

Entre a *rua e aldeias*: mobilidade, memória e retomada Pankaxuri (AL)

Between the *rua and aldeias*: mobility, memory and territorial claim of the indigenous Pankaxuri (AL, Brazil)

Claudia Mura

Universidade Federal de Alagoas, Maceió, Alagoas, Brasil

Wemerson Ferreira da Silva

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O artigo aborda a mobilidade e a elaboração da memória de uma família indígena Pankaxuri no processo de retomada da Cachoeira do Tamanduá, uma área localizada no agreste alagoano, Nordeste do Brasil. Desde uma abordagem etnográfica, analisa as atuais disputas entre diferentes atores sociais e instituições, além da heterogeneidade de trajetórias das famílias indígenas que habitam a região e que, em diferentes situações históricas, foram e são diversamente impactadas pela ação de Estado. O trabalho busca demonstrar que a mobilidade propiciou o convívio entre famílias que, compartilhando a condição de *desaldeadas* e o mesmo contexto experiencial, caracterizado por uma posição de desigualdade em relação a outras famílias indígenas, refletem sobre a própria condição, articulam-se e engajam-se na *luta* pela terra. O agenciamento de memórias, entidades e conhecimentos que essa reivindicação territorial impulsiona, delineaia específicos territórios que desafiam as fronteiras físicas e administrativas das Terras Indígenas, viabilizando tanto a continuação das formas organizativas indígenas, quanto a atualização de coletivos étnicos. A elaboração da memória pelos/as membros da atual *comunidade* Pankaxuri é atrelada à restauração de sua reputação moral cuja demonstração pública, realizada por meio do discurso emocional, vem permitindo a ressignificação das perdas e dos traumas gerados por repetidas experiências de expulsões e deslocamentos, aglutinando famílias indígenas que se engajam em um projeto coletivo de *vida entre parentes*.

Palavras-chave: Pankaxuri, Mobilidade, Memória, Retomada, Identidade étnica.

Recebido em 03 de janeiro de 2024.

Avaliador A: 30 de março de 2024.

Avaliador B: 18 de abril de 2024.

Aceito em 15 de maio de 2024.



ABSTRACT

The article discusses the mobility and elaboration of the memory of an indigenous Pankaxuri family in the process of territorial claim of the Cachoeira do Tamanduá, an area located in Alagoas, Northeast of Brazil. From an ethnographic approach, it analyzes the current disputes between different social actors and institutions, as well as the heterogeneity of trajectories of indigenous families that inhabit the region and that, in different historical situations, were and are differently impacted by State. The work seeks to demonstrate that mobility has provided coexistence between families who, sharing the condition of *desaldeadas* and the same experiential context, characterized by a position of inequality in relation to other indigenous families, reflect on their own condition, articulate and engage in struggle for land. The mobilization of memories, entities and knowledge that this territorial claim drives, delineates specific territories that challenge the physical and administrative boundaries of the Indigenous Lands, enabling both the continuation of indigenous organizational forms, as the renew of ethnic collectives. The elaboration of the memory by the members of the current Pankaxuri *community* is linked to the restoration of its moral reputation whose public demonstration, through emotional discourse, has allowed the resignification of losses and traumas generated by repeated experiences of expulsions and displacements, bringing together indigenous families who engage in a collective project of *life among relatives*.

Keywords: Indigenous Pankaxuri, Mobility, Memory, Territorial claim, Ethnic identity.

INTRODUÇÃO

Ao raiar do dia 28 de fevereiro de 2021, aproximadamente trinta indígenas Pankaxuri retomaram uma parcela da área denominada Cachoeira do Tamanduá, localizada no município de Palmeira dos Índios, agreste alagoano, na divisa entre os estados de Alagoas e Pernambuco. As imagens do vídeo que circulou nas redes sociais¹ no mesmo dia mostram os primeiros momentos da ação de retomada, quando os indígenas entram na área, ajoelham-se e, ao som de maracás, reivindicam-na como *terra ancestral*.

Nos dias seguintes, foram publicadas diversas matérias nos jornais alagoanos e nas redes sociais divulgando a mobilização e campanhas de apoio. Francisco José Lourenço da Silva (1969-), líder da retomada e conhecido como cacique Chiquinho ou cacique Chiquinho Oiaporã, havia demandado o suporte de outros grupos indígenas, os quais não demoraram a se

¹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZQcgpELU70>.

fazer presentes. Vieram *parentes*² da Bahia, de Pernambuco e do Rio Grande do Norte, bem como do grupo Xukuru-Kariri de Palmeira dos Índios, que contribuíram para que a retomada pudesse ter êxito, oferecendo o necessário auxílio em termos econômicos, políticos e rituais.

No começo de março do mesmo ano, os indígenas se dirigiram à Fundação Nacional do Índio (FUNAI)³ para protocolar o documento de reivindicação da terra e solicitar à agência de Estado a devida assistência. Nesse primeiro Ofício, explicita-se quem integra o grupo, quem o lidera e a fronteira identitária étnica – com o novo etnônimo Pankaxuri – que desejam ver reconhecida pelo órgão indigenista, por outros órgãos públicos e pelos demais grupos indígenas da região.

Cientes da demora e de possíveis ingerências no decurso dos “estudos preliminares” ou da “etapa de qualificação da demanda” realizados pela FUNAI – a “etapa fantasma” e sigilosa como Crevels (2018) bem apontou – os indígenas têm estratégica e diretamente procurado antropólogas/os nas universidades dispostas/os a desenvolver pesquisas que forneçam as informações sobre as especificidades da própria reivindicação fundiária, com o intuito de pressionar o órgão e agilizar a criação do Grupo Técnico de Identificação e Delimitação da Terra Indígena (TI). Com tais intenções, ainda em março de 2021, os Pankaxuri nos contataram. A retomada e o *levantamento da Aldeia Pankaxuri* foi, portanto, objeto de análise de um relatório, por nós produzido junto aos indígenas, resultado de um projeto de extensão desenvolvido no âmbito da Universidade Federal de Alagoas⁴.

As atuações do cacique Chiquinho e de sua família já tinham se tornado notórias em outras retomadas mediante o auxílio ritual a grupos indígenas em Alagoas com quem, ao longo das últimas décadas, teceram vínculos rituais, de parentesco, além de outras modalidades de cooperação. Na nova mobilização, o temor da demora, da intervenção política e da ausência de qualquer posição por parte da FUNAI, baseava-se também na memória dos conflitos com o órgão, famílias e lideranças na TI Xukuru-Kariri (doravante TI XK), que marcaram as reivindicações precedentes e envolviam diretamente o cacique Chiquinho, sua família e outras famílias *desaldeadas em luta*⁵ pela terra. Tais conflitos lançam luz sobre os processos

2 A categoria *parente* é empregada, de maneira geral, em referência à identidade indígena comum a diferentes grupos étnicos.

3 Desde janeiro de 2023, Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

4 Precederam a pesquisa etnográfica as análises da documentação do processo de demarcação da TI Xukuru-Kariri, em especial dos laudos antropológicos que o sustentaram, bem como das dinâmicas de ocupação e circulação na região pelas famílias indígenas que historicamente habitam o agreste alagoano. Realizamos trabalho de campo na retomada de dezembro de 2021 a setembro de 2022 e durante o ano de 2023, quando participamos de reuniões virtuais com os indígenas, a FUNAI, a SESAI e o MPF. A observação participante das atividades cotidianas e extra cotidianas como reuniões e rituais, e as entrevistas focadas nas trajetórias individuais e familiar, foram de crucial importância para a produção e análise dos dados que aqui apresentamos.

5 “Luta” é uma categoria bastante empregada e importante para os indígenas. Como Comerford (1999) observou, a noção é polissêmica e pode ser acionada em diferentes situações, referindo-se à luta política, pessoal ou ainda à

de subalternização e marginalização desses indígenas e impulsionaram sua circulação e assentamento em diferentes aldeias daquela TI e na periferia de Palmeira dos Índios.

Neste artigo, nosso objetivo é abordar e analisar a mobilidade da família extensa que protagoniza a atual retomada, bem como a memória agenciada pelos atores sociais que culmina em uma nova fronteira identitária étnica. A mobilidade entre aldeias, a *rua*⁶ e fronteiras étnicas vem sendo a marca das famílias indígenas no agreste alagoano em diferentes situações históricas. Ela resulta de deslocamentos forçados, conflitos interétnicos e interfamiliares; e a análise aqui desenvolvida permite compreendê-la igualmente como uma maneira de construir vida, redes de relações, territórios e valores. A partir de tais experiências, marcadas por relações assimétricas de poder, abordaremos a “dinâmica territorial” (Mura, 2019)⁷, gerada pela busca de recursos e pelos conflitos vivenciados por essa família extensa; as estratégias de articulação entre famílias indígenas *desaldeadas*; e a atualização de seus estoques culturais (Barth, 2005).

O agenciamento de memórias, entidades e conhecimentos das famílias extensas, atrelado à circulação e vivência em diferentes espaços, delinea específicos territórios que se tornam objeto de reflexão sobre a própria condição indígena e a base da atuação política; atuação essa que desafia as fronteiras físicas e administrativas das Terras Indígenas impostas pelo Estado, viabilizando tanto a contínua reelaboração de suas formas organizativas quanto a atualização de seus territórios.

Somando-se a outros trabalhos (Alarcon, 2019, 2022), é nosso propósito mostrar como a própria experiência da retomada e do *levantamento* da aldeia Pankaxuri vêm possibilitando a elaboração de um projeto coletivo que busca permitir aos *parentes* “dispersos” na área rural, na TI XK, na cidade de Palmeira dos Índios e em outros estados do país, *voltar à terra*, oferecendo-lhes almejadas condições para o reestabelecimento da cooperação cotidiana e da relação com as entidades – os *Encantados* –, consideradas as legítimas *donas* do território.

MOBILIDADE DAS FAMÍLIAS INDÍGENAS NO AGRESTE ALAGOANO

Estudos históricos e etnográficos que abordam a presença indígena no agreste alagoano, analisam os processos de territorialização (Oliveira, 1998b) em diferentes situações históricas

vida como uma contínua *luta* pela existência.

⁶ *Rua* é a forma como os Pankaxuri e todos os indígenas em Palmeira dos Índios nomeiam a cidade.

⁷ Nos termos do autor: “o movimento continuado no tempo, resultante de uma pluralidade de processos que ocorrem em um determinado espaço geográfico e que levam os integrantes de grupos sociais e étnicos diferentes a configurar e/ou ajustar territórios de um determinado modo” (2019, p. 153).

e seus efeitos na reconfiguração socioespacial das famílias indígenas que deles foram protagonistas (Martins, 1993; Silva Júnior, 2013; Silva, W., 2020b; Silva, C., 2020). De um lado, esses processos permitem compreender a profundidade histórica da circulação das famílias indígenas na região, bem como a construção de redes de relações rituais e de parentesco que propiciaram a construção de fronteiras identitárias étnicas. De outro lado, ajudam a refletir sobre a importância de outros princípios organizacionais que vigoram na cotidianidade dos indígenas, apontando ao mesmo tempo para a heterogeneidade de suas experiências e para os estoques culturais que a partir delas se atualizam e são agenciados politicamente na elaboração de projetos de vida futuros.

A primeira experiência de territorialização da população indígena no agreste alagoano remonta à criação do Aldeamento de Palmeira dos Índios no final do século XVIII, reunindo em um mesmo território indígenas que desde pelo menos 1740 incluíam a região em seus circuitos de mobilidade, os quais foram gerados, entre outras razões, pela expropriação contínua de terras levada a efeito pela política colonial. O Aldeamento foi extinto pelo governo da então Província das Alagoas no final do século seguinte, em 1872, apoiado por leis e decisões imperiais (a exemplo da Lei de Terras de 1850⁸). Para tanto, afirmava-se que os “índios” estavam “civilizados”, não necessitavam mais de catequese e que muitos viviam “dispersos”, fora dos aldeamentos, como os não indígenas. Desse modo, viver fora dos aldeamentos era já nesse período um argumento acionado para a negação de direitos territoriais.

Essas medidas políticas deram condições para que, progressivamente, as terras do Aldeamento de Palmeira dos Índios se tornassem propriedade de não indígenas, levando as famílias que o habitavam a vivenciar um efetivo processo de “dispersão”. Pela falta de recursos, elas não podiam adquirir ou arrendar terras, passando a contar com diferentes condições de vida: parte permaneceu nas dependências do antigo aldeamento, mantendo a posse de pequenas parcelas de terra nas serras que envolvem o município de Palmeira dos Índios; algumas trabalhavam em fazendas como “moradoras”⁹; outras se deslocaram para o Sudeste ou outros municípios alagoanos em busca de terra e de trabalho (Silva Júnior, 2013, p. 61-62); enquanto outras se mudaram para as periferias da nascente cidade.

As famílias que permaneceram em pequenos lotes, nas serras e em outros lugares próximos, mantiveram-se em interação ao longo dos anos após a extinção do aldeamento, alimentando visitas mútuas e um circuito de práticas rituais – similarmente ao que Andrade observou para a presença secular de indígenas na região do submédio São Francisco, onde a produção de um “coletivo sócio-político”, como os grupos étnicos indígenas, seria antes

8 Ao definir a compra como via de acesso às terras públicas, como vieram a ser consideradas as dos extintos aldeamentos, a Lei de Terras concorreu para a retirada da população indígena desses territórios.

9 Isto é, estavam inseridas no “sistema de morada”, um modo de relacionamento entre proprietários de fazendas e usinas e trabalhadores rurais no qual o acesso à moradia e terras para o próprio plantio eram muitas vezes o único pagamento recebido (ver Palmeira, 2009).

o resultado de “redes de relações regionais que perduram no tempo”, em vez da reprodução dos “conteúdos culturais que delas emergem” (Andrade, 2008, p. 35-36). Em circunstâncias propícias, a manutenção dessa rede de relações permitiu produzir conhecimentos e memórias dando base a futuras mobilizações para a reivindicação de territórios étnicos. Foi assim que ocorreu o segundo processo de territorialização de famílias indígenas no agreste alagoano, com a formação dos Xukuru-Kariri, o primeiro grupo indígena a demandar o reconhecimento oficial e a demarcação de terras na região, para quem o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) adquiriu uma antiga fazenda de 277 hectares (ha) – a Aldeia Fazenda Canto – em maio de 1952 (Silva Júnior, 2013, p. 80).

Isso aponta que ao longo de mais ou menos 80 anos, a fronteira identitária étnica não foi o princípio organizativo dessas famílias. Nesse período, os circuitos de mobilidade por elas delineados resultavam da busca de terra e trabalho em fazendas e outros lugares, com o intuito de agregar e reproduzir seus grupos domésticos. Suas narrativas permitem considerar que o processo de ocupação da Fazenda Canto seguiu o mesmo princípio organizacional (Silva, W., 2020b), descrevendo que o território foi ocupado e distribuído à medida em que selecionavam e se estabeleciam em específicos lugares da aldeia – o que não deixou de gerar conflitos entre elas envolvendo não indígenas e o Estado. Algumas permanecem até hoje nos mesmos lotes de terra. Outras, em virtude de conflitos intra e interfamiliares, tiveram que se retirar da área¹⁰. Entre essas, parte pôde criar as próprias aldeias, as quais hoje compõem a TI XK; outra parte, voltou a viver nas periferias de Palmeira dos Índios.

O *levantamento* de aldeias e a reivindicação de territórios étnicos fora da TI XK, levadas a efeito por famílias que se afirmam pertencentes ao grupo indígena Xukuru-Kariri, evidencia tanto a mobilidade dessas famílias, quanto a construção de outros territórios. É o caso dos Xukuru-Kariri em Taquarana, mais um município da região (Silva, W., 2020a). Aproximadamente duas décadas antes da criação da Aldeia Fazenda Canto, membros de uma família mudaram-se para uma fazenda em busca de trabalho e moradia que lhe permitissem alcançar os meios para integrar os outros membros à nova terra e, assim, recompor o grupo doméstico. Em virtude de acontecimentos que ameaçavam a permanência na área, as atuais famílias extensas que residem nessa terra reivindicaram em 2014 uma fronteira identitária étnica e o território com o apoio de lideranças da TI XK. Apesar do convite dessas lideranças para voltarem às aldeias da TI com as quais mantiveram contato ao longo do tempo, o vínculo memorial e afetivo com o território em Taquarana – após quase um século do deslocamento de seus ancestrais – levou as famílias a não aceitarem a proposta, decidindo permanecer nesse lugar.

Veremos adiante que os processos que impulsionaram a mobilidade da família extensa

10 Os Sátiro, por exemplo, uma das importantes famílias Xukuru-Kariri, nas décadas de 1980 e 1990, vivenciaram intensos conflitos com outra reputada família. Para solucionar a questão, a FUNAI retirou os indígenas da Fazenda Canto, levando-os para Ibotirama (BA) e, depois, para uma nova aldeia, fundada em Nova Glória (BA) (Martins, 1993). Atualmente, os Sátiro vivem em outra aldeia, *levantada* em Caldas (MG) (Silva, W., 2020b, p. 68).

aqui protagonista apresentam algumas diferenças em relação aos Xukuru-Kariri em Taquarana. Com efeito, a família Batista, após tentativas de integração à TI XK, lidera uma retomada de terras na região afirmando um novo etnônimo, almejando ressaltar sua distintividade perante os Xukuru-Kariri e o órgão indigenista. Tais processos de autonomização familiar, demanda por reconhecimento étnico e demarcação territorial, não são de maneira alguma ausentes ou inéditos na região Nordeste e em outras regiões (Silva, A., 2009; Benites, 2014; Silva, C., 2020; Mura, 2013; Souza, 2019), mas o resultado da própria dinâmica territorial em diferentes situações históricas.

MEMÓRIAS DE/EM LUTA

A trajetória da família extensa que lidera a atual retomada é, como mencionamos, marcada por experiências de perseguição, deslocamentos compulsórios e estratégias de articulação com outras famílias indígenas. Estas, experienciando as mesmas condições de desigualdade daquela, na periferia de Palmeira dos Índios e na zona rural do município, e por integrarem a rede de relações de convívio dessa família, a ela se aliaram participando ativamente das mobilizações, constituindo juntas alianças políticas interfamiliares em diferentes espaços.

Nas últimas quatro décadas, foram múltiplas e diversificadas as estratégias e mobilizações que essa família empreendera com vistas ao reconhecimento de seus direitos. Tais empreitadas, cujos episódios e situações foram narrados com riqueza de detalhes, evidente e sensível frustração, podem ser abordados como sucessivos “eventos críticos” (Das, 1995). A memória dos acontecimentos traumáticos, como observa Das (*idem*), continua fazendo parte da vida cotidiana daqueles que os vivenciaram, dando condições à reelaboração das perdas, bem como à produção de novos significados que dão sentidos ao presente.

Contados como uma sucessão de *tempos de sofrimento*, não com base em uma linearidade cronológica, mas devido à importância a eles atribuída pelo potencial performático que agenciam, esses acontecimentos compõem e moldam a trama da memória dessa e de outras famílias indígenas, aliadas e igualmente *desaldeadas*. As narrativas permitem expressar as perseguições, inimizades e rancores que, no presente, têm capacidade aglutinadora; isto é, tornam-se matéria prima da produção e atualização da identidade coletiva e do sentimento de pertença à *comunidade* que hoje se reconhece como Pankaxuri. Trata-se de um trabalho de costura de fragmentos, no decorrer do qual, como argumentam Ramos e Rodrigues (2020), compartilham-se narrativas de experiências dolorosas e, em virtude da capacidade restauradora da memória, permite-se a composição de coletivos.

Se em outro contexto histórico esses fragmentos compunham “memórias subterrâneas” (Pollak, 1989), atualmente, o protagonismo dos indígenas em suas mobilizações por

reconhecimento e direitos territoriais, viabiliza a irrupção pública de novos regimes de memória (Oliveira, 2016) que mostram a heterogeneidade das trajetórias das famílias indígenas, impactadas diversamente pela ação de Estado, e os processos de disputa que requerem uma explicitação etnográfica capaz de projetar luz sobre as relações de interdependência estabelecidas entre diferentes atores sociais e instituições.

Os Pankaxuri, de maneira geral, associam as experiências de violência, sofrimento, expulsões e deslocamentos às políticas de territorialização do Estado, que os impede de ver a concretização de seus direitos territoriais como *povos originários*, administrando e configurando espaços – urbanos e rurais – segundo critérios que os deixam à margem. Na atual retomada, a rememoração e interpretação desses múltiplos acontecimentos vêm sendo moldadas com base na resistência às sucessivas violências sofridas como indígenas *desaldeados* – a própria identidade indígena e os direitos territoriais sendo repetidamente negados ou questionados por outros indígenas e pelo órgão indigenista.

A classificação colonial *aldeados versus desaldeados*, frequentemente empregada pelo discurso de Estado, visa criar a diferença e com base nela rebaixar a condição do “outro desaldeado”, tornando-a um obstáculo para o reconhecimento formal dos indígenas que a experienciam, impedindo-os de, conseqüentemente, acessar seus direitos garantidos por lei (Nascimento, 2019). Tratando-se de “uma negação sistemática do outro” (Fanon, 2007, p. 228), a experiência colonial e seus efeitos não raro levam as populações que sofrem suas conseqüências a uma série de reflexões e questionamentos sobre quem são; e o Estado se encarrega de atualizar tais critérios nas atividades rotineiras dos órgãos públicos que lidam com as populações indígenas (FUNAI e SESAI, entre outros), estabelecendo prioridades na distribuição de assistência que alimentam as já presentes relações de interdependência ao modo estabelecidos/*outsiders* (Elias, 2000) entre as próprias famílias indígenas: um grupo se autoatribui a superioridade em função da residência nas aldeias da TI, reservando para si o acesso às fontes de poder e às políticas públicas.

Como foi possível observar também entre os Pankararu (Mura, 2013), em virtude da organização segmentar, as tendências à autonomia das famílias extensas dentro da TI XK – que alguns interlocutores chamam de *luta individual* – recebem uma clara resistência das lideranças, as quais tentam manter a centralização dos cargos de poder no grupo. No entanto, as famílias que não ocupam posições privilegiadas podem recorrer a aliados externos (como algumas narrativas ilustrarão) na tentativa de contrabalançar o peso da distribuição desigual de poder nas e entre as aldeias, gerando dinâmicas que tornam a figuração flexível e em constante movimento.

As diferentes trajetórias, tanto dentro quanto fora da TI, geram a diversificação das famílias indígenas em termos morais, políticos e rituais. O conflito, gerador dos coletivos e motor da transformação social, é impulsionado ainda pela dinâmica agonística (Comerford, 2003) vivida na região. As narrativas dos Pankaxuri demonstram indignação e *sofrimento* pelos

conflitos com os *parentes* da TI XK e pela ausência de apoio das lideranças dessas aldeias, as quais, como veremos, em diferentes ocasiões receberam o suporte da família em seus pleitos.

A coragem, valentia, respeito, sofrimento e sacrifício foram reiteradamente enfatizados nas narrativas sobre as sucessivas investidas na *luta* pela terra, bem como a importância da *lealdade* e *solidariedade* entre *parentes* do mesmo ou de diferentes grupos étnicos. A trama dos acontecimentos que compõem a memória carrega reflexões que dizem respeito à reputação moral de múltiplos atores sociais e aos valores que ali fluem. Nesse sentido, o processo de elaboração da memória é atrelado à restauração e ao enaltecimento da reputação moral dos membros da atual *comunidade*; uma reputação cuja demonstração pública emocional¹¹ visa se contrapor às narrativas de outros grupos, percebidas como tentativas de abalar a autoimagem da família e debilitar a mobilização na Cachoeira do Tamanduá. Estamos diante de memórias em disputa (Pollak, 1989, 1992) e em constante construção, produzidas de maneira relacional, reelaborando os fragmentos que circulam nessa figuração.

Circulação, redes e *luta* pela terra

Os Batista são uma família extensa formada por quatro gerações que, como outras famílias indígenas da região, configura-se como a unidade mínima para a reprodução de um grupo doméstico¹², desde um ponto de vista econômico, moral e ritual. As quatro gerações tendem a viver unidas, trabalhar juntas e residir em espaços próximos. Pelo nível de “dispersão” resultado dos constantes deslocamentos, embora haja uma tendência à rearticulação e reprodução da proximidade de residência dos membros da família, só alguns ficam permanentemente ou por longos períodos na retomada; outros residem na periferia da cidade de Palmeira dos Índios, na TI XK ou, já há muito tempo, em outras cidades de Alagoas e do país.

A referência mais importante da família é Iracilda Lourenço de Melo – Dona Iraci, como costuma ser chamada – que detém autoridade moral para orientar seus membros no que diz respeito à tomada de decisões e cuja legitimidade é reconhecida por grande parte dos familiares. Antes dela nascer, seu pai, José Loureço de Melo, um indígena Pankararu da Aldeia Brejo dos Padres (PE), mudara-se para Palmeira dos Índios, onde se casou com Maria Felícia da Conceição, indígena Xukuru-Kariri. Embora Dona Iraci não lembrasse a data de nascimento ou dos deslocamentos dos pais, a genealogia¹³ da família permite sinalizar que o período em que

¹¹ As emoções são aqui compreendidas como proposto por Abu-Lughod e Lutz (1990), isto é, como práticas discursivas situadas e pertinentes à vida social, às questões de sociabilidade e poder, sendo o discurso emocional uma forma de ação social que cria efeitos no mundo como parte da política na vida cotidiana. Coincidimos também com Bailey (1983) que, ao dedicar especial atenção à esfera da micropolítica e à construção da reputação, propôs abordar a demonstração de emoções e sentimentos como forma de performatizar valores morais com o intuito de alcançar objetivos.

¹² Destaca-se que o grupo doméstico é uma forma organizacional que vigora entre os grupos indígenas e camponeses da região.

¹³ Calculamos uma diferença aproximada de vinte anos entre as gerações.

José Lourenço deixou Brejo dos Padres fora, aproximadamente, na década de 1930.

A forte mobilidade dos Pankararu começou ainda no final do século XIX, com a extinção do Aldeamento Brejo dos Padres, em 1875, dando curso a um processo de deslocamento forçado. Essa terra foi repartida em lotes e distribuída entre as famílias indígenas, negras e fazendeiros locais – período lembrado pelos Pankararu como a “época das linhas” (Arruti, 1996; Mura, 2013). Depois da instalação do Posto do SPI na região em 1940, a mobilidade desses indígenas não cessou. Além das chamadas *pontas de rama*, no sertão alagoano, que constituem hoje cinco grupos étnicos diferenciados, todos oriundos dos Pankararu, é notória a presença de famílias desse grupo indígena em outros lugares do país¹⁴ e em outros grupos étnicos, como os Xukuru-Kariri. A família Batista – assim chamada em referência à avó paterna de Dona Iraci, Maria Batista – não é, portanto, a única formada por indígenas Pankararu nesse contexto.

Mãe do cacique Chiquinho e de outros três filhos, Dona Iraci nasceu em 1945 na Serra do Goití, um dos bairros da periferia de Palmeira dos Índios, com o qual mantém um vínculo emocional por ter crescido nele e pelo fato de a maior parte da família do marido – com a qual tem boas relações – viver ali. Em alguns momentos, ela expressara o desejo de voltar a morar na localidade, mas enfatizou que a retomada da Cachoeira era prioridade, pois as entidades revelaram que o território seria reconhecido como *aldeia* e; finalmente, sua família teria a própria terra e a necessária dignidade que, como frisou, lhe permitirá se *alevantar*.

Aos oito anos de idade, ela se mudou com a família para o Alto do Cruzeiro, outro bairro da periferia de Palmeira dos Índios. O relato de Dona Iraci aponta que na época, entre as décadas de 1940 e 1950, a periferia da cidade foi progressivamente povoada por famílias indígenas que passavam e/ou decidiam permanecer por períodos de mais larga duração. Argumentou ademais que, depois da compra da Fazenda Canto pelo SPI em 1952, o então cacique Alfredo Celestino teria convocado seu pai para se estabelecer na aldeia, o qual teria recusado o “convite” em virtude de desavenças com os filhos dessa liderança:

[...] Alfredo aprendeu muitas coisas com meu pai velho. Alfredo [...] era um homem de bem. Depois bolaram [...] e compraram a Fazenda Canto. Aí ele chegou na casa do pai, começou a conversar, e disse: ‘Ó, Zé, arrumei. Compramos. Compraram umas terras pra nós e vou embora pra lá e vou levar você, que você vai ser uma liderança forte ao meu lado’. [...] Aí meu pai disse: ‘Alfredo, você é mais que um irmão pra mim, mas eu não acompanho você. Não é por você, não; é por seus filhos’. Ele falou a verdade na cara dele, de Alfredo. Eles eram assim: carne e unha (Aldeia Pankaxuri, 2022).

Além dos trabalhos que conseguia na cidade, Zé Batista trabalhava nas roças de fazendeiros e Dona Iraci, ainda criança, acompanhava-o; ela e os irmãos preparavam a lavoura, plantavam e colhiam as safras com o pai. Depois de se casar com José Francisco da Silva,

¹⁴ A numerosa presença dos Pankararu em São Paulo mostra a mobilidade dessa população indígena em amplos e distantes territórios, com fluxos e circulação entre as TIs e a cidade (Albuquerque, 2021).

ela deixou o Alto do Cruzeiro e se mudou para a Maçonaria, mais um bairro da periferia. Nesse local, ainda hoje o casal tem uma casa, permanecendo quando não está na retomada da Cachoeira do Tamanduá ou na Fazenda Canto, onde participa do ritual do Ouricuri e vivem algumas de suas netas.

Embora os filhos de Dona Iraci desenvolvam atividades econômicas na cidade, sendo pintores, e os netos e netas frequentem ali as escolas, as investidas da família para sair da *rua* se devem à impossibilidade de reproduzir nesse espaço a forma *tradicional* de se viver. Em seus argumentos, a *rua* é um lugar pouco propício à educação e aos valores que gostariam de oferecer às novas gerações. Eles demonstraram grande intranquilidade pelo avanço desse modo de vida nas aldeias e medo de que ele atinja a própria família, causando o progressivo enfraquecimento dos valores morais que enaltecem e pretendem que sigam vigorando. Nas palavras de Dona Iraci:

Porque eu não gosto de rua. Assim, eu passo quatro ou cinco dias na rua a pulso. Eu não sou de rua. Eu não gosto de rua. Eu gosto de estar dentro da natureza, fazendo minhas obrigações. Eu não gosto de rua por causa da zoada também; e som, essas coisas assim, eu não gosto. [...] Eu vivo mais na Fazenda Canto, na casa das minhas meninas, que na rua (Aldeia Pankaxuri, 2022).

Reforçando as considerações da mãe, o cacique Chiquinho afirmou:

[...] a gente escolheu essa terra pra ir em busca da paz, em busca de manter a nossa cultura e criar nossos filhos longe da zona urbana, dos maus costumes do branco, e atualizar o nosso povo na cultura. Porque esse pessoal mais jovem, sobrinhos, sobrinhas, estava querendo sair de fora da cultura, acostumados com cidade, com negócio de rua, outras coisas diferentes, com músicas diferentes, e isso ia me chateando e me encabulando. Aí eu falei pra minha mãe que as coisas estavam ficando ruins: ‘Eu tô vendo minha família todinha se perdendo aqui na cidade [...]. Minha família sem poder nem cantar um Toré. Quando a gente tocava um Toré na cidade, o povo dizia que era macumba: ‘Olha os macumbeiros’. Quando ia fumar uma xanduca¹⁵, ficavam tirando onda (Aldeia Pankaxuri, 2022).

Ao final de sua fala, a liderança mencionou ter vivido na *rua* parte dos violentos e já seculares processos de marginalização de rituais associados a indígenas e negros no Brasil, em que o racismo se expressa como fonte da recusa e de tentativas de apagamento de conhecimentos e práticas rituais, compondo também as experiências traumáticas vividas por essa família. Apesar dessas investidas, que buscam arrefecer as práticas rituais protagonizadas pelos indígenas, Dona Iraci é *rezadeira* e tem um conhecimento aprofundado de ervas medicinais; ela prepara chás, garrafadas e realiza rituais de cura na cidade, na retomada e nas aldeias da TI XK. Na retomada, costuma receber seus pacientes na “casa de reza e cura” construída no início

¹⁵ Cachimbo que os indígenas produzem e usam ritualmente.

da mobilização, e considera crucial a participação ativa e frequente no Ouricuri da Fazenda Canto, cumprindo suas *obrigações*. Por desavenças nos Ouricuri das aldeias Xukuru-Kariri, ela chegou a participar de vários:

[...] Eu participei de quatro Ouricuri, né?! E um foi levantado pela gente, que eu ia doutrinar as mulheres. [...] Na Terra Nova eu ajudei os meninos a doutrinar os homens e eu mais a mulher do Fabinho a doutrinar as mulheres. Aí foi levantada por eles. Depois levantei na Monte Alegre. Nós já participávamos da Cafurna de Baixo. Aí venho de Ouricuri em Ouricuri. Por isso que eu digo: sinto falta de morar na minha aldeia, me alevantar (Aldeia Pankaxuri, 2022).

A narrativa da Dona Iraci foi interrompida pelo filho, Chiquinho, que desejava reforçar o fato de que, além de participar desses Ouricuri, eles mesmos os teriam *levantado*. O cacique sinalizou a sequência temporal dos *levantamentos* com base no engajamento na *luta* pela terra junto às diferentes famílias dessas aldeias com as quais se juntaram. O *levantamento* do Ouricuri torna esse espaço *sagrado*, ativando a relação com suas entidades, bem como o laço emocional dos/das participantes com o ritual. Tais eventos rituais são especialmente importantes para a construção e consolidação de vínculos e da reputação moral de seus participantes, visto que o envolvimento e a manutenção das *obrigações* demonstram a adesão a um conjunto de valores morais de referência ali constantemente reiterado, performatizado e atualizado.

No Ouricuri é enfatizado o valor da fronteira identitária étnica, uma vez que apenas indígenas – e nem todos – podem dele participar. Embora não tenhamos tido acesso ao Ouricuri, onde os indígenas cultivam *segredos* que são compartilhados exclusivamente entre eles, a existência de vários Ouricuri nas aldeias e o fato de que eles são *levantados* por famílias e seus aliados, é forte evidência de uma disputa pela maneira mais adequada de realizá-los. Os especialistas rituais, familiares e aliados comprometidos com a “justa” condução do Ouricuri, devem manter o nível de engajamento necessário para que se obtenha o almejado êxito. Disso dependem os equilíbrios cosmológicos, as curas e a força da *comunidade*, tanto em nível do grupo étnico, quanto das famílias que o conformam.

No relato de Dona Iraci há referência a pessoas que ao longo das décadas se relacionaram e ainda se relacionam com sua família, havendo-se estabelecido vínculos de parentesco, compadrio ou de mútuo apoio para a realização das atividades cotidianas ou ainda como aliados políticos nas circunstâncias em que se demandou um posicionamento explícito. Ademais, ela dispõe de um mapeamento atualizado das redes de relações e posições nas aldeias e nas periferias da cidade. Esse é um saber que compartilha e atualiza com seus familiares; até mesmo com as crianças, que devem aprender desde muito cedo a quem se deve demonstrar respeito e onde há limites para a interação¹⁶.

¹⁶ Similarmente ao que Comerford (2003, p. 34) observou, focalizando os processos de familiarização e hierarquização das famílias em seu estudo na Zona da Mata de Minas Gerais, o conhecimento das redes de relações

Essa rede de relações poderia ser representada como ramos que se estendem nas aldeias indígenas da TI XK e nos bairros das periferias pelos quais passaram a viver por curtas ou longas estadias. Com efeito, os *parentes* estão em todos esses espaços periféricos da cidade, além das aldeias Xukuru-Kariri, e muitos participam de seus diferentes Ouricuri.

Com o intuito de se instalar permanentemente na TI XK – nas aldeias já reconhecidas, nas que estavam em processo de reconhecimento ou em retomada – a família Batista se engajou em investidas, permanecendo nessas aldeias por períodos variáveis¹⁷, intercalados por outros na periferia da cidade. Abordaremos a seguir algumas dessas ações, cuja memória viabiliza a compreensão que, atualmente, os indígenas fazem delas.

No decorrer das últimas quatro décadas, lideranças Xukuru-Kariri teriam pedido a participação da família Batista durante o processo de reconhecimento de aldeias da TI XK. Entre essas, a Aldeia Capela recebeu o apoio do cacique Chiquinho e de sua família:

A minha família ficou na cidade, mas todo final de semana ia pra lá: meus irmãos, meu pai, minha mãe, meus tios iam dançar o Toré e fazer alguma obrigação religiosa. E aí a liderança da aldeia disse: ‘Olhe, Chiquinho, não se preocupe, qualquer tempo que a FUNAI reassentar nossa família, vocês não vão ficar desagasalhados, não’. E não tinha só minha família, não, ajudando ele. Tinha a família do [...], que hoje está na Cafurna de Baixo; que hoje é o cacique da Cafurna de Baixo. E estava a família de [...], uma senhora que é de Cafurna de Baixo. Essas três famílias e a família da [...]. Só que a [...] não estava, nesse tempo ela não vivia em luta de índio, não, só o pai dela e um irmão. Mas depois eles desistiram e aí só ficou minha família. Aí quando a FUNAI comprou uma área de terra pra eles, aí eu cheguei junto e disse: ‘E aí, o senhor vai ajeitar nossa família com uma área de terra pra nós trabalhar e viver?’. Ele respondeu: ‘Olhe, Chiquinho, quer saber de uma coisa? Se você quiser direito, lute, faça como eu fiz. Essa foi uma luta individual da minha família’. Baixei a cabeça, assim, e disse: ‘É, tá bom. É assim que o senhor paga a gente, né? Retribui tudo que a gente fez pelo senhor. A gente ajudou a reconhecer a aldeia e tudo’. [...] Aí fui pra casa. E deixamos a Aldeia Serra do Capela, minha família sem poder nem cantar um Toré (Aldeia Pankaxuri, 2022).

Nessa ocasião, a família Batista não conseguiu se instalar no território, expressando indignação pelos esforços feitos sem o desfecho desejado. Diversa e mais complexa é a situação vivenciada na Cafurna de Baixo, que também recebeu auxílio do cacique Chiquinho para *levantar* o Ouricuri – quando a liderança dessa aldeia buscava o reconhecimento oficial e lidava com a oposição de outras lideranças Xukuru-Kariri. *Levantado* o Ouricuri e alcançado o reconhecimento pela FUNAI, a família de Chiquinho se instalou e permaneceu ali por dezessete anos.

se torna um “saber obrigatório e naturalizado entre os moradores [...], absolutamente essencial para a navegação cotidiana no emaranhado de relações”.

17 O mapeamento dos deslocamentos, resultado da reconstrução da trajetória familiar, evidencia que nas últimas quatro décadas, a família sofreu onze deslocamentos compulsórios, permanecendo nas aldeias por períodos que vão de um a dezessete anos.

A permanência teve seu fim quando um indígena Karapotó dirigiu-se à Cafurna de Baixo, pedindo ajuda às lideranças para *levantar* o ritual em Terra Nova, uma aldeia de seu grupo. Conforme Chiquinho, as lideranças se recusaram a prestar o apoio, alegando que a “religião é secreta” e não podia ser revelada a outras pessoas. As interpretações de Chiquinho e da família sobre o acontecimento, apontam para a discriminação sofrida pela liderança Karapotó, cuja condição de “índio” teria sido posta em questão. Houve também, seguindo o relato, “falta de consideração” e “ingratidão”, pois a liderança Karapotó, em uma reunião com a FUNAI, posicionou-se e votou a favor do reconhecimento dessa aldeia Xukuru-Kariri.

A narrativa de Chiquinho visou, por um lado, ressaltar sua atitude com base na necessidade de manifestar lealdade e reciprocidade à liderança Karapotó, pois ela teria sido crucial para o desfecho positivo no reconhecimento da Cafurna de Baixo; por outro lado, expressava a coerência de sua atuação, que procurava construir e consolidar uma reputação como liderança política e ritual, indo além dos limites étnicos Xukuru-Kariri, tendo-se incorporado a uma rede de apoio supraétnica que articulava grupos em *luta* pela terra.

Com tal compreensão, Chiquinho decidiu ajudar os Karapotó e passou a viajar com seu irmão Fabinho para Terra Nova, *levantando* o Ouricuri. O auxílio ritual contribuiu para o reconhecimento dessa aldeia, mas teve consequências dramáticas na Cafurna de Baixo. A atitude de Chiquinho foi tida como um grave erro: ele teria revelado – e para alguns, até vendido – o *segredo* ritual dos Xukuru-Kariri aos Karapotó, além de não ter respeitado a decisão das lideranças da Cafurna de Baixo, que haviam negado o suporte – claro sinal de insubmissão à hierarquia estabelecida. Essa interpretação resultou na impossibilidade de voltar à aldeia, mesmo que para a realização de visitas, tendo em vista as ameaças que receberam caso se dirigissem até a localidade. Chiquinho e seu irmão, portanto, nunca mais voltaram ao território e, dois anos mais tarde, o restante da família deixou a Cafurna de Baixo, voltando a se instalar na periferia da cidade.

Andrade (2008) já havia analisado as acusações morais nos conflitos entre diferentes núcleos políticos-rituais Tumbalalá, destacando sua relevância nas disputas pelo *levantamento* da aldeia e pela história do grupo étnico. Aqui, o que se pretende é chamar a atenção para a construção de reputações e para as acusações morais envolvendo famílias diversamente posicionadas em uma mesma figuração estabelecido/*outsiders*, na qual as famílias estabelecidas passam a atuar com vistas ao controle da circulação dos conhecimentos rituais, apresentados como fundamentos da própria posição. Ao mesmo tempo, elas investem na desonra dos sujeitos, famílias ou grupos que ameaçam o *status quo* e que se engajam em circuitos rituais supraétnicos com o intuito de afirmar a própria *luta*; isto é, mantendo e alimentando as trocas rituais entre coletividades em processo de reconhecimento étnico, uma prática já bastante conhecida entre os povos indígenas do Nordeste.

Estariamos assim mais próximas da análise que Batista (2005, p. 89) desenvolveu, abordando trajetórias e a sucessão de lideranças indígenas Truká. Como nesse caso, no agreste

alagoano a legitimidade ou a ausência de legitimidade política das figuras que desempenham tais papéis, recebe fundamento a partir da experiência, dos conhecimentos e das práticas rituais.

Todas as narrativas dos indígenas na retomada da Cachoeira do Tamanduá ressaltaram o auxílio ritual que o cacique e sua família prestaram a outras lideranças, contribuindo para o *levantamento* e reconhecimento de aldeias. Nos argumentos de Chiquinho, há menção ao fato de que muitos indígenas estariam “desatualizados na cultura”. Ele, junto à família, teria decidido tomar para si a “missão” de ensinar e “atualizar a cultura”, visando concorrer para a *luta* pela terra e para o reconhecimento étnico dos indígenas que ainda não alcançaram a efetivação de seus direitos.

Depois das tentativas frustradas de permanecer na TI XK, bem como dos sucessivos retornos à *rua*, em 2006 Chiquinho decidira formar na área urbana uma *comunidade*, à qual nomeou “Xucuru-Palmeira”:

Da zona urbana, foi que me incentivei a formar um grupo, o nosso próprio, comunidade, uma comunidade de índios urbanos, índios desaldeados. Comecei a sair na casa do pessoal, chamando para luta, as famílias que meu avô já dizia: ‘Chiquinho, olha, a família de fulano e tal e tal são índios’. [...] (Aldeia Pankaxuri, 2022).

Muitos foram os esforços mobilizatórios e viagens ao órgão indigenista com vistas à assistência e ao reconhecimento dessa *comunidade de índios urbanos*, mas a FUNAI não atendeu ao pleito. O apoio das lideranças Xukuru-Kariri também foi negado por razões que vão dos já discutidos conflitos interfamiliares nas aldeias do grupo; passando pelas tentativas de autonomização da família Batista; e avaliações negativas da conduta moral do cacique Chiquinho. Além disso, o etnônimo Xucuru-Palmeira teria despertado o incômodo de lideranças Xukuru-Kariri que, no entender do cacique, podem ter cogitado que a utilização de “Palmeira” consistia em uma estratégia para se projetar como “o cacique da etnia completa”, de todos os “Xucurus” em Palmeira dos Índios.

Considerando o insucesso dessa empreitada, e após a realização de uma série de “obrigações religiosas”, nas quais pediam aos *Encantados* para “abrir o caminho”, a família decidiu se mobilizar e dar início a uma retomada; primeiro ocuparam duas fazendas por alguns dias, e em seguida avançaram para uma área interna à TI XK, que veio a ser a Aldeia Monte Alegre. Essa aldeia logo teve seu Ouricuri *levantado*.

A família permaneceu ali de 2008 a 2016, quando mais uma vez voltou para a periferia da cidade, após conflitos interfamiliares que levaram ao questionamento da legitimidade de Chiquinho como liderança. Sentindo-se ameaçado, depois de viver episódios dramáticos de violência, ele optou então por se retirar:

Quando eu saí da Monte Alegre já deixei muita coisa estruturada: assistência de saúde; os projetos das casas do Minha Casa, Minha Vida, e agora vai sair; deixei projeto de poço artesiano que já estão concluindo lá; escola; deixei o Ouricuri formado. A gente pode não estar lá usufruindo da nossa luta, mas eu fico feliz em saber que é uma

conquista minha e da minha família. Porque ali foi muita luta. A gente passou por cima de muitas barreiras difíceis, vários parentes contra, mas a gente provou pra eles, pra Deus e pro mundo que a gente ia conseguir cadastrar esses povos que eles diziam que não iam cadastrar; que eles diziam que era tudo maloqueiro do Alto do Cruzeiro e que não tinha poder pra cadastrar nenhum; e que jamais eu ia ser cacique de lá. Mas está provado. Está aí, todos cadastrados. Hoje sou um cacique reconhecido pode-se dizer nacionalmente, né. Pela justiça também. Hoje estou no sistema da FUNAI. Então, eu não me preocupo, estou aqui de cabeça erguida.

Hoje, depois que a gente saiu da Monte Alegre, por conta de muitas questões internas, a nossa família optou também por sair. É como frisei no começo, nossa família é uma família pacata, não gosta de questão de confusão, nós fomos criados dessa forma com minha mãe, meu avô, com meus tios. Então, a gente ficou cinco anos lá na cidade, desaldeados, sofrendo discriminação novamente. Mas aí eu me articulei [...] (Aldeia Pankaxuri, 2022).

José Francisco da Silva, pai do cacique Chiquinho, com evidente tristeza relatou a saída de Monte Alegre e a perda de tudo o que finalmente sentia ter conquistado: seu canto, sua família, sua roça e a *paz*. Dona Iraci, que estava presente, acrescentou:

Foram dez anos pra perder assim, óia, eu adoeci. Ainda hoje vivo assim, sei lá. Tem que lutar, vamos lutar com o poder de Deus, com Deus na frente, na guia, e com a virgem Maria e quem pode abaixo de Deus, pra ver se a gente arruma a nossa terrinha, né não? É, eu tenho saudade da minha roça, tenho saudade das coisas que eu faço, de tudo que eu sei é dentro da natureza. Então, não posso soltar nada assim, porque aí eu digo: ‘Meus filhos, antes de eu morrer eu quero deixar algo a mais’ (Aldeia Pankaxuri, 2022).

Nos últimos cinco anos na periferia de Palmeira dos Índios, a família Batista e outras *desaldeadas* tiveram que lidar com condições de extrema precariedade, agravadas pela retirada de direitos dos povos indígenas pelo governo Bolsonaro e, desde 2020, também em razão dos desafios impostos pela pandemia da covid-19¹⁸. Com a piora da situação no espaço urbano, a família se engajou em uma nova articulação, pedindo apoio aos *parentes* da rede de relações que o cacique ampliou, inclusive fora do estado de Alagoas, em virtude da participação solidária na *luta* desses indígenas. Na busca dos recursos necessários à continuidade física e para reestabelecer a cooperação entre os membros de seu grupo doméstico, avançaram rumo à nova retomada.

Sabemos que aqui tem donos: retomando a Cachoeira do Tamanduá

A escolha da área a ser retomada passou pela avaliação da família e, em especial, dos *Encantados*. Apesar dos convites de lideranças indígenas de outros estados para se juntar à *luta* pela terra desses *parentes*, os *Encantados* responderam positivamente somente ao pedido da

¹⁸ Ao sair da Aldeia Monte Alegre, a família Batista perdeu a assistência da FUNAI e da SESAI, como outras famílias indígenas *desaldeadas*.

retomada na Cachoeira do Tamandúá; a “terra do governo”, como costumavam chamá-la no início da ação, alegando que “sendo do governo é nossa também”. Localizada fora da TI XK, essa área de 314ha foi declarada em 2003 de interesse social para fins de reforma agrária. Sobre a terra corre um processo judicial há vinte anos, envolvendo o INCRA, a FUNAI e o ITERAL, entre outros órgãos. Até agora, enquanto escrevemos este texto, o processo não teve desfecho¹⁹.

Cientes que a área sempre contou com a presença de famílias indígenas, e sob mandado dos *Encantados*, a família e *aliados* deram início à retomada, dessa vez como indígenas Pankaxuri, diferenciando-se dos Xukuru-Kariri. O novo etnônimo ganhou cada vez mais força emocional e política no processo de elaboração da memória que dá asas à mobilização. A ênfase atribuída à ascendência Pankararu, com a explícita referência ao avô de Chiquinho como detentor dos conhecimentos rituais transmitidos no seio da família, é um aspecto importante da elaboração da identidade familiar e do coletivo que hoje se autodeclara Pankaxuri e assim demanda ser reconhecido. A esse respeito, Chiquinho argumentou:

A nossa família é uma família que nunca perdeu a tradição, nunca perdeu os costumes. Minha mãe deu, eu cresci vendo ela cantar Toré, cantar as cantigas de dentro da religião sagrada e ela dançar. E aí a gente foi. Os ensinamentos de dentro de casa é tão tal, que os nossos ensinamentos aqui são diferentes, não é igual aos dos Xukuru-Kariri, não. É igual aos dos Pankararu, nós somos diferenciados. [...] A gente tem sim Pankararu, a gente tem Fulni-ô, aqui a gente tem Xukuru-Kariri, mas nós somos um povo só. Somos uma família. O motivo é esse, então, vou deixar só Comunidade Aldeia Cachoeira do Tamandúá do povo Pankaxuri (Aldeia Pankaxuri, 2022).

O etnônimo, entendido como um acidente histórico (Oliveira, 1998a; Bazin, 2014), brota das experiências concretas dos atores sociais e das interpretações que delas fazem, gerando e atualizando conhecimentos e fronteiras identitárias étnicas. O etnônimo Pankaxuri é resultado da elaboração da própria trajetória familiar, compreendendo-a hoje a partir das especificidades dos estoques culturais desse coletivo: eles se reconhecem como parte dos Pankararu, mas também dos Xukuru-Kariri; e ressaltam a relação de parentesco e ritual que mantêm com as famílias na TI XK e na TI Pankararu. A família Batista elaborou sua experiência de reiteradas expulsões e perseguições, interpretando-a como resultado das especificidades que carrega, e atualmente seus membros investem nela, valorizam-na.

Perante as repetidas falhas da FUNAI em reconhecer os pleitos dos Pankaxuri, e pelo histórico de negação e silenciamento de sua existência como indígenas, entre os esforços do cacique Chiquinho há a produção do “documento de identidade Pankaxuri”, com o qual visa tornar palpável, visível e legítima a existência do grupo e de seus membros. Com a ajuda de uma *parente* em Brasília (DF), ele começou a produzir *carteirinhas* que, embora não tenham validade

¹⁹ Após uma tentativa de desocupação da área, em dezembro de 2019, mais uma vez se explicita no Diário Oficial do Poder Judicial que, havendo interesses indígenas envolvidos, a competência é da Justiça Federal para solucionar a questão e cabe à FUNAI, por sua vez, responder à ação.

legal, o uso performático confere poder e autoridade. Pode-se dizer que perante o monopólio do Estado de conferir legitimidade e reconhecimento a determinados grupos, os indígenas se apropriam da lógica da “prova” da própria identidade e, substituindo-se às autoridades estatais, produzem o próprio “documento”²⁰.

No decorrer dos anos de *luta* pela terra, Chiquinho conservou toda a documentação – matérias de jornais, fotografias, atas de reuniões etc. – compondo um consistente arquivo pessoal da trajetória familiar e dos feitos com as famílias aliadas. Esse arquivo, cuja documentação é consultada e mostrada publicamente com o intuito de “provar” a veracidade dos fatos ocorridos, configura-se como um repositório de fragmentos que, em diferentes situações, vem a ser o repertório de possíveis reinterpretações, narrativas e novas tramas da memória.

Como já mencionamos, além da volta dos membros da família extensa de Chiquinho, a retomada almeja a *volta dos parentes* que atualmente vivem “dispersos” na periferia da cidade e nas áreas rurais fora da TI XK, com quem Chiquinho e sua família têm construído relações de solidariedade ao longo dos *tempos de sofrimento*, marcados pela desigualdade que todos vivenciam. Ademais, o processo de retomada e a própria experiência nela possibilitam a construção de novos laços. Nas últimas idas a campo, no final de 2022 (mais de um ano desde o começo da mobilização), Chiquinho nos apresentou uma relação de famílias indígenas que havia conseguido aglutinar. Trata-se de famílias que moram na área da Cachoeira, especialmente no povoado Caldeirão de Cima, e no assentamento dos “Sem-Terra”. Seus membros alegam ter ascendência indígena e vínculo de parentesco em especial com os Xukuru-Kariri e os Fulni-ô. Com entusiasmo, o cacique relatou:

Assim, porque aqui no Caldeirão mesmo, no povoado vizinho, a gente sabe que tem muitas famílias, pessoas aí que são família da gente [...], e eles querem ficar com a gente aqui. Tem um senhor aí que é pai de duas meninas que são cantoras. Estão na cidade. E eles também querem ficar com a gente, eu já dei um pedacinho de terra ali pra ele trabalhar. Ele já tá botando a rocinha dele. E a minha mãe, o conselho que ela dá é esse: ‘Olhe, meu filho, pega esse pessoal e bota aqui que é nossa família’ [...]
(Aldeia Pankaxuri, 2022).

A reelaboração e a valorização de um vínculo familiar e/ou étnico antes não manifesto ocorre, portanto, com base no engajamento na construção da *aldeia* como projeto coletivo. Como se dá em retomadas de outros grupos indígenas (Aларcon, 2019, 2022; Souza, 2019; Palitot; Cruz, 2018), o engajamento dessas famílias não resulta necessariamente do conhecimento que elas têm dos direitos indígenas e do projeto político em construção na aldeia, mas de expectativas

²⁰ De acordo com Peirano, os documentos são cruciais “para fins de conceder direitos e reclamar deveres”, pois oficializam o “cidadão” e o tornam “passível de controle” pelo Estado, o qual reconhece a legitimidade desses “papéis” atestando a correspondência entre o que eles e seus portadores dizem ser. Assim, se o documento “faz o cidadão em termos performativos e compulsórios”, essa “obrigatoriedade legal” implica ao mesmo tempo em uma negação da legitimidade e da existência daqueles que não os possuem (Peirano, 2006, p. 137, grifo da autora).

que são alimentadas nas relações cotidianas e da confiança que depositam na sua liderança, a qual pretende viabilizar um projeto de *vida entre parentes*.

Ao perguntar sobre os limites da terra retomada, fomos frequentemente respondidos com “ainda estamos pesquisando”, aludindo que o lugar “tem donos” e sinalizando a volta das entidades e da comunicação com elas. A “pesquisa” vem se desenvolvendo por meio de atividades cotidianas: a escolha de quais terras serão reservadas para as roças e para o plantio de determinadas sementes; a identificação da presença de plantas medicinais com as quais desejam realizar uma farmácia indígena e; sobretudo, mediante a identificação das áreas que serão destinadas à realização dos rituais.

Os limites da retomada vêm sendo definidos paulatinamente e podem alterar-se tendo em vista os *parentes* que irão auxiliar na expansão da terra retomada; ou em razão da necessidade de que mais terra seja retomada para que os *parentes* possam voltar a se agregar; ou, ainda, pela “volta dos donos da terra” (isto é, dos *Encantados*), que influem marcadamente sobre as definições do território, eles próprios demandando sua retomada. Por exemplo, uma área de mata em frente à Aldeia Pankaxuri e outras áreas próximas foram indicadas como partes a ser reivindicadas, uma vez que os indígenas puderam “sentir” a presença de seus *donos*. Chiquinho apontou para a “sacralidade ancestral” que elas possuem, sendo a morada dos *Encantados*:

[...] Aí ficamos aqui e pretendemos com fé em Deus tomar de conta do lugar que os nossos ancestrais dizem, que tem a nossa fonte de Encantados, e a gente precisa preservar, né?! [...] A gente quer fazer nosso Ouricuri dentro daquela mata ali. A gente pretende tomar de conta de lá, que ali tem uma fonte de Encantado boa, aqui da Cachoeira. Esses três lugares que eu aviso mais da gente tomar conta, tentar reflorestar essa parte aqui pra gente poder fazer aumentar o nosso terreiro do ritual sagrado. Porque não é só aquele lugarzinho do terreiro, né, ao redor do terreiro. A gente precisa do espaço, de mata grande. Porque dentro daquela mata que fica fora do terreiro acontece a obrigação mais importante religiosa que próprio lá dentro do centro. Então a gente tem que ter espaço pra gente poder preservar a nossa cultura, ver nossas crianças crescer dentro dos costumes que os nossos bisavôs deixaram pra nós e a gente não quer deixar acabar [...] (Aldeia Pankaxuri, 2022).

O que ocorre na área retomada pelos Pankaxuri é um processo similar ao analisado por Alarcon (2022, p. 158, grifo da autora) entre os Tupinambá: “um amplo processo de *retomada da memória*, uma vez que as ações de retomada *fazem a terra falar*”, estabelecendo o fluxo da relação e interlocução com o contexto em que se desenvolve o trabalho de fazer memória. O estabelecimento desse fluxo permite a ativação do que os indígenas chamaram “pontos de força” do território retomado, antes deturpado pela ação predatória dos não indígenas, dando condições ao retorno dos sujeitos, humanos e não humanos, que contribuem para a trama da memória. Nesse processo, os ancestrais e as entidades se tornam protagonistas da interpretação e costura dos eventos do passado, bem como os guardiões da memória Pankaxuri.

Ao analisar as dinâmicas rituais e a organização social do Cosmo entre os Pankararu (Mura, 2013, 2017) – sem dissociá-las da política –, observou-se que a categoria *dono* ou *zelador de*

*praiá*²¹ recebia destaque nas disputas entre famílias e *troncos*, que reivindicavam para si *direitos* aos *Encantados*. Tais *direitos* sobre uma “herança”, familiar ou étnica, supunham certa rigidez na figuração do Cosmo, mas os interlocutores também alertavam que é o *Encantado* quem escolhe, avalia e até dispensa seu *dono/zelador*, caso ele não cumpra satisfatoriamente suas obrigações. Esse aspecto, de crucial importância nas interações agonísticas que caracterizavam aquele contexto, revelava as mudanças em curso e um forte dinamismo na figuração e hierarquização das entidades do Cosmo (Mura, 2013, p. 190).

Não há espaço e tampouco é objetivo deste texto aprofundar a reflexão a respeito da categoria *dono*, mas valeria destacar que os *praiá* não são a mera representação dessas entidades, mas elas mesmas, exigindo o cuidado cotidiano de suas “roupas”. Os Pankaxuri, quando se referem aos *Encantados* como os *donos* do território, sugerem algo similar, como se as próprias entidades fossem a terra, demandando da família Batista o necessário zelo capaz de reestabelecer a harmonia do Cosmo, abalada pelos não indígenas e seu domínio sobre o território.

No decorrer de quase três anos da retomada, os Pankaxuri receberam intimidações (“avisos”) de posseiros e grileiros que, em virtude do movimento de reivindicação territorial, ponderam os possíveis desdobramentos do processo estagnado há vinte anos. No discurso emocionado de Chiquinho, a retomada se torna a possibilidade de reverter as perdas que esses sujeitos, no passado longínquo e no presente, têm causado à população indígena:

[...] A gente já perdeu muita terra nas mãos dos grileiros. Aí estamos perdendo muita nas mãos dos posseiros. A gente tem que conseguir de alguma forma um lugar pra nós: pra nós sobrevivermos; criar nossos filhos; manter a nossa cultura; fazer a nossa igreja, nosso ritual sagrado que é o Ouricuri; preservar nossas plantas pra fazer nossas medicinas [...] (Aldeia Pankaxuri, 2022).

Em virtude disso e da vulnerabilidade agravada pela falta de atuação da FUNAI, a relação entre os Pankaxuri, outras famílias indígenas e as famílias Sem-Terra que ali residem vinha sendo de mútuo apoio e de aliança contra eventuais investidas de fazendeiros, grileiros e posseiros que percebem a presença e reivindicação dessas famílias como uma ameaça ao *status quo* que até agora os favoreceu. Como aludido anteriormente, a *volta dos parentes* compreende também o “processo de familiarização” (Comerford, 2003) dessas famílias que a própria retomada viabiliza, construindo laços políticos, de rituais e de parentesco nesse espaço. Longe dos conflitos com os Xukuru-Kariri e conquistada a desejada autonomia, a família Batista, junto aos recém-integrados à *comunidade* Pankaxuri, produz conhecimentos e memórias que embasam a construção do projeto de vida calcado na relação entre *parentes* e com a terra, reforçando a “comunidade afetiva” (Halbwachs, 1990). Trata-se de um processo no decorrer do

²¹ “Roupão” de caroá que encarna os *Encantados*.

qual outros agentes, novas disputas e desafios emergem²².

A ALDEIA PANKAXURI CHEGOU PRA FICAR: À GUIA DE CONCLUSÃO

Para os Pankaxuri, como para outros grupos indígenas no Nordeste, os vínculos territoriais são vínculos memoriais que se contrapõem ao discurso da “imemorialidade” de ocupação (Arruti, 1996, p. 32) e não necessariamente fazem referência aos antigos aldeamentos. A “dispersão” territorial, consistindo em efetivos deslocamentos forçados perpetrados secularmente, deixou as famílias indígenas sem terras sequer para a moradia e exigiu delas o acionamento de estratégias para a reprodução de seus grupos domésticos. Os diferentes espaços que passaram a ocupar em busca de recursos – as fazendas, os sítios, a *rua* e, depois, também as aldeias – delinearão circuitos de mobilidade em um amplo território e redes de relações indispensáveis para a própria existência.

Como argumentado, o segundo processo de territorialização no agreste alagoano propiciou o acionamento dessa rede de relações, permitindo a algumas famílias se instalarem na então criada Aldeia Fazenda Canto e, sucessivamente, nas outras aldeias da atual TI XK. Mas a mobilidade dos indígenas não cessou, tendo em vista que esses múltiplos espaços se tornaram referências importantes para a captação de recursos e a atualização dos conhecimentos necessários que beneficiam os grupos domésticos, inclusive os que vivenciam a condição de *aldeados*. Nesse caso, os indígenas podem sair por breves ou longos períodos das aldeias para logo voltar a se juntar aos familiares que ali residem, mantendo e reforçando o vínculo com o território de origem.

A vivência, circulação e assentamento das famílias indígenas em diferentes espaços, geraram laços memoriais e afetivos igualmente múltiplos e de nenhuma forma excludentes. No caso da família Batista, a mobilidade propiciou o convívio com famílias indígenas que compartilham o mesmo contexto experiencial, marcado pela desigualdade em que a condição de *desaldeadas* as coloca, fazendo-as refletir sobre a própria condição de indígena, atualizar seus conhecimentos e, em diferentes circunstâncias, articular-se e se engajar nas mobilizações em *luta* pela terra.

Empregada como um apelo negativo pelo órgão indigenista e por indígenas que se recusam a reconhecer os direitos desses *parentes*, a categoria *desaldeados* é percebida pelos

22 Ao final do trabalho de campo na retomada, já era possível notar tensões entre as famílias ali reunidas; especialmente com as famílias Sem-Terra, que estão estabelecidas na área há 20 anos e reivindicam a antiguidade de sua *luta* no lugar.

Pankaxuri como repetidas tentativas de estigmatização e de negação da própria identidade étnica. Nas disputas locais, o que ela supõe é que a condição de indígena dependeria de uma fixação nas aldeias da TI XK. A “dispersão” e a condição de *desaldeados* vêm a ser assim experiências que compõem o discurso emocional da família Batista, cujos esforços visam precisamente reelaborar as perdas e traumas que esses deslocamentos e expulsões compulsórios deixaram.

A ausência de territórios demarcados; a impossibilidade de estabelecer as condições mínimas para a reprodução do grupo doméstico na *rua*; a negação da própria identidade e; conseqüentemente, de seus direitos, são aspectos que marcaram os *tempos de sofrimento* e que a elaboração atual da memória visa destacar. As narrativas e expressão dos acontecimentos, performatizados por cada membro da família Batista, brota da direta experiência de retomada na Cachoeira do Tamanduá, em que novos agenciamentos da memória e de outros conhecimentos se tornam os fundamentos da ação social, do *levantamento* da aldeia, da fronteira identitária étnica e do vínculo com o território.

Como sinaliza Rappaport (2005), ao analisar o sentido do termo “retomada” que os indígenas lhe atribuem, trata-se da recuperação de “terras usurpadas”, cuja reivindicação viabiliza a produção de novas histórias e narrativas; pela vividez que demonstram, são memórias permanentemente abertas à alteração. O refrão do *toré*²³ “*A aldeia Pankaxuri chegou pra ficar*” expressa de maneira bastante eloquente as intenções de seus compositores. O projeto dos Pankaxuri de *uma vida entre parentes* segue em construção, enquanto seus protagonistas *lutam* para o reconhecimento e a regularização da *terra ancestral*.

REFERÊNCIAS

1. ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila (org.). **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
2. ALARCON, Daniela. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. São Paulo: Elefante, 2019.
3. ALARCON, Daniela. O retorno dos parentes. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A reconquista do território**: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro: E-Papers, 2022. p. 155-184.
4. ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O regime imagético Pankararu**: performance e arte indígena na cidade de São Paulo. Florianópolis: UFSC, 2021.

²³ O *toré* é um ritual comum entre os indígenas no Nordeste.

5. ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença**: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco. São Paulo: Humanitas, 2008.
6. ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **O reencantamento do mundo**. Trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.
7. BAILEY, Frederick George. **The tactical uses of passion**: an essay on power, reason and reality. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
8. BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005.
9. BATISTA, Mércia Rejane Rangel. **Descobrimo e recebendo heranças: as lideranças Truká**. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
10. BAZIN, Jean. Cada qual com o seu bambara. *In*: AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (org.). **Pelos meandros da etnia**: etnias, tribalismo e Estado em África. Ramada: Mulemba, 2014. p. 87-123.
11. BENITES, Tônico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando)**: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. 2014. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/824969.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2024.
12. COMERFORD, John Cunha. **Como uma família**: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.
13. COMERFORD, John Cunha. **Fazendo a luta**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
14. CREVELS, Christian Ferreira. A etapa fantasma: política e semântica nos procedimentos preliminares de reconhecimento de terras indígenas. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília. **Anais [...]**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2018.
15. DAS, Veena. **Critical events**: an anthropological perspective on contemporary India. Delhi: Oxford University Press, 1995.
16. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
17. FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
18. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.
19. MARTINS, Sílvia Aguiar C. **Os caminhos da aldeia... índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1993.

20. MURA, Claudia. A organização social do Cosmo. *In*: SILVA, Alexandra Barbosa da; SOUSA, Baltazar Macaíba de; MURA, Fabio; HENRIQUE, Ruth (org.). **Território, ambiente, identidade e poder**: reflexões a partir de múltiplas perspectivas. João Pessoa: UFPB, 2017. p. 81-102.
21. MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!** Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.
22. MURA, Fabio. **À procura do “bom viver”**: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Rio de Janeiro: ABA, 2019.
23. NASCIMENTO, Maria Elita. **“Aldeados” versus “Desaldeados”**: dinâmica territorial, parentesco e ecologia doméstica entre os Potiguara da Paraíba. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/123456789/17085/1/MEN20052019.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2024.
24. OLIVEIRA, João Pacheco de. Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e territorialização**: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998a. p. 269-296.
25. OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998b.
26. OLIVEIRA, João Pacheco de. Prefácio. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016. p. 7-44.
27. PALITOT, Estevão; CRUZ, Amandda Yvne Figueiredo da. “Pisando em Terra Tabajara”: refletindo sobre retomadas de terra a partir dos Tabajara da Paraíba. **Anthropológicas**, Recife, v. 33, n. 2, p. 98-113, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaanthropologicas/article/view/256999>. Acesso em: 02 dez. 2024.
28. PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: notas sobre as relações sociais na *plantation* tradicional (1977). *In*: WELCH, Clifford Andrew *et al.* (org.). **Camponeses brasileiros**: leituras e interpretações clássicas. São Paulo: Editora Unesp, 2009. v. 1. p. 203-216.
29. PEIRANO, Mariza. A lógica múltipla dos documentos. *In*: PEIRANO, Mariza. **A teoria vivida**: e outros ensaios de antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 135-152.
30. POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
31. POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
32. RAMOS, Ana Margarita; RODRIGUES, Mariela Eva. Introducción. Memorias fragmentadas y tramas de memorias. *In*: RAMOS, Ana Margarita; RODRIGUES, Mariela Eva (org.). **Memorias fragmentadas en contexto de lucha**. Buenos Aires: Teseo, 2020. p. 11-42.
33. RAPPAPORT, Joanne. **Cumbe renaciente**: uma historia etnográfica andina. Bogotá, DC: Icanh, 2005.

34. SILVA, Alexandra Barbosa da. Entre a aldeia, a fazenda e a cidade: ocupação e uso do território entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, v. 9, n. 16, p. 81-104, 2009.
35. SILVA, Cássio Júnio Ferreira da. “**A luta por terra não traz diárias, somente perseguição**”: processo demarcatório e *retomadas* Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios – AL. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020. Disponível em: <https://www.repositorio.ufal.br/handle/riufal/7340>. Acesso em: 02 dez. 2024.
36. SILVA, Wemerson Ferreira da. Da *Grota à Aldeia Mãe Jovina*: mobilidade, território e construção identitária étnica entre os Xukuru-Kariri em Taquarana (AL). *Revista Mundáu*, Maceió, n. 8, p. 60-92, 2020a. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/revistamundau/article/view/9533>. Acesso em: 02 dez. 2024.
37. SILVA, Wemerson Ferreira da. “**É de família, é tradição**”: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020b. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/906712.pdf>. Acesso em: 02 dez. 2024.
38. SILVA JÚNIOR, Aldemir. **Aldeando os sentidos**: os Xucuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano. Maceió: EDUFAL, 2013.
39. SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Os Pataxó Hãhãhã e as narrativas de luta por terra e parentes, no sul da Bahia**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/37520>. Acesso em: 02 dez. 2024.

Claudia Mura

Professora do Instituto de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas. Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9385-4539>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: cld.mura@gmail.com

Wemerson Ferreira da Silva

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4939-4699>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: wemersonbranquinha@gmail.com