Muypurá que iniciamos a luta pelo reconhecimento oficial junto a FUNAI e fizemos parcerias com o Conselho Indigenista Missionário-CIMI. Em 2021, fizemos contato com outros parentes em *retomadas* no Maranhão, povo Akroá Gamela, Tremembé de Engenho, Tremembé da Raposa e Tupinambá, juntos nos articulamos com a Secretaria de Estado dos Direitos Humanos e Participação Popular-SEDIHPOP, e outros órgãos do Estado do Maranhão para conseguir a imunização contra a Covid-19, o que só conseguimos após 5 meses de articulação, manifestações e denúncias através de cartas abertas, lives e entrevistas nas mídias locais, estaduais e no Ministério Público do Estado do Maranhão. Tendo em vista que tanto as secretarias de saúde dos municípios quanto a Secretaria de Saúde do Estado do Maranhão se negavam a disponibilizar as doses para os povos indígenas que não estão em terras indígenas homologadas e/ou aldeados.

Neste sentido, tendo em vista a Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental-ADPF-709, na qual o ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) Luís

Roberto Barroso determinou que o governo priorizasse a vacinação de indígenas que moram em cidades e em territórios não homologados, assim como já ocorre com os demais indígenas, nós, o povo Kariú Kariri, e os povos Akroá Gamela, Tremembé de Engenho, Tremembé da Raposa, Anapuru Muypurá e Tupinambá, em *retomada* no Maranhão, nos organizamos coletivamente na luta pelo direito à imunização contra a Covid-19, e por meio de duas cartas abertas denunciávamos a exclusão dos povos indígenas do plano nacional e estadual de vacinação e cobramos que o estado do Maranhão e os municípios assumissem a responsabilidade e garantissem a vacinação para os povos indígenas sem territórios demarcados.



Mulheres Kariú Kariri manifestando na Secretaria de Saúde de Estreito/MA. **Foto:** Elaine Alves, junho de 2021.

A imagem acima é do dia 02 de junho de 2021, no qual o povo Kariú Kariri se manifestou em frente à Secretaria de Saúde do município de Estreito, exigindo o cumprimento da ADPF-709 e a garantia da imunização contra a covid-19. Na ocasião, seguramos cartazes e fizemos algumas falas sobre o nosso direito à vacinação prioritária enquanto povos originários e fizemos um *torá*²¹ (toré), pedindo força aos nossos ancestrais para fortalecer nossa luta. Durante a manifestação, cantamos uma cantoria que

²¹ *Torá* é a forma como se remete ao toré realizado por vários povos indígenas no Nordeste



minha avó Maria dos Anjos me ensinou, ela me disse que era uma cantoria dos antigos que meu bisavô gostava de cantar no roçado e nas *andanças* pela chapada do Araripe.

Arara azul
Que voa o céu da serra
Vem trazendo a notícia
Que o caboco está na terra

Trovejou no alto da serra
E o raio caiu no chão
Tem caboco fazendo reza
Chamando a chuva pro sertão

O caboco gritou na mata
Escutei aqui do terreiro
Dizendo caboco avexa os passos
Que vem vindo o forasteiro.

Cantamos uma canção kariú kariri

Salve terra de encantaria
Salve jurema e manacá
Vamos se juntar nessa cantoria
Balançando o maracá.
Vamos caboco vamos já... balançar o maracá (2x)

Na ocasião, cantamos também um canto utilizado por muitos povos indígenas da região nordeste e por outros povos em manifestações.

Pisa ligeiro,
Pisa ligeiro,
Quem não pode com a formiga,
Não assanha o formigueiro...

Com a manifestação que fizemos conseguimos com que a secretária de saúde nos atendesse, na ocasião conversamos sobre a prioridade da imunização para o povo indígena Kariú Kariri que há cinco meses estava dialogando via WhatsApp com a secretária e a coordenadora da imunização contra a Covid-19 no município, mas sem obter uma resposta satisfatória por parte da Secretaria de Saúde de Estreito. Assim, foi diante da ausência de informação e da evidente falta de vontade em priorizar a imunização para o povo Kariú Kariri que tomamos a decisão de fazer uma manifestação em plena pandemia.

A manifestação do dia 2 de junho foi a primeira vez que fomos às ruas, decidimos que seria uma ação necessária diante do silenciamento dos políticos e da população de

Estreito em relação à nossa existência. Essa manifestação causou um grande alvoroço em toda a cidade de Estreito/MA, muitos se perguntavam: “*quem eram esses índios que estavam manifestando?*”, outros diziam: “*os indígenas são oportunistas, querem ter mais direito que os demais cidadãos*”. Somente mulheres e crianças participaram da manifestação, mesmo assim, se sentiram ameaçados com a nossa presença a ponto de chamarem a polícia militar, guardas municipais, corpo de bombeiros e policiais à paisana para garantir a segurança da instituição contra nós, mulheres e crianças kariú kariri. As crianças perceberam e comentaram comigo a respeito do racismo direcionado a nós, Kariú Kariri, explícito nos olhares, nos gestos, nas falas e na movimentação das pessoas na Secretaria de Saúde de Estreito/MA.

Apesar dos racismos, e do risco de contaminação pela Covid-19, em razão da exposição em local público movimentado, nós, Kariú Kariri, consideramos que a manifestação foi necessária e importante, pois, além de mostrar para população nossa existência e nossa força na luta pelos nossos direitos, ainda surtiu efeitos para que a secretaria regional de saúde do Maranhão enviasse as doses para imunizar o povo Kariú Kariri de Estreito/MA.



Imunização dos Kariú Kariri contra a Covid-19. **Foto:** Denivaldo Alves, junho de 2021.

A imagem acima é do dia 21 de junho de 2021, primeiro dia de vacinação do povo Kariú Kariri contra a Covid-19, no posto de saúde do bairro da Areia em Estreito Maranhão. No primeiro dia foram vacinadas sete (7) pessoas, algumas não conseguiram comparecer por causa do trabalho e pela urgência com que fomos informados para



comparecer ao posto de saúde. Em razão disso, precisou de uma segunda etapa para que as pessoas que não conseguiram comparecer ao local fossem vacinadas. No dia 23 de junho de 2021, foram vacinadas oito (8) pessoas, três (3) pessoas que apresentavam sintomas de gripe não foram vacinadas no momento e outras cinco (5) já haviam sido vacinadas por outras prioridades (idade e comorbidades). Além disso, é bom ressaltar que muitos parentes ficaram com receio de tomar a vacina em virtude das fake news espalhadas e da ausência de uma campanha efetiva de conscientização para imunização.

A imunização contra a Covid-19 foi uma grande conquista para a *retomada* do povo Kariú Kariri, pois as reuniões realizadas com os parentes, aliados, a manifestação na Secretaria de Saúde de Estreito/MA, e o envolvimento das mulheres e crianças com as pinturas, com a construção de cartazes, com as cantorias, com nossas histórias deram mais visibilidade à presença kariú kariri em Estreito, além de fortalecer o desejo e a necessidade do território kariú kariri, demarcado e homologado, para que possamos viver e praticar nosso *diwóbá*.

O povo Kariú Kariri de Estreito, que tem a prática da *andança* e da movência como *diwóbá* (bem viver), passa a reivindicar o direito ao território para que essa prática não seja suprimida pela crescente desigualdade social que transforma o direito à terra e à moradia um direito para poucos. A *andança* desde os tempos ancestrais continua a regular as relações sociais do nosso povo, ela evita e gera conflitos, cria novos laços, amplia a rede de parentes, produz novos saberes e reforça os saberes ancestrais. Andar e se *magotiar* faz parte do processo de construção da territorialidade kariú kariri.

Cabe ressaltar que a territorialidade kariú kariri está ligada à concepção de territórios moventes, ou território em movimento. Como evidenciado nas narrativas de minhas *mariarcas*, a territorialidade kariú kariri é construída nas *andanças* desde os nossos ancestrais até os dias atuais. Andar, arranchar, fazer roça e trazer nossos ancestrais nas sementes e nos alimentos plantados é uma forma tradicional kariú kariri de construir territorialidades em movimento. Sobre isso, a autora Larissa Martins diz que também observou a construção da territorialidade em movimento entre o povo Tentehar.

Esta é uma característica que também me chamou atenção entre os Tentehar, seu interesse e empenho por estar em movimento. Desde os primeiros contatos com os povos indígenas no Maranhão, percebi que era difícil chegar a uma TI que não contasse com a presença de indivíduos tentehar em situação de trânsito ou moradia permanente, no que parecia ser uma estratégia de ocupação posta em prática por meio de casamentos interétnicos, por meio do estabelecimento de famílias ou



mesmo de aldeias inteiras em meio a outros povos. (MARTINS, 2019, p.76)

Além dos povos Kariú Kariri e Tentehar, gostaria de lembrar o movimento do povo Mbyá. Durante as reuniões de orientação tive o prazer de poder escutar meu parente Vilmar Guarany, do povo Mbyá, meu colega de doutorado. Durante nossos encontros virtuais eu sempre ficava impressionada com a semelhança de nossos povos no que se refere às *andanças* e à construção das subjetividades em movimento, e foi justamente as experiências de escuta tanto das minhas *mariarcas* quanto dos meus colegas Vilmar, do povo Mbyá, e de Antônio Gonçalves, com sua pesquisa entre o povo Pataxó de Gerú Tucunã que me fizeram olhar para a *movência* do meu povo como um jeito indígena de construção da territorialidade, um jeito kariú kariri de construir território nas *andanças*.

Nos encontros, Vilmar falava de como a caminhada mbyá permeava toda as realidades sociais do seu povo e de como a vida mbyá era forjada em movimento. Ele costumava dizer que em todo canto do Brasil tinha Mbyá, que as caminhadas em busca da terra sem mal, ou mesmo aquelas realizadas por motivos de casamentos, rituais, ou conflitos internos, desencadeava o *esparramamento* do povo Mbyá por diversos estados e cidades do país, e que ele mesmo já tinha experienciado essa constante movimentação, vivendo em diversos lugares, e foi essa parecença nas nossas trajetórias individuais e coletivas que me ajudaram a olhar para a *movência* como uma epistemologia kariú kariri.

A mobilidade e *andança* dos povos indígenas, apesar de apresentada nas narrativas indígenas como tradicional e ou ancestral, continua a ser vista pelos não-indígenas, sobretudo pelos órgãos e instituições do Estado, como uma forma de “desagregação social”, “aculturação” causada pela relação de contato com os não-indígenas e colonizadores. A meu ver, essa visão equivocada por parte do Estado e da sociedade não-indígena, de pensar as *andanças* e *movências* dos povos indígenas como “desagregação social” e “aculturação”, além de subjugar um processo que é histórico e ancestral, cria uma falsa passividade indígena diante da ação colonial. Esse argumento serviu de justificativa para a retirada dos territórios indígenas no passado e continua a compor o discurso de negação do direito à terra na atualidade.

Neste sentido, precisamos desvincular a ideia de sedentarismo das concepções de território e tradicionalidade. Para nós, Kariú Kariri, o que é tradicional é a *movência* e a *andança*, de modo que o território não significa uma forma de nos fixar, pois a busca por um território que atenda as nossas demandas de organização social e concepções



territoriais é justamente para a manutenção das *movências* dentro e fora de uma terra indígena. Assim, é importante ressaltar o Art. 231 da Constituição Federal, o qual estabelece que, “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, CF.1988).

O território é a pauta mãe para todos os povos no Brasil, porque ele é a garantia da produção e transmissão dos saberes ancestrais indígenas. Ao falar da importância do território para seu povo, Creuza Krahô evidencia que “muitas práticas de transmissão de conhecimento, especialmente do universo masculino, acontecem quando homens crianças, jovens e velhos fazem caminhadas e acampamentos no cerrado. Sem a presença desse território, esses conhecimentos estão ameaçados” (KRAHÔ, 2017, p. 09). E ainda nessa perspectiva acrescenta “mantemos relação com o denominado meio ambiente, que para nós, Krahô, está cheio de criaturas que devem ser respeitadas como respeitamos uma pessoa, assim, pedimos licença para entrar na casa ou território de uma planta ou de um tatu” (CREUZA KRAHÔ, 2017, p. 20).

Creuza Krahô demonstra que território e conhecimento estão intimamente ligados na percepção Krahô. Neste mesmo sentido, Davi Kopenawa (2015, p.391) traz a percepção de território a partir da crítica ao *povo da mercadoria* que, segundo o autor, concebe a vida separada do que se entende como natureza. E diz: “o que eles [brancos] chamam de educação, para nós são as palavras de Omama e dos xapiripë. É em virtude dela que não maltratamos a floresta, como fazem os brancos. Sabemos bem que, sem árvores, nada mais crescerá em suas terras endurecidas e ardentes”, evidenciando que, na concepção Yanomami de território, corpo-território-seres espirituais estão conectados.

A concepção de território para o povo Kariú Kariri, Krahô e Yanomami está ligada ao que Antônio Bispo (2015) chama de Biointeração. Para o pesquisador quilombola Antônio Bispo (2015), a percepção de gestão e manejo do território quilombola pode ser compreendida a partir do conceito de Biointeração, isto é, a maneira como a comunidade quilombola interage com os seres da natureza, estabelecendo uma relação respeitosa com os alimentos, com as pessoas e com tudo o que existe no território, ele diz que:

Assim, como dissemos, a melhor maneira de guardar o peixe é nas águas. E a melhor maneira de guardar os produtos de todas as nossas expressões produtivas é distribuindo entre a vizinhança, ou seja, como



tudo que fazemos é produto da energia orgânica esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia. (BISPO, 2015, p. 78)

Como vemos, o autor nos apresenta uma concepção de vida na qual os seres estão em constante interação no mundo. Neste sentido, a concepção de Biointeração serve para pensar a construção e manejo dos territórios indígenas, quilombolas etc., povos que pensam a existência a partir da interação entre corpo-território-seres espirituais, concepção de vida que compreende que a árvore, o rio a montanha os peixes etc., possuem subjetividade, pensamento e sentimentos que são compartilhados socialmente entre os seres.

Diante da concepção de território apresentada, nós, o povo Kariú Kariri, estamos na luta pela *retomada* e demarcação do território kariú kariri, que contemple as concepções de organização social e territorial do nosso povo. Em setembro de 2022, os povos indígenas do Maranhão foram a Brasília em comitiva apoiada pelo CIMI, manifestar contra o marco temporal²² e, ao mesmo tempo, apresentar suas demandas territoriais para o governo. Dentre as demandas, existia o pedido de demarcação e de ampliação dos territórios indígenas. Em audiência com Eliana Peres Torelly de Carvalho, coordenadora da 6ª Câmara de Povos e Comunidades Tradicionais do Ministério Público Federal em Brasília-DF, o povo Kariú Kariri apresentou o pedido de abertura de procedimentos administrativos para fins de efetivação dos direitos territoriais ao povo Kariú Kariri do Maranhão, e protocolou junto à FUNAI de Brasília-DF documentos solicitando a demarcação da terra reivindicada.

O povo Kariú Kariri tem se articulado junto à *Teia dos Povos*²³ no Maranhão no intuito de conseguir apoiar e ser apoiado nas *retomadas* territoriais empreendidas pelos povos no Maranhão. O contexto político e os esforços empreendidos por algumas pessoas que ocupava locais de poder dentro do governo e da força do movimento dos povos tradicionais, favoreceu a demarcação do território dos Krenyê em 2018. A *Teia dos Povos* apoiou e conseguiu juntar forças no processo de *retomada* e demarcação do território do

²² Marco Temporal é como ficou conhecida a ideia jurídica segundo a qual os povos indígenas apenas teriam direitos sobre as terras que ocupassem, comprovadamente, até o dia 5 de outubro de 1988 – dia da promulgação da nossa mais recente Constituição Federal.

²³ A Teia dos Povos é uma articulação de comunidades, territórios, povos e organizações políticas, rurais e urbanas. Extrativistas, ribeirinhos, povos originários, quilombolas, periféricos, sem-terra, sem teto e pequenos agricultores se juntam, enquanto núcleos de base e elos, nessa composição com o objetivo de formular os caminhos da emancipação coletiva. Ou seja, construir solidariamente uma Aliança Preta, Indígena e Popular. No Maranhão começou em 2019, e esse movimento tem se espalhando por outros estados do Brasil, cada estado cria sua própria concepção de teia. Na Bahia a teia dos povos tradicionais é um movimento muito forte que também se iniciou em 2019.



povo indígena Krenyê no Maranhão e desde então muitas outras *retomadas* estão sendo articuladas a partir e de dentro da *Teia dos Povos*. A busca do povo Kariú Kariri pelo território pode ser entendida como o desejo de continuar nossos *projetos históricos* que foram interrompidos desde o início da invasão do Vale do Cariri e, quando em 1780, de acordo com Leite (2006), usando a força e a violência, muitos kariú foram levados para o litoral cearense para que nosso território ancestral pudesse ser ocupado pelos colonos criadores de gado.

Portanto, a luta do povo Kariú Kariri pelo território demarcado e homologado é o nosso desejo de continuar a viver nosso *diwóbá* (bem viver). Na atual conjuntura, a continuidade da forma tradicional kariú kariri de fazer território a partir das *movências*, só será possível mediante a existência de um território demarcado. Neste sentido, retomar o território é o caminho para que nós possamos também retomar nossos rumos outrora interrompidos e desviados pela mão do Estado. Sendo assim, a melhor maneira que o Estado pode atuar junto aos povos em *retomada* é criando condições para que nós, em *retomadas*, possamos caminhar em direção aos nossos desejos de nos produzir e reproduzir enquanto *corpos-territórios* coletivos que compartilham um projeto, uma história e um desejo em comum – desejo de continuar – mas agora em um novo lugar, que pode ser, e já está sendo, ancestralizado por meio dos *ancestrais encantados* presentes nas sementes e nos alimentos plantados no chão da *retomada*.

A percepção de territórios moventes é entendida a partir da possibilidade de *andança*, movimento e ancestralização do território. Quando minha mariarca Ló diz que ama a região do Cariri, mas que não quer voltar a morar lá, ressaltando que o lugar dela agora é aqui no Maranhão, junto com seu povo que está aqui, ela está se referindo ao sentimento de pertença a este novo lugar, compreendendo que o nosso território está sendo, cotidianamente, produzido e de diversas formas ancestralizado, sobretudo a partir dos plantados no chão deste novo lugar.

A ancestralização do território é feita tanto pelos ancestrais mais antigos que são trazidos para a nova terra por meio das sementes e dos alimentos plantados, como também dos parentes plantados, sobretudo as/os mais velhas/os, os nossos *troncos velhos*, as/os nossas/os *nhenety* que, ao morrerem, o espírito abandona o corpo da pessoa e se encanta, se torna uma força, um *espírito encantado*, e o corpo precisa ser plantado no chão (enterrado) para que a energia e a força que estava no corpo da pessoa possa fortalecer a terra e também ao seu povo. Nesse processo, acontece o entranhado de *corpo-território-*



encantaria, minhas *mariarcas* costumam dizer “*onde se planta um parente se planta um ancestral encantado*”.

Diante disso, a *deziwichi (retomada)* kariú kariri do grupo de Estreito/MA tem a nossa *tsohóá* (existência coletiva) e o nosso *diwóbá* (bem viver) enquanto forma de manejo dos territórios moventes, que se caracteriza pelo entranhamento de *corpo-território-encantaria*, construído e produzido pelas *movências* feitas pelo povo Kariú Kariri, compreendendo que andar e plantar são formas de esticar e ancestralizar nosso território. Por isso, entendemos que a *deziwichi (retomadas)* são plurais e cotidianas, um processo contínuo de criação de estratégias de defesa e combate que se consolidam no cotidiano das *retomadas*, na busca pela *cura ancestral* e a continuidade dos nossos *projetos históricos* através das práticas de transmissão dos saberes, das espiritualidades kariú kariri, das cantorias, das pinturas, das roças, da comida coletiva, dos encontros culturais e das manifestações e lutas realizadas em prol dos direitos indígenas, entre outras *acontecências*, que configuram ao mesmo tempo as *retomadas* cotidianas e o cotidiano das *retomadas*.

11. Indígenas Kariú Kariri em busca da cura ancestral

A palavra *cura* é uma palavra utilizada com muita frequência no cotidiano da comunidade, desde criança escuto essa palavra sendo mobilizada pelas minhas *mariarcas* e irmãs mais velhas. Muitas sabedorias eram mobilizadas para fazer remédios, chás, garrafadas, *rezos*, banhos etc., para curar feridas, ralados, malária, febre, diarreia, dor de ouvido, dor de cabeça, quebranto, corpo mole, sol na cabeça, ventre caído, arca caída e muitas outras enfermidades causadas por interferências físicas ou espirituais. Portanto, a *cura* é tão conhecida quanto a ferida, o *corte* e a enfermidade.

Contudo, gostaria de trazer mais entendimentos a respeito do que seja a *cura*, ou melhor, o que é a *cura ancestral* que o povo Kariú Kariri está buscando. Para explicar a *cura ancestral* e entendê-la no contexto da *dziwichi (retomada)* kariú kariri é preciso recorrer à narrativa da nossa ancestral encantada – Maara, a cobra grande. Os mais velhos contam que há muito tempo uma moça *dzutso* (kariú kariri) se encantou na jiboia (cobra grande) e recebeu a missão de proteger as nascentes e o território sagrado do seu povo, por isso ela teria que fazer grandes caminhadas para cuidar e proteger todos os locais



sagrados de *Itaperabuçu* (morada dos *encantados*). Mas essas *andanças* deixavam o corpo de Maara desgastado, cansado e com muitas feridas de tanto se rastejar sobre o chão, galhos e pedras. Ao ver a situação de Maara, o *Bidzamu* (guia espiritual/curandeiro) deu a ela o poder da autocura e desse dia em diante, quando o corpo de Maara começava a ficar desgastado e os olhos desbotados, Maara começava a trocar de pele e voltava a ficar brilhante e renovada para continuar as *andanças*. Mas para trocar a pele Maara não podia parar de andar, tinha que continuar andando até a pele velha sair e uma pele nova nascer no lugar, e toda vez que Maara trocava de pele, ela ficava maior e mais forte.

Neste sentido, a *cura ancestral* se trata do processo de autocura, do poder de se renovar a partir das *andanças*, do movimento e da luta cotidiana nas *retomadas*. Assim, a *cura ancestral* que o povo Kariú Kariri procura não será, de modo algum, concedida pelo Estado ou por outra ação externa, mas das ações estratégicas de combate e defesa mobilizadas pelo próprio povo Kariú Kariri. No contexto da *retomada*, a *cura ancestral* é mobilizada principalmente pelos *galhos novos*, que se empenham em reafirmar o pertencimento indígena e a força do nosso povo, e os nossos *troncos velhos* e *ancestrais encantados* são nossas bases de onde vem a força e as sabedorias que criam e alimentam a *cura ancestral*.

Nessa perspectiva, podemos entender a autoestima da qual fala o antropólogo indígena Gersem Baniwa como parte integrante da *cura ancestral* indígena. Segundo o autor

o processo de reafirmação da identidade indígena e o sentimento de orgulho de ser índio estão ajudando a recuperar gradativamente a autoestima indígena perdida ao longo dos anos de repressão colonizadora. Os dois sentimentos caros aos povos indígenas estão possibilitando a retomada de atitudes e de comportamentos mais positivos entre eles, diante de um horizonte sociocultural mais promissor e esperançoso. As atuais gerações indígenas nascem, crescem e vivem com um novo olhar para o futuro, potencialmente possível e alentador, diferente das gerações passadas que nasciam e viviam conscientes da tragédia do desaparecimento de seus povos. A reafirmação da identidade não é apenas um detalhe na vida dos povos indígenas, mas sim um momento profundo em suas histórias milenares e um monumento de conquista e vitória que se introduz e marca a reviravolta na história traçada pelos colonizadores europeus, isto é, uma revolução de fato na própria história do Brasil. (BANIWA, 2006, p. 42-43)

Sendo assim, a *cura ancestral* pode ser entendida como as diversas *retomadas* (da língua, da cultura, do território, da autoestima, das práticas ancestrais de *cura*, do orgulho de ser originário etc.) mobilizada pelos povos indígenas, sobretudo os da região Nordeste, que se perceberam destroçados pela violência colonial que retirou inclusive a autoestima



de ser indígena e implantou uma *vergonha colonial* que inibia crianças, jovens e velhos de se identificarem como indígenas, a falar sua língua materna e a perceber a beleza do corpo originário. Assim, é a partir da *retomada* mobilizada por esses povos que a *cura ancestral* é acessada e com ela recuperamos o orgulho de ser indígenas, a autoestima de se pintar, falar nossa língua, pensar e viver a nossa cultura o nosso *diwóbá* (bem viver), além de fortalecer nosso *corpos-territórios* contra as investidas cotidianas da *persistência colonial*.

A *persistência colonial* funciona como uma diminuidora da força e da potência de vidas indígenas coletivas e individuais, e se manifesta nos episódios coloniais e racistas direcionados aos *corpos-territórios* indígenas. A ficção histórica dominante insiste em associar o indígena ao passado, à herança do passado mítico brasileiro. Essa visão colonial pode ser problematizada a partir de perspectivas indígenas, que colocam ênfase na persistência de episódios e situações coloniais sobre os *corpos-territórios* indígenas para ampliar as análises sobre as violências coloniais que permanecem operantes após séculos de genocídio e epistemicídio orquestrados pelo Estado colonial e brasileiro e pela sociedade nacional desde a invasão do Brasil. O episódio abaixo, descreve uma situação da *persistência colonial*.

Mãe será que eu sou negro? Porque a professora falou que eu não posso ser indígena. Hoje na aula a professora perguntou pra nós o que a gente era. Aí eu disse que sou indígena. Aí ela disse assim: “você é índio? De onde?” Eu disse: sou Kariú Kariri. Aí ela ficou rindo e falou assim: “Ah, mas você não é mais Índio não, já está civilizado, mora na cidade, estuda. Você é um moreno bonito” (Wóré Kariú, março de 2019).

O relato acima é parte de um diálogo que eu presenciei em março de 2019, entre meu sobrinho Wóré, de 8 anos, e minha irmã Iolanda Sypi. Na ocasião eu estava na casa da minha irmã Sypi fazendo o almoço porque ela estava doente, foi quando meu sobrinho chegou da escola cabisbaixo trazendo esse relato, o que deixou minha irmã e eu paralisadas, porque episódios racistas e coloniais como esse geralmente têm como efeito imediato a perplexidade e a incapacidade de agir. Logo que pude, me antecipei nas respostas, minha irmã ainda estava sob efeito dos remédios para dor na coluna e eu não quis deixar que essa situação lhe causasse mais estresse. Chamei ele para cozinha e expliquei que a realidade dos povos indígenas no Brasil é bem diferente do indígena do livro, do indígena que prevalece no imaginário social e expliquei que nós fazemos parte



da vida real, do presente histórico e não de uma fantasia do que deveríamos ser. Aproveitei para dizer que ele precisava saber mais da história do nosso povo, que isso era importante, para quando alguém perguntasse ou questionasse seu pertencimento indígena ele soubesse como se defender. E disse também que levaria ele na casa da bisavó dele, para ela contar a história do nosso povo para ele. Ele sorriu e disse: *podemos ir amanhã tia?*

Esse episódio de racismo me fez refletir bastante sobre o racismo vivenciado pelos povos originários, na atualidade, e algumas ações precisaram ser realizadas diante do ocorrido. Uma das ações realizadas em 2019 foi a criação da escolinha para ensinar a cultura kariú kariri para as crianças, outra ação foi acelerar o processo de oficialização da existência do povo Kariú Kariri em Estreito Maranhão (o que só se efetivou durante a pandemia), fizemos também a catalogação de bibliografias sobre povos indígenas para serem trabalhadas nas escolas do município no intuito de desconstruir o indígena do livro didático produzido e reproduzido continuamente pela *persistência colonial*.

Durante a pandemia, em 2020, eu passava por um processo de adoecimento psicológico que se iniciou no final de 2018, durante o mestrado, e se agravou com o início da pandemia do Covid-19. Em 2020, decidi me afastar das atividades acadêmicas e buscar a *cura* com minhas *mariarcas* e minhas irmãs, fazendo coisas que pudessem me reconectar com a minha subjetividade enquanto *corpos-territórios* indígena e a minha vivência enquanto mulher-mãe-indígena kariú kariri. Durante a pandemia ficamos *magotizados*, fizemos roça, criamos a aldeia Recanto Kariú, fortalecemos a nossa cultura e o nosso povo, longe da atividade acadêmica decidi que não iria ler nada que fosse academicamente obrigatório, então decidi que faria a leitura de um livro que há tempos queria ler – o livro *Memórias da plantação*, de Grada Kilomba.

A leitura desse livro foi impactante e importante para compreender várias situações que envolviam meu processo de adoecimento e das várias situações coloniais racistas que meu povo enfrenta cotidianamente. A leitura do livro é, de certo modo, angustiante, mas também concede um certo alívio na medida em que vamos compreendendo a origem e a causa do nosso sofrimento. O conceito de *fantasia colonial* elaborado por Grada Kilomba me fez perceber a amplitude dos efeitos da *persistência colonial* nos *corpos-territórios* de crianças, mulheres e homens indígenas. Assim, os conceitos de *persistência colonial* e *fantasia colonial* somam esforços na busca pela compreensão das



violências colônias cometidas historicamente contra os *corpos-territórios* indígenas, negros, quilombolas e outros corpos racializados.

Neste sentido, tomo de empréstimo o conceito de *fantasia colonial* formulado pela autora negra Grada Kilomba (2019), para analisar situações de racismos sofridos por mulheres negras, por acreditar na possibilidade de esticar o conceito para a realidade indígena. A narrativa de Wóré Kariú sobre o seu dia na escola evidencia o que a autora Grada Kilomba reconhece como sendo a *fantasia colonial* sobre o “outro”, pois nesta situação o *sujeito indígena* se torna objeto de olhares e questionamentos imprimidos por uma pessoa que detém o poder, o/a colonizador/a.

Assim, o “*Ah, mas você não é mais Índio não, já está civilizado, mora na cidade, estuda*” funciona como uma ordem colonial que está sendo repassada. A resposta “*sou kariú kariri*” continuou sem ser ouvida, pois “não é sua explicação que importa, mas a adição deliberada de fantasias [**coloniais**] acerca do que [**ele**] deveria ser” (KILOMBA, 2019, p.117, grifos meus). “*Você é um moreno bonito*” é o racismo definindo o que o “outro” não pode ser e o que se gostaria que ele fosse. Desta forma, “o racismo não é a falta de informação sobre a/o outra/o – como acredita o senso comum –, mas sim a **projeção branca** de informações indesejáveis na/no “outra” /o” (KILOMBA, 2019, p.117 grifos da autora).

A perturbação causada pelo olhar do colonizador/a deriva não de algo que está ausente, mas de algo indesejável que o colonizador/a vê. E é neste sentido que o Estado e a sociedade brasileira insistem em olhar o sujeito indígena pela imagem equivocada presente nos livros didáticos utilizados nas escolas, com um indígena idealizado, fantasiado, e não o indígena da vida real. Negar as transformações sociais pelas quais os povos indígenas no Brasil passaram em razão da colonização e dos processos de atualização cultural é uma, entre outras maneiras, que o racismo estrutural encontra para estabelecer no imaginário social o “índio ideal”, a saber, o “índio do passado” como parte do passado mítico brasileiro. Vale destacar que a insistência da negativa é proposital e tem como resultado o apagamento dos povos indígenas do Brasil atual. Desta forma, o “*já está civilizado, mora na cidade, estuda*” é a negação do indígena na atualidade, no tempo presente.

Por que será que é tão difícil compreender que os povos originários são sujeitos que resistiram à colonização, escravidão, perseguição, massacres, desterramentos, ditadura



militar entre tantos outros processos violentos desde a invasão do Brasil? A não compreensão é intencional, e faz parte do projeto de silenciamento das resistências dos povos originários que lutam diariamente para reconstruir suas vidas dentro dos territórios, nas comunidades formadas nos bairros, aldeias, assentamentos, periferias, vilas, cidades etc. Assim, nós, os povos indígenas expulsos de nossas terras — no passado e ainda hoje — somos obrigados a sobreviver e recriar outros territórios, empreendendo contínuos deslocamentos pelo território brasileiro, resistindo aos ataques violentos e aos inúmeros mecanismos de exclusão, forjados cotidianamente pelo Estado e pela sociedade brasileira para apagar os povos indígenas do Brasil atual, que em sua maioria fazem parte da classe trabalhadora e precisam vender a força de trabalho para poder comer, beber, dormir, vestir, ter acesso a lazer, saúde e educação.

Neste sentido, o que estou chamando de *fantasia colonial de indianidade* são as adições deliberadas acerca do que seja o sujeito indígena, produzidas pelo racismo que submete o sujeito indígena a fantasias coloniais de aldeia, mata, natureza, nudez, cocar, cultura etc., idealizada pelo/a colonizador/a que detém o poder de classificar o/a outro/a, neste caso, o sujeito indígena. Assim, a *fantasia colonial de indianidade* se alimenta e se reproduz nas vísceras da *persistência colonial*, se estruturando como modelo e instrumento por meio do qual a sociedade não indígena e o Estado brasileiro se sentem autorizados a nomear, interrogar, negar ou legitimar o indígena, concedendo mais ou menos indianidade a depender da quantidade de elementos desejáveis projetados pela *fantasia colonial* que o sujeito/ou povo indígena detém.

Chamo atenção para outro episódio de racismo no qual fui interpelada e constrangida com base na *fantasia colonial de indianidade*, que opera como uma espécie de *indianômetro*, um medidor de indianidade que se baseia num padrão exótico e essencialista para medir e conceder a indianidade aos sujeitos e povos. Como veremos na descrição do episódio a seguir.

Em março de 2021, durante um exame ginecológico, fui interpelada por uma enfermeira que realizava a coleta do material ginecológico. Ao me olhar a enfermeira perguntou: “*Mulher você é indígena né?*” Eu respondi que sim. E ela acrescentou: “*Eu vi que você tem cara de índia, eu soube que a secretaria de saúde estava chamando os índios para vacinar. Qual é teu povo?*” Eu respondi que somos indígenas Kariú Kariri de Estreito e ela perguntou: “*Mas de onde vocês são? De qual lugar? Porque aqui em Estreito não tinha Índio*”. Eu expliquei que minha família vive em Estreito desde a década



de 1960, quando Estreito era a vila Paranaidji – nome na língua tupi para rio estreito– onde viviam indígenas Guajajara, ribeirinhos, camponeses, e o que aconteceu é que os povos indígenas foram silenciados ao longo das transformações do vilarejo Paranaidji em cidade, mas que atualmente, ainda vivem em Estreito famílias guajajara, kariú kariri, gavião.

Assim, vemos que é a partir do crivo das *fantasias coloniais de indianidade* de quem tem mais “cara de índio” e/ou de quem é mais e de quem é menos indígena, que os direitos e o acesso às políticas públicas para os povos indígenas são negados e/ou concedidos. Desta forma, tanto o “*Eu vi que você tem cara de índia*” quanto o “*Ah, mas você não é mais Índio não, já está civilizado*” são resultados do *indianômetro* utilizado pelo olhar do colonizador, aquele que detém o poder sobre “outro”, para medir a indianidade dos povos e sujeitos, por meio de parâmetros essencialistas como pinturas corporais, línguas indígenas, fenótipo (cabelo, olho, cor da pele), território/aldeia etc., com o intuito de negar o pertencimento indígena.

Nesta perspectiva, temos, de um lado, as concepções de pureza e isolamento cultural, e de outro, as concepções de mistura e integração, que são acionadas pelo Estado brasileiro como justificativas para a violação de direitos indígenas. Assim, “*ter cara de índia*” e “*já está civilizado*” são faces da mesma moeda, da negação e do silenciamento. Neste mesmo sentido, o “*mas de onde vocês são?*” lembra que o lugar do indígena não pode ser na cidade. E o “*mora na cidade, estuda*” reforça a integração e a negação da indianidade. Sobre isso, o indígena antropólogo Felipe Cruz diz que:

Na lógica da desautorização e eliminação do caráter indígena, a ausência do fenótipo pode ser um elemento central como mecanismo de negação, mas o contrário não é de maneira alguma decisivo. Isto é, apresentar um fenótipo que esteja em conformação com a imagem do índio cristalizada não assegura que esse sujeito tenha sua identidade reconhecida. (CRUZ, 2019, p.159)

Essa é a experiência que o povo Kariú Kariri tem vivenciado cotidianamente enquanto povo em processo de *retomada* no estado do Maranhão, vistos não pelo que está ausente, mas pela adição indesejável do que o colonizador/a que ver, “*já está civilizado, mora na cidade, estuda*” etc. São as fantasias coloniais de indianidade que produziram o *índio aldeado, índio desaldeado, índio em contexto urbano, índio cidadão* etc. Categorias igualmente racistas e violentas que contribuem para o aprisionamento dos povos



originários, outrora livres, agora presos nas categorias que o Estado e a sociedade não-indígena criaram e nos colocaram a contragosto.

É válido ressaltar que tanto o indígena aldeado quanto o indígena desaldeado são parte do mesmo processo, da violência, a que há séculos nos submeteram. No primeiro momento, aldearam os povos originários que eram livres, no intuito de restringir as terras que eram ocupadas pelos povos indígenas, confinando-os em uma pouca porção de terra que, na sua maioria, tinha uma baixa produtividade e não eram adequadas para o plantio de algodão e cana-de-açúcar. No segundo, desaldearam os povos indígenas, extinguindo uma série de aldeamentos, através de leis estatais, com objetivo de liberar as terras indígenas dos aldeamentos para os colonos locais e para os grandes criadores de gado, para que fossem instalados os currais. Tanto no primeiro como no segundo momento, o objetivo era a invasão das terras indígenas e o racismo e a violência foram os principais mecanismos utilizados contra os povos originários.

Desta forma, vemos que o racismo contra os povos indígenas foi institucionalizado desde a invasão do Brasil pela coroa portuguesa. A exemplo da Lei de Terras, como ficou conhecida a Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, que institucionalizou inúmeras expropriações de terras indígenas, “pois a Lei nº 601 foi estabelecida para legitimar posses particulares e revalidar concessões dadas a particulares para, a partir daí, abolir a ocupação” (AZANHA, 2001, p.02).

No caso específico do Povo Kariú Kariri, a Lei de Terras veio para legalizar a invasão de toda Região do Cariri. Antes, em 1780, o povo Kariú foi expulso de suas terras, retirado a força da missão Miranda e levados, em grande número, para o litoral cearense e, em 1826, os poucos Kariú que ainda resistiam na então Vila do Crato, foram novamente levados para o litoral nas aldeias Caucaia, Paramgaba, Paupina, atual cidade de Caucaia/CE, onde muitos povos, de diferentes etnias foram “despejados”. Dessa forma, quando criaram a Lei de Terras em 1850, não havia mais aldeamentos indígenas na Região do Cariri e os poucos indígenas que resistiam pela região estavam silenciados pelo medo da violência, com isso, sustentaram o discurso que no Crato/Vale do Cariri não existia mais indígenas e “o regulamento de 1854 facultava a alienação dos aldeamentos tidos e havidos por “extintos” – ou porque seus habitantes o abandonaram ou porque se achavam ‘misturados à massa da população’” (AZANHA, 2001, p.03), e assim se concretiza a expropriação das terras da região do Cariri de seus verdadeiros donos,



acarretando a dispersão dos povos e o *esparramamento* dos parentes. Como observamos na fala da mariarca Maria dos Anjos.

Meu pai conta que meu avô perdeu a terra dele, porque tinha a lei de pagar um custo para o governo. Ele tinha umas 30 tarefas, aí tomaram essas terras, meu pai disse que foi uma situação difícil, porque os cabocos que moravam lá não tinham nem o que comer, como era que ia pagar esse custo? Então foi assim, aquela tristeza. Muitas famílias perderam suas terras, ficaram passando fome, aí foram se esparramando tudo, eu nunca mais soube da minha madrinha e nem da tia da Luz, que moravam tudo lá em Cabrobó e saíram corrida, não sei pra onde. Meu avô Cândido, pai de meu pai, viveu muito nessa confusão de terra. Já foi expulso de sua terra muitas vezes, lutou muito, aí todo lugar que ele arranchava, começava a fazer a vida ali, passado um tempo, aparecia um dizendo que era o dono, e começava a confusão. Aí era assim, ou ficava para morrer, ou fugia buscando outro lugar pelo sertão [Maria dos Anjos, maio de 2021].

No início do século XX, a fome, desterro, perda de parentes e a *andança* à procura de terra para recomeçar a vida são também fruto da violenta expulsão dos povos indígenas de suas terras, em razão das taxas que o governo cobrava, inclusive, de famílias que não possuíam condições financeiras de cumprir com essas taxas, na intenção de tomar as terras indígenas, como foi evidenciado na narrativa de minha avó Maria dos Anjos. Procurei informações sobre essas taxas, li que o Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural-ITR,

foi criado pela Constituição da República de 1891 e, ao longo de sua história, foi competência dos Estados e depois dos municípios (BRASIL, 1891). A ele são atribuídas finalidades extrafiscais desde o Estatuto da Terra de 1964 e a competência de sua instituição e arrecadação pela União, a partir da CF/88, teve por finalidade permitir sua atuação como instrumento de reforma agrária no nível nacional (BRASIL, 1964, 1988). (LEÃO e FRIAS, 2016, p.103)

Vale ressaltar que o ITR, a partir da Constituição Federal de 1988, não conseguiu cumprir com sua finalidade de atuar como instrumento de reforma agrária no nível nacional, e na Constituição da República de 1891, colaborou para as perdas das terras indígenas, sobretudo, no Nordeste. Neste sentido, é sempre bom ressaltar que não foi o indígena que chegou na cidade, mas a cidade que se instalou em territórios indígenas. Com a Lei de Terras, e os conflitos agrários instaurados no Brasil, as aldeias e comunidades indígenas eram locais priorizados para as instalações de pequenas vilas. Foram se tornando fazendas, currais, sítios e mais tarde vila de colonos e por fim as

cidades atuais. Além disso, a industrialização e os projetos desenvolvimentistas no Brasil, aceleraram a urbanização de muitas regiões, removendo comunidades de seus territórios tradicionais, forçando os deslocamentos como a única possibilidade de vida.

Vale ressaltar também que no passado, e atualmente, os deslocamentos dos povos indígenas para as cidades, em sua maioria, envolvem violação dos direitos humanos, como nos casos de expropriação e expulsão dos territórios de origem, insegurança, conflitos armados, fome e ausência da garantia de direitos fundamentais. Diante disso, atualmente, na maioria dos centros urbanos no Brasil, existem povos indígenas, invisibilizados, silenciados e apagados pelo Estado e pela sociedade não indígena. A esses povos indígenas são negados os direitos e as políticas públicas enquanto indígenas, tendo também, na maioria das vezes, seu pertencimento indígena negado e/ou questionado.

A situação dos indígenas que perderam suas terras e foram empurrados para as cidades é extremamente invisível para sociedade brasileira, para o Estado e inclusive para o movimento indígena nacional. Invisível não pela capacidade de não se fazer notar, mas pela intencionalidade do Estado e dessa sociedade em não lhes enxergar e escutar, mesmo diante de tantos gritos de que indígena é indígena em qualquer lugar, inclusive nas cidades, ocupando locais de poder na estrutura do governo. Essa existência é um direito garantido na Constituição Federal de 1988, fundamentado pelo direito à cidadania, pelo direito à liberdade de locomoção, os quais garantem a possibilidade de o indígena viver ou transitar em espaços urbanos, se assim desejar.

Neste sentido, ainda que a população e os políticos da cidade de Estreito/MA dizem “desconhecer” a presença indígena na cidade, os dados registram essa presença com pessoas se identificando enquanto indígenas em Estreito /MA desde o censo de 1991, quando o IBGE incluiu o quesito raça/cor. A tabela abaixo demonstra o número de pessoas indígenas registradas pelos censos de 1991, 2000, 2010 e 2022.

Tabela 9718 - População residente, total e indígena, por localização do domicílio e quesito de declaração indígena nos Censos Demográficos - Primeiros Resultados do Universo			
Variável - Pessoas indígenas (Pessoas) Fora de terras indígenas			
Município- Estreito (MA)			
Ano			
1991	2000	2010	2022

129	11	78	61
Fonte: IBGE - Censo Demográfico			
Notas			
1- Dados do Universo.			
2- No Censo Demográfico 2010, definiu-se como indígena a pessoa residente em terras indígenas que se declarou indígena pelo quesito de cor ou raça ou pelo quesito se considera indígena; ou a pessoa residente fora das terras indígenas que se declarou indígena no quesito de cor ou raça.			
3- No Censo Demográfico 2022, definiu-se como indígena a pessoa residente em localidades indígenas que se declarou indígena pelo quesito de cor ou raça ou pelo quesito se considera indígena; ou a pessoa residente fora das localidades indígenas que se declarou indígena no quesito de cor ou raça.			

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística-IBGE registrou em 1991, **129** pessoas indígenas, em 2000, **11** pessoas indígenas e em 2010, **78** pessoas indígenas e em 2022, **61** pessoas indígenas vivendo na cidade e região de Estreito/MA fora de terras indígenas. Analisando os quatro (4) censos, observamos uma queda drástica do censo de 1991 para o censo de 2000, e uma oscilação nos dois últimos censos, registrando uma diminuição nos números apresentados pelo IBGE de pessoas indígenas vivendo em Estreito. Enquanto o Brasil e o estado do Maranhão registraram, no censo de 2022, um aumento significativo desde o censo de 1991, em Estreito/MA houve uma diminuição do quantitativo em consideração ao censo anterior. Compreendo que muitos fatores contribuíram para essa queda no registro de pessoas indígenas em Estreito/MA, sabemos que, na realidade, este número é bem maior do que o registrado nos quatro censos apresentados, tendo em vista que, além das famílias Kariú Kariri, residem no município também famílias de indígenas Guajajara que historicamente ocupam a região sul do Maranhão.

As discrepâncias entre os dados oficiais e a realidade da presença indígena no município pode ser atribuída ao tipo de abordagem dos órgãos oficiais e ao histórico de violência colonial de apagamento dos povos indígenas no Brasil. Quando divulguei os dados do censo 2022 na página do Instagram do nosso povo, muitos parentes relataram que durante o recenseamento em suas residências, por não haver o nome do nosso povo e da língua materna no sistema, o recenseador decidiu não os registrar como indígena, alegando a impossibilidade de inclusão no sistema. Quando o recenseador veio à minha casa, precisei insistir para que ele adicionasse o nome do nosso povo e da nossa língua no



sistema, e por mais que ele se mostrasse resistente eu insisti que não aceitaria ser registrada de outra forma.

Hoje, grande parte da população indígena que vive nos espaços urbanos está nos bairros e periferias, vivendo os desafios das desigualdades sociais e a ausência e/ou precariedade das políticas sociais. Infelizmente, essa é uma realidade muito invisibilizada no Brasil, pois as discussões sobre os direitos dos povos indígenas vêm sendo dificultadas pelas inúmeras categorias que têm como foco fragmentar a luta e negar os direitos para os povos originários que vivem fora dos lugares determinados e desejados pela *fantasia colonial de indianidade*.

Desta forma, os direitos para os povos indígenas que habitam as cidades, considerados menos indígenas que os povos da floresta, são menos nítidos e operam de forma bastante nebulosa, sendo a todo tempo negados, negociados e dificilmente garantidos, como é o caso do povo Kariú Kariri em Estreito/MA, que além da ausência do território, temos que lidar também com a ausência de inúmeras outras políticas de assistência aos povos indígenas, como por exemplo, a assistência por parte da Secretaria Especial de Atendimento à Saúde Indígena, a Educação Escolar Indígena Diferenciada, entre outras políticas de assistência aos povos indígenas no Brasil. Todas essas demandas, consideradas prioritárias para o nosso povo, são constantemente negadas com base na negação do direito de ser e existir enquanto indígenas Kariú Kariri.

A fantasia colonial de indianidade gera e alimenta o discurso de indianidade transitória. “*Ah, mas você não é mais Índio não, já está civilizado*” é a negação de direitos fundamentais, o de ir e vir e, sobretudo, o direito de ser o que originalmente se é. Assim, o discurso da indianidade transitória, é mobilizado o tempo todo contra nós, mulheres, homens e crianças kariú Kariri. Vale ressaltar, ainda, que a transitoriedade não se aplica a outros povos e sociedades, a exemplo do povo brasileiro, que pode morar fora do Brasil, falar outras línguas, possuir elementos e bens de outras culturas e não deixa de ser brasileiro. “Contudo, esses argumentos preconceituosos que prevalecem no imaginário social e circulam nas mídias devem ser reconhecidos e nominados não apenas enquanto preconceitos e equívocos, mas sobretudo, enquanto racismos” (ALVES, 2019, p. 28).

A exclusão territorial e a negação do direito de ser indígena expressos no “*Ah, mas você não é mais Índio não, já está civilizado, mora na cidade, estuda*” funciona também como um lembrete de onde deveríamos estar, que de acordo com a *fantasia*



colonial de indianidade o lugar de indígenas é na mata e não na cidade. Assim, a fantasia colonial do indígena na mata faz parte não apenas de um imaginário equivocado, mas de um pensamento racista, legitimado pelo racismo estrutural e naturalizado pelo racismo institucional.

Neste sentido, é preciso olhar para os processos de racialização dos povos indígenas que os tornam vítimas das mais diversas formas pelas quais o racismo se manifesta, afetando as experiências cotidianas dos sujeitos e povos indígenas. Pois “a dimensão dos povos indígenas, como povos racializados, tem sido invisibilizada não apenas nas produções acadêmicas, mas também nas políticas indigenistas e no próprio imaginário nacional” (CRUZ, 2019, p.147). Almeida (2018) explica que o racismo não deve ser visto como uma patologia social, mas como uma forma de racionalidade, uma maneira de constituir as relações dentro de um padrão de normalidade e de compreensão das relações sociais, “o racismo é estrutural e estruturante das relações sociais e das formações dos sujeitos” (ALMEIDA, 2018, p. 25).

Desta forma, é preciso pensar o indígena descolado das ideias de transitoriedade, de tempo e de lugar, pois o pertencimento é originário e ancestral, e a indianidade não depende de elementos essencialistas. Assim, as políticas públicas para os povos indígenas devem dialogar com seus direitos garantidos na Constituição Federal de 1988, atuando contra os *racimos institucionais* alimentados pelas *fantasias coloniais de indianidade*. Pois o local de afirmação dos direitos indígenas é onde eles/nós estamos e onde nós queremos estar, na cidade ou no território, na universidade ou no roçado, o que precisa de garantia de direitos são nossos *corpos-territórios* que vão para onde a gente se move.

Apesar dos direitos garantidos na Constituição Federal de 1988, os povos indígenas precisam lutar cotidianamente pela efetivação desses direitos. E para os povos que não estão dentro do “ideal de indianidade”, ou seja, não falam mais a língua materna, não tem cabelos pretos e lisos, não são exóticos e não moram em aldeias, estes precisam redobrar a luta para garantir o mínimo de direito, pois ao passar pelo *indianômetro da persistência colonial* não somos vistos e nem respeitados como indígenas. Além dos direitos negados por sermos vistos como fora do “ideal de indianidade” temos vários outros direitos negados em razão da ausência do território demarcado, pois o discurso é que as políticas públicas para povos indígenas são direcionadas aos povos indígenas em terras indígenas demarcadas, e por outro lado, não demarcam nosso território reivindicado. E assim, permanecemos excluídos das campanhas de vacinação da gripe,



que priorizam os indígenas como grupo de risco, do acesso ao sistema de cotas em universidades públicas etc.

Para os indígenas aonde a cidade chegou em seu contexto, além de toda violência vivenciada no período histórico da colonização, ainda precisam conviver com a *persistência colonial* que nos violenta cotidianamente, insistindo em nos retirar o direito de continuar a sermos o que somos, *Dzutso* (Povo das águas), Kariú Kariri, nos amordaçando nas categorias de *indígenas em contexto urbanos, indígenas citadinos, ou indígena da cidade*. Essas categorias genéricas e pejorativas são instrumentos que o Estado utiliza como um medidor de indianidade e dosador dos direitos e acesso às políticas públicas, pois essas classificações de “tipos de indígenas” têm como principal objetivo a negação de direitos e fragmentação da luta indígena.

Assim, os povos indígenas denominados em “contexto urbano” não são contemplados pelas políticas dedicadas aos povos indígenas, pois apesar de as leis não fazerem qualquer distinção entre povos indígenas em territórios demarcados e indígenas que vivem fora dos territórios demarcados, o *racismo estrutural* cria a distinção a partir das categorias acima mencionadas e institucionalizadas mediante as relações estabelecidas cotidianamente entre as instituições e os povos indígenas. Compreendo que existe uma desigualdade de acesso e oportunidade entre indígenas que vivem em aldeias e indígenas que estão nos centros urbanos, criando uma desvantagem de acesso para aqueles que vivem nas aldeias, no entanto, também faço ressalvas, pois considerando o índice de violência, pobreza e de desigualdade no Brasil, os indígenas que vivem nas periferias não são menos vulneráveis, pois o acesso a bens fundamentais como saúde, alimento, segurança e educação também são dificultados e, quando oferecidos, acontece de forma precária.

Durante a pandemia de COVID-19, o racismo institucional escancarou a distinção racista por meio da qual o Estado nega os direitos dos povos indígenas. Pois em meio a uma grave crise sanitária mundial o governo brasileiro e os respectivos governadores e prefeitos criaram uma divisão entre os povos indígenas aldeados e não aldeados, no intuito de se esquivarem da obrigação de imunizar todos os povos indígenas. Vale ressaltar ainda que os povos considerados aldeados para o Estado são aqueles que se encontram em Terras Indígenas-TI demarcadas e homologadas, ao passo que os povos que estão em território em processo de *retomada* não integram esse grupo.



Essa exclusão colocou muitos povos indígenas fora dos territórios demarcados e homologados em situação de grande vulnerabilidade diante da Covid-19, pois, mesmo com a pandemia, continuamos o nosso modo próprio de viver e nos organizamos em comunidade. Nós, Kariú Kariri, vivenciamos grande dificuldade por não conseguirmos ficar de quarentena, evitando o contato social. Logo no início da pandemia em março de 2020, contrai o Coronavírus quando fui resolver um problema no cadastro social de minha mãe na Secretaria de Assistência Social do município de Estreito/MA, e foi lá que contrai o vírus, com 5 dias depois estava apresentando os sintomas, fui fazer o teste e testei positivo para o vírus, e alguns dias depois fiquei sabendo que a funcionária que me antedeu tinha testado positivo também.

Para evitar que minha mãe, minha irmã que estava gestante e outras pessoas consideradas em situação de risco me dispus a fazer as demandas de banco, assistência, mercado e tudo o que eu podia fazer, mas rapidamente fui contaminada. A primeira vez que testei positivo, cumpri um isolamento de 7 dias, tive fortes dores de cabeça, náuseas, corpo mole e febre, mas não apresentei falta de ar. A segunda vez que me contaminei, acredito que foi dentro da própria comunidade, de algum parente, talvez de minha irmã que testou positivo primeiro que eu, depois disso a cada 4 ou 5 dias apareciam mais pessoas com sintomas, até minha irmã Nedtse que estava gestante foi contaminada, apresentando falta de ar e problemas de fígado inchado, minha mãe e minha avó Pequena testaram positivo também, e em poucos dias as crianças começaram a testar positivo e assim foi se desenhando um cenário catastrófico, não sobrou ninguém no circuito das 5 casas próximas umas das outras que não tivesse testado positivo ou sentido os sintomas do Coronavírus.

Passada essa avalanche de contaminação, quase todas as pessoas da comunidade voltaram a testar positivo no ano seguinte, em 2021, mas não foram todos ao mesmo tempo, como da primeira vez, isso colaborou para que cuidassem um dos outros, além disso, quando se contaminavam as pessoas já não entravam mais em pânico, ainda que o medo da morte estivesse presente o tempo todo e algumas pessoas tenham apresentado um quadro mais grave da segunda vez. Acreditamos que perdemos dois *troncos velhos* em razão de consequências advindas da contaminação de Covid-19. Perdemos o tio Alfredo e a *mariarca* Ló em 2021, passamos dias de muita tristeza com a possibilidade de perder também a *mariarca* Maria dos Anjos, a *mariarca* mais velha, pois além do AVC que ela sofreu, acabou contraindo o coronavírus durante a internação no hospital.



Controlar a contaminação em nossa comunidade foi muito difícil, o costume de visitar e receber parentes, circular entre as casas, ir para as roças em coletivo e ficar sempre *magotiados*, tornou o isolamento uma tarefa difícil em nossa comunidade, e quem tentava fazer ou convencer de que era preciso fazer, era fortemente criticado. Minha mãe e minhas *mariarcas* mais velhas, viam o isolamento como irracional, argumentando que sozinhos ficamos tristes e fracos nos tornando ainda mais suscetíveis ao vírus.

Foi diante dessa situação de terror, de perdas dos *troncos velhos* e da dificuldade em garantir a nossa continuidade que percebemos que não estava sendo estratégico continuar a deixar o Estado de fora de suas responsabilidades, e que talvez houvesse chegado a hora de buscar nossos direitos, para que possamos estar mais fortes para enfrentar futuras situações, minha avó acredita que da forma como o mundo está vivendo, matando mãe terra, ainda virão muitas outras mazelas sobre nós.

Além de todas essas questões apresentadas, a vulnerabilidade e o risco de infecção dos indígenas que vivem nas cidades ou próximos a elas se torna elevado quando consideramos a dinâmica da vida na cidade, como por exemplo, ir ao trabalho, ao banco, à assistência social, aos postos de saúde, hospitais, supermercado etc., somados à precarização da saúde pública em tempo de pandemia e à exclusão dos povos indígenas “não aldeados” do direito ao acesso à saúde pública para os povos indígenas, o contexto pandêmico foi de total abandono dos indígenas fora de territórios demarcados e homologados, e nós, Kariú Kariri vivenciamos o abandono, o silenciamento e a negação de nossos direitos em plena pandemia.

A Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, e o Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) dos estados onde vivem os povos indígenas utilizaram e continuam a utilizar o discurso de que a estrutura do órgão é preparada para atender indígenas em Terras Indígenas-TI. De modo que os povos indígenas que vivem fora das TI, como o povo Kariú Kariri, vivem na dupla negação do direito à saúde. De um lado, os hospitais e postos de saúde negligenciam nosso atendimento por entenderem que é uma “obrigação da FUNAI” e, por outro lado, a SESAI e os DSEI negam o atendimento por entenderem que não somos público-alvo dos serviços prestados por eles. Tudo isso configura-se na política do *deixar morrer*, uma continuidade do genocídio dos povos indígenas, levando em consideração o histórico violento de doenças contagiosas que no passado dizimaram muitos povos indígenas.



Neste sentido, o direito à assistência da SESAI e do DSEI tem sido uma das pautas de luta do povo Kariú Kariri e dos povos Anapuru Muypurá, Akroá-Gamela, Tremembé de Engenho, Tremembé da Raposa e Tupinambá que vivem no Maranhão. Pois o acesso não apenas à saúde, mas a todas as políticas públicas para povos indígenas tem sido dificultado para nós, os povos indígenas em *retomadas* denominados equivocadamente por eles de “indígenas em contexto urbano”.

A tentativa de criar perfis de indianidade, estatalmente coordenados, conduz ao fenômeno do *racismo institucional* que dialoga com a invenção de categorias e adjetivos para distinguir e separar os povos indígenas. E assim, surgem os “*índios urbanos*”, “*indígenas aldeados*”, “*indígenas desaldeados*”, “*índios na cidade*”, “*índios da cidade*”, “*índios citadinos*”, “*índios em área urbana*”, “*índios em contexto urbano*”, “*índios emergentes*”, “*índios ressurgentes*”, “*indígenas autodeclarados*” etc. Um mundo de categorias que servem ao mesmo propósito, o do colonizador, aquele que detém para si o direito e a soberba de nominar e classificar os povos no além-mar, criando adjetivos suscitam o processo de subjugação dos povos indígenas, nos relegando a uma subindianidade.

Me questiono, por que a insistência em nos localizar em determinados locais? O indígena tem lugar determinado? Determinado por quem? Nós, os povos indígenas, mesmo depois de tanta luta e algumas conquistas na Constituição Federal de 1988, ainda temos que lidar, cotidianamente, com as consequências do racismo que insiste em manter nossos *corpos-territórios* nos locais onde não possamos ser vistos. Pois nas aldeias ou fora delas, precisamos lutar cotidianamente para não permanecer no lugar que o racismo determina, o lugar da invisibilidade e silenciamento de nossos *corpos-territórios*.

Os territórios demarcados são sem dúvida uma grande conquista para os povos que vivem neles, mas é preciso olhar para realidade dos povos indígenas que vivem fora das aldeias e em territórios não demarcados, lutando pela demarcação de seus territórios. É preciso olhar para os *projetos históricos* de cada povo.

Desta forma, é preciso zelar pela garantia dos direitos indígenas independentemente de locais determinados/fixados, pois existimos nas aldeias nos territórios, mas também existimos nas periferias, comunidades de bairros, nos assentamentos etc., e precisamos ser escutados e enxergados, pois a vida na



indivisibilidade e no apagamento é sem dúvida um estado de cólera permanente, que tenta incansavelmente enfraquecer nossa força na busca pela *cura ancestral*.

Um dos caminhos para a *cura ancestral* é a ação de *retomada* da nossa *ypracichi* (cultura), da nossa *núnú* (língua) e do nosso *diwóbá* (bem viver), como também a luta pela efetivação dos direitos garantidos na Constituição Federal, pois é a partir desses direitos efetivados que vamos instrumentalizar a *retomada* da cultura, da língua, do bem viver etc., e para nós, Kariú Kariri, o fortalecimento das diversas *retomadas* se faz a partir da efetivação do direito ao território demarcado e homologado. Diante disso, nós, o povo Kariú Kariri de Estreito/MA, temos como as principais demandas a demarcação do território, a implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena-DSEI no município de Estreito e o reconhecimento e estruturação da Escola Indígena Retsé Dicrodycelé (mata sagrada).

A Escola Indígena Retsé Dicrodycelé, kariú kariri, foi criada em 2019, pela iniciativa da comunidade da aldeia Recanto Kariú, mas até o momento não foi oficializada. A busca pela *cura ancestral* gerou a necessidade de apreender e ensinar nossa língua e nossas histórias para as crianças e adultos, conseqüentemente, passamos a perceber a importância de uma escola dentro da aldeia que ensinasse nossa língua, nossos artesanatos, nossas histórias etc., como estratégia necessária no processo de autocura na *retomada* kariú kariri de Estreito/MA.

A força da encantaria, o estímulo e orientação dos anciões e anciãs guardiãs da cultura e da língua materna *Dzubukuá-kipéa* do povo Kariú Kariri tem fortalecido as professoras voluntárias, Nedtese, Sypy, Irandi, Amanawany, Chiá e eu. Toda a comunidade tem demonstrado compromisso e interesse na *retomada* da nossa língua materna. A Escola Indígena Retsé Dicrodycelé da aldeia Recanto Kariú do povo Kariú Kariri funcionou pelo período de um ano em 2019, mas diante dos impactos sofridos pela pandemia do Coronavírus não conseguimos manter a escola nos anos seguintes, somente neste ano de 2023 conseguimos retomar as atividades da escolinha. No entanto, a comunidade enfrenta grandes desafios para manter o funcionamento da escolinha na aldeia Recanto Kariú, tendo em vista que não dispomos de recurso financeiro para custear as despesas com a escolinha e garantir as condições mínimas e adequadas para o ensino.

A Escola Indígena Retsé Dicrodycelé fica na aldeia Recanto Kariú, que está localizada na zona rural a 8 km de Estreito Maranhão, Via BR 230, próximo ao lago da



Usina Hidrelétrica Estreito/MA (UHE), e as crianças kariú kariri moram na cidade de Estreito/MA, tendo em vista que o tamanho da terra onde está localizada a aldeia não tem condições mínimas para 15 famílias. Diante disso, precisamos fazer o deslocamento diário da cidade até a aldeia para dar as aulas do ensino da língua e da cultura kariú kariri para nossas crianças.

Apesar dos desafios e das barreiras financeiras que enfrentamos, resistimos em manter o funcionamento da escola lá na aldeia Recanto Kariú, pois entendemos que o ensino da língua e da cultura do nosso povo precisa acontecer em contato direto com as águas, a mata, os animais do cerrado, as árvores, a roça, os alimentos tradicionais, o chão sem concreto etc. Por não termos o território, local adequado para nossa vivência e transmissão dos conhecimentos kariú kariri, o único espaço que pode nos oferecer esse contato com a mãe natureza é o ambiente da aldeia Recanto Kariú. Entendemos que somente a relação direta com a mãe natureza possibilita às crianças e a nós também *dziwichi* (voltar a sentir) a língua materna *dzubukuá kipéa* do povo Kariú Kariri, porque ela está ligada ao território e qualquer tentativa de aprender e ensinar nossa língua apartados de tudo isso, seria tornar nossa língua viva numa língua abstrata.

Retomar a língua materna é igualmente retomar as sabedorias, as encantarias e a espiritualidade kariú kariri, tendo em vista que a língua materna é o portal de acesso aos saberes antigos, que foram amordaçados pela colonização, mas que permanecem adormecidos na *memória ancestral* dos nossos *troncos velhos* e que, nos últimos tempos, vem sendo despertadas para fortalecer nosso povo em busca da *cura ancestral*. Compreendemos que não pode haver separação entre a língua materna, território e *encantados*, sem essa unificação de seres não há *cura*, não há *diwóbá* (bem viver) e os rituais enfraquecem. A língua é viva, assim como o território e os *encantados*, uma precisa do outro, como se fosse um só, uma extensão do mesmo corpo. A língua materna existe no território e precisa dele para se atualizar, quanto mais eu aprendo, escuto e falo nossa língua materna, entendo que ela é o resultado das relações e interações existentes entre a mata, os rios, as águas, os animais de todos os ambientes, os *encantados* e o nosso povo é dessa interação que surge a nossa língua, nossos cantos, nossos *rezos* e nossas *curas*.

Os nossos velhos *nhenety* (guardiões da tradição) são como os troncos velhos que guardam em si a força das raízes, podendo brotar galhos novos a qualquer momento. A língua não está e nunca esteve morta, portanto não está sendo ressuscitada, ela sempre



esteve viva nos *corpos-territórios* dos nossos mais velhos, eles são a nossa biblioteca viva e essa compreensão é compartilhada por muitos povos indígenas no Brasil. Sobre isso, o antropólogo Gonçalves (2022) observou que entre os Pataxó,

talvez essa seja uma das razões de que, quando morre um velho, os Pataxó anunciam tristemente: “se foi uma biblioteca do nosso povo”. Isso porque a *kuã txóp makiami* (sabedoria dos velhos) atravessa diferentes idiomas, perfazendo a *trioká'txê* [caminhada] dos sujeitos reportados pelas histórias e ao mesmo tempo se transformando através da língua. (GONÇALVES, 2022, p. 30)

A *retomada* da língua é sem dúvida uma das principais formas de acessar a *cura ancestral*. Quando comecei a ter acesso às gramáticas da língua do nosso povo, escritas pelos padres Mamiane (1877) e Nantes (1979), comecei a apreender e falar algumas palavras na língua materna e isso fortaleceu ainda mais a minha conexão com os espíritos sagrados. A primeira palavra que aprendi foi *dzu* (água) e depois delas muitas outras vieram até mim em sonho ou mesmo acordada quando estava deitada e, quando percebi, já tinha muitas palavras grudadas na minha memória e que eu ia repassando para outras pessoas da comunidade, e assim a gente foi misturando algumas palavras na língua com o português.

Desde o nascimento de minha *baké* (sobrinha) Dzuká, a primeira menina do nosso povo a receber o nome de nosso povo no registro de nascimento, e agora com nascimento do meu *inhu* (filho) Yarú, a *retomada* da língua materna tem se intensificado, porque fizemos um compromisso de tornar nossos *inhunhu* (filhos), os filhos da comunidade, em falantes de nossa língua materna, por isso, a escola e o ensino da língua de modo geral é voltado para as crianças, por que eles são o *futuro ancestral* do povo Kariú Kariri.

Quando iniciamos a escola, iniciamos também a produção do material didático para ser trabalhado na escola. A construção desse material é contínua e tem sido um exercício muito importante para o aprendizado da língua materna. Produzir esse material criou a necessidade de buscar palavras novas na língua e essa busca nos leva a lugares nunca acessado antes, pois só a língua nos permite essa conexão com nossos *encantados* de forma nunca antes revelada para nós.

A língua materna do povo Kariú Kariri é a língua *dzubukuá*, no entanto a *retomada* da língua vem acontecendo a partir dos arranjos e adaptações entre *dzubukuá* e *kipéa*,



duas línguas nativas da família linguística kariri²⁴. A *retomada* da língua enquanto dzubukuá-kipéa foi iniciada pela nossa *maridzá* (guerreira) Idiane Crudzá Kariri-Xocó, seu esposo Kawrã Kariri-Xocó e o seu tio Nhenety Kariri-Xocó, eles tomaram as primeiras iniciativas em direção ao despertar da nossa língua materna. Algumas pessoas kariú kariri tiveram aulas da língua materna com Idiane, dentre eles minha irmã Sypi (Iolanda) e o parente Amõkanewy (Layo), que apreendeu muito sobre a nossa língua, ele mora em São Luís/MA e tem se juntado ao povo Kariú Kariri de Estreito/MA na *retomada*, trazendo sua força e sabedoria com a língua materna e com a espiritualidade de nosso povo Kariú Kariri.

Eu não cheguei a ter aulas com Idiane, meu aprendizado da língua se deu primeiro através das gramáticas, pesquisas e documentos antigos sobre o nosso povo e também através dos sonhos que me conectavam com as palavras na língua materna, mas em 2022 comecei um diálogo com Idiane Kariri-Xocó e com Amõkanewy e isso intensificou ainda mais o aprendizado da língua. Contudo, foi a experiência da minha primeira gestação em 2022 que me colocou em contato profundo com a nossa língua materna, pois recebi uma orientação dos *encantados* através dos sonhos que eu tinha o dever de zelar para que essa criança tivesse como a primeira língua a língua materna do povo Kariú Kariri. Apesar de assustada com o tamanho da responsabilidade, percebi que era hora de me envolver com a *retomada* da língua materna e, para que meu *inhu* (filho) pudesse ser falante fluente, eu precisava me tornar falante e me comunicar em minha própria língua.

Com isso, comecei a criar um dicionário na língua materna com as palavras mais usadas no cotidiano da aldeia e outras palavras necessárias para o diálogo com uma criança. Além disso, retomei o trabalho de atualização da apostila e dos materiais didáticos utilizados na escola da aldeia, tudo isso tem sido trabalhoso, mas também muito prazeroso, foi nesse processo que comecei a perceber que não era impossível me tornar falante da minha própria língua materna, porque na medida em que eu ia me aprofundando nos estudos da língua materna, fui me sentido em casa, totalmente diferente das experiências de aprender inglês e francês, o que estava acontecendo era a *dziwichi* (voltar a sentir), o retorno para minha língua materna. Chamamos a língua dzubukuá-kipéa de

²⁴ A família linguística kariri compreende cinco idiomas, sendo eles Dzubukuá, Kipéa, Pedra Branca, Sapuyá (HOHENTAL, 1960, p.57)



materna, não só porque nascemos dela e com ela, mas porque ela nos acolhe e nos dá aconchego como colo de mãe.

A língua materna é recíproca, acolhedora e generosa, nós falamos a nossa língua e ela fala com a gente, diferente do português que falamos por tanto tempo, mas não sentimos a reciprocidade dela em se revelar para nós. Cada vez que aprendemos e falamos uma palavra nova, um portal de conhecimentos ancestrais se revela para nós. Como por exemplo, a palavra *diwóbá* (*di*: dar/partilhar, *wó*: caminho/rastro, *bá*: viver) que é traduzido como o bem viver kariú kariri, essa palavra nos revela o modo de vida concebido como bem viver pelos nossos ancestrais kariú kariri, um modo de vida ligado à generosidade e à *andança*, pois na sabedoria da partilha e da movência se constrói não apenas a vivência, mas a territorialidade kariú kariri. Descobrir essa palavra deu muito mais sentido às narrativas de minhas *mariarcas* e me ajudou a entender as *andanças* kariú kariri.

Nesse ano de 2023, o parente Amõkanewy nos convidou para iniciarmos um estudo da língua kariú kariri, pois entendemos que apesar de compartilharmos a língua dzubukuá-kipéa com os Kariri-Xocó, utilizamos muitas palavras diferentes das que usam os parentes Kariri-Xocó, tem situações em que a grafia e o som das palavras são diferentes, e essas diferenças têm se tornado cada vez mais evidentes para nós, Kariú Kariri, na medida em que começamos a nos comunicar na língua. Além disso, as necessidades de atualizações e criação de palavras novas acontecem de acordo com o contexto de vivência de cada povo. Por isso, entendo que a língua kariú kariri vai sendo acessada e atualizada de acordo com as especificidades próprias do nosso povo.

Retomar a língua tem sido como abrir um portal *encantado* que nos deu acesso aos nossos nomes próprios na língua materna, a cantorias antigas e à possibilidade de criar novas palavras, aprender nomes de plantas sagradas, de raízes, folhas e cascas de pau e aprender mais dos rituais que foram silenciados junto com a nossa língua. É imensurável a quantidade de conhecimento que foi silenciado no momento em que silenciaram nossa língua materna dzubukuá-kipéa, mas que agora começam a se revelar para nós novamente.

12. Costurando os caminhos da volta ao Vale do Cariri

Meus troncos velhos fizeram várias *andanças* pela Chapada do Araripe, Vale do Cariri e por regiões próximas, mas foi por volta de 1940 que eles começaram a andar em direção à Serra da Ibiapaba (Serra Grande) cruzando a fronteira com o estado do Piauí até chegar ao Maranhão, onde boa parte vive até hoje. No entanto, a Chapada do Araripe, o Vale do Cariri e toda a Região do Cariri sempre estiveram vivas nas memórias de nossos *troncos velhos* e, de certo modo, também nos *galhos novos*, a partir da oralidade dos ensinamentos de nossas *mariarcas*. Até o ano de 2022, quando iniciei minha viagem da volta ao Vale do Cariri, tudo o que eu sabia desses lugares era através dos olhos, dos ouvidos, dos pés e das mãos de minhas *mariarcas*, que me contavam suas vivências, *escutaças* e *movências* nessa região, território ancestral do povo Kariú Kariri e de outros povos da *nação kariri*, por isso, retornar, depois muitos anos, ao território ancestral de meu povo, onde viveram e foram plantados meus ancestrais significou muito para mim, e para *dziwichi (retomada)* do povo Kariú Kariri em Estreito/MA.

Eu tinha comigo um desejo de costurar os caminhos de meus *troncos velhos* até o Vale do Cariri, contudo, sei que isso levaria muito mais tempo e dinheiro do que eu disponho e, assim, fui me convencendo de que a viagem da volta ao Vale do Cariri precisava acontecer dentro das condições que a própria *retomada* em Estreito iria possibilitar, a partir das teias de relações e *movências* que eu venho fazendo em busca do fortalecimento do meu povo na *retomada*. E assim aconteceu, eu tinha em mente a viagem da volta ao Vale do Cariri para conhecer o território ancestral do meu povo e algumas das comunidades dos povos que pertencem à *nação kariri*, e que estão articuladas em *retomada* na região do Cariri e em outras localidades, que foi trajeto das *andanças* dos povos da *nação kariri*, contudo, não tinha um plano de viagem organizado, eu não sabia onde seria a primeira parada e nem quais estratégias de deslocamentos seriam mais adequadas, foi a *retomada* que construiu meu caminho da volta ao Vale do Cariri.

Com isso, faço uso das imagens para rememorar minhas *movências* realizadas no caminho da volta ao Vale do Cariri, trazendo alguns registros e imagens de meu andar e arranchar para que as múltiplas interações realizadas por mim, ao longo desse caminho, possam ser melhores narradas a partir dos sentidos que ecoam através das imagens em ação.



Os Kariú Kariri, Akroá Gamela, Tremembé de Engenho e Tremembé da Raposa no ATL, Brasília/DF, abril de 2022.

Registro do momento, logo após a cantoria realizada pelos povos Kariú Kariri de Estreito, Kariú Kariri de São Luís, Akroá Gamela, Tremembé de Engenho e Tremembé da Raposa nos espaços entre as barracas de camping no Acampamento Terra Livre – ATL em Brasília/DF, em abril de 2022.

Saí de casa dia 02 de abril de 2022, para o ATL em Brasília/DF, ficamos cinco dias acampadas em movimento pela defesa dos direitos indígenas. Em Brasília, sempre procuramos ficar junto aos povos em *retomada* no Maranhão, porque as nossas pautas se alinham e nos sentimos mais acolhidos entre os povos que vivenciaram as mesmas violências e estão na busca pela reconstrução e fortalecimento de seu povo. Quando a gente se junta para comer um peixe assado e cantar um *torá* (toré) nós conectamos nossas forças e ficamos ainda mais fortes, é assim que mantemos nossa força no ATL até o dia 09 de abril quando retornamos para o Maranhão.



Lidiane Alves Kariú, Chiá, Irandy e Akawã Kariú Kariri, no ATL, Brasília/DF, abril de 2022.

Mulheres e crianças do povo Kariú Kariri de Estreito/MA, marcando presença na luta contra o Marco Temporal e em prol dos direitos territoriais dos povos indígenas no ATL em Brasília/DF em 2022. Esse ATL foi a primeira vez que o menino Akawã foi para um movimento fora do Estado do Maranhão, e foi bonito de ver como ele interagia com os outros parentes durante as cantorias entre as barracas de camping. Ele diz que quer ser um grande cantor Kariú Kariri e, de fato, ele tem demonstrado possuir as qualidades que consideramos importantes para se tornar um grande cantor – interesse de aprender, boa escuta, força no peito e sabe movimentar o *muduko* (maracá).



Amõnkanewy Kariú Kariri, Kotape Akroá Gamela, Rosa Tremembé e Lidiane Alves Kariú no ATL, Brasília/DF, abril de 2022.

Registro do momento em que caminhávamos rumo a Esplanada dos Ministérios em Brasília/DF, ao lado de meus parentes dos povos Akroá Gamela, Tremembé de Engenho, Tremembé da Raposa e Krenyê.

Dez dias depois retornar do ATL, segui para Aldeia Águas Lindas no território Apinajé para participar do casamento de duas irmãs, irmãs por afinidade que ganhei durante o tempo em que estive entre os Apinajé, no período em que fiz o curso de graduação em Ciências Sociais em Tocantinópolis/TO. O casamento foi lindo, e me senti muito feliz em ter sido convidada a estar junto com elas nesse momento de muita alegria, pois quando cheguei pela primeira vez nos Apinajé elas eram duas meninas curiosas e receptivas que me ensinaram muitas coisas na aldeia.



Lidiane Alves Kariú no casamento de Irepxi e Aminhõj (que estão de branco), na aldeia Águas Lindas, abril de 2022.

Registro de momentos após o casamento de minhas duas irmãs. Irepxi Apinajé e Aminhõj Apinajé que aparecem ao centro da fotografia vestindo roupas brancas, seus respectivos esposos ao lado delas, sua irmã Bakanlé Apinajé ao lado esquerdo da foto e eu ao lado direito.

Saí do território Apinajé no dia 25 de Abril de 2022 e segui para o território Taqaritiua do povo Akroá Gamela em Viana no Maranhão, fui convidada para os rituais realizados nos dias 28, 29 e 30 de abril pelo povo Akroá Gamela. Os rituais do povo Akroá Gamela têm muita força na *retomada* deles, é através dos rituais que eles demarcam com os próprios pés o limite do seu território, empreendendo longas caminhadas por todo o território durante os rituais. Durante o ritual do povo Akroá Gamela, surgiu um convite para participar do encontro da *Teia dos povos* em Arataca, na Bahia, a princípio eu recusei, mas depois eu entendi que eram os *encantados* abrindo passagem para que eu seguisse minha movência. Era a minha oportunidade para estender as redes de apoio na *retomada*, e a *Teia dos povos* é um lugar de muita força nas articulações de *retomada* territorial, e assim, decidi que iria junto com a comitiva do Maranhão rumo a *Teia dos povos* na Bahia.



Woré Kariú e Lidiane Alves Kariú, no território Akroá Gamela no Maranhão. **Foto:** Amökamewy Kariú Kariri, abril de 2022

Woré e eu no território Taquaritiua do povo Akroá Gamela em Viana no Maranhão. A primeira foto é do momento em que fomos buscar o filho do Santo Bilibeu, santo dono do ritual, na aldeia Centro do Antero.



Mulheres Akroá Gamela, Krikati e Lidiane Alves Kariú, pintando petecas de milho na aldeia Taquaritiua no Maranhão, abril de 2022. **Foto:** Woré Kariú, abril de 2022.

As mulheres indígenas Krikati, Akroá Gamela e eu, pintando as petecas para a brincadeira na Aldeia Taquaritiua.

Saí do território Akroá Gamela no dia 31 de abril de 2022, para São Luís, onde faria uma prova de concurso para Assembleia Legislativa do Maranhão e depois me juntaria ao parente Robson Tremembé no território do povo Tremembé do Engenho, em São José de Ribamar no Maranhão. Fui recepcionada pelo parente Robson, por Dona Ana e seu João do povo Tremembé, passei dois dias de vivência com os parentes Tremembé, andando pelo território, conhecendo a prática de cultivo de hortaliças, conversando com os mais velhos e escutando as histórias de luta e pertencimento do povo Tremembé do Engenho, que lutam para permanecer no lugar onde viveram/vivem e plantam seus ancestrais.



Seu Dico e Lidiane Alves Kariú, no território Tremembé de Engenho, maio de 2022.

Registro do momento em que estava com Robson, João e sua esposa Ana na casa do ancião Dico conversando sobre as memórias ancestrais do Território Tremembé de Engenho em São José de Ribamar/MA.

No dia 02 de maio de 2022, saímos em comitiva para Arataca no estado da Bahia, como disse, não planejei e nem tracei a melhor rota para viagem da volta ao Vale do Cariri, quando percebi, o caminho estava sendo construído na medida em que eu andava.

O encontro da *Teia dos povos* aconteceu no assentamento Terra a Vista em Arataca/Bahia, entre os dias 04 e 09 de maio de 2022, assim que a comitiva do Maranhão chegou no assentamento Terra a Vista fizemos uma grande apresentação, cada povo (quilombola, quebradeiras de coco, ribeirinhos assentados, indígenas etc.) foi convidado a se apresentar com cantorias e danças. E assim foram os dias de encontro, muita diversidade, o maraca e o tambor marcavam os intervalos das muitas horas de discussão e escuta das estratégias de luta que deveriam e que já estavam sendo articuladas para proteção, alimentação e fortalecimento das *retomadas* territoriais.



Kun'tum e Lidiane Alves Kariú, na Teia dos Povos Tradicionais em Arataca/BA, maio de 2022.

Essa é a captura do momento em que participávamos de uma dinâmica realizada pelo Mestre Cobra Mansa, que é especialista na cosmologia Bakongo e Capoeira Angola. Todos nós fomos convidados a entrar na mandala e simular o ciclo da vida (nascer, crescer e morrer). A foto mostra o momento exato em que o parente Kun'tun Akroá Gamela e eu, cruzamos juntos e de braços dados a linha para a ancestralização, para nos tornamos ancestrais, porém tanto ele quanto eu relutamos até o último momento para cruzar a linha, pois a nossa percepção era de que ainda não tínhamos completado nossa missão junto aos nossos povos, e que ainda havia muitas batalhas para travarmos antes de nos ancestralizar, contudo era preciso aceitar que se ancestralizar faz parte da jornada de cada um de nós.



Por fim, chegou a hora de seguir minha movência, em direção à região do Cariri, encontrar os parentes da *nação kariri* e conhecer o chão sagrado do território ancestral no Vale do Cariri. A comunidade mais próxima de Arataca na Bahia era a dos parentes Kariri Xocó em Alagoas. Então no dia 09 de maio de 2022, pela manhã, consegui uma carona para Salvador/BA junto com os parentes Tabajara, Tremembé e Tupinambá. Chegando em Salvador, o rapaz da van/topik me deixou na rodoviária onde iria comprar a passagem para Alagoas. Contudo, no momento de efetuar o pagamento da passagem me dei conta de que meu celular tinha ficado no carregador de celulares da van/topik, descii rapidamente para o local de embarque e desembarque, mas a van já tinha saído do local. Essa situação me deu um certo desespero, haja vista que não tinha nenhum número de telefone, além do meu, salvo na minha memória, tudo estava no celular.

Fiquei sem nenhum contato ou endereço, até mesmo o contato e endereço da parenta tupinambá que iria me receber em Salvador, caso eu não conseguisse ir no mesmo dia para Alagoas, estavam todos no celular que eu acabava de esquecer na van. Por sorte, eu consigo manter uma estranha calma em situações difíceis, para todos os efeitos eu tinha algum dinheiro comigo, barraca e colchonetes para dormir, então decidi que esperaria ali mesmo na rodoviária até o dia seguinte para recuperar o celular ou retornar para o Maranhão. Fiquei ali sentada sobre a bagagem, aguardando alguém que eu julgasse de “bom coração” que pudesse me emprestar o celular para ligar no meu número de celular. Depois de algumas horas, consegui abordar uma moça e depois um senhor que foram muito gentis e solícitos com minha situação, e me permitiram efetuar algumas ligações para meu celular, das quais não obtive retorno, no entanto, ambos me garantiram que caso alguém retornasse pediria para me encontrar na rodoviária. E com isso, continuei ali sentada, fiz um *rezo* para meus *encantados* ancestrais pedindo que eles me mostrassem o caminho, se o acontecimento era para eu cancelar a viagem ou era para me mostrar novos caminhos, eu disse que estava pronta para aceitar as orientações deles, e se fosse para seguir viagem que mandassem meu celular de volta, caso contrário, retornaria para o Maranhão.

Depois do *rezo* me senti mais forte e confiante de que eu deveria seguir viagem para meu território ancestral, continuei ali porque tinha certeza de que o rapaz da van/topik voltaria para devolver meu celular. Por fim, passadas 4 horas e meia avistei de longe a van se aproximar do local de embarque e desembarque, meus olhos gritavam de alegria e meu coração de conforto por saber que a força da encantaria veio trabalhar a



meu favor. O rapaz da van/topik, se desculpou por não ter se atentado ao meu celular no carregador e às chamadas que foram feitas e me ofereceu carona até a cidade de Própria em Sergipe, pois ele iria para Natal, no Rio Grande do Norte, e poderia me deixar em Própria.

Eu fiquei super agradecida pela carona, Própria é a cidade do estado de Sergipe que faz fronteira com a cidade de Porto Real do Colégio em Alagoas e, estando em Própria, estava praticamente em Porto Real do Colégio. Viajamos a noite toda e chegamos em Própria por volta das 9 horas da manhã. Em Própria, desembarquei em uma padaria, estava com muita fome. Em seguida, liguei para Idiane Cruzá Kariri-Xocó que me passou o contato do parente Ronaldo Kariri-Xocó que faz frete da cidade de Própria para aldeia, e assim as coisas se resolveram, peguei o frete e fui para a aldeia.

Cheguei na aldeia kariri xocó em Porto Real do Colégio por volta de 13 horas do dia 10 de maio de 2022. A parenta Idiane Cruzá e seu esposo Kawrã Batty me receberam em sua casa. Eu já conhecia a parenta Idiane nos encontros do movimento indígena, dos grupos de WhatsApp, das lives e das lutas. Ela é uma grande referência, com histórico de atuação na luta pela *retomada* e revitalização da língua materna Dzubukuá/kipéa dos povos da *nação kariri*. A parenta Idiane Cruzá criou e mantém o espaço *Swbatekerá* (casa de conhecimento), um espaço para o ensino e fortalecimento da cultura kariri xocó através do trabalho educativo com crianças e jovens do seu povo.

Os dias em que estive na aldeia kariri-xocó foram de muito aprendizado com a parenta, seus filhos e seu esposo. A família toda é muito envolvida com o fortalecimento da língua e da cultura. Aprendi muito sobre a nossa língua, e compartilhei momentos de cantoria, de cachimbar e de comer juntos. A força das crianças alegria a aldeia, o espaço *Swbatekerá* e a casa da parenta Idiane que está sempre aberta para todos que chegam, mostra muito sobre a receptividade dos povos da *nação kariri*, com eles aprendi muito sobre o sentimento da partilha e do acolhimento que também é muito forte na cultura do meu povo Kariú Kariri e dos demais povos da *nação kariri*.

O cachimbo é um elemento muito forte na cultura kariri, e entre os Kariri-Xocó cachimbar faz parte do dia a dia do povo. Na casa da Idiane o cachimbo é utilizado por crianças e adultos diariamente, além dos momentos em que eles vão para o espaço *Swbatekerá* cachimbar e cantar. Desde o primeiro dia em que cheguei fomos para *Swbatekerá* se *magotiar*, conversar, sorrir, cachimbar, cantar, essa é uma rotina que a parenta Idiane tenta manter para fortalecer a cultura, quando ela chega no espaço *Swbatekerá*, as crianças vão chegando, uma outra mulher sempre chega para cachimbar e conversar com ela. Idiane Cruzá goza de um respeito muito grande por parte dos jovens e das crianças que sempre estão com ela.



Jovens guerreiros Kariri-Xocó na mata da *swbatekerá* de Idiane Cruzá. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

Essa é a imagem dos homens/jovens Kariri-Xocó durante o toré que eles fizeram a pedido de Idiane Cruzá para celebrar minha presença. E assim, começamos os preparativos da tinta preta, um (melado) feito com carvão e açúcar. Assim que a tinta ficou no ponto começamos a se pintar. Eles me pitaram, e eu pintei alguns dos jovens, um deles me pediu que eu fizesse uma pintura do meu povo em seu rosto e em retorno ele também pintou o meu.



Idiane Cruzá, seu esposo Kawrã e Lidiane Alves Kariú, na aldeia kariri-xocó. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

Idiane Cruzá, seu esposo Kawrã e eu, no momento em que eu participava com eles de um lindo toré na mata do Swbatekerá. No toré do povo Kariri-Xocó a presença masculina é maior e mais forte que a feminina, a cada dez homens uma ou duas mulheres para acompanhar, não sei se é uma interferência da forte presença do povo Fulni-ô entre eles, ou se é cultural dos próprios Kariri-Xocó. Essa característica do toré do povo Kariri-Xocó diverge totalmente do torá dos Kariú Kariri e de outros povos da *nação kariri* onde tive a oportunidade de cantar e dançar o torá. Para o povo Kariú Kariri o torá não só tem a presença majoritária feminina, como também pode ser conduzido por elas, tanto o homem quanto a mulher podem marcar o ritmo e o tempo da música com o (*muduko*) maracá.

Eu cheguei na aldeia na semana em que o povo Kariri-Xocó se retirava para a mata para a realização do *Ouricuri* – ritual sagrado – por isso, na sexta-feira do dia 13 de maio de 2022, as pessoas começaram a deixar a aldeia e no sábado a aldeia estava vazia. Idiane foi com sua família no sábado pela manhã e eu fiquei sozinha na casa de Idiane com o cachorro Marã que ela tinha acabado de adotar. Aproveitei o sábado e o domingo

para dar uma volta pela aldeia e ir tomar banho no rio Opará, me fortalecer para seguir viagem.



Beira do rio Opará, em frente a aldeia kariri-xocó em Porto Real do Colégio/AL. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

Esse é o registro que fiz do rio Opará (São Francisco), no fim da tarde, quando fui visitar as águas desse rio que sempre foi muito vivo na memória do meu bisavô Cândido, que nasceu nessas águas, na ilha de Inhamuns em Pernambuco. Meu bisavô falava da profundidade e da força encantada que habita esse rio e, de fato, a presença da encantaria é muito forte, durante todo o tempo em que estive ali, sentia a presença deles ao meu redor, e mesmo pedindo licença para entrar em suas águas, por diversas vezes sai da água assustada e com receio do que poderia me acontecer. De todo modo, me retirei dali antes das 06 horas da tarde, horário em que a mãe d'água e outros espíritos d'água costumam aparecer.

Por fim, era hora de seguir minha movência, andar mais uma vez, para arranchar noutra lugar, e na segunda-feira bem cedo peguei um frete até a cidade de Própria/SE, e de lá segui para Aracajú/SE, onde embarquei para Juazeiro do Norte no Ceará. Na manhã do dia 17 de maio de 2022, cheguei em Juazeiro do Norte/CE e fui recebida pelo parente Joedson do povo Kariri em sua casa, onde fiquei hospedada durante minha passagem pelo Vale do Cariri. Ao chegar na casa do parente Joedson tomei banho e café e sai em busca dos parentes que não acompanharam as *andanças* do meu *tronco velho* e ficaram na

região. Procurei por alguns nomes e endereços que os meus velhos me passaram, mas não obtive sucesso na busca, isso me deixou muito triste, mas não desanimada, porque no fundo eu sentia que ia encontra-los.

Procurei em Juazeiro do Norte/CE a casa que minha bisavó Maria Antônia morou pela última vez antes de deixar a cidade. Segui o endereço que minha avó Maria dos Anjos me falou e encontrei as três casinhas juntas na rua São Joaquim, uma rua muito antiga da cidade. A casa rosa era da minha bisavó e do meu bisavô Cândido, a casa azul, agora reformada, era da avó Maria dos Anjos, filha mais velha de minha bisavó, a casa cinza, também reformada, era da irmã mais velha do meu bisavô, essas casas foram deixadas para trás nas *andanças*, e mais tarde vendidas pelo avó Manuel, filho mais velho de minha bisavó e meu bisavô.



Casas que pertenceram aos *troncos-velhos* Kariú Kariri dos Alves de Lima em Juazeiro do Norte/CE.
Foto: Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

No dia 18 de maio de 2022, pela manhã, fui subir o Horto e conhecer o Santo Sepulcro. Da casa de Joedson dava para avistar o Padre Cícero lá no alto da colina. Eu caminhei uns 30 minutos até o sopé da serra e em seguida começamos a subir a ladeira do Horto. Digo caminhamos no plural, porque minhas *mariarcas*, meus *troncos velhos* e nossos *encantados* caminhavam comigo, o caminho do Horto é habitado pelos *moradores da ladeira do Horto*, como eles se autodenominam, o chão é todo feito de pedras e ao longo da ladeira tem muitas casas construídas, mercado, igreja, salão etc., e a vivência de ladeira acima e ladeira abaixo me impressionou pela resistência e resiliência daquele povo que aprendeu a viver no movimento contínuo do caminho da colina.



Lidiane Alves Kariú registrando o momento em que começou a subir a ladeira do Horto em Juazeiro do norte/CE, maio de 2022.

O caminho é cheio de curvas e ladeiras que vão ficando cada vez mais altas na medida em que se aproxima do topo da colina, demorei 45 minutos para subir o Horto com três pequenas pausas para hidratação. Minhas *mariarcas* me contaram da labuta que era subir o Horto, mas nunca consegui imaginar um caminho com ladeiras tão altas e desgastante, imagino que no passado, sem o calçamento de pedra, subir o horto era bem mais cansativo, mas todo esse cansaço foi compensado ao chegar no topo da colina, no alto da Serra do Araripe e olhar a dimensão e a beleza do Vale do Cariri, não tenho palavras para descrever com precisão a sensação de estar, escutar, olhar e sentir tudo aquilo, mas posso dizer que é bonito aos olhos e angustiante para o coração de uma pessoa que teve sua história interceptada, seu pertencimento originário kariú silenciado, seu território invadido, seus ancestrais soterrados pelo concreto das cidades, seus rios e águas sagradas poluídas e/ou secadas.



Lidiane Alves Kariú no alto do Horto olhado a vista do Vale do Cariri em Juazeiro do Norte/CE, maio de 2022.

E do alto do Horto eu pude ver toda a imensidão e a beleza do Vale da Cariri, minha avó Ló e as outras *mariarcas* me avisaram da beleza que meus olhos iriam ver. O Vale do Cariri, agora ocupado pela CRAJUBAR, como eles denominam a junção das três cidades do Sul do Ceará – Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha –, ainda mantem sua beleza e encantaria viva, resistindo à natureza predatória das pessoas que vivem ali por perto e também à forte presença do catolicismo no local, apesar de tudo isso, a encantaria permanece muito forte na Chapada do Araripe e o no Vale do Cariri.

Lá em cima do Horto fomos ao pé do Padre Cícero, coloquei os nomes de meus velhos que queriam ter subido o Horto antes de se ancestralizarem. Padre Cícero ou “Padrin Padi Ciço” como eles chamavam, teve uma importância muito grande para meus *troncos velhos*, existem muitas narrativas do Padre Cícero como aliado e protetor dos indígenas na região, sobretudo nos momentos de grandes conflitos armados entre indígenas e latifundiários que expropriaram as terras indígenas. Mesmo assim, não consigo fazer as pazes com todo o histórico de violência que levou à construção daquela estatua do Padre Cícero na colina sagrada.

Entrei no museu do Padre Cícero, a antiga casa onde ele viveu, que fica ao lado da igreja, logo na primeira sala vi uma imagem que me incomodou demais. Bonecos de cera em tamanho real, do Padre Cícero e de outros *figurões* políticos e latifundiários invasores de nossas terras sentados à mesa tomando café. Na sala seguinte, tinha todos os utensílios e objetos que pertenceram ao padre e, do outro lado, um espaço reservado para guardar os pedidos dos fiéis. As pessoas desenhavam ou esculpiam na madeira, couro, pedra ou osso a parte do corpo que precisavam receber a *cura* e levavam ao Horto pedindo o milagre da *cura* ao Padre Cícero, não gostei da energia que o ambiente transmitia e saí sem conseguir ver o museu por inteiro.

A imagem abaixo mostra o momento em que eu estava ao pé do Padre Cícero momentos depois de colocar os nomes dos meus *troncos velhos*.



Lidiane Alves Kariú no alto do Horto, aos pés da estátua do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte/CE, maio de 2022.



O ato de colocar nome pode ser feito de três formas, as pessoas trazem canetas e escrevem os nomes das pessoas na estátua do Padre Cícero, amaram uma fita colorida em torno do Padre Cícero para cada uma das pessoas lembradas, na medida em que vão amarrando as fitas vão falando os nomes das pessoas e pedindo a proteção e a benção do Padre Cícero. Outra forma de colocar os nomes é dando voltas no sentido horário em torno do Padre Cícero, para cada nome, dá-se uma volta completa orando e pedindo a benção.

Das três formas eu escolhi a última, dei diversas voltas em torno do padre Cícero lembrando os nomes dos meus *troncos velhos* que se ancestralizarem, todos aqueles que vieram antes de mim até onde minha *memória ancestral* pode me levar, e também daqueles que ainda estão conosco. Gritei os nomes de cada um e cantei três *torá* para lembrar que aquele lugar, muito antes de ser do Padre Cícero, sempre pertenceu ao meu povo, os Kariú Kariri, pois somos os verdadeiros filhos do vale e das serras que circundam o Vale do Cariri.

O cansaço da ladeira, o sol e as imagens no museu me deixaram enjoada, era uma mistura de cansaço e revolta diante de tanta expropriação, que precisei descasar por um longo tempo até recompor as energias. Ao me sentir melhor, decidi ir conhecer o Santo Sepulcro, que fica a caminho de uma pequena trilha no alto da serra que leva até a Pedra do Pecado. A trilha tem uma distância de seis quilômetros ida e volta, caminho cheio de pedras grandes e mata aos arredores. No local chamado de Santo Sepulcro tem uma cruz de madeira bem grande, onde as pessoas colocam velas e fazem orações.

Minhas *mariarcas* e alguns velhos da região contam que lá em cima onde hoje está a estátua do Padre Cícero existia uma árvore sagrada para nosso povo e para muitos povos da *nação kariri*. Essa narrativa foi endossada por alguns parentes Kariri com quem conversei durante minha caminhada pelo Vale do Cariri, eles me contaram da violência que foi a retirada da árvore do tambor, nossa árvore sagrada, do alto da colina, os parentes ressaltaram também que a trilha do Santo Sepulcro é uma trilha feita pelos nossos ancestrais para rituais sagrados, que eram feitos no meio da mata, e que, assim como a Colina do Horto, foi apropriada pela igreja.

Apesar de todas as apropriações dos lugares sagrados do nosso povo, eu fiquei muito feliz em perceber que na memória de alguns velhos da região ainda estão muito vivas as lembranças desses lugares, narrativas que são transmitidas de geração em geração e vão resistindo ao forte processo de silenciamento da indianidade presente na região do



Vale do Cariri. Minhas *mariarcas* contam que era uma árvore velha, muito grande e com raízes muito grossas, chamada pelos nossos velhos de árvore do tambor ou tamboril, que foi cortada violentamente como uma forma de coibir as manifestações ritualísticas e espirituais que existiam em torno da árvore, porque para a igreja aquele movimento feito pelos indígenas ou caboco como eles chamavam era uma superstição de caboco que atrapalhava a fé dos cristãos.

Muita espiritualidade existia e existe até hoje na Colina do Horto, muito antes do Padre Cícero ser colocado lá em cima, pois até hoje as grandes caminhadas até a Colina do Horto continuam sendo praticadas pelos povos Pankararu, Kariri, Kariú Kariri, Truká e por outros povos indígenas que pelo menos uma vez ao ano empreendem a subida ao alto do Horto para realizar rituais espirituais. Muitas vezes, essas subidas acontecem junto com as romarias que são realizadas rumo ao Horto.

Cortar a árvore do tambor e colocar o Padre Cícero foi uma maneira adotada para tentar mudar também a espiritualidade dos povos que mantinham a prática de espiritualidades consideradas “superstição e/ou coisa do demônio”. O relato dos mais velhos é que a árvore foi cortada a machado e que a cada golpe que ela levava, ela chorava. A Colina do Horto, assim como o cemitério e a lagoa sagrada onde a igreja de Nossa Senhora da Penha foi construída, são todos lugares sagrados do povo Kariú Kariri e de outros povos que também realizavam rituais periódicos na Colina do Horto, todos esses lugares e memórias foram violados pela presença dos colonizadores.

Ao retornar para a casa do meu parente anfitrião Joedson Kariri, em Juazeiro do Norte, falamos sobre a minha experiência de subir e estar na Colina do Horto e foi em meio a nossa conversa que ele me falou da *retomada* dos parentes da comunidade Chico Gomes no Crato e do processo de reconhecimento da comunidade enquanto indígenas kariri. Ele perguntou se eu tinha interesse em conhecer a comunidade e fez contato com o parente Leandro falando sobre mim, e sobre minha viagem ao Vale do Cariri e que eu gostaria muito de conhecer as comunidades dos parentes Kariri. Leandro ficou muito feliz em saber da minha *andança* e me convidou para ir conhecer sua comunidade.

No dia 19 de maio de 2022, bem cedo peguei uma topik (van) para a cidade do Crato/CE, até a praça da igreja matriz, onde o parente Manoel Leandro me encontrou e seguimos em sua motocicleta para a comunidade, o caminho foi emocionante, pois subir

a serra de motocicleta nos dá uma visão mais ampla da imensidão e da beleza da Chapada do Araripe.

Eu estava muito alegre, era a primeira vez que eu ficava tão perto da serra, e quanto mais nós andávamos, mais próximos da serra ficávamos. Quando eu cheguei à comunidade Chico Gomes, percebi que estávamos bem no sopé da serra do Araripe e que de perto é que a gente vê a grandeza da chapada. Manoel Leandro me levou à casa de sua mãe, a anciã e *meisinha* (raizeira, conhecedora da medicina da mata) do povo Kariri da comunidade Chico Gomes, sua casa tinha um quintal grande com muitas plantas, percebi que boa parte da família de Manoel Leandro, irmãs, irmãos, sobrinhos ficam nas proximidades da casa da *mariarca*. Passado algum tempo, retomamos a estrada e chegamos na casa de Manoel Leandro, onde conheci sua esposa e filha.

Na casa do parente Manoel Leandro, passamos a tarde conversando, fomos tirar jenipapo para fazer a tinta, ralamos o jenipapo e deixamos a tinta curtir, enquanto isso, Manoel Leandro me levou para conhecer uma nascente d'água que desce do alto da serra.



Primeira nascente de água na Chapada do Araripe, na comunidade Chico Gomes/Crato, maio de 2022.

O caminho estava cheio de mato, e muito brejado. Eu não estava vestida adequadamente para a ocasião. Não tinha botas e nem calças, mas a vontade de conhecer a nascente e de subir a serra era maior que a necessidade dos acessórios. Atravessei os brejos com sandálias, e fiquei com as pernas cortadas de tiririca, mas muito feliz com toda a beleza e a encantaria da nascente. Quando chegamos na nascente, sentamo-nos nas pedras, olhando as águas correrem entre as pedras. Conversamos bastante sobre a força e

a encantaria do lugar. Manoel tomou banho, eu preferi não entrar n'água. A presença dos *espíritos encantados* nas nascentes é muito forte, porque todas as nascentes têm seus protetores e guardiões sagrados. Passamos um bom tempo na nascente e retornamos para casa, já era quase noite, o caminho já estava escuro.

No dia seguinte, 20 de maio de 2022, após o café, subimos a serra em direção a outras nascentes, que nascem no alto da serra. Novamente, fiz a trilha sem a vestimenta adequada, isso dificultou muito o trajeto, mas seguimos mesmo assim, a subida é cheia de brejos, por causa do caminho d'água de serra abaixo, além do mato alto e das tiriricas ao longo de todo o caminho. Conheci 2 nascentes que ficam relativamente próximas. Ver a água nascer entre as pedras no alto da chapada do Araripe me pareceu um sonho, uma chapada que até outro dia só conhecia através de minhas *mariarcas*. Eu sempre soube que a chapada era linda e encantada, mas sentir a beleza e a encantaria, estando ali pisando o chão da chapada foi muito importante para o meu processo de autoconhecimento e de reconexão com minha ancestralidade, meu território sagrado.



Lidiane Alves Kariú na segunda nascente de água na Chapada do Araripe, na comunidade Chico Gomes/Crato, maio de 2022.



Manoel Leandro e Lidiane Alves Kariú, na terceira nascente de água na Chapada do Araripe, na comunidade Chico Gomes/Crato, maio de 2022.



Manoel Leandro e Lidiane Alves Kariú, subindo a Chapada do Araripe, na comunidade Chico Gomes/Crato, maio de 2022.

À tarde subimos a serra novamente, dessa vez, subimos em outra direção, fomos em direção ao pico mais alto da serra, onde tem os três almirantes, como eles denominam as três melhores vista de cima da chapada. A subida é cansativa e dessa vez o cachorro de Manoel Leandro nos acompanhou. No alto da serra, a mata fala, o vento assovia, a pedra canta e a cachoeira corre. A sensação de estar no alto da Chapada do Araripe, no território da comunidade Kariri de Chico Gomes é de uma forte reconexão espiritual com o chão e com as encantarias.



Manuel Leandro e Lidiane Alves Kariú no alto da Chapada do Araripe, na comunidade Chico Gomes/Crato, maio de 2022.



Lidiane Alves Kariú no primeiro almirante da Chapada do Araripe na comunidade Chico Gomes/Crato, maio de 2022.



A *retomada* exige coragem, força, paciência e fortalecimento espiritual e esse reencontro com o território ancestral e com os parentes em processo de *retomada* me dá a certeza de que estamos no caminho certo. Passamos a tarde no alto da chapada, o parente me mostrou três impressionantes vistas da chapada, onde conseguimos ver toda a comunidade Chico Gomes e as fazendas que estão nas proximidades. O parente Leandro Gomes me contou que os velhos contam que, no tempo de antigamente, os antigos Kariri subiam a chapada no período das frutas, passavam mais ou menos metade do ano em cima da chapada e a outra metade em baixo. O período no alto da chapada era o período de dançar e se comunicar com os ancestrais que desciam do céu para cachimbar, cantar e comer junto com seus parentes, a chapada é realmente um lugar onde a encantaria se mostra todo o tempo, nas nascentes, na mata no vento.

Saí da comunidade Chico Gomes muito mais forte do que antes, foram dias de muito aprendizado e de muitas trocas que continuarão se fortalecendo nas *movências* da *retomada*. Os dias que estive com o parente Manuel Leandro e sua família foram dias de muito aprendizado sobre poesia, música, coco, torá, cantiga de roda e muitos outros aprendizados. A vivência com eles me possibilitou conhecer plantas nativas da chapada, beber no olho d'água e ouvir os cantos das pedras no final da tarde.

No dia 21 de maio de 2022, fui conhecer o Geopark Araripe em Barbalha/CE, lá onde nasce o Riacho do Meio, o riacho que minhas *mariarcas* tanto falavam. Muitas vezes, a avó Maria dos Anjos me falou desse riacho que passava na cidade do Crato, dizendo que ele era uma fonte de água muito boa e importante para o povo que morava na região próxima a ele. Durante as narrativas delas, eu fui percebendo que esse riacho marcou profundamente a vivências delas no período em que elas moravam no Vale do Cariri. Além da nascente do riacho do Meio, a nascente Olho D'água Branca, nascente Bicas das Pedras, a Pedra da Coruja, a Pedra do Morcego também fica nessa área de preservação da Chapada do Araripe. A floresta no alto da Chapada do Araripe em Barbalha ainda é muito preservada, mata alta, pássaros nativos da Serra do Araripe, nascentes d'água etc., um lugar onde a encantaria é muito forte.



Nascente Riacho do Meio no Geopark Araripe em Barbalha/CE. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.



Pedra da Coruja (dois ancestrais que se encantaram em pedra, bem ao lado da nascente riacho do Meio) no Geopark Araripe em Barbalha/CE. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.



Nascente Olho D'água Branca no Geopark Araripe em Barbalha/CE. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.



Lidiane Alves Kariú na nascente Bicas das Pedras no Geopark Araripe em Barbalha/CE. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

Não sabia como era o Geopark Araripe, não tinha ideia de que era uma mata tão preservada, e que abrigava tanta nascente, caso contrário, não teria ido sozinha, a mata de nascente tem muita encantaria. Tive receio de me perder, mas por sorte as trilhas são

organizadas com um mapeamento bem elaborado, que nos ajudam a encontrar as nascentes e o caminho de volta. Durante a caminhada, sentia a presença dos *espíritos encantados* da mata e das nascentes me seguindo, por um momento tive medo, mas depois fui sentindo que eles não queriam me fazer mal, comecei a cantar e balançar o maracá para alegrar os *espíritos encantados* que caminhavam comigo. Não cheguei até a Pedra do Morcego, até tentei, mas ela ficava bem no alto e a trilha estava quase fechada, e por diversas vezes sentia que não devia seguir caminho, que ali era o limite permitido pelos donos da mata.

No dia 22 de maio de 2022, sai do Crato com Vanda Cariri, que é liderança da comunidade Cariri Poço Dantas de Umari e professora na cidade do Crato. A comunidade ia comemorar os dias das mães atrasado, e quando chegamos na palhoça de reunião da comunidade, havia muitas pessoas, mulheres e crianças principalmente, aguardando o início das comemorações. Eu ajudei Vanda e os jovens que tomam conta da Associação Cariri a preparar tudo. Assim que acabamos, iniciamos as comemorações com torá, muitas cantorias para nos alegrar e nos fortalecer. E assim as mulheres começaram a falar sobre a comunidade e a importância das mulheres da comunidade para o fortalecimento da associação e da comunidade cariri.



Comunidade cariri de Poço Dantas no Crato/CE, comemorando os dias das mães. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

Após algumas falas, foram sorteando os brindes para as mães da comunidade, enquanto isso, eu estava pintando com jenipapo as pessoas que vinham me pedir uma pintura. Apesar do costume da pintura corporal não ser muito forte entre os Cariri de Poço

Dantas, percebi que ao me ver pintando as crianças, muitas pessoas, entre jovens e mulheres mais velhas, começaram a pedir a pintura. Pinte durante todo o evento e ainda ficaram pessoas sem que eu conseguisse pintar. No final, Vanda veio me falar que ficou impressionada de as pessoas, sobretudo as mais velhas, que são religiosas, se pintarem.

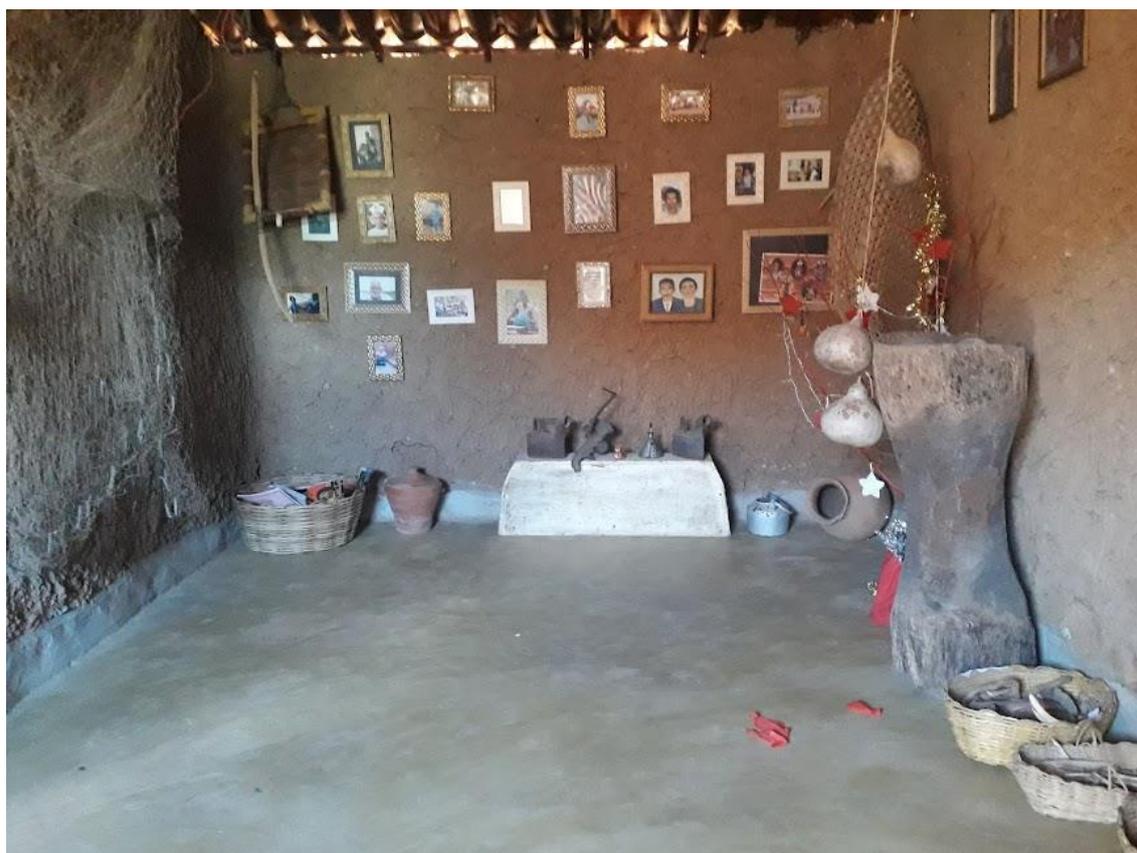


Lidiane Alves Kariú preparando tinta de jenipapo com as mulheres na comunidade cariri de Poço Dantas no Crato/CE. **Foto:** Vitor Cariri, maio de 2022.

Os dias que fiquei na comunidade de Poço Dantas de Umari, fizemos oficinas de pintura com as mulheres e jovens da comunidade. As mulheres e meninas tinham muita curiosidade a meu respeito, além disso, queriam saber do meu povo, da nossa história, como nos distanciamos do Crato/CE e fomos parar no Maranhão. Elas não eram as únicas que queriam saber sobre meu povo, enquanto preparávamos a tinta do jenipapo para

pintar, chegavam muitas pessoas da comunidade, homens e crianças, para saber quem era a recém-chegada e hóspede do pajé.

Durante minha movência na comunidade Poço Dantas, eu fui hospedada na casa do pajé chamado na comunidade pelo apelido de Pau de Ouro, ele me acolheu durante os quatro dias em que fiquei na comunidade. Ele e a esposa já são idosos, e me receberam como se fosse sua neta, recebi deles muito carinho e cuidado, e minhas refeições eram feitas na casa da cacica Rosa que mora ao lado do museu da comunidade.



Museu da comunidade cariri de Poço Dantas no Crato/CE. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

A casinha de Barro foi a primeira casa de Dona Rosa, e agora Museu Cariri de Poço Dantas, transformada para abrigar as demandas da comunidade. O museu da comunidade cariri tem uma extensão aos fundos onde é a sede da associação e a cozinha da comunidade e na frente do museu fizeram a palhoça das reuniões e festas. Existe na comunidade uma parte baixa e uma parte alta que eles chamam de morro. A palhoça e o Museu ficam localizados no morro, e é lá que moram também o pajé, a cacica Rosa e muitos outros moradores mais antigos.



Nas horas do preparo das refeições eu aproveitava para conversar com Dona Rosa à beira do fogão a lenha. Ela me contou da aflição da perda da terra para construção do Açude do Umari e da luta pela terra que até hoje eles enfrentam desde o período de desapropriação das terras indígenas pelo Estado e pelos fazendeiros locais. Ela falou da luta da comunidade Caldeirão que lutou bravamente contra as perseguições e a truculência do Estado. Ela disse que nessa guerra muita gente morreu, era tiro para todo lado e o povo corria sem saber o rumo, e que o Padre Cícero ajudou muitos indígenas a escaparem, porque ele escondia o povo e ninguém achava, porque ninguém tinha coragem de duvidar dele ou de desautorizar ele, por isso escapava da morte. Mas que foi uma tristeza, muito sangue, tudo para ocupar as terras que eram dos pretos e dos índios. “Desde pequena eu ouvia falar do Caldeirão que é aqui perto, e um dia, meu genro me botou na moto e me levou lá, aí eu vi com meus olhos o que eu só ouvia os mais velhos contar. Quando a gente chega lá a gente vê as marcas da violência, do sofrimento que aquele povo viveu”. E terminou dizendo: “Você precisa ir lá um dia ver”.

Outra pessoa com quem eu gostava muito de falar era a mãe da cacica Rosa, que já é bem idosa e gostava muito de conversar. Ela é muito simpática, alegre, sorridente e cheia de histórias. Todos os dias ela tomava sol, enquanto tomava seu café da manhã, e eu também ia comer o meu cuscuz e tomar o café lá no quintal com ela. Ela dizia rindo “vem pra cá minha filha, vem conversar com essa veia aqui”, eu colocava a cadeira perto dela e ela começava a contar as histórias de luta pela terra. Me contou que a casa dela era em outro lugar, onde hoje é o grande açude Umari, e que suas terras foram tomadas pelo Estado para construir o açude e que todos os moradores daquelas terras também foram retirados de lá e indenizados com um valor insignificante e, acrescenta que, mesmo que fosse muito dinheiro, ela não sairia de lá por vontade, mas foi tirada à força, porque se fosse por vontade ela estaria lá até hoje, não sairia por dinheiro nenhum.

Durante o tempo em que fiquei na comunidade, quis muito conhecer o rio Carás e o Açude do Umari. Então as mulheres e crianças da comunidade me levaram para ver o rio Carás, ou melhor, o que sobrou dele. Minha avó me falava muito desse rio, e eu tinha muita vontade de ver e tomar banho nele. Quando chegamos à beira do rio, fiquei impactada com a imagem, não era mais o rio caudaloso que minha avó falava, existia o leito do rio, mas as águas haviam secado, eram apenas umas pequenas poças aqui outra ali, a ponto de andarmos pelo caminho do rio sem nenhuma água.



Rio Carás na comunidade cariri de Poço Dantas no Crato/CE. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

Nesse dia, andamos por dentro do leito do rio, onde, antes, passavam as águas, até chegarmos num local onde ainda tinha uma poça d'água. Paramos ali, tomei banho e retornamos e, durante o caminho de volta, as mulheres me contaram que o rio Carás desemboca no açude Umari e que antes do Açude o rio era muito cheio e tinha muito peixe, mas agora esta é a situação do rio, está cansado e doente. Quando liguei para minha *mariarca* Maria de Jesus e ela me perguntou se eu fui ver o rio Carás, fiquei sem palavras, foi difícil dizer para ela que o rio Carás que eu vi em nada se parece com o rio que ela conheceu.

No dia 24 de maio de 2022, os jovens me levaram para ver o Açude Umari bem de perto, me levaram para um balneário à beira do açude, onde era possível tomar banho no açude. Seguimos o trajeto até o açude de motocicleta e, durante o percurso, era possível perceber que ao longo de todo o açude só havia grandes mansões, casas enormes com lancha e jet-ski atracados no porto. Um lugar completamente dominado pela elite, e as demais pessoas da população só poderiam acessar o açude através dos balneários e chácaras nos setores mais afastados das mansões. O açude é enorme e ocupa uma grande extensão de terra, as pessoas pescam e tomam banho, ainda que o banho não seja aconselhado pela enorme presença do peixe piranha, durante o tempo em que estivemos

no açude presenciámos ataques de piranhas aos banhistas que se ariscavam a tomar banho no açude.



Açude Umari no Crato/CE. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

No dia 25 de maio de 2022, fui convidada a conhecer a comunidade Cariri de Lagoa Rasa. O filho da Dona Maria veio me buscar no morro de motocicleta, e seguimos o percurso onde está sendo construído o leito por onde o rio São Francisco vai passar. O cenário é de muita destruição, desmatamento, escavação das serras e chapadas e, é claro, de muitas desapropriações para que o rio possa passar por ali. Para as pessoas da região, toda essa destruição não vai ser compensada com a chegada do rio. “O povo do rio”, como eles chamam os trabalhadores do desvio do rio São Francisco, são vistos como o povo da destruição, que trouxe doença e desassossego para as pessoas da comunidade e região.

O trajeto é cheio de muitas subidas e descidas, pois é no alto da serra que fica a comunidade Lagoa Rasa. Lá vive Dona Maria com suas três filhas, um filho, netos e netas. Fiquei um dia todo com elas, limpamos o feijão que estava secando no sol, retiramos as pedras e as sementes que não estavam saudáveis, para que fossem armazenadas nas garrafas pet. Comemos juntas e conversamos sobre os parentes que sumiram nas *andanças*, e descobrimos que temos um parentesco em comum, vindo da família dos

Alves do Crato. Foi um dia alegre, de muitas escutas, conversas, cuidado e aprendizados com aquelas mulheres. E ao final do dia retornei para Monte Alverne, distrito do município de Crato, onde fica a comunidade cariri de Poço Dantas de Umari e no dia 26 de maio, pela manhã, retornei para Juazeiro do Norte.



Lidiane Alves Kariú na comunidade cariri de Lagoa Raza no Crato/CE. Foto: Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

Na sexta-feira, dia 27 de maio de 2022, fui novamente procurar os parentes por parte do meu bisavô João Cândido. Meu avô Manuel, o filho mais velho do meu bisavô, mora em São Paulo é o único da família que mantinha contato com os parentes que ficaram no Ceará, pois ele ficou com as propriedades do meu bisavô e de minha avó Maria dos Anjos para vender e por isso retornava de vez em quando a Juazeiro do Norte/CE. A última vez em que ele esteve no Ceará foi em 2013, um ano antes da morte do meu bisavô Cândido, e eu contava com ele e com minhas *mariarcas* para encontrar nossos parentes.

Encontrar esses parentes era um desejo de todos, meu, das minhas irmãs, mãe e principalmente dos mais velhos que me deram instruções de por onde começar as buscas. Me deram o nome de duas ruas bem antigas que ficam bem no centro da cidade. Como mencionei em outra parte da tese, meus velhos sofrem de Alzheimer e, por esse motivo, as pessoas que eles me pediram para procurar eram pessoas que já haviam morrido, eram



as irmãs e irmãos do meu bisavô, mas há tempos eles haviam falecido e, nesse sentido, precisei juntar pacientemente as informações que iam surgindo aos poucos em diálogo com meu avô Manuel e com minha avó Maria dos Anjos. Seguindo as informações, eu passei a manhã do dia 27 buscando na Rua São Cândido pela irmã mais nova do meu bisavô, que se chamava Isabel, embora soubesse que ela já havia falecido, entendi que seria mais fácil procurar pelo nome dela, levando em consideração que as pessoas da rua eram majoritariamente idosas, portanto, deveriam lembrar de uma moradora mais antiga.

Nesse dia, eu bati em umas dez casas que tinham as aparências do que meus velhos me descreveram, e ao final da manhã me deparei com uma casinha pequena, com arquitetura antiga, e nesse momento senti uma alegria e disse para mim mesma, essa casa bate com as informações dos meus avós, é possível que seja essa. E assim, bati na porta e não tinha ninguém, fiquei um tempo por lá, conversei com alguns vizinhos, mas ninguém teve notícias se ali morou uma mulher idosa por nome de Izabel, então decidi ir embora, pois já estava suficientemente cansada de andar e me expor ao sol quente. Mas um sentimento forte de alegria não me deixava ter dúvidas de que era aquela casa, e decidi que voltaria no dia seguinte e bateria novamente naquela porta.

No dia 28 de maio, pela manhã, saí novamente em busca dos parentes. Parei diante da mesma casa e bati a porta. Quando abri a porta eu vi uma mulher pequena, menor que eu, com cabelos pretos, pele morena, com mãos e pés bem pequenos, com dedinhos aparados no mesmo tamanho e logo pensei, eu conheço essa estatura. E olhando para ela perguntei aqui é a casa da Dona Izabel? “Sim, mas ela já faleceu há muito tempo, eu sou neta dela e você quem é?” Eu disse: “acho que bisneta, e sorri, sou bisneta do bisavô Cândido, irmão de sua avó Izabel”. Ela disse: “quando te olhei eu percebi que era minha parente, principalmente porque você perguntou pela minha avó que já faleceu há muito tempo, e também pelo seu jeito, você se parece muito com meu tio Manuel e com o irmão da minha avó, o avô Candido”.

Ela pediu que eu entrasse, me ofereceu água e café, e começou a falar dos parentes que ainda estavam vivos e de outros que haviam falecido, ela disse que os parentes que ficaram no Juazeiro do Norte não aumentaram muito, tiveram poucos filhos. Ela disse também que os parentes que estavam lá continuam a se *esparramar*, muitos vão para outras cidades e estados e acabam perdendo contato, tem muita gente que não sabemos por onde anda, mas alguns que ainda estavam por lá, ela iria me mostrar. E combinamos de ir visitar os outros parentes, uma delas era Maria de Lurdes, a filha do Francisquinho,

irmão do meu bisavô Cândido. Não consegui me encontrar com outros parentes, por causa do pouco tempo que ainda me restava no Vale do Cariri, mas peguei os contatos e repassei para minhas *mariarcas*, que estavam ansiosas para ter notícias dos parentes que ficaram.



Ana Célia e sua prima Lidiane Alves Kariú, em Juazeiro do Norte/CE, maio de 2022.

Depois de um tempo de conversa, fizemos um registro, eu e minha prima Ana Célia, seu esposo tirou essa fotografia e disse “você se parecem mesmo, duas indígenas pequenas”. Quando ele disse isso, eu perguntei para ela se ela se considerava indígena, e ela disse que sim, que sua avó Izabel sempre disse a ela que nosso povo era indígena, só que não vive mais a cultura como os antigos. Enquanto ela falava, eu observava a casa e o quintal, eu vi que tinha muitas panelas, pote e jarros de plantas feitos de barro, com um acabamento manual, de modelos antigos sem nenhum desenho ou pintura, e perguntei quem fabricava aquelas panelas. Ela me disse que foram feitas pela avó dela, e que sua mãe, que faleceu bem antes de sua avó, também sabia fazer. Observei também que o quintal dela tinha muitas plantas medicinais, tinha mandioca plantada, e também muitas flores, era um quintal bonito igual os das minhas *mariarcas* Pequena e Maria dos Anjos.

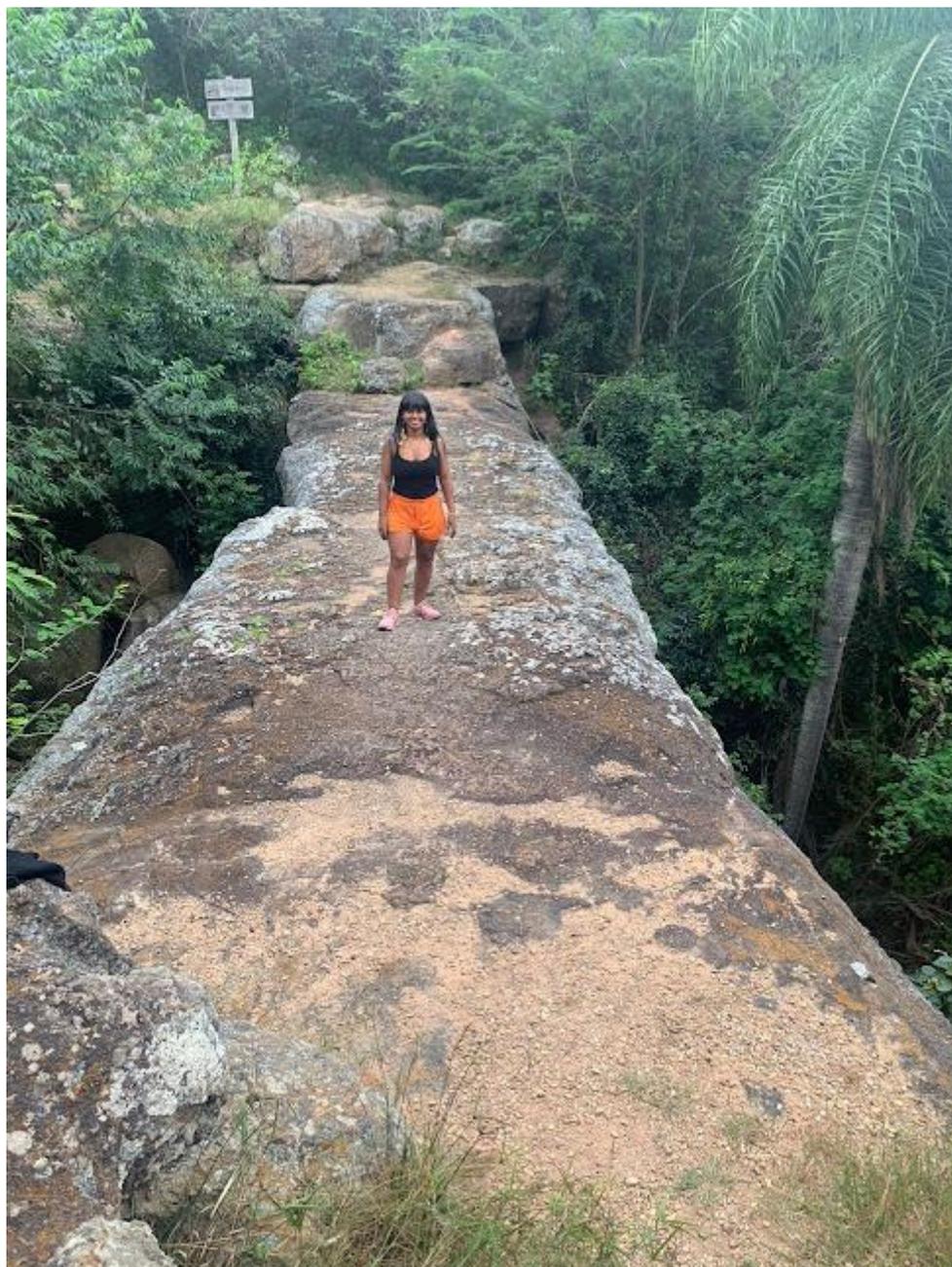
No mesmo dia à noite, fomos na casa da Maria de Lurdes, a filha do Francisquinho, irmão do meu bisavô Cândido, encontrá-la e as suas filhas, filhos e netos.



Deles não consegui fazer nenhum registro, porque não levei celular, o caminho era longo até chegar à casa dela e, por precaução, Ana Célia me disse para não levar bolsa ou celular, porque a cidade não é segura para se caminhar à noite. De fato, o caminho era longo, caminhamos muito e já chegamos tarde na casa de Maria de Lurdes, e como não avisamos que iríamos, não consegui ver todos os parentes, mas os que encontrei, percebi que temos muitas semelhanças. Maria de Lurdes perguntou pelas minhas *mariarcas*, Pequena, Ló, Das Dores e Neném, disse que tinha muitas lembranças delas, de quando todas eram meninas brincando nos açudes. Peguei contato de vários parentes com ela e enviei para minha mãe, tias e também para minhas *mariarcas*, que estavam ansiosas por notícias dos parentes. Lamentei muito não poder ficar mais tempo, já era tarde e precisávamos retornar. Mas o contato foi muito importante, agora com WhatsApp elas podem se falar e se ver por vídeo chamada.

No dia 29 de maio 2022, combinei com os colegas do grupo de pesquisa *Kutuá*, o William Fernando Domingues professor da Universidade Federal do Cariri -UFCA, o parente Joedson Nascimento Kariri e Luciana Medeiros, que é mestranda em Antropologia pela Universidade Federal do Ceará -UFC, para irmos na comunidade Mororó em Santana do Cariri. Eles tinham essa programação agendada como atividade do grupo de pesquisa e eu tinha essa visita combinada com o parente Everaldo Kariú Kariri, que é da comunidade Mororó, mas que atualmente mora e trabalha no estado do Pará, portanto era uma oportunidade de nos conhecermos pessoalmente e também de conhecer a comunidade dos parentes Kariú Kariri de Mororó.

No domingo, dia 29 de maio, saímos por volta do meio-dia de Juazeiro do Norte em direção a Santana do Cariri, o caminho é muito bonito, a Região do Cariri é toda de uma beleza impressionante, a Chapada do Araripe está presente ao longo do percurso, a mata é verde e bastante diversificada pela presença dos biomas Cerrado, Mata Atlântica e Caatinga. Durante o percurso, paramos na ponte de pedra, que fica em Nova Olinda/CE, no caminho para Santana do Cariri. Minhas *mariarcas* tinham me falado dessa ponte de pedra assim, como as casas de pedra e dos antigos que se encantaram em pedras, e vivem espalhados pelo território ancestral atual, Região do Cariri. Pedi ao parente Everaldo que fizesse esse registro para mim.



Lidiane Alves Kariú na ponte de pedra em Nova Olinda/CE. **Foto:** Luciana Medeiros, maio de 2022.

Ao chegar na comunidade Mororó, os parentes estavam enfeitando o terreiro ao lado da casa de taipa para a comemoração atrasada do Dia das Mães. A casa de taipa é a casa que pertenceu à avó de Everaldo Alves Kariú. A casa foi reformada para ser o museu da comunidade, onde se guarda a memória material da comunidade, a exemplo de utensílios, fotos e objetos que pertenceram aos mais velhos da comunidade. Olhamos com

muita atenção o interior da casa de taipa e tudo o que estava sendo mostrado através daqueles objetos e da própria casa.



Everaldo Alves, Lidiane Alves Kariú, Luciana Medeiros, Joedson Nascimento e William Domingues na comunidade de Mororó em Santana do Cariri/CE. **Foto:** Antônio, maio de 2022.

O parente Antônio, da comunidade de Mororó, fez esse registro, Everaldo, eu, Luciana, Joedson e o professor William, sentados na calçada da casa de taipa, momentos depois de chegarmos à comunidade. O Sítio do Mororó fica bem no sopé da chapada, uma estrada corta a comunidade ao meio, e as casas são dispostas à beira da estrada, e a mata estava verde no mês de maio, tinha muita jurema e outras espécies nativas. Ao chegar na comunidade, a chapada fica à esquerda, e a maiorias das casas ficam de frente para a chapada e, da casa de taipa, onde hoje é o museu da comunidade, a gente vê de frente a grandeza da chapada do Araripe.

Em seguida fomos à casa de Dona Alzira, anciã da comunidade, conversar com ela. Ao chegar na casa de Dona Alzira, me senti em casa, um sentimento de pertencimento e aconchego tomou conta de mim, Dona Alzira e eu nos abraçamos um longo e forte abraço, e sorriamos muito. Ela me disse: “*você é uma índia? Você parece índia*”. E eu respondi: sou e você também né? Ela sorriu e não disse nada. Ao longo das conversas ela se esquivava de se afirmar indígena, mas contou que o seu pai era indígena e que a mãe



de seu pai era uma “índia” “caboca” mesmo, que morara em cima da Chapada, onde os indígenas da comunidade Mororó moravam antigamente. Ela conta que depois de muitos anos os mais velhos foram descendo a Chapada e construindo as casas no sopé até que desceu todo mundo.

Dona Alzira nos falou da encantada *Florzinha*, que corresponde a que conhecemos como *caboclinha* e/ou *caipora*, a dona da caça. Durante as nossas conversas sobre o pertencimento indígena da comunidade de Mororó, Dona Alzira disse que até hoje a sabedoria indígena é muito presente. Perguntamos sobre as histórias indígenas que ainda são presentes nas memórias dos moradores e ela disse: *Ahh, tem muitas, antigamente os mais velhos contavam muitas histórias do tempo que morava lá em cima da chapada, elas gostavam de contar histórias da Florzinha. Ela é muito danada [risos], daqui de casa dá pra ouvir o assovio dela*”. Fiquei curiosa para saber quem era Florzinha, nunca tinha ouvido falar nela. Perguntei: quem é Florzinha Dona Alzira? Ela disse: *“ah, tu não sabe não? Ela é a dona da caça, ela é uma menina muito bonita e muito danada também, gosta muito de fazer danura com os caçadores e com as pessoas que anda no mato. Ela tem um assovio fino, quando a gente escuta a gente sabe na hora que é ela, porque não se confunde com o assovio de gente não. É um assovio fino e que vai longe”*.

Eu fiquei impressionada, porque nunca tinha ouvido a narrativa da Florzinha, muito menos sobre a encantada dona das caças ser uma criança. Dona Alzira mora de frente para a Chapada, ela disse que passa horas sentada na cadeira olhando para cima da chapada, e lembrado dos pais dela, e das histórias do tempo que moravam lá em cima. E aí, eu perguntei para Dona Alzira se ela ainda escuta a Florzinha, e, apontando para a chapada, ela respondeu: *“Ahh, minha fia, direto ela dá um assovio de lá de cima e eu escuto daqui, eu e meu vei a gente escuta quase todo dia no finalzinho do dia, ela gosta de assoviá esse horário na boquinha da noite”*. Conversamos um pouco mais de uma hora com Dona Alzira, no início da conversa ela estava receosa de falar sobre ser indígena e dos conhecimentos resistentes, até hoje praticados na comunidade. Mas passada meia hora, ela se sentiu mais à vontade e contou as histórias com muita alegria nos olhos e no rosto.

Ao nos despedirmos de Dona Alzira, Luciana, que estava comigo, pediu uma foto com ela e tiramos uma foto todos juntos, e ao final ela [Dona Alzira] me pediu para tirar uma foto com ela, e eu fiquei muito feliz em fazer esse registro com Dona Alzira. A conversa estava tão boa, que eu não queria ir embora, mas Everaldo insistiu que

precisávamos ir em outras casas, antes do anoitecer. E assim, nos despedimos de Dona Alzira, com longos abraços, e muita alegria que os bons encontros nos proporcionam.



Dona Alzira e Lidiane Alves Kariú na comunidade de Mororó em Santana do Cariri/CE. **Foto:** Luciana Medeiros, maio de 2022.

Everaldo nos levou à casa de Dona Maria de Lurdes, a pajé da comunidade Mororó. Dona Maria de Lurdes é conhecedora das plantas, dos remédios do mato e da espiritualidade praticada pela comunidade, e é a ela que a comunidade recorre em casos de doenças. A casa de Dona Maria de Lurdes fica um pouco afastada da casa de Dona



Alzira e da casa de taipa, é preciso subir uma ladeira no sentido da igreja da comunidade.

Ao chegar na casa de Dona Maria de Lurdes encontramos seu esposo sentado à porta, Everaldo o cumprimentou e perguntou por Dona Maria de Lurdes. Seu esposo foi gentil, nos convidou para nos sentarmos, nos ofereceu água e chamou Dona Maria de Lurdes. Ela respondeu lá da cozinha que em alguns minutos se juntaria a nós, pois estava preparando o jantar. Passado um tempinho pedi para ir ao banheiro e ao retornar Everaldo me chamou para ir até a cozinha conversar com Dona Maria de Lurdes, eu fui na frente, Everaldo ficou um pouco mais conversando na varanda com o pessoal do grupo *Kutuá* (Trilhas do Cariri).

Ao chegar na cozinha, Dona Maria de Lurdes estava cortando legumes, no momento em que, nos olhamos, eu senti uma energia muito forte no ambiente da cozinha, eu me apresentei para Dona Maria de Lurdes e ela disse “eu sei quem você é”, e soltando os legumes ela disse: “vem cá, me dá um abraço aqui para acalmar nossos *ancestrais e espíritos encantados* que estão aqui no meu ouvido falando e presenciando esse reencontro espiritual”. Nos abraçamos um abraço longo e apertado, a força que eu recebi daquele abraço foi tanta que chorei, eu sentia que conhecia Dona Maria de Lurdes há muito tempo, senti um carinho enorme vindo do abraço, e que estava em toda parte da cozinha. Eu senti a presença dos *encantados* e ela também, ela disse que eu os levei comigo e eu disse que já estavam ali aguardando aquele momento. Everaldo entrou na hora em que estávamos abraçadas, ele disse que assim que entrou na cozinha sentiu a presença dos *espíritos encantados* e que pôde sentir a força que emanava daquele longo abraço entre Dona Maria de Lurdes e eu.

De fato, eu me senti transformada e muito mais forte depois daquele encontro. É difícil explicar tudo o que aconteceu naquele curto espaço de tempo em que estive com Dona Maria de Lurdes na cozinha. Everaldo presenciou muita coisa, e ele me contou o que sentiu e o que pôde ver na cozinha. E disse: “*o que aconteceu ali foi muito forte, até pra mim que estava de longe observando. Os nossos encantados estavam lá, os espíritos dos nossos mais velhos estavam lá, não sei dizer ao certo o que eu vi e sentir, mas foi algo realmente muito forte espiritualmente*”.

Depois de alguns minutos retornamos para a varanda com Dona Maria de Lurdes, que pediu licença para terminar o jantar. Mas nós também precisávamos ir e nos

despedimos de Dona Maria de Lurdes e seu esposo. Mas antes de sair, pedi a Everaldo para fazer uma foto minha com Dona Maria de Lurdes.



Dona Maria de Lurdes e Lidiane Alves Kariú na comunidade de Mororó em Santana do Cariri/CE. **Foto:** Luciana Medeiros, maio de 2022.

Depois das fotografias, nos despedimos de todos e fomos conhecer a igrejinha que fica no alto de uma ladeira. Segundo Everaldo, que é da comunidade, disse que os arqueólogos já encontraram muitos materiais arqueológicos em torno da igreja, pedaços de panelas de barros, pedras trabalhadas pelos indígenas, entre outros artefatos. Do alto onde está localizada a igreja, a chapada parece estar bem perto da gente, a igreja fica bem de frente para a fuma dos índios, que fica em cima da chapada e aos fundos da casa da tia

de Everaldo. Everaldo queria nos levar na casa de sua tia, ele disse que ela tem muitas histórias para contar. Mas também gostaria de nos mostrar o pôr do sol no Pontal de Santa Cruz, e que poderíamos ir pela manhã na casa de sua tia.



Lidiane Alves Kariú no Pontal de Santa Cruz em Santana do Cariri/CE. **Foto:** Luciana Medeiros, maio de 2022.

Essa é a visão do alto do. Everaldo conta que os mais velhos contavam muitas histórias desse lugar muito antes de se tornar uma igreja. Esse é um dos pontos mais altos da região, nas proximidades de Santana do Cariri. Atualmente é um ponto turístico, pela sua beleza esplendorosa. Logo que o sol se pôs, retornamos para a comunidade Mororó. Após o jantar, nos juntamos ao pé da fogueira na matinha que tem aos fundos da casa da mãe de Everaldo. Após o jantar, fomos montar as barracas e acender a fogueira, ficamos reunidos até tarde da noite, conversando e nos pintando de jenipapo. Eu, parente Everaldo, parente Joedson, Luciana e William conversamos sobre a experiência de tudo o que vivemos e ouvimos no curto período de um dia. Foram muitas informações e acontecimentos para um único dia. Senti que dois dias seria muito pouco na comunidade Mororó, e gostaria muito de poder ficar uma semana pelo menos na comunidade.



Antônio, liderança jovem da comunidade e presidente da Associação da Comunidade de Mororó, se juntou a nós na fogueira e nos falou dos desafios de estar à frente da associação e dos problemas que precisa enfrentar, reclamou da falta de envolvimento das pessoas com as demandas e atividades da comunidade. Falou da luta como estudante indígena na universidade, da dificuldade que os jovens da comunidade enfrentam ao tentar acessar a universidade pelas cotas indígenas, entre outras questões que lhe preocupavam no momento. Todos nós escutamos com muita atenção, e percebi que as reclamações de Antônio são comuns à maioria das comunidades que estão em processo de *retomada*, da dificuldade de aceitação da presença indígena na Região do Cariri, da reafirmação do pertencimento indígena pelos próprios parentes da comunidade etc., e assim, ficamos durante um bom tempo em torno da fogueira, pintando e conversando até que todos se recolhessem. Ao amanhecer, tomamos café e fomos na casa da tia de Everaldo.

A casa da tia de Everaldo fica na entrada da comunidade, parte alta. Ao chegar na casa da tia de Everaldo já fomos direto para a cozinha encontra-la na lida do dia a dia. Ela nos apresentou Karol, sua filha. Karol e sua mãe nos receberam sorridentes, nos apresentamos a ela e, ligeiramente, ela começou a nos falar dos parentes mais velhos e do pertencimento indígena, ela afirma que os mais velhos eram indígenas mais fortes nos saberes e na cultura indígena do que eles são hoje. Preocupada em nos receber bem, preparou um suco gelado de caju para nós, colocou sobre a mesa e foi torcer uma roupa enquanto conversava com a gente. Ela contou que nas proximidades da comunidade Mororó tem o povo *Buxixés* e que até hoje ainda tem indígenas desse povo vivendo nessas terras que ficam próximas às serras, no caminho para o Pontal de Santa Cruz, onde a gente passa para ver o pôr do sol do alto da Chapada.

Ela disse: “antigamente existia uma troca muito grande entre as comunidades, o povo daqui de Mororó se casava com o povo *Buxixés*, por isso o povo foi se misturando e ficou gente de todo tipo, nós hoje quase não temos muita parecência de índio igual o povo mais antigo não, eles eram caboco, caboco, nós ainda temos uma parecência, mas não é muito forte não”. Entre uma história e outra a tia de Everaldo nós contou que antigamente o povo vivia em ciam da chapada, Karol, sua filha, apontou para a chapada e disse: “para vocês ver, até hoje tem a furna dos índios, ela fica mais ou menos nessa direção aqui, falou apontando para a chapada que fica ao fundo da casa de sua mãe”.



Dona Alzira já havia dito que o povo morava em cima da chapada antigamente. Atualmente, ninguém mora em cima da serra, e quando Karol nos falou dessa furna, eu fiquei muito empolgada para subir a chapada e conhecer a furna, mas o caminho estava cheio de mato, e um outro agravante é que maio é o período das cobras, principalmente na chapada, e a tia de Everaldo contou que a furna dos índios geralmente tem muitas cobras. Diante disso, desistimos de ir conhecer a furna, talvez se eu tivesse mais tempo na comunidade poderia ter conseguido conhecer a furna, mas como disse antes, eu peguei carona com o pessoal do grupo nas trilhas do Cariri, e precisávamos voltar para Juazeiro do Norte. Foram dois dias de vivência com os parentes Kariú Kariri de Mororó em Santana do Cariri, mas que me deram aprendizado para uma vida toda. Saí de lá com vontade de ficar mais tempo, de conversar mais com as pessoas da comunidade, e de ir conhecer a nascente do rio Cariús, que não consegui ir conhecer.

Retornamos para Juazeiro do Norte no dia 30 de maio, eu precisava ir para o Piauí, mas ainda desejava conhecer o Museu do Homem Cariri em Nova Olinda/CE e também ver de perto as águas do rio Batateiras no Crato. E assim decidi adiar um pouco mais a saída do Vale do Cariri. Comprei passagem para o Piauí com saída no dia 02 de junho de 2022.

E no dia 31 de maio, combinei de encontrar o parente Mikael do povo Kariú Kariri, que mora na parte alta da cidade do Crato, nas proximidades do rio Batateiras, ele se ofereceu a caminhar comigo até a cascata do rio Batateira. Nesse dia, acordei bem cedo e peguei um ônibus/coletivo para cidade do Crato, direto para a parte alta da cidade. Chegando na casa de Mikael, conheci sua mãe, seu pai e sua irmã. A família dele me acolheu com muita alegria, infelizmente eu só tinha um pouco mais de 2 dias para ficar no Vale do Cariri e ainda precisava ir em Nova Olinda, por isso, assim que cheguei na casa de Mikael, fomos imediatamente, fazer a trilha do rio Batateira.



Lidiane Alves Kariú na cascata do rio Batateira **Foto:** Mikael kariú Kariri, maio de 2022.

De todos os rios que pude ver no Vale do Cariri, esse foi o que mais me deixou cansada, a forte presença da encantaria me deu uma sonolência, um cansaço, que sequer consegui tomar banho. Mikael e eu ficamos horas deitados nas pedras descansando, eu precisei de muitas horas de descanso para poder conseguir me molhar um pouco, não mergulhei nas águas do Batateira, porque não senti que tinha permissão para isso. Estar ali, diante da cachoeira do Batateira, escutando a águas, foi como poder ver diante dos meus olhos a nossa *Itaperabuçu* encantada. Eu olhava com respeito, admiração, mas também com medo de que algum encanto me pegasse. O rio Batateira é, na narrativa dos mais velhos, uma espécie de portal *encantado*, uma passagem para o mundo dos espíritos, onde ninguém que não tenha uma preparação espiritual pode ou deve acessar sem o risco de ficar *encantado*.

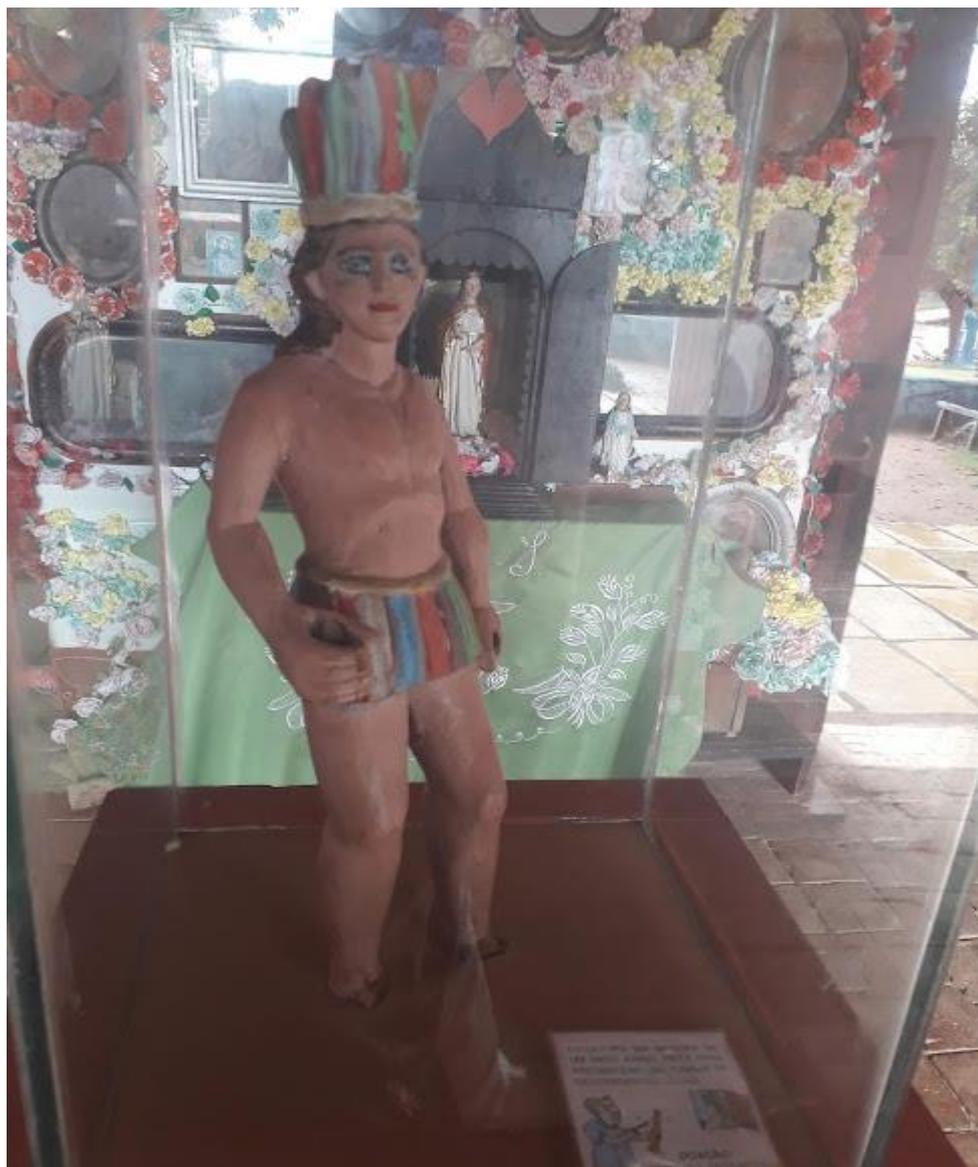
Depois que saímos dali, retornei para Juazeiro do Norte, onde passei o resto do dia descaçando, para, no dia seguinte, 01 de junho de 2022, ir conhecer o Museu do Homem Cariri em Nova Olinda.



Lidiane Alves Kariú em frente ao Museu do Homem Cariri em Nova Olinda/CE, maio de 2022.



Lidiane Alves Kariú visitando a Coleção de *Pawy* (Cachimbos) Kariú Kariri e Jucá exposto no Museu do Homem Cariri em Nova Olinda/CE, maio de 2022.



Estatua do indígena Kariú. **Foto:** Lidiane Alves Kariú, maio de 2022.

O Museu do Homem Cariri em Nova Olinda/CE, conseguiu um acervo muito grande de cachimbos, urnas funerárias, panelas, machados, machadinhas, pilão de pedra etc. É um lugar importante para todo Kariú Kariri conhecer, muitas coisas da nossa história podem ser apreendidas a partir daqueles artefatos históricos ancestrais.

Por fim era hora de deixar o Vale do Cariri, ainda que eu sentisse que muitas outras *movências*, futuramente realizadas, iriam me trazer de volta, eu ainda resistia em ficar um pouco mais. Mas as águas precisam correr, e eu precisava continuar minhas *movências* rumo aos parentes Kariri da Serra Grande em Queimada Nova/PI.

No dia 02 de junho de 2022, saí de Juazeiro do Norte com destino a Queimada Nova no Piauí. Saí às 7:00 horas da manhã e cheguei por volta de meio dia em Petrolina,



Pernambuco, e de lá peguei uma topik (van) às 13:00 horas da tarde para Queimada Nova no Piauí. O parente Ezequiel, que conheci no ATL de 2022, foi quem me convidou para conhecer sua comunidade e intermediou minhas conversas com a cacica Francisca Kariri, que reforçou o convite. A cacica Francisca Kariri esteve em contato comigo para que tudo ocorresse bem na viagem, ao chegar em Petrolina/PE ela me passou o contato do rapaz da van e o local onde eu deveria esperar a van com destino a Queimada Nova/PI. Ao chegar em Queimada Nova, como combinado com a cacica Francisca Kariri, eu desembarquei no bar do Gezo, onde sua filha Humildes me aguardava com sua motocicleta para seguir viagem para a Serra Grande, território kariri.

Cheguei por volta das 19:30hs em Queimada Nova, e lá conheci o Sr. Gezo, esposo da cacica Francisca e Humildes, sua filha. Assim que chegamos, separei algumas coisas que seriam necessárias na serra e deixei a bagagem desnecessária em Queimada Nova e segui viagem com Humildes. A Serra Grande é mesmo muito grande, muito alta e de subida contínua, que parece não ter fim. A estrada para Serra Grande é de chão e com muitos buracos, além disso, à noite oferecesse ainda mais riscos, porque a iluminação da motocicleta não dá uma visão muito boa, mesmo assim, me senti muito tranquila para fazer o percurso. Humildes é uma ótima motoqueira e conhecia muito bem a estrada e cada buraco que tinha no caminho. A viagem durou em média uns 45 minutos até chegar ao território kariri na Serra Grande. Chegamos por volta das 21:00hs na casa da cacica Francisca kariri. O clima da serra é muito frio, principalmente no verão, com as fortes ventanias o dia inteiro.

No dia 03 de junho de 2022, acordei bem cedinho, como de costume, e fui andar no terreiro da casa da cacica, fazia muito frio e um vento muito forte, mesmo assim continuei a contemplar a beleza da serra. Percebi que na serra tem mais pássaros do que nas matas abaixo da serra. Os pássaros vinham comer os alimentos no terreiro junto com as galinhas e os porcos, eles dominam a manhã na serra com sua beleza de cores e os belos cantos. O pássaro conhecido na região como cabeça vermelha é o que mais predomina na serra, ele se parece muito com o soldadinho do Araripe, um pássaro específico da serra do Araripe no Ceará.

Apreendi muito com a família da cacica Francisca, ela me tratou como se fosse uma de suas filhas, e eu nutri um sentimento de irmandade com suas duas filhas e seu filho. Dona Francisca é uma mulher forte, trabalhadeira, muito valente e ao mesmo tempo sorridente e alegre. Seu esposo, Sr. Gezo, é muito tranquilo e brincalhão. Humildes e eu



passamos todos esses dias juntas, ela me mostrou um pouco do território kariri da Serra Grande, durante as caminhadas pelo território no final da tarde. Ela ia me mostrando as casas e falando das famílias que moram na serra, ela tem muito conhecimento daquele chão.

A família da cacica Francisca trabalha com a roça e também com a criação de bodes e porcos. A serra apresenta um clima propício para a criação de bodes, por outro lado, percebi que a criação de porcos demanda mais trabalho no que se refere à alimentação e ao cuidado para que eles não invadam o roçado que fica em torno da casa. No final do dia, ficamos olhando o sol se pôr, e lá em cima a gente vê o sol pertinho.

No dia 04 de junho de 2022, pela manhã, Humildes me chamou para ir colher melancias na roça. As melancias da serra são uma delícia, colhemos algumas melancias enquanto ela me falava do processo de captação de água através das cisternas feitas nas roças para captar água das chuvas. Humildes me falou da furna dos índios que tem lá na serra, disse que poderia me mostrar, mas que não era seguro, pois é cheia de cascavel e, naquele período do final de maio e início de junho, tem uma presença muito forte delas na furna, e geralmente as pessoas não vistem o local por causa disso. Na serra tem muita cobra e lá dentro é o lugar delas, só quem tem experiência com elas tem o costume de ir lá, eles as espantam primeiro, aí eles entram lá dentro.

Eu disse a ela que por mais que eu quisesse muito visitar a furna dos índios eu não queria de forma alguma me deparar com uma cascavel, e por isso mesmo não conheci a furna. Ao retornar para casa, fomos ajudar Dona Francisca e o Sr. Gezo no preparo da massa para os porcos. A mandioca já estava ralada na máquina de ralar, o processo seguinte era espremer a massa para retirar o líquido, esse processo é feito manualmente com panos limpos. Esse processo leva bastante tempo, a depender da quantidade de massa. Em seguida, essa massa precisa ir ao forno para que todas as toxinas da mandioca brava se tornem inofensivas para os porcos. E uma outra porção da massa é selecionada para fazer os beijus de mandioca.



Dona Francisca, espremendo mandioca na comunidade kariri da Serra Grande em Queimada Nova/PI, junho de 2022.

Percebi que em cima da serra o consumo da melancia tem algo de peculiar. Ela não é cortada em vários pedaços para ser servida individualmente, ou partida ao meio para que várias pessoas possam comer juntas do mesmo pedaço, como é de costume em minha família desde que eu era pequena até hoje. Na serra, uma pessoa come uma melancia inteira, ou uma banda dela, a depender do tamanho da melancia. E foi assim, na casa de Dona Francisca, que eu aprendi como se come melancia na serra. Eu gostei tanto das melancias que trouxe sementes para plantar no Maranhão, elas são orgânicas, sem venenos e muito saborosas. Ela também me pediu que, quando retornasse, levasse sementes do Pequi para ela.

No dia 4 de junho de 2022, à tarde, combinei de ir visitar o parente Ezequiel e conhecer sua família. Ele veio me buscar de moto na casa de Dona Francisca. Seguimos pelas trilhas que levam até sua casa. Ao chegar em sua casa encontrei sua mãe, conversamos até o momento de ir para o futebol. Fui para o futebol com Ezequiel, ele ficou no campo onde os homens jogam e eu fui com seu irmão mais novo para o campo onde as mulheres jogam. No início da noite retornamos para casa de Ezequiel, ele me ofereceu melancia e eu aceitei. Quando ele trouxe uma melancia enorme e uma colher

fiquei sem reação [risos], certamente eu não consegui comer uma melancia inteira nem mesmo a metade, mesmo assim pedi uma faca parti ao meio e ofereci a outra metade para seu irmão, não quis fazer desfeita com meu parente, além disso, estava com muita sede, então comi o quanto pude a melancia. Já estava bastante cansada, então pedi ao parente Ezequiel que me levasse de volta à casa de Dona Francisca.

No dia 05 de junho de 2022, pela manhã, fomos para a roça retirar a mandioca, a roça onde eles plantam a mandioca brava fica um pouco longe da casa deles. Fui com Humildes de moto, e lá nos juntamos à sua irmã mais velha e ao seu pai Gezo. Sr. Gezo e sua filha mais velha iam arrancando as raízes da terra e Humildes e eu íamos carregando no carinho de mão e levando até o carro que fica na estrada.



Seu Gezo, arrancando mandioca na comunidade kariri da Serra Grande em Queimada Nova/PI, junho de 2022.

Colhemos bastante raízes de mandioca e por volta das 11:00 horas da manhã retornamos para casa. Em seguida, fomos descascar a mandioca para poder colocar na máquina de ralar.



Mulheres kariri descascando mandioca na comunidade kariri da Serra Grande em Queimada Nova/PI, junho de 2022.

As mulheres se juntaram em torno do amontoado de mandioca, com facas bem amoladas começamos a descascar, as mulheres da comunidade que são acostumadas com essa atividade têm bastante agilidade, mesmo assim, esse processo pode levar bastante tempo, a depender da quantidade de mandioca.

Fizemos uma parada para o almoço e retornamos logo em seguida para terminar de descascar e lavar a mandioca para finalmente começar a ralar. Ralar a mandioca é a parte mais rápida do processo de preparo da massa de mandioca, porque elas têm uma máquina de ralar. O processo seguinte é espremer a massa para retirar o líquido, nesse momento as mulheres se juntam novamente com panos limpos na mão, vão adicionando pequenas porções envolvidas no pano e torcem até que o líquido tenha saído e a massa fique soltinha. Na minha comunidade, no período em que fazíamos farinha, puba, goma etc., nós espremiávamos a massa de mandioca no tapiti, um instrumento indígena feito de palha para esse uso. Meu pai fazia o tapiti para usarmos na lida com a massa de mandioca. Para nós, os dois processos mais demorados eram descascar e ralar a mandioca, pois eram completamente manuais.

Depois da massa escorrida, Dona Francisca levou ao forno para o processo final, que é secar e torrar a massa. Em seguida, a massa é armazenada para ser servida aos porcos. Achei o processo bastante trabalhoso, perguntei por que não plantam a mandioca

mansa ou macaxeira para evitar todo esse procedimento e Dona Francisca me falou que os bichos do mato não deixam a mandioca prosperar, eles arrancam e comem tudo, e que infelizmente é preciso trabalhar com a mandioca braba. A mandioca braba não pode ser servida diretamente aos animais, pois ela fermenta e envenena os animais causando a morte após o consumo, por isso, todo esse procedimento se faz necessário.

Com a massa da mandioca, Dona Francisca faz uns deliciosos beijus que são vendidos na cidade de Queimada Nova. Ela me disse que não faz com frequência, pois como vimos o procedimento é trabalhoso, mas sempre que ela faz, vende tudo na cidade, porque as pessoas gostam muito do beiju e é difícil de encontrar para comprar na cidade.



Beiju de mandioca feito por dona Francisca na comunidade kariri da Serra Grande em Queimada Nova/PI, junho de 2022.

Dona Francisca marcou uma reunião ao final da tarde com a comunidade para me apresentar e para fazermos uma oficina de pinturas e de confecção de saias da folha de carnaúba. Ela ensinaria a confecção das saias com a fibra de carnaúba e eu as pinturas com tinta de jenipapo. No final da tarde, as pessoas começaram a chegar, mulheres, crianças, jovens para as oficinas, mas não tinha fibra secas suficientes para confeccionar as saias, por isso não foi possível realizar a oficina das saias, apenas as de pinturas.

Assim que a comunidade se reuniu, Dona Francisca conversou com eles sobre minha presença na comunidade, falou de onde eu vinha e do meu povo, que pertencemos

à mesma família linguística. A comunidade estava alegre, todos foram bastante receptivos. Tivemos alguns diálogos sobre a importância da *retomada*, do reconhecimento e da luta indígena em prol dos territórios. Falamos sobre a cultura dos povos da família kariri e da importância espiritual das pinturas em nosso corpo.



Pintando a Maricelya, moradora da comunidade kariri da Serra Grande em Queimada Nova/PI, junho de 2022.

Os parentes Kariri da Serra Grande não matem o costume de se pintar, eles falaram que é um costume que eles ainda estão *retomando*. Muitos me pediram para que eu os pintasse e, na medida em que eu ia pintando, os rapazes se interessaram e começaram a pintar outras pessoas também, eles pegaram muito rápido o jeito com o palito e começaram a fazer pinturas bem alinhadas. Quando terminamos já era noite, as crianças e os jovens se envolveram bem mais que as mulheres e os homens mais velhos da comunidade, no geral essa é a realidade das comunidades em *retomada*, os jovens estão assumindo o protagonismo nas *retomadas* indígenas.

À noite Dona Francisca e eu conversamos bastante. Ela me falou sobre as demandas da comunidade, da luta pela escola e pela água. Ela disse que tem muita coisa que eles precisam lutar. Precisam da escola, de saúde e de muitas outras coisas, mas a



principal demanda deles é a luta pela água. Eu nasci, cresci e moro até hoje em regiões do bioma amazônico. Água sempre foi abundante em minha vida, sempre morei próxima a grandes rios, afluentes, lagos e ribeirões. Acredito que meu maior aprendizado foi perceber a vivência dos parentes Kariri com a água e como a ausência da água toma força e tempo na luta dos parentes por outras questões, que acabam se tornando secundárias diante da importância de trazer a água para o território da Serra Grande, para o abastecimento da comunidade.

O racionamento da água na Serra Grande é uma realidade cotidiana, e foi muito importante aprender com eles a resistência e as sabedorias que a serra ensina para o povo que vive nela. Dona Francisca me disse: “a falta de água torna a vida sofrida, mas se perguntarem se eu trocaria a Serra Grande por um território em outro local, eu digo que não, a serra é um lugar muito bom para se viver, a terra é boa, o clima é bom, o que dificulta é a ausência da água, mas no dia em que a gente conseguir cavar um poço artesiano aqui, nós seremos um povo rico e muito feliz”. Humildes me mostrou dois lugares em que já tentaram cavar o poço artesiano, mas que não deu certo. Ela também me mostrou mais dois lugares que os sábios da água marcaram como veias d’água em que possivelmente poderia dar certo o poço artesiano. O parente Ezequiel me informou que, no mês de setembro de 2022, fizeram outras tentativas, mas ainda sem sucesso.

Na casa de Dona Francisca tem duas grandes cisternas, uma em casa e outra na roça. Humildes me falou que quase todas as casas têm duas cisternas para captação e armazenamento de água. A cisterna da roça é bem maior que a da casa, a água da cisterna da roça é utilizada na roça, mas abastece a da casa também caso precise. Sr. Gezo disse que antes eles utilizavam uma bomba de água dentro das cisternas, mas decidiu retirar a bomba porque ela induz ao desperdício da água, e por isso a água é retirada da cisterna com um balde amarrado por uma corda. A água da chuva é captada através de uma calha feita de zinco que joga a água diretamente dentro das cisternas, essa engenharia eu observei em vários locais por onde andei no Piauí, Ceará e Pernambuco. Dona Francisca me falou que a água que eles usam para beber é a água da chuva, pois é a água que eles confiam para esse consumo. Ela me explicou que nem sempre as chuvas são suficientes para abastecer as duas cisternas, por isso é preciso comprar um caminhão pipa de água para abastecer as cisternas, e todas as casas da comunidade precisam comprar água, porque a água da chuva não é suficiente.

Ela disse que ninguém da comunidade consome a água comprada para beber, porque não sabem da verdadeira procedência e não confiam na qualidade da água, além do risco eminente de tomar água envenenada, como já aconteceu no passado com outras comunidades da região. E disse que, por isso, a água é sem dúvida a maior demanda da comunidade kariri da Serra Grande. Outras lutas acontecem paralelas à luta pela água, como a ocupação de uma escola que existe na Serra Grande, ela me disse que é de interesse da comunidade ocupar essa escola que está desativada, mas ela conta que muitas lutas acabam esbarrando na ausência de água. Sai do território kariri da Serra Grande com uma alegria imensa de ter encontrado Dona Francisca, ela é uma referência de mulher aguerrida para os povos da família kariri, ela tem um pioneirismo ao lado de Dona Teresa Kariri na luta pela *retomada* Kariri no Ceará e Piauí.



Comunidade kariri da Serra Grande em Queimada Nova/PI. Foto: Humildes Kariri, junho de 2022.

No dia 06 de junho de 2022, bem cedinho embarquei de volta ao vale do Cariri. Enquanto eu estava no Piauí, surgiu um compromisso em Brejo Santo/CE, fui convidada pelo professor William a participar de uma mesa no encontro de saberes indígenas na Universidade Federal do Cariri-UFCA, em Brejo Santos/CE. Saí bem cedinho de Queimada Nova/PI para Petrolina/PE, e de lá para Brejo Santo/CE, aonde cheguei à noite por volta das 19:00hs. A mesa era sobre a presença dos povos indígenas da família kariri

na região do Cariri. O evento era na universidade e lá me encontrei com vários parentes Kariri e parentes Xucuru. Cheguei à noite e comecei a acompanhar as mesas, que já estavam acontecendo na noite do dia 06, sobre a importância das ações afirmativas na UFCA. Fiquei acampada junto com os parentes Kariri e Xucuru numa das salas de aula da UFCA, e foi muito bom interagir e dialogar com outros parentes para conhecer outras realidades. E depois de uma roda de cantorias fizemos esse registro. Taiza Kariri, Valdeir Xucuru, eu, e Marcos Xucuru.



Taiza Kariri, Valdeir Xucuru, eu e Marcos Xucuru na UFCA e, Brejo Santo/CE, junho de 2022.

No dia 07 de junho de 2022, pela manhã, participei de uma mesa sobre literatura e poesias indígenas, e pude escutar a poetiza Graça Graúna falar sobre seus trabalhos e dialogar com ela sobre poesias indígenas. Na ocasião, pude até recitar poemas de autoria própria.

À tarde acompanhei mais mesas e as oficinas dos parentes xucuru sobre pintura e confecção de artes com sementes. Fizemos cantorias junto com os parentes Kariri que estavam presentes no evento e também com os parentes xucuru. A princípio só eu e uma

outra parenta Kariri da Paraíba estávamos no evento, mas na tarde do dia 07 outros parentes Kariri que moram na Região do Cariri foram chegando e fortalecendo com cantorias e pinturas, pintamos uns aos outros, essas trocas formam muito importantes para o fortalecimento da presença kariri na universidade UFCA. A noite participei da mesa com Joedson Kariri, Suelem Kariri e Taiza Kariri para falar da presença dos povos indígenas da família kariri na Região do Cariri e da importância, reconhecimento e valorização da cultura indígena na Região do Cariri, território ancestral do nosso povo.



Joedson Kariri, Suelem Kariri, eu e Taiza Kariri durante a mesa sobre a presença dos povos indígenas da família kariri na Região do Cariri, junho de 2022.

No dia 08 pela manhã acompanhamos outras mesas e mais oficinas, à tarde teve mais mesas sobre os saberes da cultura xucuru e no início da noite as pessoas começaram a ir embora. Eu peguei carona com os parentes Kariri para Juazeiro do Norte/CE, pois eu embarcaria no dia 09 pela manhã com destino a Crateús/CE.

Ao retornar para Juazeiro do Norte/CE, percebi que não tinha mais dinheiro e nem tempo para seguir para Crateús/CE, como havia planejado. Dona Tereza Kariri é uma grande referência para todos nós, povos indígenas que pertencem à família kariri. Além



disso, ela deu grande apoio à nossa luta pelo direito à imunização contra a Covid- 19, e sempre se mostrou aliada no processo de *retomada* dos povos indígenas no Nordeste. Então me desculpei com Lucas Sypyá e com a cacica Tereza Kariri e expliquei que não ia conseguir chegar até Crateús/CE, pois minha comunidade solicitou minha presença para ajudar nos preparativos do ritual do *Baty*, que aconteceria por volta dos dias 26, 27 e 28, do mês de junho, e por isso, era preciso retornar ao Maranhão.

Cheguei em Estreito/MA, no dia 10 de junho de 2022, e fui direto para aldeia Recanto Kariú ajudar nos preparativos do *Baty*, ele foi primeiro ritual que retomamos, o *Baty* é o ano novo dos povos indígenas, a celebração de agradecimento às *sete-estrelas*, pela vida, pela abundância e pela alegria em estar na terra, vivendo com nossos parentes mais uma passagem de ano, ao mesmo tempo em que nos alegramos em poder festejar com aqueles que já não estão em corpo entre nós.

Os mais velhos de minha família contam várias versões da história das sete-estrelas, entre as quais transcrevo a da *mariarca* avó Pequena:

A história conta que, no tempo dos antigos, muito antigo mesmo, tinha uma mulher indígena, ela era bonita e bem jovem não tinha muita experiência, mas já era mãe de dez filhos, sete mulheres e três homens. Ela não tinha coragem de plantar nada, nenhuma mandioca para cozinhar e dá para os filhos comer. A avó dela brigava muito com ela, dizia que as crianças iam morrer de fome porque ela só ficava balançando na rede o dia todo. Era a velha vó dela que fazia as coisas, cuidava da casa, mas não tinha força de plantar, quando tinha um pouco de milho, a velha fazia mingua de milho para as crianças comer, mais aí quando acabava não tinha mais o que comer. A mãe delas tinha preguiça demais, as crianças viviam chorando de fome, aí o pai do céu ficou vendo aquela situação e viu que não tinha mais como deixar aquelas crianças sofrendo. Aí um dia mandou um vento forte que fez um redemoinho puxando as crianças para dentro, quando a mãe viu, correu puxando pelas pernas deles, mas ela só conseguiu salvar os três meninos, as sete meninas foram levadas para o céu, e virou as sete-estrelas. Aí a mãe delas ficou muito triste, chorou tanto de tristeza e de arrependimento que jurou que nunca mais ia deixar de plantar e colher muita comida para alimentar os filhos dela.

Os mais velhos nos ensinam que no *Baty* deve ser celebrado, com fartura e abundância, o sacrifício de nossas ancestrais, que se sacrificaram para que a abundância pudesse aparecer e alimentar outros parentes que passavam fome na terra. Por isso, de modo algum podemos demonstrar *canguinhagem* no ritual do *Baty*, se não, nossos espíritos



ancestrais vão ficar com fome e com raiva e, assim, não vão mais cuidar de nossas plantações, de nossos roçados, de nossas criações de porcos e galinhas e de nós também. Precisamos demonstrar alegria e gratidão, que se demonstram com a fartura dos alimentos no ritual, com a beleza dos cantos e de nossos enfeites e da nossa força e resistência de cantar e dançar nosso *torá* para nossos ancestrais.

Na falta de nosso território demarcado e homologado, temos muita dificuldade de realizar nosso *Baty*, porque não temos palha e nem madeira para fazer as casas de cultura, não temos os pés de buritis para retirar a fibra de nossas *saza* (roupa tradicional), não temos onde coletar penas para nossos enfeites, nem onde retirar a tora da palmeira para a *corrida de tora*, competição tradicional realizada pelos indígenas pertencentes à família kariri, que foi registrada por Ferrari (1957). Por isso, precisamos pedir palhas, madeiras e às vezes comprar e pagar frete até a aldeia. O mais difícil de conseguir é a tora, pois precisa matar a palmeira e, como não temos território, se torna mais difícil, nos últimos anos temos conseguido permissão para cortar de palmeiras que já estão no chão, mas minha avó disse que não se faz corrida de tora com tora de palmeira morta, pois estando morta, a vitalidade, a força e a fertilidade da palmeira não vão passar para o corredor. Essas são algumas das dificuldades enfrentadas no cotidiano de nossas vidas na ausência do território demarcado e homologado. E neste contexto, a luta pela conquista do território segue sendo a principal demanda do povo Kariú Kariri de Estreito Maranhão.

Considerações finais

Nesta tese, escolhi seguir as *movências*, as *andanças*, as *encantarias* e as *escutanças*, as quais compreendo enquanto *epistemologias nativas* kariú kariri, que foram sendo aprendidas por mim, ao longo das vivências e interações com meus *troncos velhos* e minhas *mariarcas*. O argumento central desta tese gira em torno das sabedorias coletivas mobilizadas pelas *mariarcas* ao longo das *movências* e das *retomadas* de meu povo, que foram praticadas, pensadas, escutadas e registradas de um jeito próprio e específico de construir saberes, o que aqui denominei de *natnografia*. A *natnografia* é um pensamento e uma metodologia que proponho, surgida a partir dos modos nativo e originário de conhecer dos Kariú Kariri ou de qualquer povo originário e que pressupõe uma escrita que evoca uma coletividade.



A presente *natnografia* não suscita um fechamento e sim desafios futuros de pesquisa. No campo acadêmico a *natnografia* se configura como uma escrita de resistência e rebeldia, se desviando, na medida do possível, dos padrões canonizados academicamente, trazendo as sabedorias e *alembraimentos* de nossos mais velhos, demarcando um território epistêmico dos povos indígenas/nativos/originários, que anseiam por referências e produções indígenas nos estudos das diferentes áreas do conhecimento. Ademais, penso que a *natnografia* extrapola o campo acadêmico e a forma escrita podendo abarcar outros espaços e formas de produzir e registrar as ancestralidades sabedorias e lutas indígenas, a exemplo das artes indígenas contemporâneas através das fotografias, artes plásticas, fílmicas etc., que de modo geral são mais acessíveis e chegam a um público bem mais amplo do que o texto escrito.

É de fundamental importância que essa *natnografia* chegue aos *galhos novos*, como também aos nossos *troncos velhos*, principalmente as minhas *mariarcas* e as demais anciãs das comunidades indígenas por onde andei e que contribuíram grandemente na fazedura e tecitura dessa tese. Por isso, é necessário criar estratégias mais democráticas de compartilhamento e circulação dos conhecimentos produzidos nesta *natnografia*. Refletindo sobre essas estratégias, entendo que as narrativas e os *alembraimentos* de histórias de violências e lutas empreendidas pelos meus *troncos velhos* e minhas *mariarcas* ao longo de suas/nossas *movências* registradas nesta *natnografia* podem ganhar novos formatos que compreendo ser mais democráticos no que se refere ao acesso e circulação, como por exemplo, pinturas em telas e papel, vídeos, filmes, fotografias, podcast etc., que, juntamente com esta tese, atuarão na luta pela demarcação do território Kariú Kariri e na transmissão de nossas histórias e saberes para as gerações futuras, os *galhos novos*.

É de meu interesse que o resultado aqui apresentado do *ajuntamento* de ideias e saberes que foram intercambiados entre pessoas de diferentes gerações e localidades possa contribuir não apenas com o processo de *retomada* territorial do povo Kariú Kariri em Estreito Maranhão, mas com muitos outros povos indígenas que se encontrem em processo de retomada de seus saberes ancestrais, na luta pela demarcação de seus territórios e em busca da reconstrução de seus projetos históricos.

A nossa preocupação enquanto povo, agente coletivo de um projeto histórico, que se percebe como pertencentes a um passado comum, na construção de um futuro também comum é garantir um presente e um futuro para nosso povo, e acreditamos que as



retomadas que estão sendo mobilizadas contra os *cortes* realizados pela colonização em nossos *corpos-territórios* são centrais dentro do movimento estratégico que vem sendo mobilizado pelo meu povo na reconstrução dos fios que foram interceptados pela violência colonial. Por isso, quando penso na ideia de futuro, lembro da conversa com a *mariarca* Maria Soledade sobre a conquista do nosso território e a continuidade da luta.

“*Quando a terra desencantar, nosso povo vai ter onde morar*”, foi a fala de minha avó Maria Soledade quando nos mobilizamos para dar início junto à FUNAI ao processo de qualificação e edificação territorial. A fala de nossa *mariarca* demonstra não apenas a preocupação dela enquanto *tronco velho*, mas também as expectativas relativas ao nosso futuro enquanto povo. As narrativas de nossos mais velhos registradas nesta tese trazem *alembraimentos* do tempo em que o território e nossos ancestrais se encantaram no Vale do Cariri se tornando invisíveis e inacessíveis ao povo Kariú Kariri, e desde essa *acontecência* nosso povo vive a espera do *desencantar da terra*. Sendo assim, o *desencantar da terra* é entendido aqui como o se tornar visível e demarcado oficialmente para o nosso povo. Os territórios que meus *trancos velhos* habitaram criaram corpo com as andanças, o corpo-território na subjetividade, no entanto não era demarcado e oficialmente reconhecido, e quando a *mariarca* fala do *desencantar da terra*, acredito que ela está evocando o desejo coletivo da chegada do momento em que teremos o território do povo Kariú Kariri demarcado e oficialmente reconhecido pelo Estado e ancestralizado pela presença de nossos *ancestrais encantados*.

Neste sentido, a *retomada* do território é a força que levará ao *desencantamento do território* que se encantou no Vale do Cariri no Ceará e que agora pode emergir em um novo lugar, o local onde estamos e plantamos nossos desejos de continuar sonhando, cantando e lutando em direção ao *futuro ancestral* que, de acordo com minha *mariarca*, só chegará “quando a terra desencantar e o nosso povo ter onde morar”. Desse modo, a *retomada* kariú kariri se constrói no presente como a possibilidade de futuro. Um futuro em que teremos nosso território demarcado e homologado, onde nossas movências continuarão a ser praticadas sem o receio de perder parentes e o lugar de referência de onde eles ficaram e para onde poderemos retornar.

Para compreender a importância do território demarcado na construção de nosso futuro aqui no estado do Maranhão, eu percebi que era necessário compreender a importância do território ancestral para meu povo e ir pessoalmente restabelecer as redes de relações com os parentes e com os *encantados*. Diante disso, empreendi a viagem da



volta ao Vale do Cariri no estado do Ceará com o auxílio das *mariarcas* e das encantarias, para buscar parentes, chamar os *encantados* para visitar nosso novo lugar, cumprir obrigações espirituais, me conectar aos locais de encantarias ancestrais, criar e fortalecer as redes de parentescos com outras comunidades da *família kariri* no Ceará, Piauí e em Alagoas. Essa viagem foi importante e necessária para o fortalecimento da *retomada* do povo Kariú Kariri no Maranhão, e se não fosse o alto custo com passagem e alimentação, outras pessoas teriam feito parte dessa missão, eu mesmo só pude fazer essa viagem graças à bolsa de doutorado. Contudo, agora algumas redes e contatos foram estabelecidos, e isso favorece a possibilidade de intercâmbios e trocas com os parentes que ficaram no Vale do Cariri e na Chapada do Araripe, comunidades que, assim como a nossa, estão em processo de luta na *retomada* pelo território.

Quando comentei com minhas *mariarcas* que faria a viagem ao Vale do Cariri, começaram a surgir as encomendas, a minha avó Pequena me encomendou plantas e sementes de jurema branca e preta, uma muda da árvore de juazeiro que, segundo ela, só tem lá no Vale do Cariri. Minha avó Maria dos Anjos me encomendou um terço da Virgem Maria, uma estátua pequena do Padre Cícero e umas mudas de xique-xique para fazer remédio. Minha avó Maria José, que já se encantou, me encomendou algumas plantas também, mas o que ela mais encomendou é que eu levasse o nome de nossos velhos que se encantaram aqui no Maranhão e o dela também, e colocasse diante do Padre Cícero no Horto, e que eu colocasse ao pé de uma nascente d'água os nomes daqueles que já se encantaram, ela disse que as nascentes de águas são locais de renovação e de *guiança*, por isso é bom colocar os nomes dos *espíritos encantados* diante dela para que encontre o caminho dos seus parentes ancestralizados.

Durante a viagem ao Vale do Cariri, procurei percorrer alguns dos caminhos que foram trilhados por elas no passado e, por isso, durante a viagem fiz muitos registros com fotos e vídeos dos lugares que elas me falaram que gostavam de frequentar e dos rios e nascentes que marcaram a vivência delas durante o tempo em que estiveram no Vale do Cariri para poder mostrar para elas como esses lugares estão depois de tanto tempo. Além das *mariarcas*, outras pessoas aguardavam meu retorno com notícias dos parentes que eu fui procurar, minhas avós, minha mãe e minhas tias ficaram muito felizes ao saber que eu encontrei alguns parentes e, imediatamente, me pediram o contato de telefone para que elas pudessem se falar e se olhar por vídeo chamada no WhatsApp. Minhas *mariarcas*, sobretudo a avó Maria dos Anjos, que foi a última a deixar o Vale do Cariri, ficou muito



triste com as notícias dos parentes e amigos que se encantaram, pessoas que ela acreditava que um dia iria rever em vida. De maneira geral, as notícias que eu trouxe dos parentes e dos lugares deixaram todos afetados, pois foram anos de distanciamentos e desencontros causados pelo *esparramamento* de parentes ao longo das *movências* de meus *trancos velhos*.

Ao retornar da viagem não pude dar a devolutiva de minha viagem para minha avó Maria José, porque ela já tinha se *encantado* um ano antes do início da viagem de volta, mas pude realizar o seu último pedido, coloquei os nomes de nossos velhos que se encantaram, inclusive o dela, ao pé do Padre Cícero e da nascente d'água. Já minha avó Pequena ficou muito feliz em olhar as fotos e os vídeos, escutando atentamente ao que eu lhe contava, de como estavam os rios, a cidade de Juazeiro/CE e do Crato/CE, as casas, os parentes que eu encontrei, o caminho do Horto e como tudo parecia muito diferente do tempo em que elas viviam lá, ela perguntou se eu conheci o rio Batateiras e perguntou como ele estava, se estava cheio ou seco e ficou feliz em saber que eu tomei banho nele e que ele ainda é um rio muito bonito e de encantaria forte. Minha avó Maria dos Anjos ficou feliz com o terço e as estatuas do Padre Cícero, e uma das primeiras coisas que ela perguntou foi se eu consegui entrar na igreja Matriz e escutar o barulho da água da nascente que está embaixo de onde a santa Nossa Senhora da Penha está colocada. Eu expliquei a ela que a igreja passou por uma grande reforma e, da maneira que está atualmente, é quase impossível chegar perto de onde a santa está. Ela me pareceu desapontada, e insistiu que eu deveria ter tentado até chegar perto e ouvir o barulho da água, e durante todo o tempo em que conversamos, ela ficou demonstrando sua indignação com minha falta de perseverança em ouvir o barulho da nascente que foi soterrada pela igreja.

Fazer a viagem de retorno ao Vale do Cariri para as *mariarcas* foi muito importante para mim, e me fez perceber que o meu olhar e minha vivência durante a viagem foram para elas uma oportunidade de revisitar o seu lugar de origem, e se, num primeiro momento, eu conheci o território ancestral através dos olhos, dos corpos e dos ouvidos delas, agora elas estavam revendo e revisitando o Vale do Cariri e a Chapada do Araripe através dos meus olhos e ouvidos. Além disso, o retorno ao nosso território ancestral no Ceará, me fez compreender que a *retomada* territorial é para nossos *trancos velhos* parte de uma estratégia na longa luta pelo *desencantar da terra*, na medida em que

o *desencantar da terra* significa, ao mesmo tempo, o retorno da terra e a possibilidade do retorno e de *ajuntamento* dos parentes *esparramados*.

Referências

- ALMEIDA, Silvio. L. **Racismo Estrutural?** Coleção Feminismos Plurais. 2018.
- ALVES, Lidiane. Conceição. **Mulheres indígenas na pós-graduação: trajetórias e re-existências.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- ANAQUIRI, Mirna Kambeba Omágua Yetê. **Venho das águas: uma travessia autobiográfica nas culturas indígenas e formação docente.** 2022. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Visual) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.
- ARAÚJO, Daisy D.; OLIVEIRA, Ana Caroline A; CORRÊA, Kátia Núbia F. Povos indígenas em processos de retomada no Maranhão: o contexto da pandemia da Covid-19 e a luta por assistência à saúde. **45º Encontro Anual da ANPOCS**, 19 a 27 de outubro de 2021.
- ARRUTI, José Mauricio, A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, pp. 57-94, 1995.
- AZANHA, Gilberto. A Lei de Terras de 1850 e as Terras dos Índios (ou da sua atualidade para a propositura de ações de nulidade de títulos expedidos por estados federados sobre terras de ocupação tradicional indígena), julho de 2001. Disponível em: https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wpcontent/uploads/sites/5/2018/06/terra_0.pdf. Acesso em: 15 set.2023.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **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.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. **Arte, estética e Cosmologia entre os índios Waurá da Amazônia Meridional.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.
- BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando).** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.
- BISPO, Antônio. **Colonização, Quilombos: modos e significados.** Brasília. 2015
- BOMFIM, Anari Braz. **Patxohã, “língua de guerreiro”:** um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CANUTO, Frederico e CAMPOS, Thiago. B. Da retomada à invenção do território: a criação da aldeia Naô Xohã. **Revista Indisciplinar**. Belo Horizonte, vol.5, n.2 e pp. 238-265, 2017.

CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora J. Leite & Cia, 1925 [1584].

CIMI. Voltar para continuar: processo de retomada indígena no Maranhão. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/04/retomada-indigena-maranhao/>. Acesso em: 12 set.2023.

CORREA, Célia Nunes. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

CORTEZ, Ana Sara Ribeiro Parente. **O Cabra do Cariri Cearense**: a invenção de um conceito oitocentista. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Ceará, 2015.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Morada dos Encantados**: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro –Buerarema, BA. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, 2008.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. Existência e Diferença: O Racismo Contra os Povos Indígenas. **Revista Direito Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 03, pp. 2161-2181, 2019.

_____. **Letalidade Branca**: Negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2021.

DELEGACIA REGIONAL DE RECENCIAMENTO NACIONAL. **Monografia histórica do Crato**. Esboço histórico, 1943.

DOLLIS, Nely. D. B. **Nokē mevi revõ sho sho vima awe**: ‘o que é transformado pelas pontas das nossas mãos’ o trabalho manual dos Marubo do rio Curuçá. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

FARIA, Tales Bedeschi. **Artes indígenas e a escola não indígena**: a retomada da cultura entre os Pataxó e os Xakriabá. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

FERRARI, Alfonso Trujillo. **Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história**. Publicações avulsas da revista Sociologia, n. 3, São Paulo, 1957.

GIRALDIN, Odair & MELO, Valéria M. C. de. Os Akwe-Xerente e a busca pela domesticação da escola. **Tellus**, v.12, n.22. pp. 177-199, Campo Grande, MS, 2012.

GONÇALVES, Antônio Augusto Oliveira. **Trioká xohã – Caminhar guerreiro**: a retomada dos Pataxó de Gerú Tucunã. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2022.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. “Peles braiadas”: apontamentos sobre reconfigurações identitárias no sertão nordestino. **Revista de Ciências Sociais**, v. 42, n. 2, p. 63-79, 2012.

HOHENTHAL, W. D. JR. As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco. **Revista do Museu Paulista**, v. XII, pp. 37-86, 1960.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de Racismo Cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do Céu**. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. **Wato ne hômpu ne kãmpa Convivo, vejo e ouço a vida Mehi (Mãkrarè)**. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.

KRENAK, Ailton. A. L. **A luta pela terra não parou até hoje!** Rio de Janeiro: Azougue editorial, 2015.

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

_____. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LACERDA, Rosane Freire. A “Pedagogia Retomada”: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil. **Interritórios** | Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, v.7, n.13, pp. 192-222, 2021.

LEÃO, C.G. E FRIAS, L. As deficiências do Imposto Territorial Rural (ITR). **Revista Debate Econômico**, v.4, n.2, pp. 96-115, 2016.

LEITE, João Neto. **Índios e Terra- Ceará: 1850- 1880**. Tese (Doutorado em História) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

LEMO, Deanny Stacy Sousa. Akroá Gamella e a Terra Encantada. In: LARA, Ernenek Mejía; CARVALHO, Maria Rosário; ANDRADE, Ugo Maia (orgs.). **Por uma etnologia transversa: cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas**. São Cristóvão, SE: Editora UFS, 2021.

LIMA VERDE, Rosiane. **Arqueologia social inclusiva**. A Fundação Casa Grande e a gestão do patrimônio cultural da Chapada do Araripe Nova Olinda, CE, Brasil. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de Coimbra, 2015.

LISBOA, J. F. K. Etnogênese e Movimento Indígena: Lutas Políticas e Identitárias na Virada do Século XX para o XXI. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica**, [S. l.], v. 20, n. 2, pp. 68–86, 2017.

MAGALHÃES, José Carlos. B. **“O que nós queremos é uma escola com o cheiro do nativo”**: os modos de apropriação da escola pelos Tupinambá de Olivença. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2019.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAMIANI, Luiz Vicencio. **Arte de Grammatica da Língua Brasília da nação Kiriri**. 2ªed. Rio de Janeiro: Bibliotheca Nacional, 1877.

MARUBO, Nely Dollis. **Nokê Mevi Revôsho sho Vima Awe** ‘O que é transformado pelas pontas das nossas mãos’ - O Trabalho Manual dos Marubo do Rio Cruçuá.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

MARTINS, Larissa dos Santos. **Os filhos de Maíra: territorialidade e alteridade entre os Tentehar “da Araribóia”**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

NANTES, Pe. Bernardo de. **Catecismo da Língua Kariris**. Edição Facsimilar, Leipzig: B. G. Teubner, 1896 [1709].

NANTES, Pe. Martinho de. **Relação de uma missão no São Francisco**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/MEC, 1979.

NARITA, Karina. M. e WUNDER Alik. Arte, Política e Ritual do Povo Kariri-Xocó: fotografias e narrativas de encontros com escolas. **Rebento**, São Paulo, n. 9, p. 232-253, dezembro 2018.

NASCIMENTO, Francisco Joedson. S. **O aparecimento político e o repertório de lugares dos Cariri de Poço Dantas-Umari, Crato – Ceará**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2023.

NIMUENDAJU, Curt. Mapa Etno-Histórico de Nimuendaju. IBGE/Pró-Memória, 1981. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br>>. Acesso em: abril de 2021.

NÓBREGA, N. L; BARBOSA, L. P. Uma pedagogia das retomadas: ensinamentos e aprendizagens a partir do povo indígena Anacé. Revista **FAEEBA** – Ed. e Contemp., Salvador, v. 31, n. 67, p. 248-267, jul./set. 2022.

OLIVEIRA, Antônio José de. **Os Kariri - resistências à ocupação dos sertões dos cariris novos no século XVIII**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Ceará, 2017.

OLIVEIRA, Gleydson de Castro. Cavacando Memórias: narrativas de história de vida de Deuzuila Machado, anciã indígena do povo Anapuru Muypurá do Maranhão. **ABATIRÁ** - Revista de Ciências Humanas e Linguagens da Universidade do Estado da Bahia - UNEB - Campus XVIII, v.1, n.2, pp. 1- 754, 2020.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **A viagem da volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro: LACED, 2004.

PATAXÓ, Maria Hilda. S. S. Retomada, Luta e Resistência na Construção da Aldeia Agricultura no Território Indígena de Coroa Vermelha. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade** – UESB, v.3 n. 5, pp.206-222, 2018.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Kariris. **Revista de Philologia e de História**. Tomo II. Rio de Janeiro: Livraria J. Leite, 1934.

_____. Os tapuias do Nordeste e a monografia de Elias Herckman. **Revista do Instituto do Ceará**, Tomo XLVIII, pp. 7-28, 1934.

QUEIROZ, José Márcio Correia de. **Um estudo gramatical da língua Dzubukuá, família Karirí**. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

QUINTILIANO, Marta. **Redes afro-indígenaofetivas: uma autoetnografia sobre trajetórias, relações e tensões entre cotistas da pós-graduação scicto sensu e políticas de**

ações afirmativas na Universidade Federal de Goiás. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Goiás, 2019.

ROCHA, Welitânia. **A vida de Nhiro**: etnobiografia de uma cacica Apinajé. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Tocantins-UFT. 2016.

RODRIGUES, D. Os Akroá-Gamella resistem e lutam por reconhecimento. Disponível em: <https://oeco.org.br/reportagens/os-akroa-gamella-resistem-e-lutam-por-reconhecimento/> Acesso em: 11 set. 2023.

ROMEU, Gabriela. **Terra de cabinha**. Pequeno inventário da vida de meninos e meninas do sertão. São Paulo: Peirópolis, 2017.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos ces** [online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 Dezembro 2012, consultado 02 de Setembro 2023. URL: <http://eces.revues.org/1533>.

SILVA, Beatriz Barbosa; GONÇALVES, Claudio Ubiratan. Pelos caminhos do Opará: a importância do rio São Francisco para a luta dos Pankararu no Sertão de Pernambuco. **Confins** [online], 53 | 2021, posto online no dia 23 dezembro 2021, consultado 13 setembro 2023. URL: <http://journals.openedition.org/confins/4289>.

SILVA, Leandro Araújo. **Fronteiras em movimento**: resistências, protagonismos e lideranças indígenas na Amazônia maranhense. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Maranhão- UFMA, Imperatriz, Maranhão, 2021.

SILVA, Miscilane Costa. “**P’ra ser Kariri a gente tem que dobrar a história**”: processos de territorialização e afirmação étnico-política dos Cariri de Poço Dantas-Umarí no município de Crato-CE. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, 2021.

SOUZA, Jurema M. A. **Os Pataxó Hãhãhã e as Narrativas de Luta por Terra e Parentes, no sul da Bahia**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2019.

STUDART, Carlos Filho. **Os aborígenes do Ceará**. Coleção História e Cultura dirigida pelo Instituto do Ceará. Fortaleza, 1965.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. Autoetnografia: uma alternativa conceitual. **Letras de Hoje**, Porto Alegre, v. 37, n. 4, pp. 57-72. dezembro de 2022.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder: um Pensamento e Posicionamento “Outro” e Partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)**, v.5, n.1 e (pp. 06-39), 2019.

WANG, Caroline; BURRIS, Mary Ann. Photovoice: Concept, methodology, and use for participatory needs assessment. **Health Education & Behavior**, v. 24, p. 369-387, 1997.

WATTS-POWLESS, Vanessa. Lugar-pensamento indígena e agência de humanos e não humanos (a primeira mulher e a Mulher Céu embarcam numa turnê pelo mundo europeu!). **Espaço Ameríndio**, v. 11, n. 1, p. 250-272, 2017.

XIMENES, Márcia Maria. **Discurso e recepção no rádio**: um estudo sobre o programa infantil Submarino Amarelo na Casa Grande FM. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social). Universidade Federal do Ceará- UFC. Fortaleza, 2005.