



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM
DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE (CPDA)

TÁYNNA MARIA DE ASSIS RODRIGUES

**AFETOS INDÍGENAS NA PLANTATION: UMA ETNOGRAFIA SOBRE A TERRA
DO POVO TAPUYA-KARIRI**

RIO DE JANEIRO (RJ)

2025

TÁYNNA MARIA DE ASSIS RODRIGUES

**AFETOS INDÍGENAS NA PLANTATION: UMA ETNOGRAFIA SOBRE A TERRA
DO POVO TAPUYA-KARIRI**

Dissertação submetida como parte dos requisitos
para obtenção do grau de mestre em Ciências Sociais
no curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em
Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA),
Área de concentração em Antropologia.

Orientadora: Professora Dr^a. Antonádia Monteiro
Borges

RIO DE JANEIRO (RJ)

2025

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro Biblioteca
Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

R696a Rodrigues, Táynna Maria de Assis, 1998-
 Afetos indígenas na plantation: uma etnografia
 sobre a terra do povo Tapuya-Kariri / Táynna Maria
 de Assis Rodrigues. - Rio de Janeiro, 2025.
 144 f.: il.

 Orientadora: Antonádia Monteiro Borges.
 Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
 do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em
 Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e
 Sociedade (CPDA), 2025.

 1. Tapuya-Kariri. 2. Plantation. 3. Batata-doce.
 4. Indígenas do Leste. 5. Territorialidade. I. Borges,
 Antonádia Monteiro, 1973-, orient. II Universidade
 Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós
 Graduação em Ciências Sociais em Desenvolvimento,
 Agricultura e Sociedade (CPDA) III. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento,
Agricultura e Sociedade (CPDA)

TÁYNNA MARIA DE ASSIS RODRIGUES

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais.

Dissertação aprovada em 10/03/2025.

Documento assinado digitalmente



ANTONADIA MONTEIRO BORGES

Data: 07/04/2025 10:02:35-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof.^a Dr.^a ANTONÁDIA MONTEIRO BORGES (CPDA/UFRRJ)
(Orientadora)

Documento assinado digitalmente



JOHN CUNHA COMERFORD

Data: 14/04/2025 19:11:28-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. JOHN CUNHA COMERFORD (UFRJ)

Documento assinado digitalmente



MARIA ROSARIO GONCALVES DE CARVALHO

Data: 16/04/2025 15:56:15-0300

Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof.^a Dr.^a MARIA ROSÁRIO GONÇALVES CARVALHO (UFBA)

AFETOS INDÍGENAS NA PLANTATION: UMA ETNOGRAFIA SOBRE A TERRA DO POVO TAPUYA-KARIRI

RESUMO

Na dissertação, pretendo analisar os afetos e desafetos em relação à terra, entre indígenas e não-indígenas que coabitam o território da Aldeia Gameleira, localizada na Serra da Ibiapaba (CE). A etnografia se volta para as relações e as concepções de trabalho nas vastas extensões de *plantation* de batata-doce, pertencentes a posseiros, aos quais muitos necessitam se submeter para garantir a renda familiar e a permanência no território. Somada à historicidade e a territorialidade Tapuya-Kariri, trago à dissertação o envolvimento pessoal e familiar que tenho na região, como eixos de reflexão. Recorro aos Troncos-Velhos e aos meus próprios avôs como interlocutores privilegiados para uma conversa sobre os movimentos de indígenas do Leste. A dissertação será estruturada em três partes. Na primeira seção utilizarei o poema Morte e Vida Severina para pensar o luto vivenciado pelos Tapuya-Kariri, com o encantamento do Pajé Sebastião (TiSé), e o luto vivenciado por mim, após o encantamento do meu avô João. Na segunda seção utilizarei o livro Torto Arado para refletir sobre as diferentes perspectivas da história indígena na Serra da Ibiapaba. Nela, considerarei, por um lado, as narrativas do Pajé TiSé (que viveu sua etnicidade junto de seu povo) e, por outro, as narrativas do meu avô João (que, apesar de manter vivos costumes e perspectivas que percebo na Aldeia Gameleira, teve sua etnicidade negada até o fim de sua vida). A terceira e última seção será inspirada pelo livro Amada. Nela trarei as prospecções de futuro dos Tapuya-Kariri e a vitalidade proveniente dos Encantados e da importância das crianças.

Palavras-chave: Tapuya-Kariri; Plantation; Batata-doce; Indígenas do Leste; Territorialidade.

INDIGENOUS AFFECTIONS ON THE PLANTATION: AN ETHNOGRAPHY OF THE LAND OF THE TAPUYA-KARIRI PEOPLE

ABSTRACT

In this dissertation, I intend to analyse the affections and disaffection towards the land between indigenous and non-indigenous people who cohabit the territory of Aldeia Gameleira, located in the Serra da Ibiapaba (CE). The ethnography focuses on the relations and conceptions of labour in the vast expanses of sweet potato plantations belonging to illegal settlers, to which many have to submit to guarantee a family income and permanence in the territory. In addition to the Tapuya-Kariri's historicity and territoriality, I bring to the dissertation my personal and family involvement in the region as a basis for reflection. I turn to the Troncos-Velhos and my grandfathers as privileged interlocutors for a conversation about the Indigenous people of the East movements. The dissertation will be structured in three parts. In the first section, I will use the poem *Morte Vida Severina/Death and Life of Severino* to think about the mourning experienced by the Tapuya-Kariri, with the enchantment of Pajé Sebastião (TiSé) and the mourning experienced by me after the enchantment of my grandfather João. In the second section, I will use the book *Torto Arado/Crooked Plow* to reflect on the different perspectives of indigenous history in the Serra da Ibiapaba. In it, I will consider, on the one hand, the narratives of Pajé TiSé (who lived his ethnicity alongside his people) and, on the other, the narratives of my grandfather João (who, despite keeping alive the customs and perspectives that I perceive in Aldeia Gameleira, had his ethnicity denied until the end of his life). The third and final section will be inspired by the book *Beloved*. In it, I will talk about the Tapuya-Kariri's prospects for the future, the vitality that comes from the Encantados, and the importance of children.

Keywords: Tapuya-Kariri; Plantation; Sweet potato; Indigenous people of the East; Territoriality.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Aldeia Gameleira: Nome atribuído pelo povo Tapuya-Kariri à localidade do Sítio Carnaúba II, mesmo que será utilizado ao longo desta etnografia.

Alfredo: Meu bisavô, pai do meu avô João, filho de indígenas e brancos, se considerava caboclo, importante para compreender por quais motivos meu avô se denominava caboclo.

Ana: Minha bisavó, mãe do meu avô João, filha de uma mulher indígena e um homem branco, importante para compreender a omissão do avô à sua ancestralidade indígena.

Antônio Isaías: Primeiro posseiro que começou a se apropriar e a cercar as terras dos Tapuya-Kariri, seus descendentes foram os responsáveis pelo retalhamento e posterior venda para posseiros menores.

Antônio Francisco: Indígena Tapuya-Kariri que trabalhou para posseiros desde a infância. Durante o tempo que estive em campo estava impossibilitado de exercer suas funções por fortes dores de coluna, consequência do árduo trabalho.

Antônio Chico: Filho da Tia Antônia que trabalha para posseiros.

Andrea Kariri: Cacica da Aldeia Gameleira e principal liderança nos debates externos à Aldeia. Foi eleita vereadora do município de São Benedito (CE), nas eleições de 2024.

Ademir: Ex-prefeito da cidade de Carnaubal (CE) e um dos posseiros que cercou boa parte do território que concentra os Buracos dos Tapuya. Responsável pela venda de um lote para a empresa Santa Clara|Energias Renováveis LTDA.

Buracos dos Tapuya: Buracos construídos e habitados pelos ancestrais Tapuya-Kariri, atualmente cercados por posseiros, fator que dificulta o acesso.

Casinha: Primeira sede da Escola Indígena, comprada pelo Pajé TiSé para realizar aulas de alfabetização para as lideranças.

casinha: Pequeno comércio onde TiSé vendia pão, doces, biscoitos e refrigerantes. Era um de seus passatempos com o avançar da idade e a dificuldade de “botar roça” e “caminhar no mato”.

Carlos Henrique Isaías: Posseiro herdeiro e neto de Antônio Isaías.

Charles Isaías: Posseiro herdeiro e neto de Antônio Isaías, mas considerado aliado por possibilitar emprego à maior parte dos Tapuya-Kariri. É casado com uma indígena e seus filhos estudam na Escola Indígena.

Chico Pai Zé: Responsável por apresentar o documento de registro da terra (datado em 1888), primeiro impulsionador do resgate étnico e cultural e, no ano de 2007, tornou-se o primeiro cacique da Aldeia Gameleira.

Caronxa: Antônio de Assis, filho mais velho do Pajé TiSé e TiCôte, sofre de dependência alcoólica, está desaparecido (desde 2020).

Ceixa: Maria da Conceição de Assis, minha mãe e cúmplice de pesquisa.

Cilene: Indígena Tapuya-Kariri que trabalha para posseiros. Casada, mas é a principal provedora da família. Realiza trabalhos de pagamento por diária.

Dona Nilça: Aposentada, trabalhou por muitos anos para posseiros. Ex-esposa do Caronxa e única nora do TiSé, por morar no mesmo terreno tornou-se uma das principais cuidadoras da TiCôte, auxiliando na limpeza da casa e na cozinha, quando necessário. Foi minha anfitriã no ano de 2024.

Dona Jacinta: Aposentada, mora com a neta Lavínia em uma casa que construiu com anos de trabalho como doméstica no Rio de Janeiro. Sente-se grata por ter conseguido retornar para a Aldeia após sair ainda na juventude em busca de melhores condições. Sua mãe era irmã do pajé TiSé. Membro ativo da comunidade e sente-se orgulhosa pela neta ter a possibilidade de crescer conhecendo sua ancestralidade.

Dilva: Filha da Dona Nilça e do Caronxa, neta e vizinha do TiSé. É casada e mãe de duas meninas. Trabalha como cozinheira na Escola Indígena e foi minha anfitriã nos anos de 2019 a 2022.

Dom Javier: Atualmente é Bispo Emérito da Diocese de Tianguá (CE), mas está recluso devido a idade avançada. Foi um dos principais incentivadores e financiadores da construção da sede da associação indígena na Aldeia Gameleira.

Escola Indígena Francisco Gonçalves de Souza: Escola de educação indígena da Aldeia Gameleira recebendo o nome de Chico Pai Zé. Foi inaugurada em 2017 e é apresentada como uma das principais conquistas físicas do povo Tapuya-Kariri.

Encantados: Troncos-Velhos, parentes e lideranças que já partiram do mundo dos vivos, mas permanece habitando os Buracos dos Tapuya, orientando e fortalecendo as lutas e rituais dos Tapuya-Kariri.

Gameleira: Árvore imponente e de raízes expostas. Para os Tapuya-Kariri é um símbolo de ancestralidade e marca um dos pontos de marcação do território pertencente aos seus ancestrais. Sua presença foi o que deu origem ao nome da Aldeia em seu primeiro documento, intitulado primeiramente como Sítio Gameleira (1888).

Gilmar Isaías: Posseiro herdeiro e neto do Antônio Isaías.

Genival: Genival Santana Rodrigues, meu pai e cúmplice de pesquisa.

Irmã Maria Luiza: Responsável pela Pastoral Social da Diocese de Tianguá (atual Cáritas Diocesana de Tianguá), entre os anos de 2005 e 2012, uma das principais incentivadoras para o reconhecimento da Aldeia Gameleira como Terra Indígena, atuando em consonância com Chico Pai Zé, realizou diversas oficinas formativas sobre os direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal Brasileira (1988), bem como auxiliando nas retomadas.

João A¹: casado com a cacica Andrea Kariri, motorista de ônibus escolar e indígena Tapuya-Kariri.

João D: casado com a Dilva, ele trabalha para o neto de um dos principais posseiros com o cultivo de batata-doce.

Joana: Minha tataravó, avó do meu avô João, mulher indígena que criou suas filhas sozinha com a ajuda dos pais indígenas. Nunca se casou e desde os 14 anos esteve submetida às violências do patrão Miguel e, principalmente, dos seus filhos, um deles progenitor e patrão de Ana, minha bisavó.

Jeannié: Francisca Jeannié Gomes Carneiro, cientista social e antropóloga que me motivou, através de suas pesquisas (monografia e dissertação) a dar sequência a esta etnografia. Os Tapuya-Kariri cultivam fortes laços de afeto e admiração pelo seu trabalho, este aparecerá ao longo desta dissertação.

Letícia Kariri: professora da Escola Indígena e sobrinha-neta do cacique Chico Pai Zé.

Luiz Marques: Presidente da Associação Indígena Tapuya-Kariri até 2016, uma forte liderança dentro e fora da Aldeia, atua também como rezador. Atualmente, trabalha como professor concursado dentro da Escola Indígena Francisco Gonçalves de Souza.

Maniva: Espécie de mandioca, cujo plantio é bastante comum em toda a região da Serra da Ibiapaba.

Monaiane: Responsável diocesana pelo PIAJ entre os anos de 2015-2019, articuladora do encontro que impulsionou meu interesse pelo povo Tapuya-Kariri. Tornou-se coordenadora regional pelo PIAJ entre os anos de 2020-22, mesmo período em que eu fui a responsável diocesana nesse projeto. Sempre atuou como fotógrafa e tornou-se uma amiga e colaboradora na minha inserção em campo, compartilhando contatos de lideranças, informações e algumas das fotos presentes nesta etnografia.

¹Em casos de nomes iguais e ausência de apelidos e/ou nomeações alternativas, optei por utilizar a inicial do cônjuge, evitando o uso de sobrenomes.

Miguel²: Avô da minha bisavó Ana, homem branco e rico. Convenceu os pais de Joana e sua irmã a permitirem que ambas fossem trabalhar em sua casa, ainda menores de idade. Foi conivente com as violências praticadas por seus filhos e um dos responsáveis pelo não reconhecimento de Ana como parte da família, impondo que esta permanecesse na posição de doméstica ao lado de sua mãe, servindo seu progenitor.

Neguim Tapuya: Francisco de Assis, filho mais novo do Pajé TiSé e TiCôte, se apresenta com esta nomenclatura e a forma como prefere ser chamado. Em alguns momentos será chamado de Francisco ou Nego, forma que seus pais e parentes mais próximos se referem a ele nos diálogos que tivemos.

Parentes: Maneira como os povos indígenas se referem uns aos outros.

Posseiros: Nomenclatura que os Tapuya-Kariri atribuem aos não-indígenas com os quais compartilham o território.

Pastorinho: Marido da Tia Antônia, plantou para posseiros durante toda sua vida e, mesmo aposentado, às vezes ainda planta em terras de posseiros durante a quadra chuvosa.

Pajé TiSé: Sebastião, principal liderança da Aldeia Gameleira, mais conhecido como Tio Sé, Pajé TiSé ou TiSé, sendo esta última a forma que tive liberdade para me referir a ele pessoalmente e ao longo desta etnografia. Se encantou no ano de 2020, aos 98 anos.

Senhor Cícero: Foi cacique após o encantamento de seu primo do cacique Chico Pai Zé (2009), mas foi afastado do cargo por não deliberar com o Pajé e demais lideranças antes de tomar decisões, desrespeitando a organização sociopolítica da Aldeia Gameleira.

Troncos-Velhos: Anciãos/ãs da Aldeia Gameleira, atuando como lideranças dentro da comunidade e responsáveis por repassar seus conhecimentos às gerações seguintes.

TiCôte: Maria da Conceição Paulino, mas prefere ser chamada dessa forma, pela qual é conhecida, junção de tia com o apelido Côte, forma também que me refiro a ela e utilizarei nesta etnografia.

Tia Antônia: Tronco-Velho, prima do Pajé TiSé, uma das lideranças mais ativas de sua geração. Fazendo parte do grupo de mulheres que recuperaram os cânticos dos mortos (descritos na Seção 1) e referência no conhecimento e cultivo de plantas medicinais.

Tio Oscar: Tronco-Velho, primo do Pajé TiSé e uma das lideranças mais ativas de sua geração, apesar da idade e dos problemas de visão. Sempre está presente nas atividades e reuniões dentro da Aldeia e esteve ao meu lado durante algumas visitas aos Buracos dos Tapuya (2020 e 2024).

Tio Otávio: Tronco-Velho, primo e da mesma geração do Pajé TiSé, atualmente não consegue ser tão ativo nas atividades devido a idade avançada. Sempre com a porta de sua casa aberta para receber as visitas e falar sobre sua ancestralidade.

Vanessa: Indígena Tapuya-Kariri que trabalha para posseiros. Jovem e recém-casada, não possui espaço para cultivo próprio em seu quintal e disse não se imaginar longe da terra onde nasceu e cresceu, por isso prefere permanecer no trabalho para posseiros.

Vô João: João Gomes de Assis, meu avô que se encantou em 2022, aos 81 anos. Um homem do meio rural que trabalhou a vida toda como agricultor. Foi produtor de farinha durante a sua juventude. É a minha principal referência de contato e respeito à natureza. Apesar de seguir costumes indígenas, viveu sem verbalizar sobre sua ancestralidade.

Vó Raimunda: Raimunda Acelina dos Santos, minha avó. Foi companheira e confidente do meu avô desde a juventude.

Zuleide: Dona do cartório de São Benedito (CE) em 2016 e responsável por elaborar e registrar documentos de compra e venda de terras entre os posseiros.

²Este é o único pseudônimo presente nesta dissertação, os demais são os nomes verdadeiros e escritos da mesma forma que fui permitida a me referir aos citados/as. A única decisão para evitar constrangimento ou incômodo aos meus anfitriões/ãs foi não inserir nome completo e/ou sobrenome de alguns dos citados/as.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADELCO: Associação para Desenvolvimento Local Co-produzido.
AISAN: Agente Indígena de Saneamento.
CAPES: Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior.
CDT: Cáritas Diocesana de Tianguá.
CGID: Coordenação Geral de Identificação e Delimitação.
ESPAF: Escola de Formação Política e Cidadania Paulo Freire.
ESPLAR: Centro de Pesquisa e Assessoria.
FUNAI: Fundação Nacional do Índio.
ISA: Instituto Socioambiental.
IPHAN: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
PIAJ: Programa Infância, Adolescência e Juventudes.
PJ: Pastoral da Juventude.
PNHR: Programa Nacional de Habitação Rural.
RIS: Rede de Intercâmbio de Sementes.
SISAR: Sistema Integrado de Saneamento Rural.
SIT: Sistema de Terras Indígenas.
UBS: Unidade Básica de Saúde.
UEVA: Universidade Estadual Vale do Acaraú.
UFBA: Universidade Federal da Bahia.
UFRJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro
UPA: Unidade de Pronto Atendimento.

LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 1:** Registro da minha primeira visita à Aldeia Gameleira no ano de 2015, aos 17 anos. Fotografia do arquivo de Monaiane.
- FIGURA 2:** Registro no final do dia da primeira visita (2015), com os jovens e algumas pessoas da comunidade, em frente à sede da Associação Indígena Tapuya-Kariri. Fotografia do arquivo de Monaiane.
- FIGURA 3:** Registro do Pajé TiSé nos recebendo antes da trilha (2015), aos 94 anos. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 4:** Registro do Luiz Marques “vestido de índio”, vice-cacique Neguim Tapuya com um cachimbo e Tio Otávio com camisa listrada, no momento em que chegamos ao Buraco dos Tapuya, onde dançamos o Toré (2015). Fotografia do arquivo de Monaiane.
- FIGURA 5:** Registro do Pajé TiSé, Neguim Tapuya de chapéu branco e Luiz Marques preparando para o Toré (2015). Fotografia do arquivo de Monaiane.
- FIGURA 6:** Registro da fachada da casa do Pajé TiSé (2019), quando comecei as pesquisas de campo. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 7:** Terreiro da casa do TiSé, entre a cerca de madeira e a entrada da casa, onde a família costumava se reunir no final da tarde. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 8:** Pajé TiSé em frente a sua casa, após eu pedir para tirar uma foto sua e ele sair para “se vestir de índio” antes de posar para a foto. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 9:** Registro do Pajé TiSé e sua esposa, TiCôte, no sofá da sala de sua casa (2019). Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 10:** Registro de parte do quintal do Pajé TiSé. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 11:** Registro do porco que o Pajé TiSé me mostrou na primeira visita em seu quintal (2019), foto do meu acervo pessoal.
- FIGURA 12:** Registro das casas de Dilva e Dona Nilça vistas do quintal do Pajé TiSé (2020). Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 13:** Casinha que foi a primeira Escola Indígena, em frente à casa do Pajé TiSé (2019). Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 14:** Interior da Casinha (2019). Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 15:** Interior da Casinha (2019). Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 16:** Registro da Escola Indígena Francisco Gonçalves de Souza (2020). Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 17:** Entrada do cemitério indígena, ao lado de um campo de futebol e entre terras de posseiros. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 18:** Registro da missa de sétimo dia de falecimento do Pajé TiSé (2020), realizada no pátio da Escola Indígena. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 19:** Registro da casinha que o Pajé TiSé vendia bebidas e comidas (2019), sua distração desde que teve AVC. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 20:** Um dos poucos registros do meu avô João. Fotografia do acervo de família.
- FIGURA 21:** Registro da casa do meu avô, dois anos após seu encantamento, quando consegui retornar, a rede está no lugar onde antes ficava o seu tucum. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 22:** Entrada do cemitério onde meu avô João foi sepultado. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 23:** Registro da “vista” do túmulo do meu avô João. Fotografia do meu acervo pessoal.
- FIGURA 24:** Registro de parte do documento assinado pelos avós do Pajé TiSé. Imagem da dissertação de Francisca Jeannié Gomes Carneiro (2017).

FIGURA 25: Registro do Rio dos Grilos (2019). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 26: Registro da casa do posseiro Antônio Isaías (2019) encontra-se abandonada desde o seu falecimento. Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 27: Registro da Lagoa Encantada (2021), a quantidade de água não é a mesma dos tempos que ficaram sem água (2016). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 28: Registro do Tio Oscar (2021) em meio a uma plantação de batata-doce, na trilha até a Lagoa Encantada. Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 29: Lagoa Encantada em 2016. Fotografia da dissertação de Francisca Jeannié Gomes Carneiro (2017).

FIGURA 30: Mapa do território, elaborado por Gledson Santos, com áreas de plantação de cana-de-açúcar, área de caça e limites entre terras de posseiros e o território dos Tapuya-Kariri, publicado na cartilha Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil (2012).

FIGURA 31: Registro da Escola Indígena Francisco Gonçalves de Souza (2024), com parte do asfalto em evidência. Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 32: Construção do muro onde existia a cerca de madeira na casa do Pajé TiSé (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 33: Trator do posseiro Charles passando em frente a casa do Pajé TiSé no final da tarde (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 34: Casa de alvenaria da Dona Nilça (2024), construída após a sua aposentadoria. Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 35: Casa de tijolo cru da Dona Nilça (2020). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 36: Uma das 5 caixas d'água que abastecem a Aldeia Gameleira (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 37: Parte da casa de alvenaria da Dilva, casa antiga de tijolo cru e banheiro ao fundo, e um dos cachorros da casa (2021). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 38: Fachada da casa de alvenaria da Dilva (2021), minha anfitriã entre os anos de 2019 e 2021. Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 39: João A, marido da cacica Andrea Kariri, junto de dois indígenas preparando o terreno que seria ocupada pela empresa Santa Clara|Energias Renováveis LTDA, para plantio de uma roça (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 40: Terreno cercado pelo posseiro Ademir, ao lado do que foi vendido por ele para a empresa Santa Clara|Energias Renováveis LTDA (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 41: Tio Oscar em frente a uma das portas nas cercas de madeira dos posseiros (2020). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 42: Nequim Tapuya dentro de um dos Buracos do Tapuya (2020), evidenciando suas dimensões. Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 43: Dona Nilça plantando milho e feijão no seu quintal, ao fundo plantações de batata-doce de posseiros (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 44: Algumas das galinhas de Dona Nilça em galinheiro no seu quintal (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 45: Alguns dos artefatos de cerâmica encontrados nos Buracos dos Tapuya (2015). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 46: Uma das plantações de batata-doce do posseiro Charles (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 47: Uma das plantações de milho do posseiro Charles (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 48: Trator do posseiro Charles trabalhando em uma de suas plantações ao lado de um dos campos de futebol dos Tapuya-Kariri (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 49: Tanque de criação de peixes do posseiro Charles (2020). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 50: Casa da Dona Jacinta (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 51: Mãe da Dona Jacinta em frente sua casa antes de ser reformada pela filha (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 52: Algumas das plantas medicinais da Tia Antônia e pé de corante ao fundo(2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 53: Jirau no quintal da Tia Antônia, com cebolinha e coentro (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 54: Cisterna de placas da casa da Tia Antônia, responsável por aguar as plantas do seu quintal. Ao fundo a cerca que seu marido Pastorinho construiu e onde teve um infarto (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 55: Terreno de posseiro ao lado da casa da Tia Antônia, onde seu Pastorinho costuma plantar no inverno (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 56: Pequeno espaço no quintal compartilhado entre Cilene e seus irmãos, ao fundo área de plantio de posseiro (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 57: Gameleira que deu nome à aldeia. Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 58: Caminhão do posseiro Jerry carregado de tomate passando ao lado da quadra de futebol Areninha dos Tapuya-Kariri (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 59: Uma das estufas do posseiro Jerry, para plantio de tomate e pimentão (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 60: Terreno de posseiro pronto para plantio, dentro do terreno é possível ver uma caixa d'água que não sabemos se está funcionando (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 61: Plantação de maracujá do posseiro Jerry (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 62: Visita ao Buraco dos Tapuya no dia de Oxóssi (20 de janeiro de 2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 63: Entrega das oferendas a Oxóssi (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 64: Neguim Tapuya conduzindo um Toré para Oxóssi em frente às oferendas e velas acesas (2024). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 65: Mulheres Tapuya-Kariri produzindo colares com sementes (2020). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 66: Grupo de mulheres Tapuya-Kariri em uma oficina de produções artesanais (2020). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 67: Mulher e homem Tapuya-Kariri cortando sementes para a confecção de colares (2020). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 68: Filtros dos sonhos feitos pelos alunos/as da Escola Indígena expostos no pátio da escola (2019). Fotografia do meu acervo pessoal.

FIGURA 69: Pinturas e artesanatos feitos pelos alunos/as da Escola Indígena expostos no pátio da escola (2019). Fotografia do meu acervo pessoal.

SUMÁRIO

PREÂMBULO	12
A LATA E O QUINTAL EM UMA FUGA DA COMPOSIÇÃO-PLANTATION.....	12
INTRODUÇÃO.....	15
A TRAJETÓRIA.....	26
OS PRIMEIROS CONTATOS.....	30
SEÇÃO 1: ENTRE VIVOS-VIVOS E VIVOS-MORTOS.....	46
1.1. O ENCANTAMENTO DO PAJÉ TISÉ: “ <i>O Sé morreu igual um passarinho, tava dormindo</i> ”. (TiCôte, 2020).....	48
1.2. O ENCANTAMENTO DO VÔ JOÃO: “ <i>Minha neta, sabia de uma coisa? Eu sei quando e como eu vou morrer</i> ”. (Vô João, 2021).....	54
1.3. MORTE E VIDA SEVERINA: “ <i>Já não levas semente viva: teu corpo é a própria maniva</i> ”. (Melo Neto, 2005:19).....	58
SEÇÃO 2: DOIS MENINOS INDÍGENAS E A PONTE ENTRE DOIS MUNDOS.....	65
2.1. DANÇANDO COM A <i>PLANTATION</i>	72
2.2. AS RAÍZES DA BATATA-DOCE.....	82
2.3. ENTRELAÇOS DE FAMÍLIA E TRABALHO.....	95
SEÇÃO 3: A TERRA E O CULTIVO DO JARDIM DE CRIANÇAS.....	109
3.1. A TERRA COMPARTILHADA.....	109
3.2. AS RAÍZES DA GAMELEIRA E O JARDIM DE CRIANÇAS.....	115
CONCLUSÃO.....	124
EPÍLOGO.....	126
A PRETA INSOLENTÉ.....	126
REFERÊNCIAS.....	131

PREÂMBULO

A LATA E O QUINTAL EM UMA FUGA DA COMPOSIÇÃO-*PLANTATION*

“Me diga uma coisa, Selo”. Os olhos de Paul D estavam congestionados. “Me diga uma coisa. Até que ponto um negro tem de aguentar? Me diga. Até que ponto?” “Até onde ele conseguir”, disse Selo Pago. “Até onde ele conseguir”³. (Morrison, 2018:313)

Em uma sessão de terapia minha psicóloga perguntou o que eu fazia com os meus sentimentos. Apenas nesse momento me dei conta de que assim como Paul D eu também tinha uma lata para guardar traumas. E assim como Denver, nos últimos 10 anos, precisei lidar com a saída do meu quintal, mais um elemento a ser guardado no fundo da minha lata.

Ao ler Amada (Morrison, 2018) emergiram reflexões sobre a *plantation* cognitiva e sobre como somos condicionados a situações que limitam nossa existência e transformam nossa “composição-terra” (Borges, 2020) em uma lembrança guardada no fundo de uma lata, como se ter um coração e ressoar nossa vivência fosse errado, quase um pecado. E ainda, como se fosse fácil abandonar nosso quintal e construir um “novo” em meio a “composição-*plantation*” (Borges, 2020).

Borges (2020) enfatiza que a transformação analítica dos conceitos de alteridade, igualdade e diferença são capazes de desvencilhar a universidade de sua “composição-*plantation*”, ou seja, “de sua existência predadora de um Outro constituído para fins de perpetuação dos próprios meios de produção — que se tornam inquestionáveis — e sua principal mercadoria” (p.2). Nesse contexto possuir um *Very Rural Background* (VRB), “implica uma existência outra, outra ontologia, desafiadora” (p.3). Esse VRB, responsável pela construção da “composição-terra”, não é capaz de se limitar ao que é imposto e condicionado a ser apenas mercadoria.

Borges (2020) e Morrison (2018) despertaram sentimentos profundos sobre a minha vivência e minha relação com a Universidade e, principalmente, com a “Igreja-Instituição”⁴. A Universidade foi a primeira estrada que encontrei fora do meu quintal. Ao me deslocar por

³Nesta dissertação faço uso de aspas duplas para falas, citações, conceitos meus e alheios, adjetivos que indicam alguma ênfase. Evito aspas simples ou itálico para reforçar certa indiferenciação nesses discursos destacados, no sentido aqui proposto, de não hierarquizar e tampouco atribuir a um outro, minha atenção a certos termos. As aspas duplas dizem respeito, em suma, a um discurso que é também meu, resultado de minha ênfase e não de um destaque que estaria dado em si.

⁴Termo criado por mim para me referir à Igreja enquanto Instituição, historicamente financiadora e incentivadora de ações e políticas de apropriação das terras indígenas no Estado do Ceará (Neto, 2006), bem como uma das mediadoras da consolidação da plantação cognitiva (Mombaça, 2019), a ser aprofundada ao longo desta etnografia.

40 km, diariamente, entre a minha cidade natal e a cidade da universidade me deparei com um mundo novo, não apenas por ser outra cidade ou por passar 1h30 observando as paisagens no caminho, mas por não ter espaço para levar o meu quintal comigo.

Desde criança aprendi que “o estudo é a única coisa que ninguém pode tirar de você”, essa frase dita por diversas vezes, em momentos e por pessoas diferentes, me fez crer que persistir nos estudos seria a única alternativa para “vencer na vida”. No entanto, me deparei com um mundo que me acolheu, mas me despedaçou, roubou meu rosto e me colocou em um lugar de “produzir para ter valor”. Aprendi que precisava ser alheia ao campo de pesquisa; ser próxima das pessoas, mas não próxima demais para não atrapalhar os resultados; e a pior parte foi aprender que precisava fazer escolhas que “naturalmente” iriam me distanciar da minha família e do meu quintal.

A “composição-*plantation*” da universidade seduz para prender, diminui para melhor dominar e eu demorei bastante tempo para perceber isso. A Denver tinha uma profunda admiração e conexão com sua avó, Baby Suggs, e nesse ponto me identifiquei bastante com esta personagem de Amada. Eu também tenho uma forte conexão com meu avô, ele era o único que me alertava que “estudar demais pode fazer mal”: o motivo era a ausência da minha presença na sua casa no sertão. Antes de ser consumida pela universidade eu frequentava sua casa em todas as férias escolares, acompanhava meu avô até o seu roçado, que era o seu quintal. Todos os dias pela manhã saía e caminhava cerca de 2km até o roçado e sua alegria era “ver minha neta da cidade solta no mato, brincando na terra e com os bichos”.

Como destaca Virgílio (2014): “Cada cabrito, poderíamos afirmar, como qualquer outra criatura era um importante canal de vida que, todavia, necessitavam de cuidados para que o fluxo que o atravessava não fosse tolhido por ameaças diversas” (p.31). Ao me ensinar a brincar com a terra e alimentar os bichos, meu avô igualmente cuidava de mim e das outras criaturas. Era a vida acontecendo em meio à roça. Ele tinha esta motivação diária, criar esta “vida”. Eu jamais encontraria entre as paredes de concreto da “vida na cidade” sua paixão pela “vida no mato”, pela “vida na roça”.

Meu avô nunca entendeu o porquê eu escolhi estudar e, sendo sincera, eu também não. Fui ensinada que era o certo e fui seguindo por essa estrada. Não me arrependo das escolhas que me trouxeram ao momento presente, mas dói olhar para trás e perceber que nos últimos anos de vida do meu avô estivemos tão distantes. Assim como Baby Suggs deu o último suspiro em busca de cor, meu avô deu o último suspiro em busca de paz. A paz para ele era ir

e vir do seu roçado, fazer longas caminhadas pelo mato e ter a casa cheia de netos/as. Porém, aos 78 anos descobriu que sofria de Parkinson, mesmo com medicamentos sentia tontura, tremores e sua memória começou a ficar falha.

Quando chegava à casa do meu avô seus olhos brilhavam e ele sempre me recebia com um sorriso e um abraço, mas quanto mais o Parkinson avançava, mesmo com o uso de medicamentos, percebi esse brilho se apagando aos poucos. O amor ainda era o mesmo, a recepção ainda era calorosa, mesmo com dificuldade de levantar-se do tucum (rede de palha), seu lugar preferido, ainda vinha ao meu encontro. Com o passar do tempo a dificuldade de levantar aumentou e eu ia a seu encontro, ele ainda sorria, sabia quem eu era, mas os olhos começaram a ficar “perdidos” e as suas contações de histórias já não eram tão frequentes.

Meu avô acabou partindo aos 81 anos e com ele um pedaço meu também se foi. Vê-lo no caixão e tocar seu corpo frio me fizeram perceber que aquele era o fim, que ele tinha razão quando dizia que “estudar demais faz mal”. No momento de maior dor enxerguei o peso das minhas escolhas e o quanto deixei para trás quando saí do meu quintal. Minha lata ficou cada vez mais cheia e pesada e a cada dia que passa se torna mais difícil abri-la.

A outra estrada, aquela da “Igreja-Instituição”, permeia toda minha vida e também teve seu protagonismo em me afastar do meu quintal. Aos 16 anos frequentava um grupo de jovens vocacionadas de uma congregação de freiras missionárias e em paralelo estava enfrentando um momento difícil, era o último ano do ensino médio, e meu pai tinha sofrido um acidente grave no natal do ano anterior (2015). Desde então, eu e minha mãe passamos muitas dificuldades para cuidar dele, dar remédios, levar ao médico, fazer fisioterapia, cirurgias. Foi pouco mais de um ano até meu pai começar dar os primeiros passos. Nesse meio tempo, fiz amizade com uma freira e aos 18 anos comecei trabalhar na Secretaria Diocesana da Pastoral Vocacional, foi meu primeiro emprego e o começo da minha profunda dedicação à “composição-*plantation*” da Igreja Católica. Neste trabalho, recebia uma ajuda de custo que não chegava a ser metade de um salário-mínimo, mas já era uma grande ajuda.

Comecei a me dedicar para entregar bons resultados e me tornei “o rosto jovem da igreja”. Tinha bastante contato com freiras, padres, vocacionadas e seminaristas. Nas reuniões da Cúria Diocesana era a mais nova, tratada como “símbolo de pureza”, a ser usado nos encontros vocacionais para “atrair a juventude para a vocação”. Tudo mudou quando eu decidi não seguir como freira e quando um seminarista, hoje padre, descobriu que eu cursava Ciências Sociais. Ele disse que antes da filosofia tentou esse mesmo curso, mas sentiu que “afastou ele da Igreja”. Pouco tempo depois, sobrecarregada com o peso de ser “o rosto jovem

da Igreja”, com a chegada de um novo Bispo, percebi meu real valor dentro daquele espaço. Meu rosto já não era mais símbolo de nada e eu ainda estava cursando Ciências Sociais. Comecei a questionar o que me incomodava e decidi me afastar da Igreja, não por causa do curso como imaginava o padre, mas pela própria “Igreja-Instituição”.

Como disse, a “Igreja-Instituição” permeia toda minha história e parece saber o momento de fragilidade ideal para exercer seu controle. Aos 20 anos consegui voltar para o meu quintal. Estava pronta para cultivá-lo. Então veio a pandemia. Mais uma vez me senti perdida e como Denver observou a Sethe, eu me vi sucumbir, com o peso da lata no lugar do coração, com o medo de “não conseguir ser alguém na vida”. Mais uma vez fui seduzida pela “composição-*plantation*” e aos 21 voltei a trabalhar para a Igreja, agora em outro espaço, dedicada a ações sociais, voltei a ser o “rosto da juventude”. Acreditava que mesmo não gostando desse peso, por ser um espaço “mais aberto” a diálogos disruptivos conseguiria manter o cultivo do meu quintal.

Depois de 2 anos tentando cultivar o meu quintal e servir a “composição-*plantation*” tive a percepção de que havia “esquecido que já era alguém”. O meu anseio em sair do quintal para ser alguém, me fez aceitar a “Igreja-Instituição” invalidando meu esforço, exigindo cada vez mais do meu corpo e, mais uma vez, roubando o meu rosto. Em certa ocasião, depois de um dia inteiro de trabalho, um grupo de 4 *homensbrancos* e 2 *mulheresbrancas*, debateram meu valor, enquanto gentilmente me posicionaram no centro de um círculo, deram o seu veredito: “você é uma ótima profissional, mas precisa se comportar como uma jovem da Igreja que trabalha com as juventudes, seu rosto é parte dela”.

O motivo foi o fato de que no meu tempo livre gostava de dançar e compartilhar meu lazer nas minhas redes sociais privadas. Era minha única rota de fuga em meio a sobrecarga de atividades, viagens, relatórios e reuniões. Mesmo não interferindo diretamente, aquele padre que não cursou Ciências Sociais me seguia nas redes sociais e ao ver meu perfil decidiu que minha postura não condizia com “o rosto da juventude da Igreja”. A “Igreja-Instituição” nesse dia deixou escancarado que era a minha “Doce Lar” (a fazenda de Amada): afagava enquanto dominava; segurou minha mão para depois soltá-la. Eu apenas guardei na minha lata todos os sentimentos e dores desse dia e continuei.

Porém, no dia que senti o corpo frio do meu avô, decidi que não permitiria que nenhuma outra “composição-*plantation*” me dominaria. Saí da minha “Doce Lar”, voltei para o aconchego do meu quintal e esqueci que tinha uma lata no lugar do coração. Até o dia que minha psicóloga perguntou sobre os meus sentimentos, ninguém nunca se interessou por eles

antes, e antes mesmo de conhecer Amada (Morrison, 2018) ou ouvir sobre *plantation*, respondi que guardava em um potinho, só então abri a lata e comecei a nomear meus sentimentos.

A leitura e a escrita passaram a ser a minha clareira (como a que Baby Suggs escolheu para cura de si e dos seus). Com elas eu me abraço e acolho todas as minhas feridas. Meu avô me ensinou muito em vida, mas apenas na sua “sobrevida” consegui aprender seus ensinamentos. Quando a “composição-*plantation*” me disse que não existia espaço para planos e que eu estava condicionada a ser subserviente, lembrei-me da morte do meu avô e transformei a memória no meu renascimento.

Com Amada (Morrison, 2018) aprendi que meu quintal mora dentro da minha “composição-terra”, que transborda na escrita, na fala e nos sonhos. A lata foi aberta e com ela as feridas, que agora buscam refúgio no meu quintal para curá-las e compartilho esse quintal com quem passa pela estrada desconhecida. Não há pretensão de ter meu rosto roubado e categorizado, muito menos em ser exemplo a ser seguido, mas sim ressoar a minha vivência que é tudo que tenho, e que é a única coisa que ninguém pode me tirar.

INTRODUÇÃO

Essa história começa na maniva (ramas de mandioca) e sem a existência de cercas, mas aos poucos se modifica com a chegada dos posseiros. Com estes vêm as cercas, o plantio de cana-de-açúcar, que se estendeu até meados de 2015 e, em seguida, sua substituição pela batata-doce, principal cultura dos posseiros de 2016 até os dias de hoje.

Tais modificações ocorreram ao som de uma orquestra, na qual o maestro foi a plantação cognitiva (Mombaça, 2020), que tentou desviar os olhares da luta e da (re)existência para a dinâmica do “pelo menos”: “pelo menos” vivemos em família; “pelo menos” alguns direitos estão sendo garantidos; “pelo menos” os posseiros de hoje não são tão ruins quanto os de antigamente.

Diante da ressurgência étnica dos Tapuya-Kariri, tenho como objetivo refletir sobre os afetos e desafetos entre indígenas e não-indígenas que coabitam o mesmo território. Dou ênfase no fato dos atores estabelecerem relações de trabalho em torno das *plantations* - vastas extensões de plantações de batata-doce de posseiros - às quais muitos necessitam se submeter para garantir a renda familiar. Nelas enfatizam que “pelo menos” o trabalho não é tão árduo quanto era nos tempos da cana-de-açúcar.

Alguns estudos foram desenvolvidos sobre/na comunidade, e em todos é perceptível a necessidade de aprofundar as reflexões sobre quais obstáculos e práticas perduram desde o início da luta por demarcação; empecilhos que funciona(ram) como entraves para o avanço desse processo, considerando sobretudo as relações de trabalho pré-estabelecidas mencionadas anteriormente.

Cabe destacar que iniciei o primeiro semestre do mestrado com a proposta de refletir sobre o acesso de mulheres jovens do meio rural ao ensino superior e os desafios por elas enfrentados. No entanto, ao longo dos semestres, com os debates das disciplinas e sugestões da orientação, meu olhar se voltou para o campo de pesquisa iniciado durante a graduação. Trata-se de uma comunidade rural localizada no Sítio Carnaúba II, a cerca de 14 quilômetros da cidade de São Benedito (CE), na Serra da Ibiapaba. A localidade é por eles denominada Aldeia Gameleira⁵. Possui maior parte de seu território nas imediações da cidade de Carnaubal, mas se reconhece como parte da cidade de São Benedito, com a qual alimenta melhores relações sociopolíticas e à qual recorrem os indígenas na busca de recursos básicos.

⁵ Recebe esse nome por ser o mesmo que aparece no documento de registro da terra, datado de 1888, realizado em cartório na cidade de Viçosa do Ceará (CE).

Com as disciplinas do primeiro semestre da pós-graduação, sobretudo com as disciplinas de metodologia, consegui ter uma visão mais ampla de quais caminhos seguir e quais não seguir, chegando aos objetivos a serem mencionados adiante. Após discussões na disciplina de Metodologia e Técnicas em Ciências Sociais, cheguei à seguinte pergunta de partida: *Em contexto de conflito territorial, como a comunidade indígena Tapuya-Kariri se organiza politicamente?* Com a revisão de literatura essa pergunta de partida foi se transformando em múltiplos questionamentos que levaram a novos rumos, a serem abordados adiante na definição dos objetivos desta etnografia.

Iniciei esta etapa pesquisando por outras produções acadêmicas sobre o território em questão. Pelo fato de ser um conflito recente, iniciado apenas em 2007 - após o reconhecimento da etnia Tapuya-Kariri pela Fundação Nacional do Índio (Funai) - não há muitos trabalhos sobre/na comunidade. Devido a essa ausência, atribuí outros elementos à minha pesquisa, buscando por trabalhos⁶ que dialogam e atravessam a temática de ressurgência étnica, escolhido inicialmente como principal eixo para o desenvolvimento da dissertação.

Realizei as primeiras explorações no Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES). O total de pesquisas encontradas foi de 80, sendo 57 de mestrado (dissertação) e 23 de doutorado (tese). Outros espaços de pesquisa utilizados foram o acervo do Instituto Socioambiental (ISA) e o Google Acadêmico. Encontrei um total de 645 trabalhos, sendo 16 artigos; 641 notícias; 15 documentos e 3 livros. Dentre os trabalhos encontrados selecionei aqueles que descreviam de forma mais direta o histórico da Aldeia Gameleira e as relações entre indígenas e não-indígenas, resultando na leitura de 30 trabalhos, entre monografias, dissertações, teses, artigos e documentos. Ademais, no início do ano de 2024 retornei ao campo de pesquisa, realizei visitas aos antigos interlocutores/as e revisei meus próprios escritos sobre a comunidade. Tive ainda acesso a outros dois materiais produzidos pelo próprio povo Tapuya-Kariri, o Protocolo de Consulta Prévia do Povo Tapuya-Kariri (Adelco & Esplar, 2023); e a cartilha cultural, Rituais Fúnebres Tapuya-Kariri (Silva & Brito, 2022).

⁶Relacionados às seguintes palavras-chave: “Tapuya-Kariri”; “índios misturados”; “povos indígenas do nordeste”; “povos indígenas do Ceará”; “índios do Ceará”; “índios do Nordeste”; “Conflitos por terra em São Benedito Ceará” e “Índios da Serra da Ibiapaba”.

Para construir essa etapa, após refletir sobre as teses, dissertações e artigos direcionados especificamente ao caso dos Tapuya-Kariri. Identifiquei que todos os trabalhos perpassam a questão do território, mas seguem caminhos distintos. Nenhum deles se aproxima da reflexão sobre *plantation* e das relações de trabalho entre indígenas e não-indígenas, ainda que o trabalho nas plantações seja fundamental no cotidiano da Aldeia Gameleira. Iniciei a leitura por dissertações e teses, seguido de artigos e por fim revisei minhas próprias produções: a monografia (2022); um artigo (2020) e diário de campo (2019-24), além de fotografias, gravações de entrevistas⁷ e vídeos da/na Aldeia Gameleira em meus arquivos de pesquisa (2019-24).

Cabe destacar que para chegar às descrições que se seguem realizei a leitura de resumo, introdução, conclusão e capítulos que dialogam (in)diretamente com as plantações de batata-doce espalhadas pelo território e as relações de afetos e desafetos entre indígenas e não-indígenas, realizando um breve resumo sobre objeto, ideia principal e conclusões de cada uma das autoras/es. Nesse processo, identifiquei que todas as produções trazem a questão da demarcação do território, porém direcionam as reflexões para outros problemas que remetem à historicidade da etnia em contextos específicos.

A pesquisa de Vasconcelos (2014) retrata o conflito ambiental vivido pela etnia Tapuya-Kariri, direcionando seu foco às implicações à saúde, priorizando a perspectiva da comunidade. Para tanto, utiliza como entradas analíticas a organização social e a concepção de saúde para os indígenas, caracterização do conflito ambiental e suas implicações à saúde e a necessidade de ações e promoção voltadas para a saúde na comunidade. Concluiu que a territorialidade e a intersectorialidade presentes no território são elementos essenciais na constituição da organização social da etnia, importante para a promoção da saúde, descrevendo-o como um “território vivo”. Apesar de mencionar as consequências do uso de agrotóxicos nas plantações de posseiros e as condições degradantes de trabalho, seu foco se manteve nas consequências à saúde humana, deixando os aspectos sobre a natureza e as relações de trabalho como pano de fundo.

Carneiro (2017; 2022) discute o processo de identificação, organização e territorialidade Tapuya-Kariri, partindo de como o povo se auto identifica como indígena ao reivindicar o território e a sua regularização. O foco da autora se deteve às narrativas acerca

⁷ Todas as falas de anfitriões/ãs transcrita são fruto de diálogos informais; anotações do diário de campo e gravações de entrevistas semiestruturadas. Percebi que anfitriões/ãs sentiam-se mais confortáveis nas conversas sem o uso do gravador ou após desligá-lo. Em suma, as transcrições são fruto de múltiplos recursos técnicos, um complementando o outro.

da perda do território, a partir da comparação entre um passado de “terras livres e libertas” em oposição a um presente de “terras presas e cercadas”. A autora retoma sua pesquisa (2022), analisando a construção de estratégias políticas e identitárias do povo Tapuya-Kariri, voltadas à compreensão dos múltiplos acionamentos e práticas que constituem a luta, em um contexto de forte expropriação territorial. Realiza uma análise da luta como parte do movimento étnico-político, abordada a partir das práticas políticas e rituais do povo Tapuya-Kariri. Mediante seus dados, concluiu que as relações de parentesco são, além de uma forma de organização política entre os Tapuya-Kariri, também é um meio de validar seu vínculo com o território. E a luta é considerada uma categoria etnográfica e analítica capaz de conectar o território, a educação, a saúde e os Encantados dentro do projeto de Ser Tapuya-Kariri, construindo alianças que possibilitam fazer o jogo político nas diversas arenas de disputas em defesa dos interesses coletivos, destacando o papel das mulheres e da espiritualidade.

Feitosa (2018) buscou identificar e compreender as manifestações de resistência desse povo por meio do cultivo das Sementes Crioulas. Ao tentar decifrar a relação com o modo de cultivar essas sementes, reconhece o fortalecimento da identidade indígena e de seu elo com o território. Trabalha as categorias “Território; Natureza e Cultura”. Com isso, a autora concluiu que, na luta pela terra, os Tapuya-Kariri têm, nas Sementes Crioulas, uma forma de manutenção dos seus hábitos alimentares, seu modo de produção e um modo de vida, que são base essencial da sua alimentação.

Marques (2023), ao analisar o sistema de garantias no Brasil para a defesa dos direitos culturais que se aplicam ao caso da etnia Tapuya-Kariri, utilizou de fontes documentais, realizando um estudo sobre o marco conceitual relativo à cultura, aos direitos culturais e indígenas; direcionando suas reflexões para os direitos e garantias culturais aplicáveis ao caso dos Tapuya-Kariri no processo relativo à demarcação da sua terra. Seu texto se assemelha a um parecer, por seu conteúdo e linguagem jurídicos. Concluiu que a ausência de solução para a demarcação territorial decorre em parte da não observância pelas autoridades constituídas do sistema de garantias brasileiro - federal e municipal - para a defesa dos direitos aplicáveis ao caso da etnia.

Partindo para a análise dos artigos, Carneiro (2016) destaca a não regularização da terra como um fator que impossibilita a ocupação do território tradicional. Ela concentra o olhar sobre os relatos referentes às “retomadas”, enquanto estratégia de resistência e garantia dos direitos indígenas no Nordeste, em particular no caso dos Tapuya-Kariri. A autora conclui ser evidente a necessidade de refletir sobre as diversas estratégias utilizadas pelos povos

indígenas, que têm possibilitado mobilizar e afirmar sua resistência contra a violação de seus direitos.

Araújo (2016) relata o processo de afirmação étnica dos Tapuya-Kariri, destacando a dificuldade que o grupo enfrenta quanto à negação social em reconhecê-los enquanto indígenas. A autora destaca que apesar de oscilar entre tradição e modernidade, os grupos indígenas do Ceará apresentam aspectos que podem ser concebidos como tradicionais, sem negar o diálogo com a atualidade. Embora sua escrita tenha como foco os Tapuya-Kariri, relaciona com casos semelhantes em outras comunidades indígenas do Ceará. A autora concluiu que, para romper com as imagens preconceituosas que orientam a noção da pertença étnica, o primeiro passo consiste na possibilidade de que tais grupos indígenas possam vivenciar sua forma de ser e estar de acordo com as vicissitudes da vida.

Como mencionado anteriormente, revisitei meus próprios escritos, iniciando pela construção da monografia, uma pesquisa que girou em torno da reflexão sobre de que modo as relações de parentesco influencia(ra)m na organização sociopolítica da comunidade indígena Tapuya-Kariri. Busquei destacar o protagonismo de mulheres indígenas e não-indígenas nas lutas por reconhecimento e pelo território. Naquela pesquisa, segui uma linha de reflexão e argumentação que se iniciou com o processo de (re)construção da identidade Tapuya-Kariri e se finalizou no contexto contemporâneo da Aldeia Gameleira, perpassando pela luta do povo entrelaçada à luta das mulheres. Com isso, pude perceber que o protagonismo feminino é destacado em todos os relatos descritos ao longo da pesquisa. A valorização do parentesco e da junção de família e lutas foi relatada de forma bastante intensa ao longo dos diálogos em campo, como a questão central que unifica e compõe a família em sua participação na luta pelo território.

No artigo escrito em 2020, destaquei o processo de apropriação do Rio dos Grilos e os impactos causados por ele. Concentrei essa pesquisa em torno do abastecimento de água, sublinhando a importância cultural e econômica que é(era) atribuída ao Rio dos Grilos. Além disso, são apresentadas reflexões referentes aos impactos sociais, culturais e ambientais decorrentes da presença e ação de não-indígenas no território. Busquei as motivações e os argumentos que tenta(ra)m justificar a apropriação do Rio do Grilos, bem como os conceitos e impactos que surgiram a partir da perda de algo significativo para os Tapuya-Kariri. Explorei as formas de abastecimento de água presentes na Aldeia Gameleira. Com esse trabalho, conclui-se que o exemplo de apropriação observado permite ilustrar esse processo no qual uma forma de estrutura social tenta sobrepujar a outra. Além de possibilitar um olhar sobre as

consequências da apropriação de recursos, o estudo da água permite compreender tanto o impacto ambiental como as dificuldades enfrentadas pelas populações a quem são negados estes recursos.

Dentre os trabalhos lidos, os realizados por Carneiro (2017; 2022) são os que mais se aproximam da pesquisa que desenvolvi para esta dissertação. No entanto, diferentemente dela, busco aqui priorizar as implicações das relações de trabalho entre indígenas e não-indígenas, além de como a questão da terra tem sido tratada/considerada no processo de demarcação territorial, distanciando minha análise de descrições imersivas em uma etnologia do parentesco. Considero relevante para o contexto um estudo que seja imerso nas relações de afetos e desafetos entre indígenas e não-indígenas que se relacionam a partir principalmente do trabalho na *plantation*.

Além de refletir sobre os afetos e desafetos entre indígenas e não-indígenas na Aldeia Gameleira, com ênfase no fato dos atores estabelecerem relações de trabalho em torno das *plantations*, também pretendo manter como pano de fundo o modo como os Encantados fazem parte de suas implicações e decisões sociopolíticas (tema que será explorado adiante). Inspiro-me nas reflexões de Carvalho (2024) para atentar a essa manifestação dos Encantados que desafia as métricas coloniais do tempo e do espaço, fazendo-se presentes em territórios tidos como “devastados” e em tempos considerados “modernos”, estéreis de espiritualidade indígena. Como alerta a mesma autora, a resiliência indígena e dos Encantados não se faz sem lutas – muitas delas travadas no interior das casas, às escondidas, em pequenos rituais que trazem para o interior das moradas e dos corpos dos mais jovens, o compromisso com os Troncos-Velhos. É com o intuito de nos implicarmos nesta resistência e re-existência, que a presente dissertação tem como objetivos específicos (1) refletir sobre a ancestralidade da relação dos Tapuya-Kariri com a terra; (2) descrever como as áreas de *plantations* impacta(ra)m nas relações com a terra; e (3) como se estabelecem as relações de trabalho entre indígenas e não-indígenas.

Os recursos a serem utilizados ao longo desta etnografia partem da proposta de Borges *et al* (2015). Nela, os autores apresentam a defesa de um projeto pós-antropológico de produção de conhecimento, sob a ótica de Archie Mafeje, destacando uma etnografia que recompõe o mundo para além dos dualismos, atingindo formas libertadoras de conhecimento, sobretudo no que diz respeito à noção de alteridade.

Algo que sempre esteve presente na minha escrita foi o medo constante de reduzir o protagonismo das interlocutoras/es, tornando-as meros objetos e/ou peças de uma narrativa eurocêntrica e colonial, ainda mais por se tratar de povos originários. Com isso, acabo indo ao encontro daquilo que Borges *et al* (2015) apontam como “formas de produzir conhecimento opressoras que rebaixavam o Outro à condição de objeto” (p. 351). Consegui identificar nessa proposta algo que já vinha questionando em minhas produções acadêmicas, fato que despertou maior interesse na Ontologia Combativa, apresentada por Mafeje, como forma libertadora de produção de conhecimento.

Borges *et al* (2015) definem muito bem a Ontologia Combativa quando descrevem que pode ser considerada “uma forma de reconhecer a complexidade dos coletivos e das vidas daquelas pessoas com as quais realizamos pesquisa” (p. 364). Essa definição dialoga diretamente com o tipo de conhecimento que gostaria de produzir enquanto pesquisadora. Considero que esse conceito pode ser utilizado para reconhecer as complexidades, coletivas e pessoais, que constroem o território Tapuya-Kariri.

Além disso, as reflexões de Gloria Anzaldúa (2005) complementam essa reflexão inicial, quando se refere ao “nepantilismo mental”, no qual o sujeito é “partido ao meio”. Para a autora, a mestiça é “um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro”. Esse processo é responsável por formar a “nova mestiça”, que possui tolerância às contradições e às ambiguidades, aprendendo a equilibrar as culturas e a personalidade plural ao criar um terceiro elemento que seria a “nova consciência”.

Para Anzaldúa (2005), o futuro quebra os paradigmas e realiza a combinação de duas ou mais culturas, formando a “consciência mestiça”. Essa “nova consciência” desmonta a dualidade sujeito-objeto, com o exercício de mostrar como a dualidade pode ser transcendida, uma espécie de cicatrização das diferenças e das divisões, sejam elas culturais, linguísticas, gênero e/ou raça, saindo de um lugar de tensão para um lugar de compreensão das múltiplas possibilidades, para além das dualidades pré-estabelecidas. Em um contexto em que existe uma intensa romantização da miscigenação, como é o caso brasileiro, essa ideia pode ser facilmente deturpada e conduzida para um caminho de corroborar discursos que afirmam a não existência de diferenças étnicas e raciais. Porém, apesar do risco, considero que esse ser multifacetado é uma boa chave de análise para o contexto Tapuya-Kariri.

Segundo Anzaldúa (2005), “tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura”. Ela alude a uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nela, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que conectam um ao outro e ao

planeta. A “nova consciência” forma um ser fragmentado capaz de unir mundos, possuindo múltiplas consciências que levam à percepção do mundo por múltiplas razões e não por uma razão universal. Um sujeito consciente do seu lugar multifacetado, capaz de agir no mundo dos brancos e lidar com contextos que não pode controlar, equilibrando as culturas e assumindo uma personalidade plural.

Ao refletir sobre a luta pela demarcação territorial na Aldeia Gameleira - em escritas anteriores - priorizei questões práticas e objetivas para o contexto acadêmico, em um esforço para tratar e observar o contexto de pesquisa a partir da literatura acadêmica, deixando como pano de fundo aquilo que eu considerava como subjetivo nas narrativas das interlocutoras/es.

Essa postura anterior dificultou os diálogos e a compreensão sobre como os Encantados estão presentes em todas as narrativas e no próprio território, sendo o contato com eles a atitude inicial antes de quaisquer decisões consideradas cruciais para o presente e futuro coletivo do povo Tapuya-Kariri. Um conceito de De la Cadena (2020) também impulsionou minhas reflexões atuais sobre os Encantados. Trata-se de sua versão da noção de Strathern de Conexão Parcial,

un concepto que tomo prestado de Marilyn Strathern, se refiere a una relación que compone un agregado que «no es singular ni plural, ni uno ni muchos, un circuito de conexiones en lugar de partes juntas» (Strathern, 2004:54). Las conexiones parciales no crean una entidad única; la entidad que resulta es más que una, pero menos que dos. (p. 290)

Mais que uma e menos que duas seria a forma ideal de descrever como as conexões ocorrem entre os Tapuya-Kariri, uma comunidade que possui uma vivência rural, em meio a uma disputa de território com as vastas plantações de posseiros. Na mesma medida que tentam manter viva a memória e os costumes de seus ancestrais, através de seus costumes presentes no cotidiano, se aproximam de uma *plantation* que almeja, no limite, eliminá-los por completo.

Nesse contexto, percebo que os Tapuya-Kariri não possuem uma categorização padronizada e/ou em total similaridade com o que se encontra sobre povos originários nas produções clássicas, ainda muito utilizadas como principal referência. Como afirmou De la Cadena (2020), através das conexões parciais, o que chama de “indígena mestiço”, “es una formación socionatural vital parcialmente conectada con los Estados nacionales andinos que incluye tanto a personas no humanas como su definición como naturaleza ontologicamente distinta de los humanos” (p. 293). Em sua ótica, percebem os não-humanos como pessoas,

promovendo o respeito e o afeto necessários para manter as relações entre humanos e não-humanos que fariam a vida nos Andes, assim como na Aldeia Gameleira.

Ademais, com a leitura de Strathern (2021), pude traçar uma nova perspectiva de como localizar a história dos Tapuya-Kariri, enquanto percebo o passado e as prospecções de futuro a partir dos relatos presentes. Ao reler as produções que realizei, percebi que tenho partido de uma linha cronológica que sempre se inicia com a chegada dos colonizadores.

Possivelmente esse caminho foi o que trouxe as inseguranças e medos de uma escrita colonial. Ao reduzir a existência Tapuya-Kariri a esse momento que Strathern (2021) define como “choque de ontologias” e que teve uma ação disruptiva na definição do que é ser Tapuya-Kariri no presente, é preciso atenção. As (re)definições aqui ensaiadas são permeadas de relatos de um passado pouco explorado, no que diz respeito à história anterior à chegada dos posseiros no território. Algo que pude perceber mais nitidamente a partir do potencial de reflexão de Strathern (2021), quando a autora afirma,

Se quisermos imaginar a divisão entre épocas ou episódios como uma divisão entre “passado” e “presente”, essa divisão existe na própria ideia de que certas características do passado têm efeitos futuros ou futuros. Por outro lado, o florescimento presente requer tal recurso ao passado. (p.68)

Através da descrição de Strathern (2021) sobre Lei e *Loh*, consegui encontrar similaridades com meu campo de pesquisa. A autora parte da ótica de “divergência ontológica”, na qual existe uma convergência na busca de uma lei, mas um entendimento diferente sobre seu significado.

Enquanto a Lei, na visão ocidental, é percebida com uma “visão evolutiva”, um ser “selvagem” que foi “domesticado” e passa a ter uma organização “civilizada”, para os *Kiaps*, povo melanésio, *Loh* era refletida no “presentismo episódico”, em que um episódio de hoje tem percepções prévias vindas do passado, mas um futuro desconhecido e/ou imaginado. Na ótica dos *Kiaps* rupturas podem acontecer a todo o momento, mas existe uma “promessa” de um eterno futuro que influencia no presente.

No contexto Tapuya-Kariri, a concepção e definição de terra como fonte de renda pode parecer igual entre indígenas e não-indígenas, mas sua aplicação diverge, considerando que a pretensão dos Tapuya-Kariri é conviver em harmonia com a natureza e dela extrair seu sustento a partir de práticas distintas da lógica de *plantation*, que prioriza a monocultura e considera a terra como um produto.

Aprofundo essa percepção a partir da noção de “equivocação”, sob a perspectiva de Viveiros de Castro (2004), que surge como uma maneira de reconceituar a comparação. Segundo este autor, embora a antropologia creia que precise comparar para traduzir, processo envolvido na tradução dos conceitos práticos e discursivos do “nativo” para os termos antropológicos, é sempre equivocado, embora “sob controle”. Essa noção indica a importância de não nos excedermos nas comparações ou nas descrições baseadas em uma literatura colonial, sob o risco de aprofundar inseguranças apresentadas anteriormente, que apesar de serem relevantes, não gostaria que se tornassem protagonistas.

Viveiros de Castro (2004) evidencia a relação entre “perspectivismo indígena” e “equivocação”. O primeiro é considerado uma projeção da tradução como um processo de equivocação, um conjunto de ideias e práticas encontradas ao longo da América indígena que situava as diferenças entre a diversidade de sujeitos no plano do corpo. O segundo como um modo de comunicação entre perspectivas diferentes, uma relação de exterioridade, na qual “o outro do outro é sempre o outro”, destacando,

Uma equivocação não é apenas uma “falha em compreender” (Oxford English Dictionary, 1989), mas uma falha em compreender que compreensões não são necessariamente as mesmas, e que elas não estão relacionadas a modos imaginários de “ver o mundo”, mas aos mundos distintos que são vistos. Uma equivocação determina as premissas ao invés de ser determinada por elas. Consequentemente, equivocações não pertencem ao mundo da contradição dialética, uma vez que sua síntese é disjuntiva e infinita. (p.255)

Por muitas vezes caí no erro de tentar abranger uma grande quantidade de assuntos, que nem sempre se entrelaçam e podem tornar o processo de escrita frustrante. Percebi na “equivocação controlada” uma maneira de intervir nessa urgência que leva a produções rasas. Igualmente, uma postura reflexiva, me permitiu enxergar e assumir as próprias limitações. Seguindo essa dinâmica acredito que as reflexões de Favret-Saada (2005) são de extrema importância para o desenvolvimento desta dissertação.

Favret-Saada (2005) traz o conceito de “deixar-se afetar”, momento em que “as operações de conhecimento se acham estendidas no tempo e separadas umas das outras: quando somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la” (p.160). Seguindo a ótica da autora, nos deparamos com uma antropologia voltada para o encontro e a partilha, vivenciando o momento intensamente para apenas ao sair desse momento “traduzir” o aprendido.

Essa “tradução” será realizada a partir da teoria da reflexividade (Archer, 2007; 2011), um recurso que auxilia na compreensão das diferentes formas de indígenas e não-indígenas perceberem a Terra e construírem seus modos de ação em torno dela. Ajuda ainda a tentar entender quais razões leva(ra)m os Tapuya-Kariri às relações de trabalho com os posseiros e suas diferentes percepções sobre as dinâmicas das *plantations*.

Archer (2007) destaca que a forma mais básica da “reflexividade é o meio pelo qual fazemos nosso caminho pelo mundo” (p.5). Esse caminho reside na “consciência interna”, que atua como uma linha divisória entre os pensamentos reflexivo e não-reflexivo. Com isso a reflexividade é incorporada para promover nossas preocupações sob as quais formamos “projetos” para avançar e/ou para proteger o que consideramos importante. A partir disso, as propriedades estruturais e/ou culturais “moldam as situações” que os agentes enfrentam, exercendo poderes de restrição e/ou capacitação em relação às propriedades subjetivas, adaptando os “projetos” ao contexto.

Archer (2007) propõe que a reflexividade é uma resposta às formas e/ou situações sociais, mediada pela agência humana, produzida por “deliberações reflexivas” dos sujeitos que determinam, subjetivamente, seus “projetos” em relação às suas circunstâncias objetivas. Para a autora, a reflexividade implica em reconhecer que “mesmo que possamos compartilhar posições sociais objetivas, podemos também buscar fins muito diferentes dentro deles” (p.13), modificando os próprios objetivos a partir da sua viabilidade contextual e, na maioria das vezes, sujeitos ativos e não passivos, considerando que ajustam os “projetos” àquelas práticas que acreditam entender.

Compreendo que o papel que Archer (2011) atribui à reflexividade, em um contexto de análise da subjetividade na modernidade, com pesquisas em ambiente urbanos, especialmente no Reino Unido contemporâneo, seja digno de nota, por demonstrar como em disciplinas por vezes distantes da etnologia indígena, ocorre de maneira muito franca uma contestação do caráter “límpido e cristalino” do Outro, que estaria simplesmente à espera da lupa antropológica para ser perscrutado.

Acredito que a “reflexividade comunicativa” como propõe Archer possibilita uma percepção mais ampla das similaridades e distinções entre os indígenas e não-indígenas da Aldeia Gameleira, de modo a impulsionar uma escrita mais consistente, sem ignorar as minhas próprias percepções sobre o contexto de estudo. O interesse aqui é permitir que as percepções paradoxais das relações sociais entre o povo Tapuya-Kariri e os posseiros, bem como suas relações com a Terra, sejam descritas e aprofundadas.

A TRAJETÓRIA

Antes de dar continuidade é necessário apresentar alguns dos detalhes da trajetória dessa pesquisadora, autora desta dissertação. A escrita desde a infância foi minha alternativa para expressar sentimentos, sendo através dela que pretendo contar como minha história se entrelaça e chega aos Tapuya-Kariri. Essa dissertação é o resultado de um longo processo de reconhecimento da minha própria etnicidade em meio aos Tapuya-Kariri, e dos incontáveis momentos de dúvidas, descobertas e inseguranças.

Fui a campo inspirada por teóricos clássicos da antropologia, sem saber ao certo como escrever uma etnografia. Na primeira página do meu diário de campo (2018) escrevi a conceituação de “Alteridade”, como um lembrete de que estava ali como pesquisadora e para escrever uma etnografia. No entanto, foi esse mesmo conceito que, por vezes, me trouxe o medo de não conseguir me tornar uma pesquisadora ou de ter uma escrita “subjetiva demais”. Ao longo da escrita da monografia de graduação sempre senti que faltava algo que eu não estava sendo capaz de enxergar e descrever; de que existia um “buraco” na história. Passei anos evitando descobrir como preenchê-lo, por medo da frustração de não conseguir.

O “buraco” que eu sentia ia além dos Tapuya-Kariri, vinha do meu íntimo medo de ser afetada por aquele rural ao qual eu não pertencia. Em contrapartida, sempre que tentava escrever não conseguia evitar ser transbordada pelas minhas memórias de infância. A primeira casa dos meus avós ficou profundamente marcada nas minhas lembranças: era uma casa pequena, com um alpendre, uma sala, dois quartos, uma cozinha e um banheiro na área externa aos fundos; as paredes de tijolos de barro e o piso de cimento queimado. Ficava no alto de uma pequena montanha. Na lateral, um pouco mais baixo, ficava a roça do meu Vô João. Sempre o visitava durante as férias escolares (julho e dezembro). Em julho chegava dias após a queima da roça, quando o solo estava sendo preparado para receber as sementes que deveriam ser plantadas antes das primeiras chuvas de inverno (entre julho e janeiro).

Meu avô sempre me chamava para acompanhá-lo à roça, enquanto ele e meus tios arrancavam os tocos queimados e aravam a terra eu brincava com os meus primos/as e corria no meio da roça. Seguia meu avô por todos os lados, ajudava a dar comida para os bichos e amava brincar correndo atrás das cabras. Minha mãe sempre gritava para eu ter cuidado com os tocos e meu avô me defendia dizendo “deixa minha neta brincar, ela fica presa o ano todo, aqui ela pode ser livre”. Sua noção de liberdade não se assenta em algo que seria circunscrito e intrínseco ao indivíduo, mas a algo que se produz em interação. Virgílio (2014) traz uma reflexão similar em seu trabalho etnográfico na roça de seus avós:

“As paisagens com as quais tive contato [...] tinham como seus construtores, cabras, galinhas, bacorinhos, entre outros. E suas construções não seguiam, necessariamente, um roteiro pré-determinado por uma condição qualquer de espécie ou por uma reverberação neles de uma suposta “humanidade”. Para além de uma relação entre espécie humana e espécies não-humanas, as paisagens que aqui represento se constituem de **relações** pessoais”. (p.36; grifo meu)

Depois das primeiras chuvas sentia o cheiro da terra molhada; observava a paisagem mudar e contornar as estradas de verde; tomava banho em um riacho que passava no quintal; brincava com o Leão, cachorro de estimação dos meus avós; e no fim da tarde meus tios que moravam distante vinham com seus filhos para jantar, enquanto meu avô, no pequeno alpendre, à época sem energia elétrica, contava histórias de família que nunca soubemos se eram reais ou apenas uma forma de entreter seus netos/as enquanto jantávamos sob a luz das lamparinas.

O que não parecia “certo” era perceber que o Pajé TiSé tinha muito em comum com meu avô. O cotidiano da Aldeia é também permeado de vivências coletivas; crianças brincando juntas que lembram minha infância; as refeições acompanhadas de cachorros e gatos em volta; as conversas no terreiro ao fim da tarde e nascer da lua, mesmo horário que meu avô contava suas histórias. Embora estivesse ao lado de pessoas diferentes, o ambiente era muito familiar, trazia uma sensação de conforto e comecei a me sentir em casa.

Situações vivenciadas de forma orgânica ao longo da minha infância ressurgem ao observar as interações sociais e familiares na Aldeia Gameleira. É nesse momento que passo a questionar se realmente deveria estar ali; se fazia sentido falar de uma realidade tão semelhante àquela em que cresci, ou se não seria um problema olhar os Tapuya-Kariri como família. Quanto mais as minhas memórias de infância apareciam, menos pesquisadora eu me sentia e por isso comecei a me questionar sobre o que eu estaria fazendo de errado.

Por que eu não conseguia enxergar aquelas pessoas como diferentes de mim? Por que as memórias estavam tão vividas? Por que me sentia tão parte daquele ambiente? Não fazia sentido escrever sobre um povo indígena e me incluir na pesquisa, pensava. Apesar das tantas semelhanças, minha família estava há quilômetros de distância. Para encontrar as respostas, precisei ser menos pragmática e abraçar o (sobre)natural, aceitar o acolhimento familiar que os Tapuya-Kariri me proporcionaram, conhecer os Encantados e ouvir o que o campo estava

me contando. A cada ida a campo permanecia por 15 dias e assim que consegui concluir o primeiro semestre de aulas de 2019 passei uma semana na casa dos meus avós. Além da saudade que estava deles, também senti necessidade de verificar se não estava sendo traída pela minha memória e “me deixando ser afetada” pelo acolhimento dos Tapuya-Kariri.

Sempre conversei bastante com meu avô e nessa visita não foi diferente, ele me perguntou “minha neta, é verdade que você tá indo pesquisar índio?” Eu ri do tom preocupado de sua pergunta e respondi que sim e de imediato ele me perguntou: “Mas eles andam vestido? Porque os índios daqui (Viçosa do Ceará) era tudo canibal, andava pelado e agia igual bicho do mato”. Curiosa perguntei como ele sabia disso e aí veio a história:

Quando eu era criança, morava lá no Puxa (parte mais árida do sertão de Viçosa do Ceará), morava numa fazenda e trabalhava fazendo farinha. Aí, o papai contava as histórias de bicho que tinha na mata e que quando escurecia todo mundo tinha que estar dentro de casa. Uma vez eu perguntei que bichos eram esses que ele tanto tinha medo, ele contou que tinha onça, cachorro do mato e os índios que comiam gente. Graças a Deus que uma parenta nossa, da parte da minha mãe, que era índia, foi pega a dente de cachorro no mato e nós viramos gente, usamos roupa, moramos em casa e não comemos gente. (2019)

Até aquele momento nunca tinha escutado nada sobre isso. Dediquei alguns minutos falando sobre o Pajé TiSé, compartilhando que os momentos de convivência com ele me lembraram muito das minhas férias ali. Meu Vô João escutou atentamente, não deixou de pensar nos índios canibais, ficou feliz em saber que os Tapuya-Kariri usavam roupas e tinham “casas normais”, mas não deixou de fazer a piada de que “então eles não são índios de verdade, os que são puros mesmo são os da Amazônia que a gente vê na televisão. Esses teus índios aí são iguais nós, caboco da roça”. Depois disso, sempre que conversava com meu avô ele perguntava sobre os índios e se eu tinha trocado ele pelo Pajé. Meu avô sempre gostou de contar histórias em tom de brincadeira e fazer piadas com o cotidiano. Ele sabia da minha dedicação à faculdade, mesmo sem compreender, perguntava e ouvia o que eu tinha a dizer.

A primeira pergunta que meu avô me fazia ao me encontrar era “Por que minha neta estuda tanto? Precisa viver mais e vir mais por aqui”, eu retrucava convidando-o para ir para a cidade (Tiangua) me visitar e ele dizia rindo “eu não, sou nem bicho pra ficar preso, gosto de tá aqui no meio do mato mesmo”. Meu Vô João falava do mato com respeito, como sua segunda casa, mesmo quando parou de plantar roça sempre caminhava pelas estradas, acompanhado de seu cachorro, parava para conversar com vizinhos e amigos.

Inúmeras vezes ouvi do Pajé TiSé e dos Troncos-Velhos: “Minha filha, isso aqui (Serra da Ibiapaba) era tudo uma mata só”. O meu anseio por encontrar elementos

correspondentes às teorias acadêmicas me fez ignorar o que estava óbvio, o fato de que somos um único povo e compartilhamos a mesma terra. Muitas dúvidas percorreram minha permanência, pensei em desistir, em buscar outro campo de interesse que fosse “mais distante da minha realidade”. Com o tempo percebi que o incômodo não era o campo, mas o ato de me entender como parte dessa história.

Esse *insight* surgiu após o encantamento do Pajé TiSé (em 2020). Senti como se estivesse perdendo meu avô, que também se encantou (em 2022). Cerca de dois anos entre as partidas desses dois homens que nunca se conheceram, mas que me contavam histórias de suas infâncias semelhantes, mesmo estando em lugares distintos me afetaram profundamente. Lidar com o luto nunca será uma trajetória fácil e sua temporalidade não é linear, embora sejamos criados sob uma perspectiva de começo, meio e fim, na qual o fim acontece na morte, os Tapuya-Kariri me ensinaram que a morte é o fim de um ciclo sobre a terra, mas um novo começo, quando “somos devolvidos para a terra que nos alimentou enquanto vivemos sobre ela” (Neguim Tapuya, 2019).

Este olhar controverso me levou a inseguranças e a necessidade de desconstruir a lógica e o tempo que estava habituada, acolhendo o novo que os Tapuya-Kariri me apresentaram, e com isso perceber que esse novo já era parte de mim muito antes de chegar a Aldeia Gameleira, que o caminho era repleto de meandros, entrelaços e controvérsias mais do que eu imaginava. Eu era levada de volta ao começo do meu contato com a terra, à primeira casa do meu avô e sua pequena roça, que moldaram meu olhar sobre a vida e a natureza.

As experiências que ansiava por viver uma vez ao ano os Tapuya-Kariri vivenciam diariamente. O simples ato de almoçar/jantar no terreiro com cachorros e gatos em volta, comentar sobre as rotinas de trabalho e rir de piadas e histórias antigas. Reclamar do sol, do calor e/ou do frio da noite. Contar sobre os desafios ou sobre algo engraçado que aconteceu no trabalho, sair com os primos/as e irmãos/ãs. Atividades comuns no cotidiano da Aldeia Gameleira e da casa do meu avô são impossíveis de serem reduzidas a mapas ou a dados estatísticos, incapazes de se ater a todas as camadas e todas as histórias compartilhadas.

Embora a minha escrita possa ser julgada como subjetiva e egocêntrica, como em alguns momentos ela parece ser, assumo que tudo isso faz parte dos entrelaçamentos e da história étnica que perpassa todas as cidades e roças que compuseram e compõem a Serra da Ibiapaba, lugar de onde eu vim e para onde anseio em voltar. Assumo aqui meu sangue indígena, minha ancestralidade e meu compromisso em contar a história de como foi voltar para casa através dos embaraços e entrelaços tortuosos da batata-doce. Agradeço

imensamente à minha orientadora e ao grupo de orientandas/os que me encorajaram a persistir na escrita desse “manifesto de não pertencimento” à “composição-*plantation*” (Borges, 2020), permitindo que a “composição-terra” dos meus ancestrais possa ressoar através da minha escrita.

OS PRIMEIROS CONTATOS

Antes de adentrar na Aldeia Gameleira, fazem-se necessárias algumas ponderações sobre a localização e a trajetória dessa etnografia. Tanto a minha trajetória pessoal como a dos Tapuya-Kariri compartilham um território comum, a Serra da Ibiapaba, localizada no Nordeste Brasileiro, região noroeste do Estado do Ceará. A Serra da Ibiapaba é composta por nove municípios⁸. Eu cresci entre os municípios de Viçosa do Ceará e Tianguá, enquanto o povo Tapuya-Kariri (re)existia entre os municípios de São Benedito e Carnaubal, ambos (re)construindo nossas ancestralidades.

Para compreender como cheguei à Aldeia Gameleira é importante retornar alguns passos na minha complexa relação com a Igreja Católica. Em 2015 frequentava um grupo de jovens (Pastoral da Juventude). Eram encontros aos sábados em que refletimos sobre a vida, sobre nossas relações com a Igreja e seus dogmas abrasivos para uma juventude que não fosse “santa” e heteronormativa. Minhas insatisfações com a Instituição estavam aflorando e quanto mais idade e mais próxima da “Igreja-Instituição” (forma como eu a enxergo) menos palatável seus rituais se tornavam e mais ânsia de algo novo eu sentia.

Cabe destacar que, sou uma mulher preta de cor parda que sempre residiu longe da roça (na zona urbana de Tianguá), mas que durante toda a infância e parte da vida adulta frequentou a casa do meu Vô João, no sertão de Viçosa do Ceará (cerca de 46 km). Como boa parte dos residentes da Serra da Ibiapaba, minha família está “espalhada” entre o rural e o urbano. Dito isso, meu primeiro contato com os Tapuya-Kariri aconteceu em 2015, aos 17 anos (**Figura 1**), através de um encontro entre o grupo de jovens de que eu participava e outros grupos apoiados pelo PIAJ, projeto executado pela Cáritas Diocesana de Tianguá (CDT), que tinha como iniciativa fomentar atividades formativas e intercâmbios culturais entre grupos de jovens católicos. Juntamente com outros 15 jovens (**Figura 2**) realizamos uma visita à Aldeia Gameleira. Lembro-me de ir com bastante expectativa, pois até então

⁸Carnaubal; Croatá da Serra; Guaraciaba do Norte; Ibiapina; Ipu; São Benedito; Tianguá; Ubajara; e Viçosa do Ceará.

acreditava que “os índios estavam só na Amazônia”, como dizia meu avô e como costuma pensar a maioria.

Quando estávamos chegando à Aldeia Gameleira recebemos algumas orientações para o período que passaríamos no local e as atividades a serem desenvolvidas. A primeira orientação que recebemos foi manter-nos juntos durante a pequena trilha que faríamos dentro do território e manter o respeito evitando questionamentos sobre a veracidade das afirmações que seriam compartilhadas, apenas ouvindo e esclarecendo dúvidas que não fossem ofensivas à identidade dos nossos anfitriões/ãs. Essas recomendações se relacionavam a alguns conflitos marcados por violências, entre indígenas e não-indígenas, sobre os quais não irei me aprofundar, mas que corriam à boca pequena na época⁹. Após essa informação meus companheiros/as ficaram assustados. Eu, no entanto, fiquei muito curiosa para entender as dinâmicas da Aldeia. Nascia assim o primeiro ímpeto de aprofundar os laços com aquele povo.

Assim que chegamos fomos recebidos na pequena Sede da Associação que à época também funcionava como escola. Lá ouvimos os Troncos-Velhos e o Pajé TiSé (**Figura 3**) contarem que aquele prédio só existia porque tiveram a ajuda do Dom Javier, à altura Bispo da Diocese de Tianguá e, também, um dos principais apoiadores das atividades da CDT, a quem tanto os Tapuya-Kariri, como outros residentes, católicos e não católicos, de cidades que compõem a Diocese de Tianguá¹⁰, demonstravam apreço diante de feitos de bondade e projetos sociais.

⁹Como dito acima, outros trabalhos sobre a Aldeia Gameleira têm como foco o conflito mencionado. A presente dissertação, porém, não assume tais interações violentas como ponto de partida, não por desconsiderá-las como importantes, mas a fim de exercer um esforço deliberado em direção a uma zona existencial “para além” do choque ontológico colonial.

¹⁰Carnaubal; Croatá da Serra; Guaraciaba do Norte; Ibiapina; Ipu; São Benedito; Tianguá; Ubajara; Viçosa do Ceará; Graça; Granja; Carnaubal e Camocim.

Figura 1



Figura 2



Figura 3



Após essa pequena introdução sobre a relação entre os Tapuya-Kariri e a Igreja Católica, fomos levados para uma longa caminhada até os Buracos dos Tapuya. A princípio nos informaram que era um terreno sagrado e que por isso faríamos alguns rituais antes de entrar na mata. O vice Cacique, Neguim Tapuya, colocou um pouco de fumo no pé de uma árvore, pediu à Caipora permissão para nossa entrada e, em seguida, conclamou todos/as para que ao passarem daquele ponto, pedissem licença para entrar na casa da Mãe Natureza.

Era uma trilha cheia de mata, mas também de cercas. Nós ficávamos entre dois dos Troncos-Velhos - Pajé TiSé e Tio Oscar - que nos guiavam e os “índios guerreiros”. Esses últimos foram assim apresentados: como indígenas mais jovens que nos protegeriam, caso algum “mandado de posseiro” tentasse nos impedir de chegar aos Buracos dos Tapuya. Todos estavam em alerta, com medo de algum ataque. Mesmo assim, atravessamos as cercas e chegamos no primeiro buraco, de tamanho mediano, como nos explicavam, com uma pequena caverna cheia de abelhas. O Pajé TiSé mostrou orgulhoso sua habilidade em pegar as abelhas com a ponta dos dedos sem ser picado, dizendo que ele era capaz de fazer isso porque cuidava delas e sempre que podia ia até lá conversar com as “coisinhas da natureza”.

Em seguida, depois de alguns jovens ficarem assustados com as abelhas, seguimos para outro buraco, maior em tamanho e profundidade. Ali fizemos uma grande roda. Neguim Tapuya e Luiz Marques, à época coordenador da Associação Indígena Tapuya-Kariri, conduziram um Toré. **(Figuras 4 e 5)** Até aquele momento nunca tinha escutado essa palavra. Explicaram que era uma dança para os Encantados, seus ancestrais que construíram e hoje habitam as terras sagradas dos Buracos dos Tapuya.

Figura 4



Figura 5



Considero importante lembrar de meu total desconhecimento de ações (poderíamos chamar de práticas, de rituais) que depois se tornariam habituais para mim na Aldeia Gameleira. Para mim foi curioso ver que antes de começarmos o Toré, o Pajé TiSé acendeu seu cachimbo, colocou dois pratinhos de barro no centro da roda, um com fumo e outro com água. Em seguida pediu para rezarmos um Pai-Nosso e uma Ave-Maria. Apenas depois disso entoaram uma canção em que saudavam Jurema, balançavam o maracá e nos ensinaram o passo do Toré. Lembro-me de não entender o motivo das orações católicas. Pareceu-me incongruente. Achei que poderia ser pelo fato de estarmos ali como parte da Igreja. Felizmente guardei a dúvida comigo e continuei aproveitando cada minuto daquela visita.

Depois do Toré, voltamos para a Aldeia Gameleira, almoçamos e fizemos pinturas com caneta pincel, as mesmas utilizadas em quadro branco. Lembro-me de questionar por que escolheram canetas e não a mesma tinta que estavam usando em si mesmos, Neguim Tapuya me respondeu que “as tintas ficam na pele muitos dias e como vocês não são índios e vão voltar pra cidade, é melhor fazer com algo que saia mais fácil”. Tempos depois, quando já existia uma relação mais próxima, Neguim me confidenciou, em outro contexto, que não gostavam de “pintar não-índio com a tinta da Mãe Natureza”. Para ele não é algo que deve ser colocado “em qualquer corpo, que não entende nossa cultura e não sabe o que significa” (2020). Em suma, a explicação que nos deu à época fazia sentido: na cidade talvez não fôssemos, como eles, bem recebidos com uma pintura corporal mais perene. Sua razão mais recôndita também se fazia presente. Não éramos índios. Nosso corpo era um corpo qualquer.

Após as pinturas assistimos a duas apresentações de dança do grupo de jovens Tapuya-Kariri – atualmente nomeado Junta-Kariri. As meninas dançaram carimbó, ritmo que aprenderam em um intercâmbio com parentes do Norte brasileiro. Depois, meninos e meninas performaram a dança da chuva, que aprenderam com os Tremembé de Almofala, parentes da região do Vale do Acaraú, região litorânea do Estado do Ceará. Destacaram a importância de seus parentes lhes terem ensinado essas danças, afinal, seus Troncos-Velhos tinham escondido deles sua ancestralidade. Explicavam que o tinham feito porque se tornaram reféns do medo, dados os momentos de intensa perseguição que vivenciaram durante suas infâncias. Por isso haviam deixado seus costumes reservados à intimidade de suas casas, evitando seu compartilhamento público e coletivo.

Após as danças, já no final da tarde, retornamos para a cidade de Tianguá, empolgados/as e impactados/as com os momentos vivenciados na e com a Aldeia. Ao retornar para casa estava decidida a voltar aquele lugar, conhecer e compreender a energia que eu

havia sentido. Tinha já a pretensão de escrever algo sobre os Tapuya-Kariri durante a graduação, ainda sem saber como faria isso e se seria possível.

Apenas no final do ano de 2018 comecei a dar os primeiros passos em busca de retomar o contato com os Tapuya-Kariri. À época, recém-afastada da “Igreja-Instituição”, ainda possuía contatos dos coordenadores de grupos de jovens. Com isso consegui o número de *WhatsApp* da Monaiane, responsável pelo PIAJ que nos levava à Aldeia em 2015. Ela me passou o telefone da Cacica Andrea Kariri. Me alertou, porém, que a Andrea poderia demorar alguns dias para responder. Enviei uma mensagem para a Andrea já pontuando a motivação do meu contato e compartilhando meu interesse em escrever meu Trabalho de Conclusão de Curso sobre o povo Tapuya-Kariri. Dois dias depois ela me respondeu e compartilhou o número de *WhatsApp* do vice cacique Nguim Tapuya. Com ele, novamente, compartilhei minhas intenções e perguntei se poderia fazer uma visita para conversarmos melhor pessoalmente. Ele concordou e marcamos uma visita.

Na mesma semana (meados de novembro de 2018), falei para os meus pais que conseguira o contato com o Nguim Tapuya e que havia uma visita à Aldeia no sábado daquela mesma semana. Não pensei duas vezes antes de decidir, não calculei o investimento físico e financeiro de que necessitaria. Após a conversa com os meus pais recebi apoio e incentivo. Assim como meu colega de mestrado Yeison Ramirez mencionou em um dos nossos encontros de orientação, meus pais se tornaram a partir dali meus “cúmplices de pesquisa”.

O retorno à Aldeia Gameleira, aos 19 anos, acendeu muitos sentimentos. O ato de pisar novamente naquele território, agora como pesquisadora, despertou mais do que a curiosidade do primeiro momento (2015). Quando visualizei aquela estrada de barro vermelho contornada pelo mato verde das primeiras chuvas de inverno e senti o cheiro do mato novo e da terra molhada, as lembranças da roça do meu Vô João ressurgiram em minha mente e quase pude sentir o gosto das minhas férias de dezembro durante a infância. Na casa do meu avô sentia a liberdade de brincar na roça, podia sentar-se no tucum (rede de palha); ouvir os sons dos bichos caminhando no terreiro (porcos, cabras e galinhas); as gotas de chuva batendo no telhado. Na aldeia apreciava os mesmos cheiros de terra molhada e mato novo que remetiam às contações de histórias do meu avô, no alpendre da sua casa, sob o pôr-do-sol e o nascer da lua, que era meu momento preferido do dia.

Ao chegar à Aldeia percebi uma nova escola indígena, recém-construída, bem maior que a pequena Associação que conheci anos antes. Lembro-me de alguns olhares curiosos

como que inquirindo quem eram aqueles estranhos chegando. Olhei o celular para tentar avisar às lideranças que estava ali, mas não havia sinal. Minutos depois, antes de ir a alguma casa perguntar, o Neguim Tapuya veio ao nosso encontro. Ele saiu de uma vereda entre as árvores do lado oposto à escola, veio sorrindo e disse que estava nos esperando no alpendre de sua casa quando nos viu passando e foi até a escola nos encontrar. Meu pai estranhou. Não nos conhecíamos pessoalmente, mas antes de quaisquer perguntas, enquanto meu pai dirigia a moto devagar pelo caminho indicado, Neguim comentou: “Assim que eu vi a moto passando com um branco e uma moça já sabia que era você. Aqui todo mundo se conhece e mesmo que não fosse você eu tinha que ir lá ver quem era”. Sorri sem jeito, mas compreendi que ali ninguém passa despercebido, ainda mais quando se é um homem branco.

Essa primeira ida a campo foi também a primeira vez que viajei sozinha com meu pai. Minha mãe, muito preocupada, me ajudou a arrumar a mochila com o que seria necessário para aquele dia e me orientou a não exceder os limites daquelas “pessoas estranhas ao nosso convívio”. Mesmo que sejam cidades próximas, cerca de 40 km via CE-187, tanto a atitude do meu pai (de não questionar ou se preocupar com os custos) quanto o cuidado da minha mãe foram suficientes para alimentar a crença de que era possível desenvolver aquela pesquisa. Eu não estava sozinha, mas acompanhada dos meus “cúmplices de pesquisa”, que até hoje acompanham e incentivam cada passo da minha jornada. Saímos cedo, para passar o máximo do dia na aldeia. Queria conhecer os possíveis interlocutores/as, aos quais chamarei de anfitriões/ãs, seguindo a percepção apresentada por Borges (2013), na qual a autora pontua a sua necessidade de evitar termos que considera “derrogatórios, como nativo ou objeto, quanto outros, menos adequados para retratar o tipo de experiência etnográfica que tinha como interlocutor ou sujeito” (p. 200), destacando que,

Podemos deixar as ferramentas de lado e nos lançarmos a fazer pesquisa junto com as pessoas que nos recebem em suas vidas que em si se tratam de um contínuo processo de pesquisa, do qual participamos de modo superficial e circunscrito, no tempo e no espaço, como visitas passageiras. (p.200-1)

Hoje entendo que, sem a receptividade, a vivência coletiva e a construção dos laços de afeto e amizade que o povo Tapuya-Kariri me proporcionou, nenhuma história poderia ser compartilhada.

Apesar de tímida, entrei na casa simples (**Figuras 6,7 e 8**), TiCôte estava sentada no sofá (**Figura 9**), com um casaquinho de moletom. Ela sorriu e disse que eu podia entrar e ficar à vontade. Que não levantava para me receber por causa de uma dor “na planta dos pés”,

apontando para eu ver o quão inchados estavam. Logo continuei a conversa perguntando o motivo do inchaço e ela respondeu: “Eu nem sei minha filha, só dói e fica inchado, já passei remédio do mato e fui ao médico e ninguém soube me dizer o que era. O doutor (médico da UBS) passou um remédio caro que só, mas a gente ainda não comprou”.

Em seguida o Neguim entra pela cozinha avisando que tinha ido até o quintal chamar seu pai que estava “colocando o dicumê pros bichos”. Poucos instantes depois chega o Pajé TiSé, sorrindo pela porta da frente. E, estava com uma calça jeans, uma camisa de botão, uma bota de borracha (galocha) e um chapéu preto. Meu primeiro impacto ao vê-lo foi lembrar do meu Vô João, que sempre usava uma bermuda jeans, camisa de botão e um chapéu de palha. A indumentária dos donos da casa poderia me conduzir facilmente a uma leitura apressada, própria de quem aponta para traços da colonização (roupas industrializadas, por exemplo) como sinais inequívocos da inexistência de qualquer ancestralidade.

Pajé TiSé se abaixou para tirar as botas, mas Neguim falou: “Não precisa o papai tirar as botas não que eu sei que o senhor vai já chamar a menina pra ir no quintal” - sorrindo logo em seguida. O Pajé TiSé concordou e entrou na sala também sorrindo e vindo me cumprimentar. Eu levantei e o abracei. Ele logo se desculpou: “Tô todo sujo do mato”. Eu respondi que não tinha problema: “Também não tomei banho ainda”, falei em tom de brincadeira. Ele sorriu e, em seguida, Neguim explicou que eu era a moça da cidade que ele tinha avisado que iria conhecê-lo hoje e o “homem branco” era meu pai. Logo ofereceram café e me acolheram tão bem que em pouco tempo me senti à vontade e esqueci a timidez. Quando o TiSé perguntou meu nome lembro da sua reação diante da resposta: “Você é mesmo da cidade? Porque seu pai é branco, mas seu nome é de índia”. Respondi que foi escolha da minha mãe e que eu cresci entre a cidade e o sertão de Viçosa, onde meus avós por parte de mãe moravam.

Por mais simples que possa parecer, essa primeira conversa foi o que ditou o tom do restante do dia e, provavelmente, minha futura aceitação pelo povo Tapuya-Kariri. Em seguida, expliquei que estava me graduando em Ciências Sociais. Comentei que o interesse pela história do seu povo surgiu três anos antes (em 2015), quando estive ali com a CDT em um grupo conduzido pela Monaiane e também por conta do pouco da história deles que conheci a partir da monografia de uma colega de curso, Jeannié. Hoje percebo que esses dois nomes tiveram um peso maior do que quaisquer das instituições mencionadas (UEVA e CDT). Depois de tantos anos de convivência compreendo que os Tapuya-Kariri não se

relacionam com órgãos ou instituições, mas constroem afetos, se relacionam e têm apreço pelas pessoas, conseguindo dissociar essas pessoas da “Igreja-Instituição”.

A família do Pajé TiSé me “transbordou” de informações. Eles se mostraram muito empolgados. Disseram que eu “precisava conversar com a Jeannié e com os Troncos-Velhos”, pois eles eram quem mais sabiam da história dos Tapuya-Kariri. Nessa recomendação hoje vejo uma abertura a colocar lado a lado o saber dos Troncos-Velhos e de uma acadêmica, num gesto não necessariamente de simetria, mas de empatia comigo: certamente uma conversa com Jeannié me ajudaria a me aproximar da Aldeia por vias que me eram mais familiares. Neguim ainda se desculpou porque a cacica Andrea Kariri não estava na Aldeia naquela ocasião devido a uma viagem de formação com alguns parentes na capital, Fortaleza. Ela, porém, estava sabendo da minha visita e afirmou que gostaria de me conhecer.

Logo em seguida o Pajé TiSé, até ali em silêncio me olhou e disse:

“Eu entendi o que você quer. Tô vendo que você tem boas intenções, tanto que veio com o seu pai. Mas deixe eu lhe dizer aqui, o povo vem aqui perguntar um monte de coisa, faz os trabalhos. Eu não acho ruim não, acho que tem que falar mesmo pra todo mundo saber da gente. Mas o que eu não gosto é de me apegar às pessoas e depois termina, vai embora e não volta nem para entregar o resultado ou para fazer uma visita”.

Sem titubear TiCôte logo disse que concordava. Neguim, sempre sorrindo, ponderou: “A menina nem começou e o papai já tá assustando”. Porém, em seguida reforçou o sentimento de seu pai, dizendo: “Papai está falando assim porque não tem muito tempo que veio um pessoal aqui, pegou informação nossa e foi embora sem dizer nem mostrar pra que era. Depois a gente ficou sabendo que era gente ruim e envolvida com posseiro”.

Eu lhes falei que compreendia perfeitamente, que podia garantir que não conhecia ninguém da região e que nada seria dito ou escrito sem autorização prévia do Pajé e demais lideranças Tapuya-Kariri. Dessa maneira, nos entendemos e o Pajé disse que estava confiando em mim e ia autorizar para todo mundo me receber em casa e dizer o que eu precisasse. É importante mencionar que quando retornei cerca de duas semanas após esse primeiro contato, o Pajé me contou empolgado que tinha ido à casa de cada um dos Troncos-Velhos para avisar que quando “uma moça da cidade chegar aqui pode responder sem medo que eu tô autorizando. Ela tá só fazendo os trabalhos dela igual a Jeannié”.

Figura 6



Figura 7



Figura 8



Figura 9



Depois disso TiSé me convidou para ir com ele ao quintal (**Figura 10**). Era uma manhã fria, com pouco sol, sua casa tinha uma cerca de madeira na frente coberta por plantas e uma árvore grande que fazia sombra. Saímos pela porta da cozinha até o quintal: um espaço pequeno onde estava a pia, dois tambores de água para uso doméstico e um portãozinho de madeira que dava acesso a outra parte do quintal, bem mais extensa, toda cercada com uma cerca de madeira e arame farpado. TiSé foi na frente me guiando e apontando suas plantas enquanto contava.

“Essas plantas tudo aqui eu consegui nos encontros com os parentes de outras aldeias. A gente troca nosso conhecimento e as sementes de cada lugar. Aqui (apontou para um arbusto) é uma plantinha lá do Pará. Essa aqui (apontou para uma árvore pequena) veio direto da Amazônia. Aquelas ali (apontou para um canto mais na lateral da casa) foi a Irmã Maria Luiza que trouxe quando a gente precisou se defender dos posseiros”.

Em seguida disse para acompanhá-lo e chegando no meio do quintal, embaixo de um pé de manga, apontou para uma construção de tijolos onde criava um porco. Orgulhoso, me mostrou: “Olha aqui meu porquinho (**Figura 11**), ele tá preso porque tô engordando-o pra gente comer”. Eu esperava ser um porquinho, mas quando vi o tamanho não disfarcei o susto e ele riu como se já esperasse minha reação diante da sua ironia. Eu reagi: “O senhor disse que era um porquinho, pensei que era pequeno”. Ele continuou rindo enquanto explicava: “Mas tem que ser assim para dar conta de alimentar todo mundo. Aqui é todo mundo parente e tudo é dividido. Ali (apontando para o lado direito da cerca) fica a casa da minha neta Dilva e do lado a casa da mãe dela, minha nora Nilça, depois o Francisco leva você lá”. (**Figura 12**)

Figura 10



Figura 11



Figura 12



A distância entre as casas, como Antônio Bispo (2023) dizia, era “a um grito de distância”. A divisão, como ela antecipou, era tão crucial quanto o fato de serem todos parentes. Antes de retornarmos para casa ele me mostrou suas galinhas. Antes tinha mais, mas já as haviam comido e uma estava sendo preparada pela Nilça para o nosso almoço. Perguntei se a Nilça era esposa do Neguim ou de outro filho. Pajé TiSé explicou: “É mulher do meu outro filho, tenho só dois, um é o Francisco (Neguim) e o outro vive caído bebo por aí. O povo o chama de Caronxa. A gente já fez de tudo para ver se ele melhora, mas não tem jeito”. A informação reiterou minha sensação de que Pajé TiSé apostava na minha discrição e na minha prudência em não fazer juízos apressados sobre seu filho. Depois seguiu caminhando pela lateral da casa até a porta da sala onde meu pai ficou tomando café na companhia da TiCôte e do Neguim. Não demorou muito para aparecerem os bisnetos do TiSé - Auriclenes e Lara - à época duas crianças tímidas e curiosas. TiCôte disse: “Eles vieram pra lhe ver. Estão tudo encabulados, mas tavam curiosos”. Eu cumprimentei e me apresentei. Eles, sem jeito, falaram seus nomes e logo saíram para o alpendre. Neguim disse que iria me levar na Casinha (**Figura 13**), do outro lado da estrada, onde tinha sido a primeira escola. Em seguida iríamos à atual para conhecer a Professora Letícia Kariri, que respondia pela Andrea quando ela não estava.

A chamada Casinha foi uma edificação comprada pelo Pajé para funcionar como escola (Carneiro, 2022). Uma casa pequena, feita de tijolos de barro, com uma pequena porta de madeira e janelas nas laterais. Como já não estava mais em uso, se via bastante empoeirada. Nela ainda havia algumas pinturas nas paredes e desenhos das crianças colados (**Figuras 14 e 15**). Tinha algumas cadeiras de madeira e outras de plástico não mais usadas. Não consegui ficar muito tempo lá pois a poeira era sufocante.

Após sair da Casinha fomos até a Associação (**Figura 2**) que eu já conhecia. Lá funciona, em três salas, a escola para as crianças menores, com horários da manhã e da tarde, para acomodar todas as turmas. Continuava exatamente como eu lembrava, mas dessa vez pintada de outra cor. Depois seguimos para a escola indígena (**Figura 16**), descrita por Neguim como “a principal prova da nossa luta”. Orgulhoso me contou que a escola é administrada pelo governo estadual. Por ser um sonho realizado, escolheram dar-lhe o nome do Chico Pai Zé, o primeiro cacique. Lembrando-se dele, falou:

“Todo mundo dizia que ele era doido, sempre andava para cima e para baixo com uma pastinha com o documento que provava que a terra era nossa. Andou muito até conseguir convencer o povo [entendo que se referia ao processo ainda em curso de reconhecimento e demarcação

da terra indígena, sobre o qual falarei adiante]. Por isso, a escola que é nossa primeira conquista física carrega o nome dele”.

A afirmação “a escola carrega o nome dele”, ficou marcada para mim desde então. Não conheci o Chico Pai Zé, mas sua sobrinha-neta Letícia Kariri, que me recebeu sorrindo. Era uma moça jovem, com uma blusa de uniforme da escola e um brinco de penas. Neguim iniciou a conversa avisando quem eu era e a cumprimentei com um abraço.

Em seguida, depois de dizer que eu estava ali para conhecer um pouco mais sobre a história da Aldeia, recordou a “loucura” de seu tio-avô Chico Pai Zé:

“Acho que o Neguim deve ter lhe dito que meu tio-avô era tido como doido. Ele encontrou um documento que dizia que essa terra pertencia aos Tapuya-Kariri, no documento dizia que o nome da terra era Aldeia Gameleira e que foi registrada no cartório de Viçosa do Ceará (CE), em 1988. Ninguém acreditava nele porque o povo mais velho tinha medo das perseguições dos brancos e a minha geração cresceu sem saber direito quem era dono das terras. Sabia que era índio, mas sobre a terra sabia muito pouco”.

Percebi as muitas camadas da história dos Tapuya-Kariri. Nesses primeiros momentos não soube muito sobre o Chico Pai Zé. Agora, depois de alguns anos de convivência, reconheço que recém chegada na Aldeia Gameleira o que estava ao meu alcance, naquele momento era observar e ouvir aquilo que meus anfitriões/ãs estivessem dispostos e confortáveis em contar.

Após a visita, pude compreender um pouco mais sobre a importância do Chico Pai Zé através da escrita de Jeannié (Carneiro, 2017), como haviam recomendado. Futuramente, em todas as conversas cotidianas, seu nome seria referenciado como exemplo de luta e resistência na busca do sonho de não só libertar o povo indígena, mas de ter a própria terra, “liberta”:

O Sr. Chico Pai Zé é reconhecido como um grande lutador pela reforma agrária (*sic*) e um dos maiores incentivadores da organização e luta pela posse do território pertencente aos seus antepassados, bem como da afirmação da identidade indígena de seu povo. Ele é identificado pelos indígenas, inclusive pelos mais velhos, por seu papel fundamental em busca de despertar no povo o desejo de assumir sua identidade indígena e junto com ele, lutar para concretizar seu maior sonho: libertar as terras. Desejo esse que, embora não fosse possível desfrutar, ficaria para os filhos, os netos e os parentes que viessem depois dele. Ao querer libertar as terras, Chico Pai Zé, chamava o povo para lutar contra os posseiros que mandavam e desmandavam no lugar. (p.54)

Observando um pouco a dinâmica da educação diferenciada, percebi na escola um ponto de encontro e um refúgio, onde é possível se organizar, aprender e, também, um espaço seguro para expressar sua existência enquanto Tapuya-Kariri. A preocupação com o futuro da Aldeia Gameleira é nítida na forma como as professoras/es trabalham no presente, incentivando o artesanato com filtros dos sonhos, telhas pintadas e desenhos. É digno de nota o respeito das crianças sempre que chega um ancião/ã e/ou lideranças, pedindo bênção, tratando com reverência e olhando com admiração. Como destaca Jeannié: “A escola materializa a presença indígena no lugar, visto que as terras não estão demarcadas. Perante isso, pude verificar em campo, que duas questões eram essenciais: identidade, território e consequentemente a organização para tais demandas. (Carneiro, 2017:25)

Percebi que o futuro estava ali, diante dos meus olhos, sendo cultivados nas aulas, nas atividades externas, no cultivo de uma pequena horta dentro da escola e, principalmente, na figura dos professores/as que são filhos/as da mesma terra que aquelas crianças, que usam brincos de pena, pintam o corpo com tinta de urucum (tonalidade vermelha) e jenipapo (tonalidade preta). Tudo isso me transbordou de um sentimento que eu acreditava ser próprio de uma antropóloga desabrochando, assim, de forma bem romântica, como nos ditos clássicos.

No entanto, descobriria alguns anos à frente que o que eu sentira nada tinha de romântico, mas se tratava de um chamado dos Encantados para eu descobrir minha própria ancestralidade enquanto entrava naquela escola, erguida em oposição ao espaço historicamente utilizado como ferramenta de colonização e opressão. Esta escola com outro propósito era a própria corporificação da aldeia, com o nome do primeiro cacique do povo Tapuya-Kariri: Chico Pai Zé.

Figura 13



Figura 14



Figura 15



Figura 16



SEÇÃO 1: ENTRE VIVOS-VIVOS E VIVOS-MORTOS

“Somos muitos Severinos iguais em tudo na vida: na mesma cabeça grande que a custo é que se equilibra, no mesmo ventre crescido sobre as mesmas pernas finas e iguais também porque o sangue que usamos tem pouca tinta. E se somos Severinos iguais em tudo na vida, morremos de morte igual, mesma morte severina: que é a morte de que se morre de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte de fome um pouco por dia (de fraqueza e de doença é que a morte severina ataca em qualquer idade, e até gente não nascida). Somos muitos Severinos iguais em tudo e na sina: a de abrandar estas pedras suando-se muito em cima, a de tentar despertar terra sempre mais extinta, a de querer arrancar alguns roçados da cinza”. (Morte e Vida Severina, Melo Neto, 2007:2)

Nesta parte dedicarei a escrita a um entrelaçamento entre a morte, a vida e a “sobrevida”. Através da trajetória descrita em *Morte e Vida Severina* (Melo Neto, 2007) e dos processos de luto com o encantamento de dois homens que moldaram minha maneira de enxergar o mundo, pretendo transformar a dor em curativo e, através da escrita, registrar que a morte é um começo que transcende a compreensão ocidental, que é vivenciada pelo povo Tapuya-Kariri e por mim mediante a “composição-terra” (Borges, 2020), que constitui cada molécula de nossos corpos e ressoa desde a nossa ancestralidade até os confins da nossa descendência, através das entranhas da terra e das ramas de mandioca e, posteriormente, das ramas de batata-doce.

Borges (2020) enfatiza que a transformação analítica dos conceitos de alteridade, igualdade e diferença poderiam ser capazes de desvencilhar a universidade de sua “composição-*plantation*”, ou seja, “de sua existência predadora de um Outro constituído para fins de perpetuação dos próprios meios de produção — que se tornam inquestionáveis — e sua principal mercadoria” (p.2). Nesse contexto possuir um *Very Rural Background* (VRB), “implica uma existência outra, outra ontologia, desafiadora” (p.3). Esse VRB, permite a existência da “composição-terra”, não se limitando ao produtivo do mundo ocidental.

Embora Borges (2020) esteja utilizando esses conceitos para abordar o âmbito acadêmico, creio que sua lógica possa ser aplicada em contextos diversos, sobretudo quando envolve relações baseadas em dualismos e hierarquias sociais. No contexto desta etnografia, chamarei de “composição-terra” as percepções do povo Tapuya-Kariri sobre a terra, em contrapartida chamarei de “composição-*plantation*”, as percepções dos não-indígenas.

Cheguei a essa conclusão a partir do relato de Bongiwe (Borges, 2020), no qual destaca que para seguir seus planos de continuar estudando e de viajar pelo mundo, precisava

“fazer-se presente na terra onde jaziam seus ancestrais” (p.8). No entanto, sua ausência da *plantation* urbana a transformou em um ser dispensável. Diante da falta de compreensão da “composição-plantation”, Bongiwe percebe que “na cidade não havia espaço para pessoas, somente para zumbis” (p. 9).

Sua afirmação está intimamente ligada ao fato de não ter sua necessidade de participar de rituais post-mortem de familiares reconhecida: não era um acontecimento trivial, mas sim, vital para manter a relação entre vivos-vivos e vivos-mortos, entre os que estão em vida e seus ascendentes que partiram para outro mundo. “Bongiwe reflete sobre uma vida que passa ao largo do aprisionamento da *plantation*, da restrição à linha: uma vida marcada por movimentos a esmo, pelo inusitado, pela criatividade e pela transformação” (p.9-10).

Na Aldeia Gameleira reconheço essa relação mediante as menções aos Encantados. As reações e descrições do povo Tapuya-Kariri, às vezes rápidas, às vezes demoradas, sobre o momento do encantamento do Pajé TiSé, foram o que realmente me possibilitaram compreender a profundidade e a vitalidade da relação entre vivos-vivos e vivos-mortos. Entendi que os Encantados não perdem sua vitalidade, apenas se movem do espaço tangível para uma outra dimensão, sem perder a conexão com seus parentes ou com a terra.

Borges (2020) destaca que diante da lógica composição-terra da *plantation*,

Para que as reivindicações indígenas por terra não façam sentido (econômico, especialmente) é preciso, sobretudo, invalidar o sentido existencial da relação com a terra, como o faziam os críticos do comportamento de Bongiwe. Sua composição-terra é e será sempre maldita: um corpo negro eivado de formigas em frenesi é, como observa Matebeni sobre o corpo queer, um corpo com coisas demais, um corpo sem foco, pouco dócil, trabalhoso para se explorar (Tiriba e Moutinho, 2017:183). Nunca será o corpo negro esperado na luta anticolonial do fallism. Em suma, mesmo em experimentos de promoção da igualdade, a universidade reitera a perenidade da *plantation* ao rejeitar esses corpos com very rural background e sua ontologia. (p.14)

Como bem disse Melo Neto (2007:7), “não é fácil seguir essa ladainha entre uma conta e outra conta, entre uma e outra ave-maria, há certas paragens brancas, de planta e bicho vazias, vazias até de donos, e onde o pé se descaminha”. Quando um ente querido se encanta o pensamento se volta para a perda dos momentos que não serão vividos, das escolhas e caminhos que afastaram a vivência cotidiana, enquanto esquecemos que antes da morte existiu a vida, na qual memórias foram compartilhadas, que mantêm nossos amados/as vivos na eternidade das lembranças.

1.1. O ENCANTAMENTO DO PAJÉ TISÉ: “O Sé morreu igual um passarinho, tava dormindo.” (TiCôte, 2020)

Após o encantamento do Pajé TiSé (2021), senti como se estivesse perdendo um avô. Mesmo que nossa convivência não fosse de longa data, ele foi quem me acolheu ao chegar à Aldeia e teve o cuidado de comunicar a todos sobre minhas intenções, para que eu não precisasse me repetir a cada casa durante as visitas. Lembro que a cada uma das visitas entre os anos de 2019 e 2020 as pessoas já me recebiam perguntando “você é a moça da cidade que o TiSé falou né? Igual a Jeannié?”. Ao longo das conversas sempre perguntavam “mas você conhece a Jeannié?”.

Percebi nessas interações que a Jeannié era a referência que possuíam de uma antropóloga e as comparações eram inevitáveis. A princípio me incomodou, não as comparações, mas o medo de estar repetindo os mesmos passos e contando a mesma história que Jeannié havia contado. E mais ainda, o receio de não conseguir construir meus próprios afetos. Sempre fui tímida e por precaução, nas primeiras idas a campo (2019), escolhi ficar na parte que considerava segura. Passava horas conversando com o Pajé TiSé e de “moça da cidade” comecei ser chamada de “menina” ou “minha filha”. Tive medo de limitar minha pesquisa a um núcleo familiar, mas a notícia de seu encantamento me fez perceber o quão valioso tinha sido manter as conversas e a convivência com TiSé.

À época o TiSé estava lúcido, mas após um Acidente Vascular Cerebral (AVC) sua memória era falha e por vezes repetia as mesmas histórias. Jamais o interrompi e o ouvia sempre como se fosse a primeira vez. Uma das histórias que mais repetiu foi a de sua devoção por “meu padim padre Ciço”. Na sala da sua casa tem uma imagem do Padre Cícero, ao lado de velas, em um altar no canto da parede. O tempo que passei ali me fez observar a disposição dos móveis, dos quartos, as rotinas e a fé. TiSé me ensinou que era possível ter mais de uma crença.

“Minha filha, quando pequeno papai me batizou na igreja, mas em casa me falava dos Encantados e do Pai Tupã. Mas ele contava como se fosse segredo e eu gostava de ir para os matos, encontrar os Encantados nos Buracos dos Tapuya e passava o dia por lá. Ia junto com Otávio (seu primo), nós era moleque e passava o dia bebendo da água que a gente levava e quando não dava sabia qual planta dava água e fruto. Era bom demais, naquele tempo não tinha cerca, tinha violência contra os índios, mas a gente tinha mata e sabia se esconder por lá. Mas nunca deixei minha fé no padim Ciço, desde pequeno papai e mamãe me ensinaram que podia pedir que ele realizava, mas tinha que ir pelo menos uma vez na vida na terra dele, eu fui lá uma vez só. Papai sempre disse que quem não for lá no Juazeiro (Juazeiro

do Norte), depois que morre é o primeiro lugar que a alma vai visitar, para fazer a passagem”. (TiSé, 2019)

Não compreendi muito bem essa história à época, mas era a que mais se repetia, então ficou marcada na minha memória, de forma que quando soube de sua morte, meu primeiro pensamento foi “que padrinho Cícero lhe receba junto do Pai Tupã e dos Encantados”. Não participei do seu velório. Ainda estávamos em isolamento devido a Covid-19. Recebi a notícia através do convite para a missa de sétimo dia no perfil da escola indígena no *Instagram*. De imediato entrei em contato com a Dilva, minha anfitriã em todas as visitas entre 2019 e 2021, perguntei se poderia ir para sua casa por dois dias, apenas para participar da missa e fazer uma visita a TiCôte. Depois de receber sua autorização arrumei minha mochila e pedi para o meu pai me levar até lá. Encontrei uma aldeia enlutada e triste com a perda da sua principal liderança.

Neguim Tapuya me recebeu e contou como foi o velório e enterro do seu pai, disse que foi emocionante e em seguida descreveu:

“Dançamos o Toré, as crianças cantaram e nós acompanhamos com os maracás. Todos os nossos Troncos-Velhos estavam lá, até os meio adoentados, para se despedir da nossa liderança. Depois do enterro temos o costume de ficar bebendo cachaça dentro do cemitério e conversando sobre o defunto. Essa noite eu não fiquei, trouxe a mamãe para casa e não voltei mais para lá”.

Na busca por compreender os rituais fúnebres Tapuya-Kariri, recorri à cartilha cultural de Silva & Brito (2022), na qual os autores detalham como são realizados. Os cantos são parte importante da cerimônia, possuindo uma “dimensão simbólica acerca da vivência do luto de parentes” (p.7). São o ponto de partida do ritual fúnebre, presentes na memória dos Troncos-Velhos e repassados para as próximas gerações.

Silva & Brito (2022) destacam que os ritos fúnebres seguem uma ordem de realização. No momento chamado de “agonia da morte”, os familiares fazem sentinela até a hora da partida. Utilizam algumas orações para “ajudar a pessoa a fazer sua passagem”. (p.13) Geralmente, esse instante conta com a presença de uma “rezadeira de exortação”. Na Aldeia Gameleira. Dona Raimunda é conhecida por assumir esta função. Ao questioná-la como havia sido, utilizando como referência o encantamento do Pajé TiSé, ela relatou de forma breve, com os olhos marejados:

“Ele estava doente muitos dias, aí a Côte mandou me chamar. Aqui eu sou conhecida por dar e tirar a vida, mas quem tira é Deus. Eu dou a vida porque sou parteira. Hoje em dia o povo vai tudo parir no hospital, mas se precisar eu ainda faço. Agora na reza de exortação, eu

só rezo a ladainha de Nossa Senhora. Se for para morrer a pessoa faz a passagem, se não, fica bom. No caso do TiSé ele fez a passagem, foi muito triste, mas era a hora dele”.

Após a morte a família realiza o “ritual do banho” (Silva & Brito, 2022). O núcleo familiar, composto pelas pessoas que residem na mesma casa e/ou terreno, se juntam para banhar o falecido como forma de “purificar o corpo”. Geralmente, utilizam água e “sabão da terra” (sabão caseiro). Além disso, o ato é uma forma de “agradecer por tudo que o falecido já fez”.

Após o banho, passam para o “ritual da vestimenta”, no qual o corpo é trajado com a roupa com a qual será enterrado e posicionado no centro da sala. Neguim Tapuya disse certa vez: “Antigamente a gente era enterrado na rede, hoje em dia que tem que esperar pelo caixão” (2024). De acordo com Silva & Brito (2022), quando o corpo já está preparado e no meio da casa, começam então as “rezas de defunto”. Esta é a forma que as mulheres encontram para “ajudar a alma daquela pessoa a encontrar a luz”.

Essas rezas, tradicionalmente, são repassadas de pai para filho, podendo ser aprendidas nas sentinelas com os Troncos-Velhos. No entanto, muitos dos chamados “benditos” têm grande influência das romarias feitas para o Padre Cícero e para a Mãe das Dores (Nossa Senhora das Dores). Silva & Brito (2022) destacam que “nos relatos de uma das lideranças locais seus pais passavam mais de um mês caminhando de São Benedito até Juazeiro do Norte para as romarias, fazendo suas penitências na terra que para eles é santa” (p.13).

Há, portanto, uma forte relação entre o povo Tapuya-Kariri e a região do Cariri cearense, bastante presente nos cantos que compõem os rituais fúnebres, bem como na construção da espiritualidade desse povo, marcada pela devoção ao Padre Cícero e a Nossa Senhora das Dores.

Ademais,

Os mais velhos contam que quem nunca foi fazer penitência no Juazeiro, o primeiro lugar que a alma vai quando sai do corpo é para lá, por isso que vemos muita influencia dos santos populares no desencarne, a importância dessas rezas é fundamental para conforto da família, mas o principal intuito é ajudar no desencarne da alma para poder fazer uma boa passagem e poder ser conduzida para onde Deus colocar (Silva & Brito, 2022, p.14).

O “significado dos cantos”, de acordo com Silva & Brito (2022), pode ser compreendido a partir dos cantos intitulados “apóstolos”. Enquanto as rezadeiras cantam os apóstolos, relatam que “é como se elas pudessem dar voz à alma suplicando a Deus ajuda pra

chegar ao paraíso e pedindo que o anjo o ajude a guiar na nova jornada espiritual” (p.17). Os cantos atuam como um guia no “caminho espiritual”, evitando que a alma não se perca, pois “uma vez perdida é muito difícil de encontrar a salvação” (p.17).

A penúltima etapa dos rituais fúnebres são os “rituais de excelência”, que, segundo Silva & Brito (2022), têm um papel parecido com os cantos dos “apóstolos”, suplicando para que aquela alma não se perca, mas incluindo as súplicas pelo consolo a família, pedindo “a certeza de que a alma de seu ente querido está sendo ajudada pelos anjos e santos” (p.18). Após isto, podem realizar a última etapa, “a despedida”, realizada através de cantos no “romper da aurora”, ao nascer do dia seguinte à morte, até o momento da saída do corpo para o cemitério. Silva & Brito (2022) destacam que esse é o momento de maior comoção no velório, pois “é sinal que está na hora do corpo sair”.

De acordo com Neguim Tapuya, o fato de seu pai ser o pajé, incluíram à despedida a dança do Toré pelas crianças em frente ao cemitério (**Figura 17**), em volta do caixão, como forma de homenagear e dizer que “a luta continua com os que ficam” e que “agora ele pode descansar dentro da terra e voltar como Encantado pra orientar nossa luta”. Apesar de sentir a dor contornando suas palavras, Neguim se manteve com o olhar firme e mesmo com a voz embargada, não chorou e logo mudou de assunto, falando que a missa era importante pra concluir o “encaminhamento da alma”, destacando a conhecida devoção do pajé TiSé por Padre Cícero, apesar de não ser frequentador da Igreja.

No dia seguinte à missa (**Figura 18**) fiquei conversando com a TiCôte. Quando cheguei pela manhã ela me avisou que seu filho “estava pro mato”. Contou que, “desde que o Sé morreu, o Francisco (Neguim Tapuya) faz as coisas em casa e sai pro mato, diz ele que é pra caçar”. O Neguim Tapuya assumiu a função de guia pela Aldeia, me levou para conhecer os Buracos dos Tapuya, contou a história do Rio dos Grilos e da Lagoa Encantada, a serem descritas posteriormente. Em meio a essas caminhadas me contou seu apreço pela caça, habilidade que aprendeu acompanhando seu pai “nos matos”.

Uma vez perguntei o que ele caçava e por quê gostava tanto, ele respondeu:

“Aprendi com o papai (TiSé), que aprendeu com o pai dele, a viver da caça quando não tinha o que comer. Hoje que a gente graças a Deus tem comida, eu vou caçar para me distrair; às vezes nem acho nada, fico só aqui no mato mesmo. Me sinto em paz aqui, e às vezes, quando as rolinhas tão migrando eu pego algumas porque a gente gosta de comer, mas está difícil de aparecer bicho”. (2020)

Quando TiCôte disse que “diz ele que é pra caçar”, ao se referir a ausência do Neguim em casa, tanto ela quanto eu sabíamos que o significado dessa fala era que ele precisava estar

“no mato”, seu refúgio e, provavelmente, sua maneira de lidar com o luto e a dor da perda do homem que lhe ensinou “a caçar” e “a ser índio”, em suas próprias palavras. Ademais, como me advertira Neguim, em função dos estragos causados pela batata-doce, não havia exatamente caça à sua espera na mata.

Depois de um tempo sentadas no alpendre da casa, levantei-me e fui à cozinha pegar uma xícara de café. Perguntei-lhe se queria algo e ela disse que não. Quando voltei fiquei em silêncio, então TiCôte se sentiu à vontade para falar

“O Sé morreu igual um passarinho, tava dormindo. Ele não morreu dessa doença que está tendo não (Covid-19). O Sé, como você sabe, sempre foi doente, já teve trombose (AVC), mas era teimoso demais, não parava de ir para a casinha (**Figura 19**) (venda do outro lado da estrada, em frente à casa). Um dia ele ficou meio cabisbaixo, disse que estava com uma dor, no outro dia já não se levantou mais. Ele ficou uns dias aí (aponta para o quarto). Eu e a Nilça (nora e vizinha, ex-esposa do filho mais velho) ficava a noite e o dia nesse sofá. A coitada (Nilça) nos últimos dias dormia aqui nesse sofá duro. Aí um dia, ele já nem falava mais, chamamos a rezadeira aqui (Dona Raimunda). Ela é conhecida por dar e tirar a vida (parteira e rezadeira de exortação¹¹). Depois que ela rezou, ele morreu, igual um passarinho, morreu dormindo e foi o Francisco (Neguim Tapuya) que percebeu, quando foi olhar ele já estava frio. Aí mandamos chamar a Andrea (cacica) e ela chamou a ambulância. Isso tudo de madrugada, aí no outro dia veio o médico do postinho aqui e disse que ele estava morto mesmo. Depois disso o Nego (Neguim Tapuya) e a Andrea foram cuidar das coisas para o enterro. A Nilça foi com as meninas dela (filhas dela, netas do pajé TiSé) cuidar das comidas, chá, café, essas coisas”.

Senti que ela precisava apenas conversar com alguém de fora. Contar como tudo aconteceu de alguma forma pareceu trazer alívio. Enquanto falava, seu olhar estava “perdido”, depois começou lembrar-se das coisas boas e sorria lembrando-se do “véi teimoso que vivia andando por aí com as botas dele”. Foi nesse momento que eu percebi que tive o privilégio de ouvir o pajé TiSé, de passar tardes com ele no terreiro e que foi ele quem me apresentou para aldeia, indo pessoalmente nas casas dos Troncos-Velhos para avisar que quando a menina da cidade vinhesse era para receber ela bem.

¹¹ Prática de rezar para um doente se recuperar ou, se for a hora, fazer sua passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos.

Figura 17



Figura 18



Figura 19



1.2. O ENCANTAMENTO DO VÔ JOÃO: “Minha neta, sabia de uma coisa? Eu sei quando e como eu vou morrer”. (Vô João, 2021)

Assim como os Tapuya-Kariri, eu também perdi uma das minhas referências, o único avô que conheci e tive convivência. Meu Vô João (**Figura 20**) se encantou (2022), cerca de dois anos depois do Pajé TiSé. Considero este um dos muitos entrelaços entre a Aldeia Gameleira e a minha trajetória. É o que me faz enxergar que o que vivi dentro e fora da Aldeia Gameleira sempre esteve entrelaçado.

Uma das últimas vezes que vi meu avô estava sentada no alpendre de sua casa, olhando a estrada. Ele no seu tucum, calado, quieto e com o olhar “perdido”, totalmente diferente do avô que eu conhecia na infância, agora quase aos 80 e com o diagnóstico de Parkinson. Eu o observei e preocupada perguntei se estava bem, ele disse que sim e em seguida falou: “Minha neta, sabia de uma coisa? Eu sei quando e como eu vou morrer”. Perguntei assustada “como é a história vô?”, incrédula do que tinha escutado. Jamais pensei como seria minha vida sem ele, então ele repetiu que sabia quando morreria e eu perguntei por impulso “quando?” E ele simplesmente disse “não posso dizer, mas não se preocupe com isso, eu já tô velho”. Eu não soube o que dizer então compartilhei a informação com minha mãe e minha avó que estavam na cozinha. Juntas insistimos em uma pista de quando aconteceria, mas ele se manteve firme em não dizer.

Tempos antes deste momento, quando descobrimos seu diagnóstico de Parkinson, eu e minha mãe tentamos convencê-lo a morar conosco na cidade, mas ele foi enfático em dizer

que não gostava da cidade, que foi na cidade que sua mãe morreu e por isso preferia morrer na roça. Meu avô era determinado e antes mesmo dos problemas de saúde sempre disse “quero morrer no mato, foi aqui que eu cresci e é aqui que vou morrer”. Meus tios que moram próximo de sua casa prometeram cuidar dele, mas não houve cuidado que impedisse sua previsão de se concretizar.

No final da tarde do dia da revelação, saí com minha mãe para dormir na casa de uma prima, pedi a bênção e abracei meu avô, disse para ele parar de falar e pensar besteira, ele apenas sorriu dizendo “não é besteira, eu sei e pronto. Todo mundo morre um dia”.

No terreiro olhei para trás, sem saber que aquela seria a última vez que veria ele sentado no seu tucum. Depois disso passei um ano sem visitar a casa dos meus avós, estava dedicada ao trabalho e à formação acadêmica. O vi uma vez por chamada de vídeo, quando me reconheceu ele sorriu e disse que estava com saudades, perguntando quando eu iria visitá-lo e dizendo que não entendia o motivo de tanto estudo, que eu precisava parar e ir passar um tempo com ele. Infelizmente, antes de planejar a visita ele teve uma tontura ao levantar de seu tucum e caiu batendo a cabeça no chão, minha avó ouviu o barulho e correu chamando meu tio que o ajudou a levantar e se deitar na rede, em seguida meu tio saiu deixando meus avós sozinhos e meu avô adormeceu, pouco tempo depois convulsionou e apenas nesse momento acionaram a ambulância. Quando soubemos do acontecido meu avô estava sendo transferido para a cidade de Sobral, pois seu estado era grave, um coágulo se formou na parte que bateu no chão e ele precisaria de uma cirurgia, que foi realizada, mas ele não conseguiu retornar no pós-cirúrgico.

A última vez que vi meu avô foi no seu caixão. Devido a conflitos familiares, quando cheguei a seu velório todos se afastaram, ficando na sala eu, minha mãe e meu avô no caixão. Não queria imaginar minha vida sem ele, toquei seu rosto frio, vi seu cabelo raspado como jamais teve. Seu semblante era de calma, ele estava preparado para descansar, mas eu não estava preparada para perdê-lo. No entanto, nunca me esqueci de sua previsão, meu avô vez ou outra falava algo que iria acontecer, fosse gravidez, morte ou doença de algum parente. Ele sempre sabia antes de se concretizar. Nunca entendi como isso era possível, mas percebia que ele não costumava se surpreender com as notícias familiares, apenas depois de me revelar que sabia quando morreria, minha avó confessou que

“O João tem essas besteiras dele, sempre fala quando alguém vai morrer, quando tem buchuda na família, diz ele que só sabe, mas não conta para ninguém com medo do povo achar ele doido. Às vezes ele sabe das coisas nos sonhos ou quando sai para as caminhadas dele no mato”. (Vó Raimunda)

Curiosamente eu também tenho alguns sonhos “premonitórios”, antes mesmo de saber que meu avô estava internado em Sobral, sonhei com ele. No sonho ele se despediu de mim, me abraçou e olhou em meus olhos antes de partir, quando acordei compartilhei com a minha mãe e no dia seguinte soubemos de sua internação e cirurgia. Quando ele ainda estava em coma, tentei visitá-lo, mas só permitiram a entrada de filhos/as, então não pude vê-lo no hospital. No entanto, enquanto esperava minha mãe sair da visita veio um sentimento que eu não gostaria de sentir, a certeza que ele sairia do hospital em um caixão. Não queria pensar nisso, afastei esse pensamento, mas no íntimo do meu coração sabia que iria acontecer, de fato dois dias depois dessa visita ele se encantou.

Demoraram dois anos para que eu conseguisse voltar à sua casa (**Figura 21**), agora vazia do brilho e do sorriso dele que recebiam “sua neta”. Seu tucum já não estava mais no lugar. Entrei quieta, pedi a benção da minha avó e ao sentar-me em uma rede na cozinha senti um enorme peso, meu corpo enfraqueceu e senti muito sono. Minha mãe foi para a cozinha fazer o almoço da minha avó e eu adormeci em um sono profundo, que desde o velório ainda não tinha conseguido ter, acordei apenas na hora ir embora, iríamos dormir na casa de uma prima.

Quando acordei senti que ele estava comigo, meu avô sabia a dor que eu estava sentindo em não ter sua companhia, a falta que seu sorriso me fazia e observar a estrada do alpendre, sem sua presença, não faria sentido. O sono profundo veio como um acalanto, uma forma de conseguir permanecer aquelas poucas horas em sua casa sem sua presença física. Foi como um apagão e não ouvi me chamarem para almoçar, foi apenas um sono profundo, seguido de uma leveza e calma ao acordar. No dia seguinte voltei e consegui sentir menos o peso da dor de não o ter ali, então entendi que o sono do dia anterior foi uma forma do meu avô confortar tamanha dor que eu estava sentindo.

Figura 20



Figura 21



1.3. MORTE E VIDA SEVERINA: “Já não levas semente viva: teu corpo é a própria maniva”. (Melo Neto, 2005:19)

Estamos em 2025 e a morte do meu Vô João ainda me assombra, não por medo de ser capturada por ela, mas pela dor de viver sem ele. Recentemente sonhei com ele me abraçando e isso me trouxe um certo alívio, sentir o calor do seu abraço, mesmo que em sonho, me fez sentir ele perto de mim. Ao visitar minha avó Raimunda, em janeiro de 2025, senti uma vontade - daquelas que mesmo tentando não conseguimos ignorar - de ir até o cemitério e acender uma vela no túmulo do meu avô, o que foi estranho, pois nunca gostei de cemitérios.

Do alpendre da casa da minha avó é possível ver o cemitério, mesmo sendo um pouco distante. Antes ficava sentada ali com meu Vô João e diversas vezes ele dizia: “bom que daqui a gente consegue ver nossa futura morada (o cemitério)”. Com a “Igreja-Instituição” sempre acreditei que o cemitério era um lugar mórbido, onde a vida se encerra, o corpo desaparece e só a alma resiste e segue a luz (ou não), não sendo necessário visitas fora dos dias “obrigatórios” para o catolicismo (visita de 7 dias e depois 1 vez ao ano no dia de finados - 2 de novembro). No entanto, com meu avô passei a enxergar o cemitério como morada, como a segunda casa e onde seu corpo não seria apenas enterrado, mas retornaria para a terra. Mesmo não sendo religioso as palavras do meu avô quando mencionava que viemos da terra, nos alimentamos dela e depois devemos voltar para ela, me lembravam o versículo: “Lembra-te que és pó e ao pó voltarás” (Gn 3:19).

A urgência em ir ao cemitério (**Figura 22**) veio acompanhada de um sentimento incômodo, como se para continuar minha escrita precisaria ir ao lugar onde o corpo do meu Vô João se uniu com a terra, onde parte do meu coração também foi enterrado com ele e sentir a força do seu plantio irradiando na terra do cemitério e vindo me motivar a seguir, olhando para trás, mas enxergando a mãe indígena que teve sua história “roubada” e “ocultada” pelo pai branco.

A saída do cemitério onde meu avô foi enterrado tem uma vista para a serra e para várias carnaúbas em meio às cercas de madeira (**Figura 23**) e lembro de uma fala do meu avô comentando que “pelo menos a vista de frente do cemitério é bonita”. E, por mais estranho que pareça, meu primeiro pensamento ao observar a tal “vista do cemitério” foi que essa é a vista que meu avô terá pela eternidade. Senti a necessidade de acender uma vela e perguntar o que ele achava da sua neta estar escrevendo fragmentos de sua história, se eu poderia continuar. Em meio ao calor e sob o sol em seu ápice - às 3 da tarde - veio um vento fresco e suave, comum no sertão apenas no final da tarde, mas veio antecipado aliviando o calor e

trazendo a sensação de que meu Vô João estava me autorizando contar sua história, através desse vento que me abraçou e trouxe o acolhimento que eu sentia ao encontrá-lo.

Figura 22



Figura 23



Nesse momento me encontro imersa em dúvidas, medos e inseguranças, assim como Severino (Melo Neto, 2007) ao se deparar com muitas opções de caminhos para seguir

Tenho que saber agora qual a verdadeira via entre essas que escancaradas frente a mim se multiplicam. Mas não vejo almas aqui, nem almas mortas nem vivas ouço somente à distância o que parece cantoria. Será novena de santo, será algum mês-de-Maria quem sabe até se uma festa ou uma dança não seria? (p.8)

A cantoria que escuto é a mesma que tentou apagar meus ancestrais, a orquestra da *plantation* atravessando o passado, o presente e o futuro. Muitas lembranças do meu avô e dos Tapuya-Kariri que se multiplicam, se entrelaçam e confundem mentes pragmáticas. Afinal, a trajetória que tenho relatado não tem um começo-meio-fim, ela tem um passado e um presente marcados por perseguições, violências, crenças e histórias que são constantemente invalidadas pela construção histórica de que “não existe índio no Ceará”, como sugerem as pesquisas de Leite Neto (2006): “O processo de extinção dos índios vincula-se a mecanismos construídos pela história oficial, para atender aos interesses do poder local” (p.16).

Quando fiz referência à mãe indígena falo de duas encantadas que tenho em minha ancestralidade: Joana a mãe indígena da minha bisavó Ana, mãe do meu vô João. Escolhi seguir essa perspectiva das mães porque foram elas que carregaram minha história em seu ventre e sem elas não seria possível contar essa história. Joana era uma mulher indígena, filha de um casal de indígenas que viviam do cultivo de roças no sertão cearense, na região que atualmente recebe o nome de Granja (CE), onde seus pais constituíram raízes e cultivaram sua família, plantando arroz, milho e maniva.

Em um momento de seca esse casal se viu em meio a escassez e com filhos para sustentar. Foi quando surgiu um homem branco, “dono” de algumas terras próximas onde eles moravam, oferecendo emprego às suas filhas em uma localidade chamada Puxa, atualmente distrito de Granja (CE), como domésticas. Uma dessas filhas era Joana, que aos 14 anos começou a trabalhar para ajudar a família que sofria com a fome e a seca. Joana trabalhou a vida inteira na casa desse homem branco que chamarei de Miguel. Ele tinha dois filhos já maiores de idade na época. Um desses filhos viu no corpo jovem de Joana uma forma de satisfazer suas vontades e a menina depois de alguns anos sendo submetida às vontades do patrão engravidou três vezes, uma de suas filhas era Ana, minha bisavó.

Ana foi criada apenas pela mãe, com a ajuda da avó e do avô maternos. Mesmo convivendo próxima de sua família paterna sempre foi tratada como doméstica. Ainda criança começou a trabalhar na casa de seu pai branco - casado com uma mulher branca e com filhos -

junto de sua mãe Joana. Ana convivia com seus irmãos, mas nunca teve o que sempre sonhou: o amor e o sobrenome do seu pai branco.

Quando adolescente Ana conheceu um rapaz que se dizia caboclo - forma como chamavam filhos de índios e brancos - chamado Alfredo, ambos se apaixonaram e ao casar construíram uma casinha de taipa em Granja (CE), onde teve meu avô João. Ana nunca escondeu sua história, sempre deixou claro quem era seu pai de sangue e que ele escolheu não a reconhecer. Mesmo adulta, casada e com filhos ainda sentia necessidade de ouvir do próprio pai por quê ele a abandonou. Depois de anos de insistência, seu genitor confessou que jamais reconheceria uma filha “bastarda” e “preta”. Vendo o sofrimento da mãe, João cultivou profundo rancor pelos brancos, somado a isso nasceu em um contexto que “não existiam mais índios no Ceará”, então sempre afirmou que era “caboco da roça, nem branco, nem preto”.

Essa “não existência” se deve a diversos fatores elencados por Leite Neto (2006), que ao analisar documentos históricos conseguiu traçar a forma como essa narrativa foi escrita e plantada com raízes profundas nas vidas dos meus ancestrais e, por consequência, seus descendentes “esqueceram” suas mães indígenas, cultivaram rancor dos seus pais brancos e criaram uma “nova consciência” (Anzaldúa, 2005), como mestiços/as.

De acordo com Leite Neto (2006), as leis do Diretório Pombalino (1757) pretendiam “integrar o índio à sociedade nacional, em termos de ‘civilidade, cultura e comércio’” (p.20), através do estímulo de casamentos entre diferentes etnias e introduzindo colonos brancos nos territórios que pertenciam aos aldeamentos indígenas, criados durante as missões jesuíticas. Com isso, permitiam que “as terras pertencentes aos antigos aldeamentos missionários permanecessem sob o controle de seus descendentes em caráter comum” (p.20), que seriam categorizados posteriormente como “índios misturados”. (Oliveira, 1998)

No Ceará, as comunidades indígenas eram reconhecidas como “índios misturados”, descendentes vivendo sem “distinção” no mundo dos “civilizados”. Essa foi uma estratégia que o poder provincial encontrou para burlar as mínimas garantias que a Lei de Terras, de 1850, assegurava aos índios. Assim, o poder local construiu a extinção dos índios para, em seguida, apropriar-se dos seus territórios. (Leite Neto, 2006:24)

Da mesma maneira que a minha ancestralidade foi atravessada por leis e missões, a dos Tapuya-Kariri também foi. Leite Neto (2006) recupera a informação de que uma das maiores missões jesuíticas do Estado do Ceará foi a Missão da Ibiapaba, sediada na Vila Viçosa Real, atualmente Viçosa do Ceará (CE), a ser mencionada com maiores detalhes na

próxima seção. Por enquanto, cabe destacar que, a Lei de Terras (1850)¹² teve grande influência nesse apagamento indígena - não apenas no Ceará - contando com o apoio de “donos” de terras e sobretudo da “Igreja-Instituição”, fundamental mediadora entre as resistências indígenas e os interesses dos colonizadores.

Como destaca Leite Neto (2006),

Com a Lei de Terras, de 1850, que pretendia regularizar as propriedades rurais em todo o Brasil, houve um significativo fluxo migratório, tanto da zona litorânea como do sertão, para cercanias das antigas vilas que se encontravam com seus núcleos urbanos em expansão. Os participantes desse fluxo migratório foram se fixando como produtores agrícolas. Em decorrência desse fenômeno, o governo provincial passou a extinguir, de forma sistemática, os aldeamentos indígenas e a incorporar suas terras às respectivas comarcas e municípios em formação. (p.20)

Em suma, houve um esforço coletivo entre Estado e Igreja, para legitimar a expropriação dos povos indígenas e permitir maior expansão sob domínio colonial em prol do acúmulo de riquezas. Mesmo com a resistência dos povos indígenas, depois de décadas em guerra, as armas injustas da colonização se sobressaem e, como menciona Melo Neto (2005),

Só os roçados da morte compensam aqui cultivar, e cultivá-los é fácil: simples questão de plantar não se precisa de limpa, as estiagens e as pragas fazemos mais prosperar e dão lucro imediato nem é preciso esperar pela colheita: recebe-se na hora mesma de semear. (p.15)

Meu Vô João colheu os frutos plantados pela colonização, cresceu, viveu e morreu sem reconhecer sua ancestralidade indígena, sendo ensinado ainda na infância que “os índios eram como bichos brabos do mato”, os brancos “era os donos das terras pra quem a gente tinha que trabalhar” e nesse imbróglio restava a categoria de “caboco”, nem preto, nem branco, mas um homem que precisa trabalhar para sustentar sua família.

Tanto meu avô quanto o pajé TiSé começaram trabalhar na terra ainda na infância, sendo o primeiro cultivo de ambos a maniva (mandioca). Vô João começou a trabalhar aos sete anos, sua família saiu de Granja (CE) e foi trabalhar na casa de um fazendeiro no sertão de Viçosa do Ceará (CE). Antônio Dantas era um velho conhecido da família do meu bisavô Alfredo e o procurou porque precisava de um “homem de confiança” para cuidar de suas terras e do seu gado, considerando que ele iria morar na cidade com a família. Dessa maneira, aos sete anos meu avô João começou a trabalhar pastoreando o gado e plantando maniva, e

¹²A Lei das Terras 1850, liberava a compra de terras devolutas por meio do pagamento à vista e com altos valores, cobrança de multas mediante situação irregular e o estabelecimento do registro e demarcação de todas as propriedades em um prazo de seis meses. (Oliveira, 1998:58).

aos 14 começou trabalhar em uma pequena casa de farinha, trabalho que ele mais gostava, sendo possível ver seus olhos brilhando ao falar o quanto era divertido as farinhadas, um momento que segundo ele “reunia gente de todo lugar, a gente plantava, colhia e depois era uma festa quando ia fazer a farinha”.

Meu avô trabalhou em diversas casas de farinha pelo sertão cearense, mas quando conheceu minha avó Raimunda e decidiu se casar precisava de um lugar fixo. Só então começou a plantar seus roçados de arroz, milho e feijão. Ele ainda plantava maniva, mas a produção de farinha já não estava mais em evidência e por não ter condições de construir e manter uma casa de farinha, restaram as lembranças dos “tempos de farinhada”.

Em uma época e lugar não muito distante, na Aldeia Gameleira, em São Benedito (CE), estava TiSé, uma criança Tapuya que vivia em meio a uma mata sem cercas, com rio para pescar e animais para caçar. TiSé também tinha os olhos brilhando ao lembrar das brincadeiras com seus primos, indo para os Buracos dos Tapuya ou quando iam para a mata aprender a caçar com seus pais ou para o rio com suas mães tomar banho e pescar. No entanto, TiSé também lembrava de quando o homem branco chegou, que seus pais começaram a temer as brincadeiras distantes de casa, as ameaças de morte e os primeiros carros que apareceram, lembra que o barulho dos carros e de aviões assustavam todos os seus parentes, dizia que: “Quando aparecia carro ou avião aqui a gente saía correndo pra se esconder no mato, com medo mesmo minha filha. Pensava que era algum bicho que vinha pra matar nós. E era mesmo, era o homem branco chegando”.

TiSé e outras lideranças lembram de quando foram obrigados a construir cercas para proteger suas casas, quando os posseiros chegaram e construíram suas casas grandes, começando a criação de gado e as plantações de cana-de-açúcar. Dona Zulmira, esposa do Seu Otávio (primo do TiSé) lembra:

“Quando eles começaram criar gado aqui eles passavam bem aqui (apontou para o terreiro), via a hora eles entrarem dentro de casa, quebrava minhas plantinhas tudo (plantas medicinais e rosas) aí o Otávio fez a cerca, a gente não queria, mas precisava proteger nossa casa e nossa rocinha que ficava no quintal. Depois eles começaram plantar a cana, aí foi que piorou, pelo menos o gado parou de passar por aqui, mas a cana fazia era entrar mesmo na casa das pessoas. Acabou um mal e começou outro”.

Como sempre dizia TiSé: “Nós aqui da serra somos tudo um povo só, era uma terra só antes dos brancos acabarem com tudo”. Com o encantamento do Pajé TiSé e do Vô João descobri o significado das palavras de Severino (Melo Neto, 2005)

É uma cova grande para tua carne pouca, mas a terra dada não se abre a boca. Viverás, e para sempre na terra que aqui aforas: e terás enfim tua roça. Aí ficarás para sempre, livre do sol e da chuva, criando tuas saúvas. Agora trabalharás só para ti, não a meias, como antes em terra alheia. (p.17-8)

Apenas a terra que cobre o corpo no cemitério pode ser tida como propriedade - quando se volta para a terra - é onde se planta o nosso corpo, se enraízam nossas sementes e já não podem mais roubá-la (espera-se). A (re)existência do pajé TiSé e de todos os Encantados é para que seus descendentes tenham direito à terra antes de serem plantados nela. Provavelmente Vô João não sabia, mas ao chamar o cemitério de “morada”, deixou evidente que “já não levas semente viva: teu corpo é a própria maniva. Não levas rebolo de cana: és o rebolo, e não de caiana. Não levas semente na mão: és agora o próprio grão” (Melo Neto, 2005:19). A vida continua com o corpo que vira semente e com as inquietações plantadas pelas histórias contadas aos filhos/as e netos/as. Mesmo que a luta seja longa, mesmo que muitos Encantados tenham sido plantados na terra, quando seus corpos são a própria maniva não apenas criam raízes profundas na terra, mas se espalham em suas entranhas, irradiam sua ancestralidade e fortalecem a luta que continua sobre o solo.

E em meio a todos esses processos de luto pude ser afetada pelos Encantados - conhecidos e desconhecidos - o que me permitiu descobrir que mesmo na morte ainda pode existir vida. Observo com clareza a morte descrita por Morte e Vida Severina (Melo Neto, 2005),

Desde que estou retirando só a morte vejo ativa, só a morte deparei e às vezes até festiva só a morte tem encontrado quem pensava encontrar vida, e o pouco que não foi morte foi de vida severina (aquela vida que é menos vivida que defendida, e é ainda mais severina para o homem que retira). (p.10)

Na maior parte das narrativas históricas somos descritos pela morte e não existência, no entanto mesmo quando plantados na terra ainda temos vida, mesmo que nossos ancestrais e nossas mães indígenas já não estejam sobre a terra, ainda fertilizam nossas lutas, enquanto os Encantados pulverizam o solo através das memórias compartilhadas, dos ventos que amenizam o calor do sertão e da água que faz a terra esverdear.

SEÇÃO 2: DOIS MENINOS INDÍGENAS E A PONTE ENTRE DOIS MUNDOS

Agora uma teria que falar pela outra. Uma seria a voz da outra. [...] Seríamos as iguais. A que emprestaria a voz teria que percorrer com a visão os sinais do corpo da que emudeceu. A que emudeceu teria que ter a capacidade de transmitir com gestos largos e também vibrações mínimas as expressões que gostaria de comunicar.
(Vieira Jr, 2019:23-4)

Nesta seção pretende-se desenvolver os entrelaços entre as histórias de dois meninos indígenas, um que pôde vivenciar a essência de sua ancestralidade e percorrer as matas e os Buracos dos Tapuya sabendo seus significados e aprendendo através da brincadeira, como menciona Antônio Bispo (2023), como sobre(viver) e proteger os seus do “mundo dos brancos”. Em contrapartida, um outro menino que cresceu também em meio a mata, migrando de um sertão para outro em meio a Caatinga, ouvindo que “índios são ruins e comem gente, são como animais”, e aprendeu ainda na infância que “por sorte uma parenta sua tinha sido pega a dente de cachorro, permitindo que sua avó fosse gente e sua descendência civilizada”.

Enquanto o Pajé TiSé viveu seus 98 anos sabendo ser indígena e exercendo suas crenças religiosas e xamânicas como pajé, meu Vô João viveu seus 81 anos cuidando de sua roça enquanto pôde, trabalhando em casas de farinha e lutando pela sobrevivência enquanto constantemente transitava entre o místico e o “real”, entre as crenças vindas da ancestralidade indígena que lhe fora negada, apresentada de outra forma e com outros termos.

Por um lado, TiSé tinha orgulho em dizer: “Sou índio mesmo, sempre disseram que a gente era índio e agora que assumi que sou eles acham ruim”. Por outro, João dizia: “Sou cabra macho, forte e criado trabalhando desde os sete anos na roça. Não acredito em igreja que usa imagem de gesso que não tem valor, o que vale é trabalhar e não ficar preso na cidade”. E em meio aos dois eu me senti como ponte, compartilhando conhecimentos sobre as plantas, os animais e a mata que ambos me ensinaram. Com o tempo meu avô João passou a compreender que “índio não é ruim e não come gente”, embora tenha partido sem falar sobre sua ascendência, carregou consigo o mesmo aprendizado que o pajé TiSé teve sobre “remédios do mato” e sobre as plantas que podem saciar a fome em meio a escassez.

Percepções do mundo à primeira vista distintas, mas percebidas por mim, a ponte entre esses dois mundos, como que entrelaçados pelas raízes da maniva e da batata-doce. Meu avô plantava maniva e a partir dela aprendeu a fazer farinha, sempre compartilhando com seus filhos/as e netos/as os “bons tempos de farinhada”. O pajé TiSé muitas vezes me disse: “Isso

aqui era tudo uma mata só. A serra toda era uma mata só, um povo só, veio o homem branco e destruiu tudo”, referindo-se aos posseiros e às *plantantions*, inicialmente de cana-de-açúcar e posteriormente de batata-doce. Além disso, compartilhou que hoje onde se planta batata-doce seu povo Tapuya-Kariri plantava maniva, também fazendo farinha para consumo próprio ou para trocar por outros alimentos.

Para compreender as realidades observadas na minha vivência junto dos Tapuya-Kariri e com as experiências orgânicas ao longo da minha vida irei me segurar em Torto Arado (2019), de Itamar Vieira Jr. e sua escrita sobre as irmãs Bibiana e Belonísia. Uma irmã foi a voz da outra, assim como o Pajé TiSé foi a voz dos indígenas da Serra da Ibiapaba, incluindo aqueles que, como meu avô, nunca souberam (ou não acreditavam) que viveram, cresceram e carregaram a ancestralidade indígena.

Para compreender o lugar que cabe aos dois meninos indígenas e a ponte entre esses dois mundos é necessário entender a dimensão dos impactos da colonização na terra compartilhada por eles - a Serra da Ibiapaba - e de que maneira se construiu a narrativa de “não existência” dos povos indígenas no estado do Ceará.

A Serra da Ibiapaba foi constituída por dois grupos indígenas, nomeados como Tabajaras e Tapuias. De acordo com Serafim Leite (1945 *in* Leite Neto, 2006), “os Tabajara são procedentes da Bahia, de onde começaram a se propagar em direção ao rio São Francisco” (p.48). Segundo a literatura, motivados pelos conflitos com outros grupos indígenas, permaneceram migrando e dessa forma chegaram à Serra da Ibiapaba e se estabeleceram cerca de 200 anos antes da invasão dos portugueses. (*idem*, 2006:48)

Leite Neto (2006) destaca que os Tapuia viviam às margens do rio São Francisco ou nas suas encostas, no interior de Pernambuco, iniciando seus processos migratórios após serem expulsos de seus territórios pelas “frentes de expansão colonizadoras dos portugueses” (p.49). Ao chegarem no estado do Ceará, os Tapuias passaram a viver sob o domínio dos Tabajaras, levando a conflitos com os Tapuias, considerados uma “nação forte e poderosa, inimiga dos Tabajaras, que se comportavam como aliados dos portugueses”. (Pompeu Sobrinho, 1997 *in* Leite Neto, 2006:49). A literatura sugere que não havia colisões apenas entre grupos indígenas e colonizadores, mas também entre as diferentes etnias indígenas, mesmo antes da chegada dos colonizadores. No entanto, a intensificação desses conflitos teve como catalisador as missões jesuíticas:

Para tornar mais vulnerável o poder de resistência dos nativos, o primeiro passo era arrancá-los de suas terras para depois fixá-los nos aldeamentos. As missões buscavam efetivar esta tarefa, enquanto que

o Diretório pretendia confiná-los no espaço das vilas, onde eram doutrinados, preparados e empregados como força de trabalho, a serviço do Estado ou dos particulares. (Leite Neto, 1997; 2006:62-3)

Bezerra (1918) destaca que “em nome das armas e da palavra de Deus, os índios eram forçados a abandonar suas moradas tradicionais, para serem integrados ao restrito espaço das aldeias” (Leite Neto, 2006:72), evidenciando concordâncias entre missionários e colonos. Ademais, as correspondências entre Portugal e Ceará possuíam orientações para uma “guerra de extermínio contra os Tapuia, para que eles não continuassem a ameaçar conquistas já realizadas” (p.75), método que tinha como impasse “a fidelidade étnica e o apego à terra” (p.78-9) essenciais para fortalecer e encorajar os povos indígenas a seguir lutando em defesa de seus territórios, costumes e crenças.

Foram realizadas duas tentativas de estabelecer as missões na Serra da Ibiapaba, em ambas houve resistência tanto dos Tabajaras quanto dos Tapuias, apenas com a chegada do padre Antônio Vieira, em 1656, a expedição foi estabelecida, com o propósito de evangelizar sem o uso da mesma violência até ali empregada. Passado o período de conquista da confiança, registra-se que também o padre Antônio Vieira se utilizou de força quando julgava necessário, especialmente contra os Tapuias e outros, grupos mais resistentes à presença colonizadora (Leite Neto, 2006:66).

Acredita-se que, apesar de usar a força em seus métodos de evangelização, o padre Antônio Vieira teria percebido que as violências estavam “excedendo os limites”, gerando uma guerra entre indígenas e colonos que se estendeu até 1662, quando ele retorna para a metrópole e encerra a missão da Ibiapaba. A metrópole decide então realizar uma nova tentativa anos depois (1695/1696), possuindo como dirigentes os padres Ascenço Gago e Manuel Pedroso, implementando a terceira incursão à Serra da Ibiapaba. Estes últimos tentaram aproximar-se da cultura indígena local supostamente de forma mais “pacífica”, conseguindo permanecer até 1716 (*idem*, 2006:66), acredita-se, com a aceitação dos Tabajaras.

No período pós-Vieira, a forma de atuação seguiu um caminho diferente, ainda mais violento e opressor, sem distinções de tratamento entre Tabajaras (supostos aliados) e Tapuias, com a união entre os padres da Companhia de Jesus e os colonos.

Em vez de se confrontarem com os colonos, os jesuítas articulam-se a eles, em busca de um projeto comum. Assim, ao atenderem ao projeto das Missões, os índios, que constituíam a maioria expressiva da população, passaram a suprir a força de trabalho necessária ao projeto econômico colonial. (Leite Neto, 2006:64)

Com isso, a missão jesuítica assumiu uma postura empresarial (Leite Neto, 2006), priorizando as “operações de produção, comércio e lucro de seus estabelecimentos, como qualquer outra agência colonial”. (*idem*, 2006:64) Esse movimento pode ser considerado como uma transformação das missões em variações de *plantations*, passando a atuar como “Igreja-Instituição”. Depois da conquista de confiança e dos aldeamentos estabelecidos pela Igreja, conseguiriam atuar como Instituição e obter acúmulo de riquezas e poder, com as terras expropriadas e a força de trabalho indígena. A “Igreja-Instituição” como mediadora entre indígenas e colonos, bem como o uso de violência de ambos, possibilitaram uma ocupação mais rápida e sem parcimônia, intensificando a dizimação dos povos indígenas.

Quanto à existência dos Tapuya-Kariri é necessário retornar alguns passos e compreender que na Serra da Ibiapaba existiam os Tapuias, cuja diversidade cultural e linguística possui registros produzidos pelos missionários entre os séculos XVI e XVII (Leite Neto, 2006:55). Nesses registros é enfatizado que

[...] com os mais Tapuia, não se pode fazer conversão por serem muito andejos e terem muitas e diferentes línguas dificultosas. Somente fica um remédio, se Deus nosso Senhor descobrir outro, e é havendo às mãos alguns filhos seus aprenderem a língua dos do mar, e seguindo de intérpretes fará algum fruto ainda que com grande dificuldade pelas razões e outras muitas. (*ibidem*, 2006:55)

Na região do Cariri, localizada no sul do Estado do Ceará, há relatos da existência de indígenas Cariri, descritos como navegadores e praticantes de uma agricultura rudimentar e produção de cerâmicas, além de exímios caçadores e produtores de farinha de mandioca, tubérculos e frutas silvestres, bem como a extração do mel de abelha. Quanto à religiosidade eram descritos como místicos, acreditando na imortalidade da alma, cultuando os mortos e grande respeito pelos mais velhos. Outro destaque era a prática de consultar oráculos para entrar em contato com parentes ausentes e o hábito de comer os cadáveres dos parentes com a justificativa de que não existia melhor sepultura que o corpo dos vivos. (Pompeu Sobrinho, 1937 in Leite Neto, 2006:57)

Com essas descrições é possível elaborar melhor tanto a percepção do meu avô João de que “índio come gente”, quanto algumas informações coletadas entre os Tapuya-Kariri sobre como esses dois povos se uniram e se estabeleceram na Serra da Ibiapaba. De acordo com o pajé TiSé, existia uma índia Tapuya que era sua tia e teria sido expulsa por seus pais e quando retornou para Aldeia Gameleira estava casada com um homem da etnia Kariri

(Carneiro, 2017:52), dessa maneira as duas etnias unificaram seus costumes que refletem até os dias atuais entre os Tapuya-Kariri.

Esta informação sobre a família, somada às descrições dos missionários, me permitem relacionar eventos que presenciei em campo a uma ancestralidade narrada tanto pela literatura quanto por meus anfitriões/ãs, indicando se não permanência, elos entre o presente e o passado pré-colonial que se dão em relação com a terra. Dentre eles os mais citados são a habilidade de caça (Kariri), os Buracos dos Tapuya (Tapuia), a conexão com os Encantados (Kariri), a produção de farinha e cerâmicas, bem como a habilidade que o pajé TiSé possuía em conseguir “pegar abelhas com as pontas dos dedos”, fato que presenciei na minha primeira visita à Aldeia Gameleira. Acrescento a isso as premonições de meu avô e nossa relação com os sonhos.

Leite Neto (2006) descreve com base em documentos oficiais que após diversas tentativas de cessar os conflitos entre indígenas e colonos, decidiram criar em 1696 a aldeia de Nossa Senhora da Assunção de Ibiapaba (atual Viçosa do Ceará). Porém, como a estrutura geográfica da serra não é plana, sobretudo na região em que se instalaram, houve dificuldade para prosperar com o plantio e a criação de gado (p.83). Ainda assim foi importante manter uma estrutura colonial na Serra da Ibiapaba, como forma de mediar conflitos e evitar que as etnias se mantivessem unidas e resistentes à ação colonizadora, estabelecendo assim os “mecanismos de integração”, ou seja, a “imposição da língua do dominador, implicando na extinção das línguas nativas e na interferência sobre valores culturais, revestida de forte apelo moralista”. (Leite Neto, 2006:111)

Apesar de todos esses esforços de aniquilamento, os indígenas da Serra da Ibiapaba permaneceram resistindo às imposições coloniais. No entanto, embora não dizimados, foram transformados em força de trabalho, como escravos temporários.

A guerra defensiva esteve basicamente associada à questão da terra. Com efeito, a espoliação das terras dos índios raramente ocorria de modo pacífico. À medida que se ampliaram novas frentes de expansão econômica, se o índio esboçasse alguma reação, a guerra defensiva poderia ser usada como instrumento de repressão. A parcialidade na aplicação da lei revela-se no fato de que motivos banais podiam servir como justificativa para legitimar a guerra defensiva. (*idem*:113-4)

Além da guerra defensiva houve outros “mecanismos de integração” dos indígenas. Leite Neto (2006) destaca que ao propor a integração dos indígenas à “sociedade nacional”, se buscava invisibilizar a existência de indígenas em aldeias que não fossem comandadas pelas missões. Dessa maneira, o “desaparecimento” dos povos indígenas do Ceará passou a ganhar

mais força na segunda metade do século XIX, “intrinsecamente relacionado a um plano político promovido pela história oficial, com o fim declarado de legitimar a desapropriação das terras indígenas” (p.127).

Após a regulamentação proposta pela Lei de Terras (1850), o Governo Imperial determinou a extinção dos aldeamentos e a venda dessas terras, alegando que os indígenas ali residentes haviam sido “incorporados à sociedade nacional”. Entende-se que haviam sido “forçados a esquecer sua identidade cultural em troca de uma integração que jamais aceitaram espontaneamente”. Nesse sentido, o projeto de integração imperial não deixava aos indígenas outro futuro além da sua “exclusão e discriminação pela sociedade nacional”. Leite Neto (2006) destaca que essa negação de existência indígena no Ceará: “pode ser compreendida como uma estratégia cuja implementação resultaria na apropriação das terras dos índios” (p.24). Esse objetivo último sustentaria o “silenciamento oficial” referente ao reconhecimento étnico dos povos indígenas do Estado do Ceará.

Dessa maneira, os grupos indígenas cearenses passaram a ser rotulados como “falsos índios”, “índios misturados”, “índios remanescentes”, “índios aculturados” e “aproveitadores”, a princípio pelas elites locais cujo interesse em deslegitimar as narrativas dos povos indígenas estava intimamente ligado ao interesse pelas terras. Leite Neto (2006:25) supõe que essas medidas também resultaram na desarticulação dos povos originários, enfraquecendo a organização do movimento indígena cearense, algo que se confirmaria mediante os relatos dos Tapuya-Kariri.

As terras reivindicadas pelos grupos indígenas, de acordo com estudos recentes, são áreas nas quais essas etnias se encontram há, pelo menos, trezentos anos. São porções de terras que, no período colonial, foram utilizadas pelos aldeamentos missionários e que foram doadas aos índios em forma de sesmarias, na primeira metade do século XVIII, ou seja, são terras nas quais se encontram seus lugares sagrados, sítios arqueológicos, cemitérios antigos, mitos explicativos de sua história e de sua ancestralidade. (*ibidem*:24)

Tais transformações resultaram em profundas marcas no patrimônio cultural indígena cearense. Com o medo de serem dizimados e sem acesso às suas terras, os povos indígenas ficaram sem alternativas a não ser se integrar forçadamente a essa nova configuração social, tornando-se agricultores e mantendo seus costumes e crenças apenas na intimidade do lar. Essa percepção se confirma sobretudo com a descrição do pajé TiSé (2019) quando o questionei sobre como ele sabia que era um homem indígena.

“Eu sei porque o papai e a mamãe sempre falaram isso dentro de casa, mas era assim como se fosse um segredo. O papai dizia que precisava

guardar esse segredo porque o homem branco vinha destruindo tudo e ensinou o caminho pro Buraco dos Tapuya por isso. Ele contava que quando chegava branco querendo matar a gente, nossos antepassados iam se esconder nos buracos no meio do mato. Eles cavavam e como a mata era alta não tinha como eles encontrarem, e dentro ainda tinha umas cavernas pra se abrigar da chuva e do sol. Lá eles comiam, dormiam e passava dias até que um saía pra ver se os homens brancos tinham ido embora e voltavam pra cá”.

Fiquei curiosa, então questionei para onde eles (brancos) iriam embora, ao que o pajé TiSé respondeu sem titubear: “Eles vinham das bandas de Viçosa (Viçosa do Ceará), pegavam alguns e levavam embora ou matavam. Nossa sorte era saber andar no mato e ter os buracos pra se esconder”. Em alguns momentos a fala do pajé TiSé se referia aos “parentes do passado”, em outros parecia se referir a si mesmo. Sabendo dos seus problemas de saúde, inicialmente atribui isso ao AVC, mas com o tempo de convivência na aldeia percebo que talvez fosse um tempo construído por ele como um tempo em que se encontravam as histórias contadas por seu pai e as histórias dos Encantados, considerando que passou boa parte de sua infância indo visitar os Buracos dos Tapuya, “terreiros sagrados” e locais de maior conexão com sua ancestralidade.

Dentro desse processo reconstrutivo, os indígenas ressaltam que em outrora, eles e os seus antepassados “não se mostravam”, mas a vivência e os costumes “era índio”. Essas classificações apontadas por eles mostravam, era índio, escondido, vivia no mato, índio mesmo, de verdade, são utilizadas para referirem-se ao período em que não assumiam ou ocultavam publicamente a identidade indígena pelo medo que tinham dos poderosos, ou seja, os “proprietários”. De certa maneira, fizeram do tempo que permaneceram em silêncio, uma forma de resistência. (Carneiro, 2017:51)

Esse trânsito de colonos e indígenas na Serra da Ibiapaba não deixa de afetar a história dos meus ancestrais. Meu avô e toda sua família materna estiveram entre a atual cidade de Granja e o sertão de Viçosa do Ceará, regiões planas e favoráveis à pecuária que junto a terras próximas da atual capital cearense - Fortaleza -, sobretudo na região de Aquiraz, serviam de suporte econômico para Viçosa do Ceará, à época chamada de Vila Viçosa Real, após a determinação imperial pelo fim dos aldeamentos missionários. (Leite Neto, 2006:83)

A construção da narrativa de negação da existência de indígenas no Ceará pretendia concluir a suposta integração à sociedade nacional, em consonância com a legitimação da expropriação de suas terras, capturando esses indígenas - como dizia meu avô “a dente de cachorro” - e conduzindo para as Vilas como força de trabalho, permitindo que suas terras se tornassem “improdutivas” e vazias (Dolce, 2025), aptas para apropriação mediante as

determinações da Lei de Terras (1850), como patrimônio público e passíveis de serem utilizadas da forma que o poder local julgasse conveniente e rentável. (Leite Neto, 2006:156)

2.1. DANÇANDO COM A *PLANTATION*

A dança com a *plantation* na Aldeia Gameleira começa com um homem, o cacique Chico Pai Zé, que se encantou em 2009, mas deixou sua história, sua luta e seu nome para serem carregados e cultivados pelo povo Tapuya-Kariri. Jeannié (Carneiro, 2017) realizou uma escrita mais aprofundada sobre o Chico Pai Zé, então deixo o trecho da descrição atribuída a ele por sua irmã Raimunda:

“Raimunda: O Chico? Meu irmão foi agricultor, foi rezador e viver nos trabalhos (referindo a questão indígena).

Jeannié: E a crença de índio vem de onde?

Raimunda: Essa crença de índio foi daí mesmo. Essa crença de índio foi uma parenta da gente que morava lá no ‘oco do mundo’. Aí apareceu aí na família dela. Aí nesse meio aí foi que encaminhado aqui. Mas esse negócio de índio é de muito tempo, vem dos troncos velho.

Jeannié: Quem são os troncos velhos?

Raimunda: É meu pai, minha mãe, meus avós, bisavós... Ele sempre dizia pra gente que tudo isso era nosso, que os nossos ‘tronco vei’ era índios, então nós também era e que era pra nós ajudar ele nesse trabalho... O Chico lutou demais, pelejou foi muito comigo e a Maria (outra irmã) mas nós não quisemos”. (Carneiro, 2017:56)

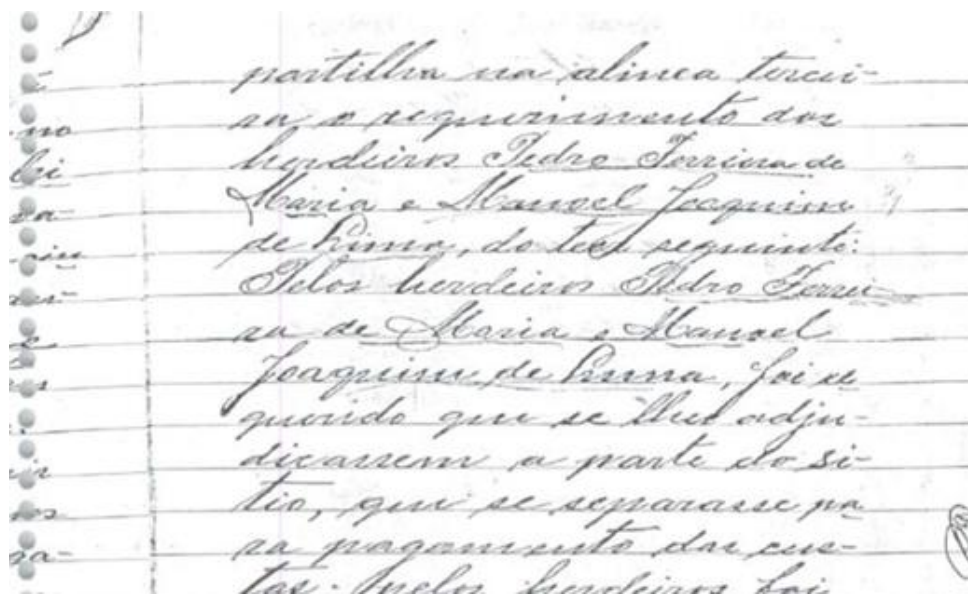
Carneiro (2017) destaca que o trabalho do Chico Pai Zé foi motivado por um advogado - André - da Diocese de Fortaleza, em 1991, que em uma conversa que explicou sobre os direitos à terra dos Tapuya-Kariri, considerando o documento que Chico Pai Zé “carregava na pastinha embaixo do braço”. Compreendendo melhor seus direitos, novamente com a intercessão da Igreja, Chico Pai Zé intensificou sua participação em reuniões de sindicatos e suas tentativas de mobilizar os parentes para a luta pelo reconhecimento enquanto indígenas (p.57).

Como mencionado anteriormente, a (sobre)vivência indígena na Serra da Ibiapaba foi marcada por medo, perseguições e extrema violência. Além da presença dos posseiros e da “integração à sociedade local”, os indígenas eram reconhecidos publicamente como agricultores que trabalhavam como meeiros (pagando parte da renda e da colheita) dos fazendeiros “donos da terra”.

Mesmo com todas as dificuldades Chico Pai Zé permaneceu assegurando sua ancestralidade indígena “através dos Buracos dos Tapuya, da história e ensinamentos passados através da oralidade pelos mais velhos e dos artefatos encontrados na aldeia pelos próprios indígenas (gamelas, potes, cerâmicas, entre outros)” (p.56), bem como o

documento¹³, registrado em 1888 no Cartório de Vila Viçosa Real (Viçosa do Ceará), com o nome de Sítio Gameleira, que foi guardado por seu pai Raimundo, cuja assinatura (**Figura 24**) assegura como herdeiros os avós do pajé TiSé: Pedro Ferreira de Maria e Manuel Gonçalves de Luna.

Figura 24



partilha na almeida terci-
na e requirimento dos
herdeiros Pedro Ferreira de
Maria e Manuel Joaquim
de Luna, do top seguinte:
Pedro herdeiros Pedro Ferri-
ra de Maria e Manuel
Joaquim de Luna, foi re-
querido que se lhes adju-
dicassem a parte do si-
tio, que se separasse na
pagamento das cus-
tas. Melos herdeiros Bai

Chico Pai Zé utilizava o documento como prova de que as terras não pertenciam aos posseiros. Depois de muita insistência o pajé TiSé decide colaborar com a luta solitária de seu primo. Juntos eles conseguem mobilizar todos os parentes para iniciar a luta coletiva pelo território. No entanto, o medo estava presente - quase como parte do corpo dos Tapuya-Kariri. Diante da presença dos posseiros e as ameaças de desemprego e expulsão, muitos recuaram da luta por medo de perder a única renda que possuíam. Esse medo parece similar ao compartilhado pelos moradores de Água Negra, fazenda ficcional inspirada na realidade quilombola (Vieira Jr, 2019).

O medo atravessou o tempo e fez parte da nossa história desde sempre. [...] Era o medo de quem foi arrancado do seu chão. Medo de não resistir à travessia por mar e terra. Medo dos castigos, dos trabalhos, do sol escaldante, dos espíritos daquela gente. Medo de andar, medo de desagradar, medo de existir. Medo de que não gostassem de você, do que fazia, que não gostassem do seu cheiro, do seu cabelo, de sua cor.

¹³O documento da terra é um dos elementos que aparece nas narrativas e que legitima não somente o discurso, mas a pertença territorial. De acordo com o fascículo da Nova Cartografia Social dos Povos do Nordeste-Tapuya Kariri (2012, p.2) as terras dos Tapuya Kariri foram lavradas em documento existente no Cartório de Viçosa do Ceará em 13 de novembro de 1888. (Carneiro, 2017:104)

Que não gostassem de seus filhos, das cantigas, da nossa irmandade. Aonde quer que fôssemos, encontrávamos um parente, nunca estávamos sós. Quando não éramos parentes, nos fazíamos parentes. Foi a nossa valência poder se adaptar, poder construir essa irmandade, mesmo sendo alvos da vigilância dos que queriam nos enfraquecer. Por isso espalhavam o medo. (p.178-79)

O medo do mal já conhecido - *gentebranca* - pode unir uma família em busca de justiça ou paralisá-la diante da possibilidade de perder o pouco que têm. Apenas em 2007 o povo Tapuya-Kariri foi reconhecido pela Funai, uma conquista que provava a credibilidade de suas alegações. Não pretendo me ater às retomadas e conflitos que sucederam a partir desse reconhecimento, mas seguir aprofundando as temáticas e relações que estão além de um conflito entre posseiros e indígenas.

O primeiro impacto da presença dos posseiros que me foi relatado foi a apropriação do Rio dos Grilos, que “corta a Aldeia Gameleira de uma ponta a outra”. Antes de conhecer o “fim” do rio, fiquei curiosa em saber a história do seu nascimento, então pajé TiSé e seu filho, Neguim Tapuya, compartilharam uma história com um misto de saudades, alegria e tristeza.

O Rio dos Grilos recebeu esse nome por ser próximo à casa da família do TiSé, conhecida como “Família Grilo”. Esse apelido foi atribuído à família porque um de seus tios dançava e pulava nas apresentações de reisado e sua maneira de se expressar era comparada a de um grilo (Rodrigues, 2020:59). Como de costume no meio rural da Serra da Ibiapaba, todos os parentes tiveram o apelido grilo, agregado como um sobrenome.

Em suas memórias, pajé TiSé fala com saudades do tempo em que podiam usufruir das águas do rio: “era lá que a gente buscava água pra usar em casa. Quase todo dia enchia de mulher lavando as roupas enquanto as crianças ficavam brincando na beira do rio e pulando na água. Também dava pra pescar e era lá que a gente gostava de ir tomar banho”.

Diante dessa lembrança fiquei surpresa ao saber que era possível pescar naquele rio (**Figura 25**). Para adentrar na aldeia, passávamos por uma pequena ponte que tinha uma fraca corrente de água, onde era o Rio dos Grilos. Para mim, “menina da cidade”, era difícil imaginar que ali um dia existiram peixes e água em abundância. Não consegui esconder minha surpresa com a informação. Percebendo isso, Neguim Tapuya completou as memórias de seu pai com as suas, dizendo: “É verdade. Quem vê ele [o rio] hoje nem acredita, mas eu lembro quando era pequeno ia com a mamãe (TiCôte). Ela era a melhor pescadora da região, e pescava só com as mãos”, contou com um sorriso de saudades no rosto e direcionando a palavra para TiCôte que confirmou dizendo:

“Era mesmo, eu achava muito bom, quando queria comer peixe era só ir lá e pegar. Quando tava no tempo de fartura, dava muito peixe, era tanto que às vezes até pulava sozinho pra dentro do tacho de barro, aí a gente comia e ainda sobrava pra vender na feira lá na rua (São Benedito)”.

Do rio restou apenas lembranças de uma época em que, de acordo com o Tio Oscar: “as terras e a água eram libertas” (Rodrigues, 2020). Os conflitos se intensificaram a partir da apropriação dos posseiros sobre o rio dos Grilos, justificada pela narrativa de que a nascente do rio estaria “dentro das terras de um posseiro”. Os posseiros não-indígenas compraram terras cercadas e comercializadas por descendentes de Antônio Isaías – principal posseiro da região, um fazendeiro rico que morava em Fortaleza, dono de uma casa de veraneio (**Figura 26**) próxima da Aldeia Gameleira.

Antônio Isaías conseguiu se apropriar de vários lotes de terras a partir de uma relação de troca de favores, na qual agia com “bondade” quando os Tapuya-Kariri precisavam se deslocar com urgência até a cidade, e em troca pedia como pagamento um lote de terra. No entanto, no momento de cercar o que havia conseguido nesta “troca”, ultrapassava os limites combinados, transformando as “terras libertas” em “terras cercadas”.

Com a apropriação do rio dos Grilos veio o desmatamento da mata ciliar, ocupada por vastas plantações de batata-doce e hortaliças que contribuíram para o processo de assoreamento. Em seguida, ocorreu a construção de poços artesanais e a instalação de bombas d’água e sistemas de irrigação para alimentar as *plantations* (Rodrigues, 2020:59). Em meio a essas alterações nas dinâmicas da natureza, Neguim relata a construção de uma barreira, que desviava a água do rio para uma barragem, construída dentro das “terras sagradas dos Buracos dos Tapuya”.

Além disso, não demorou muito para o uso excessivo de agrotóxicos colocar em risco a integridade e a vida do restante das águas e dos peixes. Os conflitos entre os Tapuya-Kariri e os posseiros nascem em consonância com a morte do rio, que deixou de ter peixes quando suas águas perderam a força. No entanto, Neguim enfatiza: “A gente não deixou de lutar e ia buscar água e pescar na barragem. Foi quando eles começaram ameaçar a gente”.

Eram ameaças contra a vida de “qualquer índio que atravessar as cercas”. Se as ameaças não cessaram, tampouco a resistência. Considerando que a água é um bem comum público e universal, após consultar um advogado, os Tapuya-Kariri reivindicaram seu acesso à água. Lhes foi concedido o acesso à barragem, na qual praticavam a atividade de pesca.

Porém, os conflitos permaneceram, e a alternativa dos posseiros foi “a poluição das águas e o envenenamento dos peixes com a contaminação por agrotóxicos”. (Rodrigues, 2020:60)

Em meio aos conflitos e a falta de água, os Encantados encontraram uma forma de suprir a necessidade dos Tapuya-Kariri através do nascimento da Lagoa Encantada. Neguim conta que na área de caça (**Figura 30**), mesmo cercada por posseiros, um parente estava caminhando e se deparou com uma nascente de água. Quando a viu estranhou, afinal “andava por ali todo santo dia e nunca viu nada, de repente apareceu uma grotinha d’água”. Esse parente logo comunicou Neguim que foi conferir do que se tratava,

“Fui no dia seguinte que nosso parente veio aqui, ele disse que era só uma grotinha jorrando água, mas quando cheguei tinha tipo uma lagoa. A gente chamou de Lagoa Encantada porque não existia nenhuma nascente por ali e a água apareceu quando a gente mais precisava, os posseiros tinham matado nosso rio e poluído a água da barragem, então só podia ser os Encantados dando a água que a gente precisava”.

Conheci a Lagoa Encantada no inverno de 2020, depois de uma trilha cruzando a aldeia de uma ponta a outra. No trajeto consegui perceber o impacto do “mundo dos brancos”, eram nítidas as *plantations* de batata-doce contornando as estradas. Porém, foi adentrar a mata que ampliou minha percepção da dimensão das *plantations*. Perdi a conta de quantas cercas tivemos que pular para conseguir chegar à Lagoa Encantada (**Figura 27**). Quanto mais andava mais sentia as plantações dobrarem de tamanho. Como “menina da cidade”, as cercas que atravessava na roça do meu avô tinham uma espécie de portão de madeira, o acesso era “livre”. Enquanto na aldeia Gameleira me deparei com cercas sem espaços que permitissem nossa passagem, demarcando que aquela era uma “terra que tem dono”.

Era o começo do inverno (janeiro), então a terra estava úmida e as ramas de batata-doce brotando. Era uma paisagem repleta de verde, mas cercada e com várias fileiras sinalizando a estética linear das *plantations* de batata-doce (**Figura 28**). Como no caminho não sabia por onde pisar, meu guia, Neguim Tapuya, apenas disse: “só tenha cuidado se tiver algum toco, mas pisa em cima dos montes que no meio das fileiras tem lama”. Nas primeiras plantações parecia “errado” pisar em cima de onde a rama estava brotando, mas no trajeto comecei entender que não era apenas pela lama entre as fileiras, mas uma forma de resistir deixando marcado que os Tapuya-Kariri atravessaram as cercas e foram ao encontro dos Encantados na Lagoa Encantada.

As cercas são mais que uma delimitação da terra, denotam poder e opressão, considerando que vieram acompanhadas de ameaças como sustentava Tio Otávio quando repetia o que lhe disse um posseiro: “Documento de terra é cerca” (Carneiro, 2017:108). A

transformação da “terra liberta” em “terra cercada”, “ocorreu depois da venda para outros posseiros, pois de acordo com ele [Tio Otávio], enquanto estava apenas nas mãos de ‘velho Antônio Isaías’, as cercas eram em número bem menor”. (Carneiro, 2017:107). Após a morte do latifundiário, como vemos na trama de Torto Arado, seus filhos e netos começaram esfacelar a terra, vendendo-a para posseiros menores, que punham mais e mais cercas, para impedir que “suas terras” fossem invadidas e/ou ocupadas pelos “índios”.

Da mesma forma que aconteceu em Água Negra (Vieira Jr, 2019), após a morte de Antônio Isaías, seus filhos e netos não tinham interesse em manter todas as terras, então um dos herdeiros recebeu sua parte e a vendeu.

Os herdeiros da família Peixoto envelheceram, e os seus filhos e netos não queriam continuar com a propriedade Água Negra. Os mais velhos nos conheciam, mas os mais novos nem sabiam quem éramos, embora não tivessem dúvida de que se tratava de um problema aos seus negócios. Foi com as casas de barro e nossos corpos como mobília que venderam a terra a um casal com dois filhos. (p.176)

Em meio ao “retalhamento” da terra, os Tapuya-Kariri estavam organizados e em busca de seus direitos. No entanto, passariam a ser rotulados como falsos índios e aproveitadores, em virtude de viverem sua ancestralidade apenas na intimidade do lar. Na Gameleira, a lógica da sociedade local percorre o mesmo compartilhado na ficcional Água Negra (Vieira Jr, 2019).

Quando as fazendas foram deixando de produzir porque os donos já estavam velhos e os filhos já não se interessavam pelo trabalho de roça, porque ganhavam muito mais dinheiro como doutores na cidade, e nos procuravam cercando terras pelas extremidades da fazenda, dissemos que éramos índios. Porque sabíamos que, mesmo que não fosse respeitada, havia lei que proibia tirar terra de índio. E também porque eles se misturaram conosco, indo e voltando de seu canto, perdidos de suas aldeias. (p.177)

Mesmo possuindo o documento da terra, a veracidade de sua ancestralidade foi/é questionada. O povo Tapuya-Kariri possui fortes traços de negritude, desde a cor da pele à textura dos cabelos e os narizes largos, levando a tentativas do senso comum de deslegitimar a história compartilhada pelos seus ancestrais vivos-vivos e vivos-mortos, como não sendo originários da terra. Acredito que por essas razões as narrativas dos Tapuya-Kariri se iniciaram (para mim) com relatos dos impactos mais recentes e à medida que nossos laços de

convivência iam se estreitando e com a observação de conversas cotidianas outras informações foram surgindo.

Assim que comecei as leituras de outros escritos sobre a aldeia Gameleira percebi as muitas reclamações e descrições sobre os impactos da cana-de-açúcar. Eu conhecia apenas a morte do rio dos Grilos e as *plantations* de batata-doce, impossíveis de ignorar, dado que o rio nitidamente não era o mesmo e as *plantations* de batata-doce contornam todos os acessos ao centro da aldeia.

Acredito que por ser “de fora” enquanto me conheciam e buscavam compreender minhas intenções, escolheram apontar para fatos concretos, que poderiam ser percebidos antes de serem mencionados. Na primeira conversa com o pajé TiSé em seu quintal ele me mostrou algumas mudas trazidas pela Irmã Maria Luiza. Lendo os escritos de Jeannié encontrei a descrição de em que circunstâncias as mudas foram trazidas.

Certa vez, um dos posseiros resolveu construir em um terreno na parte lateral da casa do pajé Sebastião. Ao saber dos planos do posseiro, o pajé juntamente com os outros indígenas, pediram ajuda à irmã Maria Luiza que se deslocou até o local e conseguiu evitar que o posseiro concretizasse o plano. No mesmo dia, o local foi cercado e transformado em uma área de plantação de frutíferas. (Carneiro, 2017:109)

Essa atitude da Irmã Maria Luiza ficou marcada na memória do TiSé, que me relatou a mesma situação - anos depois - enfatizando seu apreço pela Irmã que o ajudou a defender sua terra e impediu que um posseiro “tomasse mais um pedaço de terra”. Como destaca Jeannié, os posseiros estabeleciam seus próprios limites, alterando as medidas e cercando mais do que havia combinado, comprovando sua afirmação com a fala do Sr. Antônio (2016)

Eles foram dizendo que tinham comprado. Comprava uma ‘braça’, aumentava umas três. Eles diziam que comprava, aí iam marcando, né? Comprava uma braça ou 100 braças e colocava 200, aí iam tomando já colocavam dentro das terras alheias, iam aumentando todo tempo, chega lá na frente essas terras que não era dentro daquela que eles não tinham comprado ia estreitando todo tempo. E aí de lá pra cá vem assim todo tempo, vem comprando, vem comprado e vem se apossando da terra. Aí eles ficaram dentro trabalhando. (Carneiro, 2017:109)

Ao trazer as mudas, a Irmã Maria Luiza estava “escolhendo um lado” e “somando na luta”. Atitudes como essa ficam marcadas e são a base da construção das relações com os Tapuya-Kariri. Como mencionado anteriormente, eles se relacionam com pessoas e não com

instituições. Assim como a Irmã, a Jeannié se tornou importante à medida que participou de retomadas e esteve em campo durante os conflitos mais intensos.

Em uma mesma proporção, pessoas que “desrespeitam a natureza e os Encantados” também ficam marcadas. Ao chegar na Lagoa Encantada, Neguim Tapuya me contou a história completa do seu nascimento, que, mais do que a “água jorrando da terra”, é entendida como uma resposta dos Encantados aos cuidados que os Tapuya-Kariri estavam entregando à terra e à Mãe d’água. História semelhante teria sido contada à Jeannié pelo Tio Oscar (2016).

Aqui tinha um homem rico, aí ele resolveu fazer um poço. Aí os trabalhadores ficaram cavando o chão, o buraco. Eles trabalharam uma semana, porque a gente sempre passava aqui onde eles estava porque aqui era não é o mato da gente caçar desde os tempos antigo quando tinha mata. Aí os trabalhadores do homem cavando, a esposa do homem vinha deixar o “dicumé” para os trabalhadores até que um dia, que já estava com uns dias que eles estavam cavando o buraco, aí a água apareceu. Aí quando a mulher venho deixar o almoço já lavou a louça na água né. Aí a mulher ficou animada, os trabalhadores, já tinham descoberto a água. Aí passaram o dia, o resto da tarde os trabalhadores ajeitando, zelando a água para terminar o poço. Aí a mulher foi na frente, na base de umas duas horas da tarde. Aí quando chegou lá na base de umas três horas, três e meios aí ela disse: “fulano, oi”. Ele estava assim no quintal: “Fulano, graças a Deus que nosso poço deu água”. Aí lá dentro do quintal, o dono esturrou no peito: “Graças a Deus não, graças o nosso dinheiro”. Aí pronto, lançou aquilo. Aí quando ele lançou lá, aí aqui os trabalhadores disseram que aqui a água se mexeu e aí pronto, ficou seco, seco de esfregar água assim na mão e a terra virar pó. Aí acabou a água, acabou o que tinha com os trabalhadores e não deu mais nunca, nunca. Aí depois com muito tempo a gente andando aqui, e só o lugar, seco, seco, seco, seco.... Aí ele esqueceu da água, quando foi depois com muito tempo a água apareceu. Só que ela baixa né. Ela é um encanto mesmo né, aí ela sobe e termina, sobe e termina. Como bem, você vem agora ela tem água, aí vem depois não tem, depois tem. (Carneiro, 2017:114-5)

O ápice da Lagoa Encantada (**Figura 29**) foi justamente no momento em que os Tapuya-Kariri estavam completamente sem água, após as disputas em torno do rio dos Grilos, tornando sua água inutilizável. Como ainda não tinha água encanada na aldeia, o poço comunitário não supria as necessidades de todas as famílias. Foi nesse período difícil que a Lagoa Encantada se encheu e foi de grande valor para a comunidade. Para os Tapuya-Kariri não existia outra explicação para o fato que não fosse uma resposta dos Encantados às suas necessidades, em retribuição ao cuidado que eles estavam exercendo ao lutar pela terra, retornar aos Buracos dos Tapuya e se conectar com sua ancestralidade em busca da preservação da terra, morada dos vivos-vivos e dos vivos-mortos.

Figura 25



Figura 26



Figura 27



Figura 28



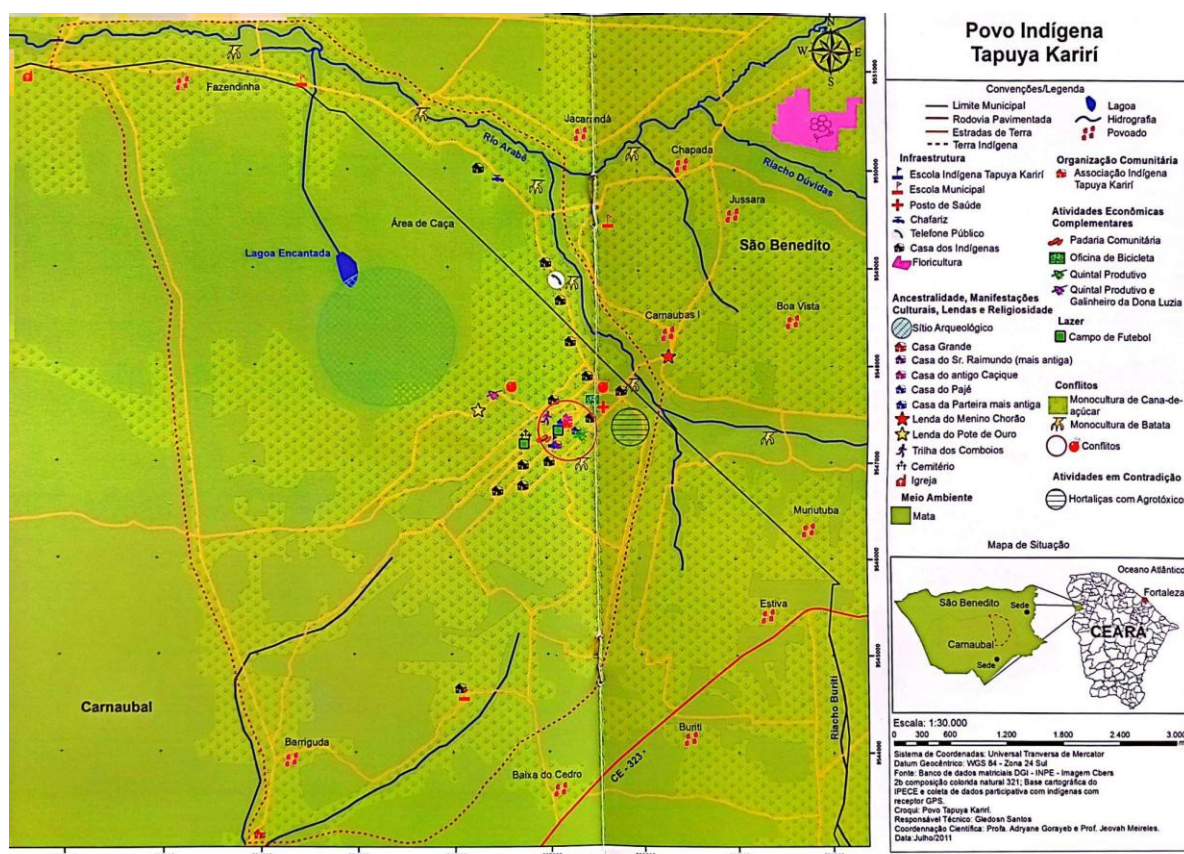
Figura 29



2.2. AS RAÍZES DA BATATA-DOCE

A dança com a *plantation*, com passos embaraçados ao atravessar as plantações de batata-doce, para alcançar os Buracos dos Tapuya, antes possuía um soneto, com pouco espaço para a travessia. Onde hoje estão as raízes da batata-doce estavam as plantações de cana-de-açúcar (**Figura 30**). Antes o soneto da cana-de-açúcar - soneto porque “encurtava” o espaço dos quintais e a mobilidade dos Tapuya-Kariri - impossibilitava a dinâmica do “pelo menos”, a sinfonia que conduz a dança com a *plantation*.

Figura 30



A dinâmica do “pelo menos” é plantada junto das raízes da batata-doce, com as ideias de que “pelo menos” eu recebo um salário; “pelo menos” tenho minha casa; “pelo menos” vivo em família, falas que meus anfitriões/ãs compartilham quando falam da presença dos posseiros e das relações entre eles. Para compreender a dimensão do que chamo de dinâmica do “pelo menos”, faço referência à Denise Ferreira da Silva (2022), que utiliza a formulação de valor de Marx - sob a perspectiva da acumulação primitiva - observando a formalização do valor por um ângulo que os autores/as europeus ignoram, reconstruindo-a.

Essa reconstrução de Silva (2022) inclui classe, raça e etnia, elementos essenciais para seu argumento de que tudo que foi produzido na dita acumulação primitiva permanece em

todas as mercadorias seguintes, enquanto nós “cativos na cena da subjugação” permanecemos em um trabalho assalariado que pressupõe um trabalho livre, enquanto somos usados como engrenagem na máquina de produzir valor; usados com os nossos próprios corpos, deixando nossa carne marcada tão profundamente que as feridas ultrapassam o tempo e o espaço em um continuum, que chamarei de “trajetória espiralar”, inspirada por Antônio Bispo (2023), quando reflete sobre as dinâmicas de não-linearidade - às margens das *plantations* - com começo-meio-começo.

Até esse ponto de escrita ficou evidente que não se trata apenas de posseiros, opressão e anomia do Estado. O lugar da cena da subjugação é “desenhado” com a plantação cognitiva (Mombaça, 2020) que faz os corpos cativos acreditarem que são livres porque têm trabalho assalariado, enquanto permanecem sendo escravos, produzindo mercadorias com o seu valor atrelado à sua capacidade produtiva.

Nesse sentido, a junção do que chamarei de “triade dos poderes”, composta pelo Estado - legitimando a expropriação de terras indígenas; pela “Igreja-Instituição” - em uma atuação “passivo-agressiva”, que contribuiu ativamente para a expropriação -; e pelos posseiros - fazendeiros com poder local -, é a base da dinâmica do “pelo menos” na Aldeia Gameleira. E assim que se mantêm as relações dúbias e controversas, à mesma medida que se beneficiam economicamente, possuindo como principal ferramenta de dominação a plantação cognitiva: “a Plantação como uma metáfora, mas como um termo que descreve o sistema de apropriação da vida negra como matéria destituída de valor e, simultaneamente, constitutiva daquilo que Denise Ferreira da Silva chama de “equação ética do valor”. (Mombaça, 2020:4)

Essa percepção parte da observação realizada ao longo dos anos sobre as transformações na Aldeia Gameleira. Cabe destacar que entre a minha primeira visita enquanto pesquisadora (2019) até o presente momento (2025) houve mudanças consideráveis nos espaços coletivos e individuais da aldeia. Fui surpreendida, em janeiro de 2024, com uma estrada diferente da descrita anteriormente, com a implantação de asfalto entre a Escola Indígena e a ponte do Rio dos Grilos (**Figura 31**). Junto dessa mudança veio o impacto à casa do pajé TiSé, que deixou de ter uma cerca de madeira para a construção de um muro (**Figura 32**). Ao questionar TiCôte o que a motivou a tomar essa decisão, ela me respondeu:

“Depois que colocaram essa pista aí (asfalto), o povo passa aqui correndo de moto e de carro. Aí mandei construir esse muro porque eu gosto de ficar no terreiro no final da tarde, mas ficava com medo de um bêbado de carro vir e bater aqui. Primeiro foi a árvore que tinha ali (apontando para a antiga entrada da cerca de madeira), acho que você se lembra dela. O Sé (TiSé) tinha maior cuidado com ela, mas pra

colocar essa pista arrancaram ela sem nem dizer nada. Aí depois começou o povo bêbado correndo de carro e moto. Então foi o jeito acabar com a cerca e construir esse muro pra pelo menos conseguir ficar sossegada aqui no meu terreiro”.

Em minha estadia na aldeia, fui até a casa de TiCôte algumas vezes, pela manhã e no final da tarde. Enquanto o muro ainda estava sendo construído pelo genro de Dona Nilça (sua nora), foi possível observar a movimentação intensa em frente à casa, principalmente nos finais de semana, quando diversos carros passam em alta velocidade entre os pequenos bares que tem pela aldeia e com as movimentações quando têm jogos de futebol. Além disso, observei que todos os dias, pela manhã e no final da tarde, passa um trator (**Figura 33**), que descobri ser de Charles - sempre mencionado como posseiro aliado da causa - utilizado no preparo do solo para o plantio, bem como caminhões carregados de tomate (de outro posseiro a ser mencionado adiante); carros (D-20) e motos carregados de ramas de batata-doce; e caminhões ou Hilux, com trabalhadores/as de alguns posseiros que têm esse “benefício” quando não possuem nenhum transporte próprio para se deslocar até as plantações mais distantes de suas casas.

Figura 31



Figura 32



Figura 33



Em uma breve caminhada pelas principais estradas da aldeia (em frente à escola e próximo aos campos de futebol) pude observar que algumas casas que - em 2019 - possuíam cisternas calçadão (implementadas pelo Governo Federal com auxílio da Pastoral Social - atual CDT), tiveram as cisternas completa ou parcialmente derrubadas.

Ao questionar sobre isso fui informada que houve dois motivos principais para essa medida. Por um lado, problemas apresentados, como muitos vazamentos e o alto custo para realizar os reparos necessários para pleno funcionamento. Por outro lado, pela construção das casas de alvenaria (**Figura 34**), em substituição a casas construídas com tijolo cru (**Figura 35**), à medida em que os donos/as conseguem acesso à aposentadoria, obtendo recurso para a construção de casas mais resistentes. Embora as casas novas estejam no mesmo terreno das antigas, não é possível conectar a casa à cisterna, e quando é possível a mesma “não segura água”, como relatado por diversos anfitriões/ãs.

De acordo com o Sr. Oscar e outros indígenas mais velhos, afirmam que no passado, as casas eram de barro, varadas e arrodoadas de palha ou construídas com bagaço de cana e a cobertura era toda feita de palha. Atualmente, as casas da comunidade em sua maioria são de alvenaria, piso de cimento ou cerâmica e geralmente seguem um estilo de construção muito comum: área, sala, dois ou três quartos, cozinha e banheiro, este último algumas vezes estão dentro, outros fora da casa. Sobre as residências, ressalto aqui que no ano de 2012, os indígenas foram contemplados com um projeto inicialmente de 27 contratos de casas financiados pelo Programa Nacional de habitação Rural- PNHR. (Carneiro, 2017:85)

A priori o abastecimento de água da comunidade se dá através de cinco caixas d'água (**Figura 36**) implementadas pelo Sistema Integrado de Saneamento Rural (Sisar), a partir do poço profundo comunitário que já existia na comunidade. O recebimento do Bolsa Família e/ou aposentadoria complementam a renda familiar obtida em trabalhos por diárias ou por “empeleita” - forma que se referem ao trabalho sem pausas e pagamento de acordo com o volume de batatas-doces que conseguem colher no dia. Esses fatores são destacados pelos Tapuya-Kariri como conquistas. E creio que de fato o são, pois configuram uma pequena melhoria quando comparada com o tempo que começaram a ter “terras cercadas”.

Neguin Tapuya destacou que a maioria das cisternas existentes não funcionam. Em suas palavras, “não seguram água”. Isso se deve a rachaduras que surgiram com o tempo, precisando de investimento dos donos para tentar consertar, mas sem garantias. Por essa razão, durante uma reunião em que se tratou do tema, várias pessoas questionaram sobre a necessidade de reformar as cisternas existentes. Além disso, como é uma comunidade cuja

renda depende majoritariamente do trabalho nas plantações de posseiros, muitas famílias só conseguiram construir suas casas de alvenaria depois de aposentados/as. Por isso muitas cisternas tiveram que ser demolidas, visto que vinculadas às casas antigas, de tijolo cru.

Mizael - Agente Indígena de Saneamento (AISAN) - destacou que poucas famílias (cerca de 15) colocaram o nome para receber as cisternas que estão sendo intermediadas pela Espaf. Como justificativa disseram que têm inseguranças devido às experiências de outras famílias, que não tiveram bons resultados, bem como a dificuldade de conseguir construir novas casas depois, considerando que a cisterna de placas não teria como ser levada para a nova construção, por isso preferiam a cisterna de polietileno.

A **Figura 37** (2019) mostra parte da casa de alvenaria da Dilva e ao fundo parte da sua casa de tijolo cru. Ela não precisou esperar pela aposentadoria para conseguir sua tão sonhada casa de alvenaria. Seu marido, João D, trabalha para o posseiro Charles - em um cargo de confiança e com muitos anos de experiência - com o qual construiu uma relação de proximidade. Com isso, seu patrão ofereceu um empréstimo para ajudar na construção de sua casa e, também, doou parte do material necessário (tijolos e cimento). A partir disso, com a ajuda da esposa Dilva e dos parentes construiu a casa (**Figura 38**) aos poucos.

Figura 34



Figura 35



Figura 36



Figura 37



Figura 38



De acordo com Neguim Tapuya (2024) há cinco posseiros grandes. Os mais mencionados nas conversas são Ademir, ex-prefeito de Carnaubal (CE), que cercou mais de 300 ha - incluindo os Buracos dos Tapuya - e a família de Antônio Isaías, posseiro que começou cercar as terras na Aldeia Gameleira, deixando parte de sua herança para o filho e que hoje são divididas entre os netos Charles - casado com uma indígena - e seus dois irmãos, Carlos Henrique e Gilmar.

Os posseiros pagam de diária cerca de 30 reais para mulheres e 40 para homens, referente ao trabalho na terra, caso seja na condução de tratores o valor pode ser maior. O cultivo varia entre batata-doce, tomate, pimentão e milho, sendo o sucesso da colheita garantido pelo uso excessivo de adubo e agrotóxicos.

Sobre o Rio dos Grilos, Neguim relembra: “A nascente é numa terra que foi cercada e eles [posseiros] fizeram um buraco pra impedir a água de chegar aqui, para eles usarem pras plantações. O resto foi contaminado com agrotóxico e agora o que sobrou tá com o que o povo que entende [analista ambiental] chama de capa rosa”. A capa rosa¹⁴ torna a água do Rio dos Grilos inutilizável para quaisquer atividades¹⁵. As plantações indígenas existem apenas em áreas “cedidas pelos posseiros” e tem sido incentivado e/ou cobrado o pagamento de renda para tal. Embora não seja uma medida definitiva e obrigatória, ainda existem indígenas que pagam renda para os patrões.

De acordo com Neguim Tapuya, a área indígena corresponde a 28 km² (2800 ha), em medições realizadas previamente (2018). Além das medições, há menção a animais de caça como rolinha, veado, peba, tejo e nambu na área. Costumava-se caçar esses animais apenas para se alimentar, o que estão impedidos de fazer agora devido às incontáveis áreas cercadas por posseiros, e também pelo “desaparecimento” desses animais. Neguinho ainda afirma: “Existem muitos indígenas que trabalham para posseiros por não terem letramento suficiente para outro tipo de trabalho. Aqui Táynna, foi todo mundo criado como agricultor”, em trabalhos realizados sob comando e vigilância do patrão e/ou homens de confiança.

Enquanto isso, os cinco posseiros supracitados ocupam mais da metade do território indígena, não sendo possível dimensionar em hectare as proporções. Neguim Tapuya destacou

¹⁴ Trata-se da combinação de ferro (Fe⁺²⁺) com a matéria orgânica (tanino), ambos dissolvidos na água, que aparecerá translúcida, podendo, ou não, apresentar coloração. Nesta forma o ferro pode ser oxidado e formar uma suspensão na água, chamada de Ferro Coloidal, que confere à água uma cor avermelhada, mas não pode ser facilmente filtrada. O ferro foi oxidado à forma particulada (Fe³⁺), mas as moléculas formadas não se aglutinam o suficiente para se tornarem grandes e pesadas, a ponto de sedimentarem ou serem barradas por um filtro comum. Esta combinação água/sólido é conhecida como coloide. In.: <link>. Acesso: 06 de fevereiro de 2024.

¹⁵ O ferro é indispensável para o organismo humano, mas o excesso de ferro pode ser tóxico e provocar diarreia, vômito e lesões do trato digestivo. O consumo de longo prazo pode desencadear cirrose, câncer de fígado, diabetes, problemas cardíacos e uma grande lista de males à saúde. In.: <link>. Acesso: 06 de fevereiro de 2024.

um conflito recente com a empresa Santa Clara|Energias Renováveis LTDA (2023), que a partir de uma negociação com um dos posseiros, iniciou a instalação de placas de energia solar em um terreno próximo aos Buracos dos Tapuya. Ao contatar a empresa descobriram que não foram informados que se tratava de uma terra indígena e adquiriram a terra do posseiro Ademir (ex-prefeito de Carnaubal). O caso segue em tramitação no ministério público e ainda não houve audiência.

Como medida de garantia de proteção da terra, João A - marido da cacica Andrea Kariri - e outros dois indígenas iniciaram o trato do terreno para plantio de roça (**Figura 39**) em conjunto para aproveitar o inverno (2024). Sabemos que esta não é a primeira vez que os Tapuya-Kariri precisam se mobilizar para defender seu território. De acordo com Carneiro (2017), “os Tapuya-Kariri denunciam o corte de árvores que continua ocorrendo por parte dos posseiros. Segundo eles, as áreas desmatadas eram mata virgem há cerca de 20 anos atrás, antes dos posseiros começarem a derrubada desenfreada”. (p.125)

Neguim Tapuya ressaltou que ao lado desse terreno (do outro lado da estrada) está a maior parte dos Buracos do Tapuya, cercados pelo posseiro Ademir. Além deste impedimento ao acesso, mesmo passando pelas cercas, a mata e a terra estão secas, sem nenhum cuidado (**Figura 40**). Enquanto isso, os demais posseiros seguem com seus plantios da mesma maneira que foram descritos à Jeannié “os poços são construídos de maneira artesanal pelos proprietários e funcionam como reservatórios que através de motores, são responsáveis por irrigar as inúmeras plantações” (Carneiro, 2017:129). Porém, o posseiro Charles, além dos seis poços artesanais em suas plantações têm investido na implementação de placas solares, com o objetivo de reduzir os gastos com energia e manter os motores de extração e aspersão de água em pleno funcionamento, otimizando a produção em larga escala e reduzindo ao máximo os custos fixos.

Figura 39



Figura 40



Em Torto Arado (2019), antes de chegarem à Fazenda Água Negra, os moradores residiam em outras fazendas e a avó de Bibiana e Belonísia vivia na Fazenda Caxangá. O relato sobre essa migração entre fazendas remete ao que tem acontecido na aldeia Gameleira. Embora suas moradias não estejam sendo diretamente afetadas no presente momento, a morada dos Encantados segue sendo invadida, cercada e comercializada.

Àquela altura, a terra da Fazenda Caxangá, que havia rendido fartura de frutos por toda a sua vida, estava retalhada. Cada homem com desejo de poder havia avançado sobre um pedaço e os moradores antigos foram sendo expulsos. Outros trabalhadores que não tinham tanto tempo na terra estavam sendo dispensados. Os homens investidos de poderes, muitas vezes acompanhados de outros homens em bandos armados, surgiam da noite para o dia com um documento que ninguém sabia a origem. Diziam que haviam comprado pedaços da Caxangá. Alguns eram confirmados pelos capatazes, outros não. (Vieira Jr, 2019:22)

Ademais, outras movimentações dos posseiros afetam diretamente a qualidade de vida e a liberdade dos Tapuya-Kariri. Como destaca Carneiro (2017)

Os Tapuya Kariri sempre viveram da agricultura. Entretanto, o cerceamento foi feito no território, perdendo assim o domínio sobre a terra e sobre os recursos naturais que utilizava para a sobrevivência, como a caça e a pesca, ocasionando sérias alterações no modo de viver indígena. O alimento que antes era produzida por eles e os que a natureza dispunha, teve que ser substituída por alimentos industrializados comprados na cidade ou nos pequenos mercantis existente na localidade. Essas transformações ocorreram em decorrência do impacto causado pelos pequenos e médios proprietários, pois como já dito anteriormente, a região é ocupada por eles e isto compromete de maneira significativa a sobrevivência indígena. A dificuldade no plantio de roçados, sem dúvida foi um fator de grande impacto. Com a perda da liberdade de escolher onde plantar, os Tapa Kariri foram forçados a se adaptar há uma nova forma de uso do território. A produção de suas roças passou a ser dividida, ou seja, tendo ao final deixar a quantidade do “dono da terra”. (p.136)

Com essas atualizações e as informações compartilhadas por Carneiro (2017), percebe-se que as ameaças à qualidade de vida e à garantia de renda se intensificaram. Apesar de algumas supostas melhorias trazidas pelos programas sociais, a principal necessidade - a demarcação da terra - permanece sem avanços significativos. Em suma, a “tríade dos poderes” - Estado, “Igreja-Instituição” e posseiros - permanece no território se fortalecendo a partir da dinâmica do “pelo menos” e se fazendo presente no cotidiano da Aldeia Gameleira.

Quanto à relação com o Estado, Carneiro (2017) enfatiza que

A solicitação da demarcação da terra Tapuya Kariri aconteceu em novembro de 2007 e sua inclusão no Sistema de Terras Indígena- SIT da FUNAI, aconteceu em 31 de janeiro de 2008, como demanda ‘por novas terras’. Já em fevereiro de 2008, os Tapuya Kariri foram notificados por meio de ofício pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID). (p.157)

A presença da “Igreja-Instituição” se intensificou com a chegada da Pastoral Social (2009), sobretudo na figura da Irmã Maria Luiza que “amenizou o tempo da dureza, do baixar a cabeça para os poderosos que marcou tantos anos da vida dos moradores” (Carneiro, 2017:66). Entende-se localmente que a aliança com ela “deu segurança para os Tapuya-Kariri seguirem na luta, pois sabiam que tinham alguém a quem recorrer na hora do sufoco: ‘a gente recorre é a Diocese mesmo, né a FUNAI não. Se a gente fosse esperar só pela FUNAI, coitados de nós’”. (*idem*:66)

Outro acontecimento marcante foi a ajuda financeira da Diocese de Tianguá para a construção da atual sede da associação Tapuya-Kariri (**Figura 2**). Ajuda diretamente associada ao Dom Javier - à época Bispo da Diocese. Por mais que reconheçam todo o trabalho financiado pela Diocese, priorizam os nomes das pessoas que os ajudaram.

Por essa e tantas outras manifestações de ajuda, o Dom Javier é uma pessoa muito querida pelos indígenas ainda hoje. Na comemoração do dia do índio em abril de 2016, o Dom, esteve na aldeia para festejar junto com eles. Apesar da irmã Maria Luiza e do Felipe Sanches não mais fazerem o acompanhamento junto ao movimento hoje em dia, outros membros da Diocese estão à frente. (Carneiro, 2017:66)

Embora a relação com a Diocese tenha se enfraquecido e estremecido ao longo dos anos, sobretudo com a chegada do novo bispo (Dom Edmilson), as memórias seguem vivas na comunidade. Com a mudança de Pastoral Social (2009) para Cáritas Diocesana de Tianguá (CDT), as relações também foram se modificando. Até o ano de 2017 a CDT estava presente na aldeia com o acompanhamento do PIAJ ao grupo de jovens - realizado pela Monaiane - e com as tentativas de implementar uma casa de sementes dentro dos moldes da Rede de Intercâmbio de Sementes (RIS), fonte de distanciamento entre a comunidade e a CDT, restando apenas as memórias das relações de amizade e companheirismo com a Irmã Maria Luiza, Dom Javier e Monaiane.

De acordo com Carneiro (2017),

A área reivindicada contempla os espaços que denotam a memória do uso comum, os vínculos afetivos e comerciais estabelecidos, destacados no mapa (**Figura 30**). Isso é importante para pensar qual a importância destes lugares de memória para as populações indígenas, aqui de modo especial para os Tapuya Kariri, que pensam estes baseados em uma vivência anterior que remonta também aos seus antepassados. (p.112)

Atualmente algumas cercas possuem espécies de portões de madeira (**Figura 41**) que permitem a passagem para os Buracos dos Tapuya (**Figura 42**), mas o mais regular é ter que

passar por cima ou entre os arames das cercas, sem contar as inúmeras plantações de batata-doce que precisamos adentrar para chegar nos Buracos. Como estive no período de inverno a vegetação também cresceu com as chuvas, dificultando ainda mais o acesso aos Buracos.

Figura 41



Figura 42



2.3. ENTRELAÇOS DE FAMÍLIA E TRABALHO

Como mencionado anteriormente, o primeiro possessor foi Antônio Isaías: “É ele o poderoso, cuja imagem circula entre os indígenas como o iniciador do domínio do local” (Carneiro, 2017:107). De acordo com os Tapuya-Kariri, ele possuía um alambique em suas terras, mas ansiava por um território maior para aumentar seu plantio de cana-de-açúcar e, consequentemente, sua produção de cachaça. Com as trocas de favores passou a “cercar mais do que o combinado” e, segundo Sr. Cícero: “Em acordo com a Zuleide que era dona do Cartório. Aí fez documento falso e saiu distribuindo por aí”. (*idem*:107)

Para compreender melhor sobre a vida “nos tempos da cana”, conversei com Dona Nilça - minha anfitriã entre os anos de 2023-24 que, antes de se aposentar, trabalhou alugada ou por diária para quem chamasse. Nos anos próximos da aposentadoria plantava rama de batata-doce para o possessor Charles. Relatou um pouco sobre as muitas dificuldades para conseguir alimento no passado, que só era possível através da caça, que ficou escassa à medida que os posseiros chegaram “repartindo e cercando a terra”.

Em seu relato relembra que comiam cará (espécie de tubérculo), banana de raposa (conhecido como crotatá), preá, peba e tejo (animais comuns na região serrana e no sertão). Relato que me conduz às histórias do meu Vô João, que desde a infância aprendeu a “se conformar” com o que poderia ser encontrado na mata. Além da farinha produzida da maniva, sua alimentação também dependia das “caças do mato” - como ele chamava - mencionando os mesmos animais recordados por Dona Nilça e alguns pássaros, citados por Neguim, como rolinha e nambu. Sobre outros alimentos, Dona Nilça contou que tomavam o caldo de caridade - farinha e manteiga -, mesmo caldo que meu avô João comia e fazia para os filhos em tempos de maior escassez; além de banana de raposa (crotatá), que Dona Nilça explica: “não podia comer a crotatá crua, nem comer demais pra não cortar a boca. Era perigoso, mas era o que tinha pra comer e dar pros menino (se referindo às crianças)”. Além disso, também trabalhou colhendo legumes, debulhando e separando feijão ruim do bom, explicou que “quando o feijão pega muita chuva ele apodrece, os que ficam na terra. Aí o meu serviço era separar pra ganhar uns trocados pra conseguir comprar alguma coisa pra comer”.

Dona Nilça destaca:

“Quando existiam as plantações de cana-de-açúcar (até 2013/2014) era muito perto daquela casa (apontando para o que restou da casinha de tijolo cru). Esse quintal aí (apontou) não existia. Era cheio de cana minha filha. Aquele tempo era ruim demais, a gente sofria com a fome, os filhos sem ter o que comer e a gente sem poder fazer nada. Cansei de ir de noite roubar cana para ter o que comer. Algumas

peessoas iam trocar cará por farinha e feijão, mas era pouco para as pessoas de casa comerem”.

Atualmente, Dona Nilça planta apenas para si - milho e feijão - durante o inverno (**Figura 43**). Pouco antes dos 55 anos parou de trabalhar para o Charles, mesmo com a insistência dele para que voltasse. Decidiu que quando estivesse aposentada não iria mais “trabalhar pros outros”:

“É minha filha, eu comecei a trabalhar ainda criança para ajudar na renda de casa e quando me casei precisava sustentar a família. Como você sabe me casei com o filho do TiSé que era viciado em bebida, não colocava nada dentro de casa e você chegou a ver ele andando por aí, pelas calçadas. Tem uns três anos que ninguém sabe nada dele, as meninas (suas filhas mais velhas Dilva e Nilva) chegaram a ir atrás, mas nunca acharam”.

Até se aposentar Dona Nilça precisou trabalhar para o sustento da sua família, em sua fala destaca que não gosta de lembrar do tempo da cana, pois foi marcado por muito sofrimento. Enquanto conversávamos suas filhas - Dilva e Nilva - mencionaram que “no tempo da cana a pessoa podia nem parar pra se coçar. Tinha que aguentar as picadas de mosquito e a sede, senão apanhava do peão do patrão”. Não apenas Dona Nilça, mas todos os Troncos-Velhos com os quais conversei transmitiram sensação similar à descrita pela personagem Bibiana, em Torto Arado:

Era como se, passado tanto tempo trabalhando sem qualquer remuneração, agora entendessem que tinham direito a receber um ordenado todo mês. Continuavam a trabalhar nos seus roçados, a cultivar seus alimentos, muitos seguiam montando banca na feira da cidade, mas não existiam mais as empreitadas fatigantes que retiraram a saúde de muitos e que significavam a servidão dos antigos, dos avós e bisavós, a sujeição que gostariam de poder esquecer. (Vieira Jr, 2019:155)

Hoje Dona Nilça sempre menciona a alegria que teve em se aposentar e conseguir construir sua casa de alvenaria (**Figura 34**), além de poder escolher continuar plantando, mas agora para si, e criar algumas galinhas (**Figura 44**) para consumo próprio, maneira que encontrou para não ficar parada. Em sua casa mora apenas com a filha mais nova, Eunice e o neto Auriclenes, que cria como filho.

Neguim Tapuya chegou durante nossa conversa e pude lhe perguntar sobre o processo de demarcação do território. De acordo com ele, o processo de laudo antropológico nunca foi concretizado, estava sendo realizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), sob a direção de Olga Paiva, que teria realizado algumas escavações nos

Buracos dos Tapuya em busca de evidências que comprovem a existência de seus ancestrais, mas “não foram muito fundo, porque o Buraco foi entupido pelo Zé Arteiro (posseiro) pouco tempo antes deles [Iphan] chegarem aqui”. A sabotagem dificultou alcançar a formação original do Buraco. Ainda assim encontraram algumas cerâmicas (**Figura 45**) durante as escavações, porém sem encontrar vestígios de parentes e com a dificuldade de escavar outros buracos, o processo foi paralisado e até o momento (2025) nenhuma equipe de pesquisa foi destinada para continuar a elaboração do laudo antropológico, de acordo com o Diagnóstico e Estudo de Linha de Base, publicado na cartilha “Situação dos Povos Indígenas do Ceará” (Adelco/Esplar, 2017) e relatos dos meus anfitriões/ãs.

Figura 43



Figura 44



Figura 45



De acordo com os Tapuya-Kariri, atualmente o plantio de batata-doce, maniva, milho, tomate, pimentão e maracujá são os mais promissores São levados para Fortaleza e exportados para outros lugares, dentro e fora do Nordeste brasileiro. Neguim é enfático ao afirmar que,

“O branco só descobriu como plantar e quais frutas comer porque nós levamos pra vender na cidade e conseguir trocar por outros tipos de comida. Quando acabaram com a nossa mata, não tinha mais como caçar, quando cercaram as nossas terras não tinha mais como plantar e o jeito é trabalhar pra esse povo (posseiros)”.

A produção de batata-doce é priorizada pelos posseiros devido ao baixo custo, que, com a grande oferta de mão-de-obra, torna-se ainda mais barata, dada a desvalorização do custo do trabalho. Ao ler estudos anteriores, feitos quando o principal cultivo era a cana-de-açúcar, as diárias eram de 25 reais para mulheres e de 30 reais para homens. Hoje, 11 anos depois, a maioria dos/as trabalhadores/as recebem 35 reais as mulheres e 40 reais os homens. Salvo algumas exceções, como a de João D que consegue um valor maior por trabalhar diretamente com o veneno e por ser um bom funcionário há 15 anos.

João D, genro de dona Nilça e vizinho da sua casa, sempre trabalhou na agricultura. Há 15 anos tem trabalhado para o posseiro Charles. Sua função atual consiste em: “Colocar veneno na plantação e depois colocar veneno pra limpar as ramas de batata e poder plantar de novo, porque se fosse limpar na enxada igual antigamente ia demorar muito”. Questionei João sobre como funcionam os pagamentos de diárias e a produção da batata-doce e ouvi atentamente seu relato.

“Posso lhe falar como o Charles trabalha, os outros não sei se é igual. Ele é o posseiro que tem mais terras aqui, mas no começo era só eu, ele e outros dois colegas trabalhando na terra com enxada, depois ele conseguiu melhorar as condições e hoje tem uns 15 indígenas que trabalham pra ele. Se não fosse ele, muita gente ia continuar desempregada porque a demanda aqui é grande. Só tem a escola indígena e o trabalho na roça. Se quiser ir pra outro lugar tem que sair daqui e a gente não quer. Hoje eu trabalho de terça a sexta, vou às vezes no sábado quando tem muita coisa pra fazer. Eu ganho 50 reais a diária porque trabalho zelando (colocando veneno), os outros que plantam e colhem ganham menos. A limpeza do mato é feita com veneno pra ser mais rápido e ele tem uns nove poços profundos pra irrigar a plantação, tudo que ele ganha é investindo nas plantações. Agora ele tem painéis solares pra gastar menos com energia porque o motor dos poços ficam funcionando direto”.

Questionei sobre o tempo entre plantio e colheita e quais motivos teriam levado Charles escolher a batata-doce. Como resposta João D explicou que

“Ele plantava a batata normal (batata-doce comum) que a gente colhe com 120 dias, mas tem uns 3 meses que ele comprou uma batata nova (batata-doce modificada) que ela fica pronta em 90 dias, pra ver se consegue ter mais batata em menos tempo. A batata dele vai pra Fortaleza e pra outros estados aqui do Nordeste, pra Bahia, mas essa nova não aguenta a viagem, fica murcha e ele só consegue vender aqui na serra mesmo, em Tianguá é onde vende mais dela. Ele tentou no ano passado (2023) plantar tomate e pimentão, mas só dava despesa, porque tem que ter mais gente trabalhando e tem que tá zelando direto pra não perder, sem contar que o veneno pra eles é mais caro. Aí agora ele voltou a investir só em batata mesmo, porque precisa de menos trabalhadores e vai instalar mais placas solares pra diminuir o gasto com energia que ele já tá achando caro”.

Após relatar seu trabalho e a forma de cultivo adotada por Charles, percebi que em sua fala tem frases que já ouvi de outros indígenas que trabalham e/ou trabalharam para o mesmo posseiro, como as afirmações de que “o Charles não é um posseiro igual os outros”, bem como outras afirmações de “ele tem só o sangue dos Isaías (família que começou a posse e venda das terras indígenas), mas casou com uma de nós”. O fato de Charles ter se casado com uma indígena Tapuya-Kariri e ter filhos que estudam na escola indígena, parece lhe dar o direito de ser tratado como parte da família e receber os mesmos benefícios dos indígenas.

Mesmo sendo considerado um “posseiro bom”, os padrões de trabalho e aparente igualdade ainda refletem relações verticais, em que o patrão determina as condições e o salário. Além disso, embora os filhos frequentem a escola indígena, o Charles e a esposa raramente são vistos nas atividades da comunidade, priorizando sua privacidade e tendo uma relação mais direta apenas com os trabalhadores/as e os pais da esposa.

Consegui registrar alguns fragmentos das propriedades de Charles, aquelas que estão mais próximas do centro da aldeia Gameleira (plantações de batata-doce e milho); e um de seus tratores trabalhando (ao lado de um dos campos de futebol da aldeia), bem como de seus outros investimentos, como um tanque para criação de peixes, todos devidamente cercados e conhecidos por todos: “Essa faz parte da terra do Charles, o único posseiro que sempre teve do nosso lado porque casou com uma indígena como nós”. **(Figuras 46,47,48 e 49)**

Figura 46



Figura 47



Figura 48



Figura 49



Na tentativa de buscar mais informações sobre outros posseiros, realizei uma visita ao Tio Oscar e sua esposa, Dona Maria. Ambos já trabalharam para posseiros e atualmente seus filhos é que trabalham e pagam renda, como explica Tio Oscar:

“Eu tenho cinco filhos que continuam morando aqui por perto, todos trabalham para posseiros, mais pela diária do que pela casa. E ainda pagam a renda, eles pagam conforme a produção, o tanto que apura,

uma parcelinha do jeito que puderem. Não tem uma cobrança fixa, eles que decidem quanto que pode dar”.

A prática de pagamento de renda havia sido descontinuada em 2007, a partir do momento que os Tapuya-Kariri foram reconhecidos pela Funai. No entanto, com a mudança de plantio de cana-de-açúcar para batata-doce, aos poucos foi sendo retomada pelos posseiros, evidenciando o que já foi relatado por Jeannié: “Esses posseiros se utilizam de seu poder econômico sobre os indígenas ao exigir a renda ou simplesmente retirar da plantação sem o consentimento, inclusive da própria área que fica ao redor da casa de cada indígena, o munturo como é chamado por eles”. (Carneiro, 2017:137)

Aparentemente não se trata de uma exigência, mas é uma prática frequente. Essa não obrigatoriedade me remete ao que a personagem Bibiana escutou de algumas vizinhas durante o Jarê em sua casa sobre as visitas dos patrões ou de Tibério às casas dos moradores:

Queriam saber se eles haviam chegado por aqui, se tinham levado as batatas do nosso quintal também. “Mas as batatas do nosso quintal não são deles”, alguém dizia, “eles plantam arroz e cana. Levam batatas, levam feijão e abóbora. Até folhas pra chá levam. E se as batatas colhidas estiverem pequenas fazem a gente cavoucar a terra para levar as maiores” - disse Santa, arregalando os olhos para mostrar sua revolta. “Que usura! Eles já ficam com o dinheiro da colheita do arroz e da cana”. Poderiam muito bem comprar batata e feijão no armazém ou na feira da cidade. Nós é que não conseguíamos comprar nada, a não ser quando vendíamos a massa do buriti e o azeite de dendê, escapulindo dos limites da fazenda sem chamar a atenção. “Mas a terra é deles. A gente que não dê que nos mandam embora. Cospem e mandam a gente sumir antes de secar o cuspô” - alguém disse, num sentimento de deboche e indignação. (Vieira Jr, 2019:45)

Mudam-se os “patrões”, mas permanecem os “padrões”. Em sua fala - após o assassinato de seu marido Severo - a mesma Bibiana reflete sobre a história ancestral que aglutinou os moradores/as de Água Negra naquele momento.

Quando deram a liberdade aos negros, nosso abandono continuou. O povo vagou de terra em terra pedindo abrigo, passando fome, se sujeitando a trabalhar por nada. Se sujeitando a trabalhar por morada. A mesma escravidão de antes fantasiada de liberdade. Mas que liberdade? Não podíamos construir casa de alvenaria, não podíamos botar a roça que queríamos. Levavam o que podiam do nosso trabalho. Trabalhávamos de domingo a domingo sem receber um centavo. O tempo que sobrava era para cuidar de nossas roças, porque senão não comíamos. Era homem na roça do senhor e mulher e filhos na roça de

casa, nos quintais, para não morrerem de fome. Os homens foram se esgotando, morrendo de exaustão, cheios de problemas de saúde quando ficaram velhos. (Vieira Jr, 2019:220)

A eles foi negado o direito à terra, à casa, ao cultivo de suas roças apenas para si. Tudo naquela terra tinha sido compartilhado, com igualdade entre os iguais, mas com injustiça entre eles e os “donos da terra”. A revolução em Água Negra se dá pela audácia dos moradores/as em construir casas de alvenaria.

Podia construir casa de barro, nada de alvenaria, nada que demarcasse o tempo de presença das famílias na terra. Podia colocar roça pequena para ter abóbora, feijão, quiabo, nada que desviasse da necessidade de trabalhar para o dono da fazenda, afinal, era para isso que se permitia a morada. Podia trazer mulher e filhos, melhor assim, porque quando eles crescessem substituiriam os mais velhos. Seria gente de estima, conhecida, afilhados do fazendeiro. Dinheiro não tinha, mas tinha comida no prato. Poderia ficar naquelas paragens, sossegado, sem ser importunado, bastava obedecer às ordens que lhe eram dadas. Vi meu pai dizer para meu tio que no tempo de seus avós era pior, não podia ter roça, não havia casa, todos se amontoavam no mesmo espaço, no mesmo barracão. (*idem*.p.41)

Nessa conversa, Tio Oscar reflete sobre o abastecimento de água da Sisar. Segundo ele, quando falta água podem pegar na caixa d'água da escola indígena para necessidades básicas, caso demore a voltar. E novamente, menciona que a maioria das casas possuem ou já possuíram cisternas de placa, mas apresentam problemas na conservação da água, apresentando vazamentos e rachaduras, evidenciando que mesmo as políticas públicas não são capazes de suprir as necessidades da comunidade.

Ademais, a ineficiência das cisternas impacta diretamente nas condições de plantio, mesmo que de pequenas hortas em seus quintais.

“Aqui plantam só no inverno que ninguém tem condição de aguar. Só usa água em casa mesmo, as da Sisar que construiu cinco caixas d'água nos poços que já tinham mesmo. Antigamente era um poço pra todo mundo, aí foi incluído todos pra fazer o abastecimento completo. A maioria das casas tem cisterna, mas a nossa tá com problema. Há anos que ela não segura mais água. A do meu vizinho (Seu Pastorinho) segura porque ele fez uma despesa grande pra consertar e aqui na aldeia só tem ela que sustenta água”. (Tio Oscar, 2024)

Em meio a nossa conversa Dona Maria compartilhou que fabrica óleo de mamona (chamam de azeite), para melhorar a imunidade e para feridas. Além disso, Tio Oscar cria

porcos e pude ver algumas galinhas no quintal, apenas para consumo próprio. No terreno da sua casa existem três casas, a sua e de dois dos seus filhos, com isso não tem muito espaço para plantio, além de algumas árvores frutíferas.

“No meu quintal não dá pra plantar porque é muito curtinho né, ocupado só com a moradia (dele e dos filhos). Aqui tem mangueira, jaqueira, acerola, laranjeira. E eu crio porco só pra temperar o feijão. Já os meus filhos, o que eles conseguem vendem pra atravessador, vende fraco. Por que quem vende bem é eles (atravessadores) que compra pela metade, bem baratinho e vende acima”.

Conversei com Dona Jacinta, que relatou sobre as dificuldades que enfrentava na aldeia, que a levou a se mudar ainda na juventude. Aos 19 anos, com dois filhos e “largada pelo marido” - em suas próprias palavras - decidiu ir para a casa de uma irmã no Rio de Janeiro, em busca de garantir uma melhor alimentação para os seus filhos. Dona Jacinta morou no Parque Royal (RJ), mas trabalhava como faxineira na Zona Sul carioca. Hoje vive feliz por ter conseguido voltar para a aldeia com sua neta Lavínia.

“Trabalhei na roça e continuo plantando. Eu que planto meus pezinhos de feijão, milho aqui no meu quintal mesmo. Hoje eu sou muito mais feliz morando aqui, isso aqui era só sujeira, pedra (seu quintal). Mande construir um muro aí na frente, reformei minha casinha que era de tijolo cru e agora planto um pouquinho no quintal, só pra gente comer mesmo. No meu tempo não tinha ajuda de ninguém, vendia chapéu pra dar um pirão de água fervida pra minha filha mais velha. Hoje aqui é o paraíso, falta só demarcar nossa terra”.

Dona Jacinta deixou claro a força e determinação de uma mulher independente, mãe solo, que decidiu se deslocar para outro estado, em busca de recursos, mas sempre pensando em quando poderia retornar para sua terra. Felizmente, Dona Jacinta conseguiu reformar sua casa (**Figura 50**) - mesma que sua mãe morava (**Figura 51**). No entanto, o preço do seu esforço está em sua carne, aos 63 anos relata que foi diagnosticada com Bursite¹⁶, sente fortes dores de coluna devido ao Bico de papagaio¹⁷ e não é sempre que consegue limpar sua casa. Todas as suas enfermidades foram adquiridas no trabalho como doméstica.

Mesmo com todas as consequências, Dona Jacinta não deixa de expressar sua felicidade por estar de volta à Aldeia Gameleira. Afirma que “hoje aqui é o paraíso”, pelo fato

¹⁶ A bursite é caracterizada por uma inflamação que atinge a bursa, pequena bolsa de líquido do corpo que atua como um amortecedor entre ossos, tendões e músculos próximos das articulações. (Rede D’or, 2024). Disponível em: <[link](#)>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2025.

¹⁷ O bico de papagaio, como é popularmente conhecida a **osteofitose**, é caracterizado pelo crescimento anormal de uma saliência óssea (osteófito) em torno das vértebras. Esta saliência surge como consequência da desidratação do disco intervertebral, o que favorece a aproximação das vértebras e torna possível a compressão das raízes nervosas. (Noronha, 2023). Disponível em: <[link](#)>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2025.

de ter retornado para sua terra, viver junto de sua família e, principalmente: “Hoje posso criar minha neta (Lavínia) como indígena, que é o que nós somos. E ela tem direito de frequentar a escola indígena e entender de onde ela veio, que o bisavô dela, meu avô era irmão do Pajé TiSé. E ainda mais, hoje não falta nada de comida pra gente”.

Figura 50



Figura 51



Também conversei com Tia Antônia, que me recebeu com alegria em sua casa e falou sobre como tem sido sua participação no grupo de romeiras e demais aulas e encontros na associação e na escola. Disse que sempre que pode participa das atividades. No meio de nossa conversa seu filho (Antônio Chico) chegou e entrou na roda também. Pude perceber que ele vinha do trabalho, estava plantando milho para um posseiro. Durante a conversa outros elementos surgiram, que evidenciaram as dificuldades de sair do trabalho pagando renda, recebendo diária ou alugado.

“Aqui mora eu e meu esposo (Pastorinho), um cunhado aqui de trás, um filho e uma filha aqui do lado. Tenho três filhos vivos, ao todo foram seis. Esses que tão vivo trabalham pra posseiro. Tem um genro meu, marido da Maria Antônia (sua filha), que ainda paga renda. No começo a gente pagava renda era 6 por 4 aí depois que foi descoberto os índios (processo de reconhecimento), ninguém mais paga renda (se referindo às lideranças). A gente só planta aqui perto de casa mesmo e aquele terreno ali (aponta para o lado da casa) é do Luiz que deixa a gente plantar no inverno milho, feijão carioca, feijão preto e feijão de moita. Meu genro que trabalha nas terras do povo do Carnaubal, broca um pedacinho de roçado que planta milho, maniva, mas trabalha mesmo com batata-doce. E a renda ele só dá se tiver como. Ele trabalha pra ele mesmo, agora no inverno ele planta a rama da batata e vende pro Charles. O milho e o feijão são pra casa; quando é de vantagem ele leva pro posseiro, se der 2 ou 3 alqueire de milho ele ainda leva pro posseiro, se for menos é só pra ele mesmo”.

Dona Antônia me mostrou suas plantas medicinais e sua pequena plantação de coentro e cebolinha, colocados em uma estrutura de madeira (jirau) para evitar o acesso das galinhas. Sobre esse cultivo Tia Antônia relata com orgulho

“No quintal tem minhas plantinhas medicinal, tenho capim de chá, açafroa, gengibre, malva, hortelã grande e pequeno (pimenta), alfavaca, cana do brejo, arruda e romã. Aqui nós tem água encanada e aquela cisterna (6.000L) que eu uso pra aguar as plantas, mas ela tava vazando, aí o Antônio (Pastorinho) foi olhar e consertou as rachadurinhas que tinha nela. Nós cria uns porcos e umas galinha, vez ou outra a gente vende. Eu planto coentro também pro gasto e tem um pé de corante ali de trás”. **(Figuras 52 e 53)**

Seu esposo, Pastorinho, me mostrou a cisterna **(Figura 54)**, da qual tiram água para aguar as plantas do quintal. Ele conta que está sem trabalhar muito devido a um infarto que teve enquanto construía uma cerca. Ele contou esse fato como se fosse algo simples, então não consegui disfarçar o susto em saber que ele teve “um infarto enquanto construía uma cerca”. A cerca em questão era na lateral de sua casa, antes de cair com a dor concluiu a cerca. Em seguida contou que

“Nem o infarto me parou, continuo plantando uma coisinha aqui e outra ali. Eu evito o esforço, mas não sei ficar parado. Todos os anos eu planto aqui mesmo (apontou para a lateral da casa em um terreno cercado), é o terreno do Sebastião (posseiro), mas é o Luiz, sobrinho dele, que deixa e não cobra nada. Todos os anos ele dá um pedaço pra gente plantar (ele e os filhos). Mas esse ano (2024) eles vão plantar batata agora no inverno e lá (aponta para o lado oposto do terreno) onde era batata vão fazer uma horta de tomate”. **(Figura 55)**

Acredito que o relato de Dona Jacinta, de Tia Antônia e seu esposo Pastorinho, exemplificam como a dinâmica do “pelo menos” se enraíza na vida dos Tapuya-Kariri. Não se pode “culpar” ou contestar a forma como enxergam e lidam com suas realidades, com a ambiguidade de serem os donos da terra e pagarem renda, ou melhor dizendo, de serem eles daquela terra e aquela terra deles e terem que depender de impostores que exploram seu trabalho. É importante frisar que, na sua leitura, nada do que meus anfitriões/ãs vivem hoje consegue ser “pior” do que as situações que enfrentaram no passado ou do que os sofrimentos compartilhados por seus ancestrais.

Figura 52

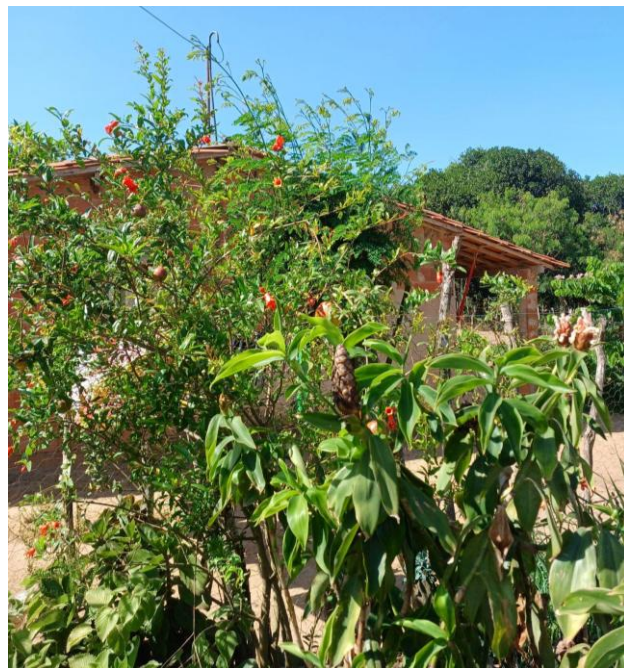


Figura 53



Figura 54

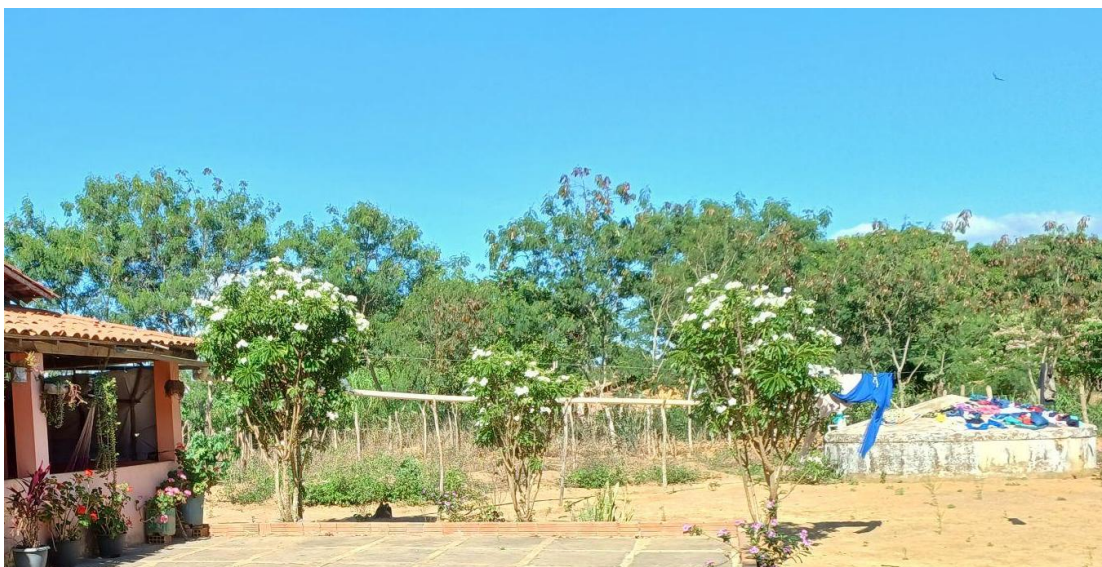


Figura 55



SESSÃO 3: A TERRA E O CULTIVO DO JARDIM DE CRIANÇAS

Aqui, neste lugar, nós somos carne; carne que chora, ri; carne que dança descalça na relva. Amem isso. Amem forte. Lá fora não amam a sua carne. Desprezam a sua carne. Não amam seus olhos; são capazes de arrancar fora os seus olhos. Como também não amam a pele de suas costas. Lá eles descem o chicote nela. E, ah, meu povo, eles não amam as suas mãos. Essas eles só usam, amarram, prendem, cortam fora e deixam vazias. Amem suas mãos! Amem.
(Morrison, 2018:126)

Nesta seção pretendo utilizar as figuras de Denver e Paul D, personagens de Amada (Morrison, 2018), como forma de narrar a importância da terra para os Tapuya-Kariri e como se referem às crianças não apenas como futuro, mas como Tio Oscar disse certa vez, enquanto apontava suas netas correndo no terreiro de casa:

“A gente precisa cuidar dessas florzinhas. Essas meninas e todas as outras crianças da aldeia são nossas sementes, precisam ser plantadas nessa terra e cultivadas pra que nossa história e nossa luta não seja perdida. E tem que começar cultivar de agora, igual as plantas mesmo, a gente planta a semente pequenininha e vai aguando todos os dias até florescer”.

Embora as crianças sejam consideradas como o futuro, são vistas, celebradas e cultivadas no presente. O futuro é o que ressoa do agora, como disse Antônio Bispo (2023), é um começo-meio-começo. Acredito que essa temporalidade sem um fim se move de maneira espiralar, um continuum entre plantios e colheitas em nossos quintais.

Da mesma forma que Denver precisou ir além do quintal para “salvar” sua família, o povo Tapuya-Kariri têm ido além dos quintais e das cercas dos posseiros para manter sua ancestralidade e cultivar suas crianças. Pegam a “lata no lugar do coração” de Paul D, a abrem e libertam suas memórias e seus saberes, enfrentando os medos seus e de seus ancestrais e permitindo que as crianças floresçam, mantendo viva a terra.

3.1. A TERRA COMPARTILHADA

Desde o encantamento do Pajé TiSé (2021) a aldeia segue sem um nome para ser o novo pajé. De acordo com o próprio TiSé (2019): “a sucessão de um Pajé depende de Deus, do pai Tupã e dos Encantados. Nós aqui na terra não podemos fazer nada pra decidir, a pessoa já nasce assim”. Curiosa como sempre, perguntei como ele soube que era pajé e sua resposta foi: “Eu já nasci assim sabendo das coisas. Sabia das rezas de curador, só as ervas do mato

que conheci porque papai me ensinou, mas os remédios e as rezas foi Deus que me deu o dom”.

Para ele, o fato de ser considerado um grande curador, remete-se a um dom divino, pois segundo ele “já nasceu para curar”. Apesar disso, durante muito tempo manteve esse dom escondido, motivado pelo preconceito relacionado a essa prática pelos moradores locais: “as pessoas me chamavam, de macumbeiro, eu não faço o mal a ninguém” (Pajé, outubro de 2016). Entre uma pessoa e outra que o visita para receber suas orações, ele conta que já “salvou algumas pessoas” que foram até sua casa “desenganadas pelos médicos do branco” e teria restabelecido a saúde dessas pessoas com ajuda de Deus e dos encantados. A discussão sobre a relação com estes últimos será realizada no capítulo seguinte. (Carneiro, 2017:71)

Meu avô João resumia seu conhecimento sobre rezas e remédios, bem como os seus “sonhos premonitórios” em apenas uma frase: “Eu só sei”, sem referir a nenhum ser superior. E assim como o TiSé, guardou esse “segredo” por muitos anos, dizia para a minha avó Raimunda que “o povo vai pensar que eu sou doido, mas eu sei que não sou. Só sei das coisas e pronto”. E ouvindo e convivendo com o Vô João e com o TiSé, passei a acreditar que esse saber é tanto ancestral, como presente. Ambos tinham o hábito de “caminhar no mato”, fosse para caçar, cultivar suas roças ou apenas andar entre as árvores. Os dois costumavam dizer o mesmo às suas esposas: “Não sou nem bicho pra viver trancado, meu lugar é no mato. É bom andar pra espreitar as ideias”.

O pajé TiSé e o Vô João não se conheceram, nunca se encontraram, mas compartilhavam a mesma terra e a mesma mata - a Serra da Ibiapaba - e ousou dizer que talvez compartilhassem a mesma sabedoria ancestral. Da mesma forma que TiSé fazia “garrafadas de remédio do mato”, meu avô João “curava as doenças dos filhos e sobrinhos com garapas e chá do mato”. As coincidências são tantas que não poderia ignorar ou ao menos evitar considerar que compartilhamos a mesma terra e, talvez os mesmos Encantados.

No entanto, a terra da Aldeia Gameleira é compartilhada entre vivos-vivos, posseiros e vivos-mortos. Todos habitam a mesma terra e em meio às ramas de batata-doce e os Torés dançados na Escola Indígena ou nos Buracos dos Tapuya, todos se manifestam à sua maneira. De acordo com Andrea Kariri (2016), os Buracos dos Tapuya são “um lugar mágico”, enfatizando que

Um dia a gente foi lá e quando a gente saiu, tinha como se fosse a cabeça de um índio com um cocar. Aquilo foi um momento de dizer que a gente está no caminho certo. Eles moraram aqui, eles estão nos protegendo aqui (referindo aos buracos). Então lá é pra gente buscar

um pouco de conforto, de fortaleza, pra seguir nessa luta que não é fácil. (Carneiro, 2017:124)

Todos os Troncos-Velhos e lideranças com os quais conversei sempre afirmaram que a relação com os Encantados é anterior ao reconhecimento público e coletivo de sua etnia. Eles estão presentes não apenas nos Buracos dos Tapuya, mas em suas casas e no íntimo de seus corações. Antes da coragem de assumir ser Tapuya-Kariri, já existiam histórias sobre a mata e sobre os “espíritos da natureza”, bem como sobre a necessidade de manter o cuidado com a terra e com o rio para não “entristecer os Encantados da mata”.

A Aldeia Gameleira sempre foi um território vivo, cheio de histórias, lendas e fé. E justamente por ser vivo e livre de cercas chamou a atenção dos posseiros que penetraram as raízes desta terra, fincaram suas cercas e hoje cultivam cercas além do que a vista dos vivos-vivos pode alcançar. Como resultado, a terra compartilhada também possui conflitos geracionais. Enquanto os Troncos-Velhos e os Encantados gritam por liberdade, os mais jovens agradecem pelo pouco que conseguem ter acesso.

Para compreender quão profundas são essas raízes conversei com duas mulheres e um homem que se identificam como indígenas, trabalham para posseiros e não estão no centro das discussões sobre a luta pela demarcação. A todo momento de nossas conversas foram cautelosos, por medo de suas falas chegarem aos posseiros ou aos indígenas; medo de perderem seus empregos; e, talvez, medo de serem “menos indígenas”, por não se fazerem presentes em encontros e reuniões. Aqui podemos pensar com Comerford, atentando para as implicações dessas reuniões para além de seus objetivos deliberativos. Como nos diz o autor, acerca de seu trabalho com trabalhadores rurais, apesar de o “termo reunião [referir-se] a um tipo de encontro convocado por alguma organização [...], agrupando um conjunto de pessoas [...] em torno de um objetivo previamente definido, contando com uma [...] e uma coordenação”, “as reuniões podem ser vistas também como um elemento importante na construção desse universo social, na medida em que criam um espaço de sociabilidade que contribui para a consolidação de redes de relações” (Comerford, 1999:46-7). Na Aldeia, a “ausência”, o não participar das reuniões, indica a necessidade de “trabalhar para sobreviver”. um vínculo com os posseiros que não deve, no entanto, ser entendido como algo que os define como menos indígenas.

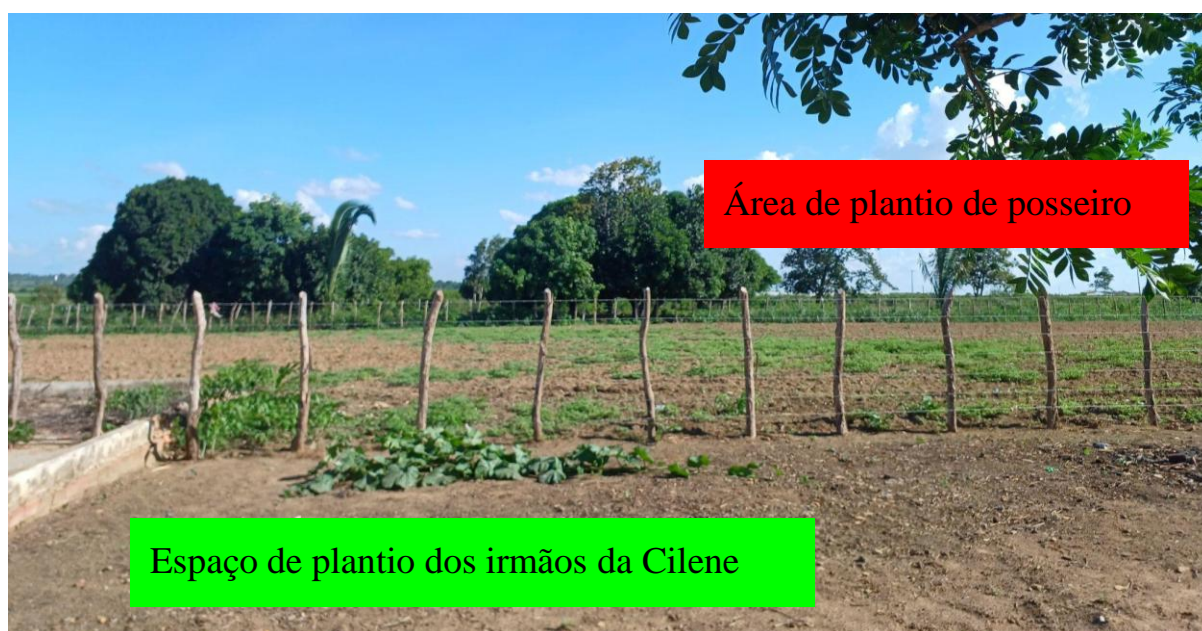
Ao conversar com Cilene, mulher de 47 anos que sustenta a casa - mesmo sendo casada, é a principal provedora da família - ela relatou que trabalha para o posseiro Gilmar, um dos netos de Antônio Isaías. Como não possui transporte para se deslocar até o local de

trabalho, espera todos os dias um caminhão do patrão, que vem buscar e deixar os trabalhadores/as (7h30 às 15h30) todos os dias. Mesmo tímida e dando respostas rápidas e concisas, contou um pouco sobre o seu trabalho, sempre evidenciando que esta é a única forma de conseguir trabalhar já que não tem espaço no seu quintal (**Figura 56**) e o pouco que tem é dividido com seus irmãos.

“Eu trabalho amarrando tomate, tirando pimentão, rama de batata, plantando a rama. Ganho 35 reais a diária, saio de casa 7h30 e volto 15h30. Às vezes a gente vem almoçar em casa. Eu trabalho pro Gilmar que é filho do Carlos Isaías. Eu só planto a rama da batata, mas quem lavra é os homens. Não planto aqui no quintal porque não é meu, mas meus irmãos plantam aqui, milho e feijão”.

Uma mulher que trabalha desde criança e hoje sustenta sua família, possuindo folga apenas aos finais de semana não se torna “menos indígena” por não conseguir participar ativamente das mobilizações. Essa é a realidade de boa parte dos homens e mulheres que, de acordo com Neguim: “Não tem letramento pra trabalhar fora da roça e não quiseram, ou não puderam ir embora pra alguma capital”. Em meio à terra compartilhada de forma desigual entre indígenas e posseiros, bem como às poucas alternativas de emprego que viabilizem a permanência na aldeia, o trabalho constante - com muito esforço e pouco retorno - é a única possibilidade de renda.

Figura 56



A realidade de Vanessa não difere muito da realidade de Cilene. Vanessa tem 30 anos, mas trabalha desde adolescente para posseiros, ela costuma plantar a rama de batata e às vezes trabalha em horta, mas por ser um cultivo que demanda maior investimento o posseiro para quem ela trabalha não costuma investir nesse ramo. Por medo do patrão descobrir sobre nossa conversa preferiu não mencionar o nome dele. Mas falou sem problemas sobre seu trabalho.

Vanessa destacou que prefere trabalhar por diária do que por “empeleita”. Perguntei como funcionam e ela explicou que

“Na diária eu ganho 35 reais. Por empeleita a gente vai trabalhar cedo e fica até acabar o serviço sem pausa, nisso eles (posseiros) podem se aproveitar e a gente sai perdendo, porque trabalha muito e às vezes ganha menos do que quando trabalha na diária. Do jeito que eu trabalho começo às 7h e vou até às 11h, como é perto venho almoçar em casa e volto 13h e fico até as 16h”.

Vanessa destacou que usa todos os equipamentos de proteção (bota, chapéu, luva), mas tudo adquirido por conta própria. Diferente de outros trabalhadores/as ela costuma ir de bicicleta, considerando a pouca distância entre sua casa e a plantação em que trabalha. Durante nossa conversa, me perguntou se essa conversa não iria prejudicar os posseiros, por medo de perder o emprego. Assegurei que minha intenção era apenas compreender o tipo de trabalho e cultivo na terra, sem causar qualquer dano. Também perguntei se ela plantava algo no seu quintal e ela disse que não tem como devido ao pequeno espaço. Explicou que às vezes seu marido planta em pequenas terras cedidas pelo posseiro para quem trabalha, mas paga uma porcentagem (renda), de acordo com o que conseguir produzir, sem um preço fixo.

Em uma das conversas no terreiro da TiCôte, soube que um indígena estava “acamado porque deu um jeito na coluna”, então decidi ir fazer uma visita e descobrir se sua enfermidade se devia ao trabalho. Chegando à casa de Antônio Francisco, fiquei surpresa por ser um homem jovem (46 anos), mas que estava impossibilitado de trabalhar há 15 dias devido a fortes dores na coluna. Perguntei como ele se machucou e ele contou como aconteceu.

“Fui buscar lenha e um boi, mas na hora que abaixei pra pegar a lenha senti uma dor nas costas, aí caí no assento da capoeira (terreno de plantação limpo) e fiquei chorando de dor, olhei em volta pra pedir ajuda mas não tinha ninguém. Depois de um tempo consegui levantar, botar o boi no carro e vim embora sem a lenha”.

Em suas reflexões sobre o trabalho de seu avô nas fazendas do pampa gaúcho, Ferreira (2024) traz uma reflexão sobre os efeitos cumulativos sobre os corpos racializados em um

contexto de produção agrícola em larga escala, atravessado pela antinegritude e pelo desprezo ao corpo dispensável dos trabalhadores da plantation:

Meu avô fraturou o que comumente se chama de bacia, quase ficou paraplégico e sofre até hoje com dor crônica na coluna. Mais do que dores na coluna, como consequência de 24 anos de trabalho, sendo o “passador de veneno” e estando exposto ao ruído constante do trator, perdeu mais de 60% da audição, teve o olfato prejudicado pela exposição aos agrotóxicos e coleciona algumas outras doenças, no auge dos seus recém-completados 77 anos. Na época da queda, o patrão do meu avô disse que não era nada demais, que ele estava reclamando à toa, então ele demorou alguns dias para ir ao médico. (p.5)

Antônio conta que ao chegar em casa se direcionou para a Unidade de Pronto Atendimento (UPA), onde recebeu uma injeção para dor e foi liberado para casa. Ainda com dores, buscou suporte na Unidade Básica de Saúde (UBS) da Aldeia, onde passaram alguns medicamentos para tomar em casa e aplicaram remédio intravenoso. Ao questionar se não iriam encaminhar para um raio-x teve como resposta que não era necessário, considerando que não houve queda ou fraturas.

“Passaram umas injeções pra comprar, mas cadê o dinheiro? Porque o que ela [aponta para sua esposa Ana] recebeu da patroa dela essa semana foi 100 reais, vai ali na bodega e só dá um arroz, um açúcar, um café e um frango. Aí também tem que comprar a merenda pra ela levar pro trabalho e agora que o menino saiu de casa [filho mais velho] diminui o valor do bolsa família que já é pouco e eu sem saber quando vou conseguir voltar a trabalhar”.

Antônio trabalhava de segunda a sábado com plantação de batata-doce e quebra de milho para o posseiro Charles. Destacou que trabalha desde os 12 anos como agricultor, sempre no trabalho alugado e essa é a primeira vez que fica tanto tempo sem trabalhar (15 dias).

“Agora só ela [Ana] que trabalha, cada dia ela trabalha pra um patrão porque quando tem um serviço, como arrancar a rama da batata, é só pro Gilmar (posseiro), mas quando o trabalho tá pouco tem que ir variando de patrão. Aqui em casa são três pessoas, porque meu menino de 18 anos se juntou. E é só ela pra dar conta de sustentar a casa porque se eu não trabalhar não ganho, tô tomando os remédios que me deram no posto, mas não consigo andar muito, passo pouco tempo sentado e o resto do dia deitado pra aliviar mais as dores”.

Perguntei sobre as dinâmicas de trabalho de Ana, mas como ela estava cozinhando pediu para o marido falar, então Antônio contou que ela sai para o trabalho às 6h30 e volta às 11h para almoçar, mas precisa voltar para o trabalho às 12h30 e fica até às 15h30. Também lembrou da sua rotina antes de ficar doente.

“De 4h30 pra frente eu tava no trabalho, porque era por empeleita, que é por produção. O valor depende da quantidade de trabalhador e do trabalho, se fossem 20 caixas (de batata-doce) pra cada, a gente fazia as 20 e depois vinha embora. Mas aí é sem pausa, só vinha almoçar quando acabasse. Terça, quarta, sexta e sábado a gente arrancava batata e só dia de quinta que não tinha batata eu ia na diária de 7h às 11h e depois de 12h30 às 15h30. Eu acho melhor a empeleita, porque é o tanto que a gente puder fazer, quanto mais fizer mais ganha”.

Sobre o plantio próprio destacou que plantou no inverno do ano passado na terra do seu patrão - Charles -, mas não pagava renda porque era em pouca quantidade, plantou feijão e milho. Esse ano (2024), como está impossibilitado, não sabe se consegue se recuperar e plantar antes de começar as chuvas. Na sua casa não há espaço para plantio, considerando que mora no mesmo terreno da sogra. Está inscrito para receber a cisterna, mas ainda não sabe se terá condições de construí-la devido ao pouco espaço no fundo da casa. Já a parte da frente é muito próxima da estrada e conhece famílias na sua mesma condição. Suas cisternas acabam rachando com o tempo devido a frequência de caminhões e tratores que passam diariamente na estrada, principal via de acesso à cidade de São Benedito.

Ouvir esses relatos me remete ao desabafo de Sethe (Morrison, 2018), quando Paul D sugere que ela abandone a casa onde morava.

Tinha de levantar dali, de descer e remendar tudo de novo. Essa casa, da qual ele dissera que ela devia se mudar como se uma casa fosse pouca coisa - uma blusa ou uma cesta de costura que se pode abandonar ou dar de presente a qualquer momento. Ela que nunca tivera outra além daquela, que tinha de levar um punhado de cercefi para a cozinha de Mrs. Garner todo dia só para poder trabalhar ali, sentir que alguma parte daquilo era seu, porque queria gostar do trabalho que fazia, tirar a feiura dele e o único jeito como conseguia se sentir em casa na Doce Lar era colhendo alguma coisa bonita que crescia e levando com ela. (p.42)

Seria muito raso sugerir a mudança - mesmo que temporária, como a de Dona Jacinta - ou ainda julgá-los por aceitar tais condições de trabalho e por não serem tão presentes na associação. Apesar das participações distintas é inegável que a terra é compartilhada e mesmo que de forma injusta aos olhos dos de fora, essa foi a consolidação da dinâmica do “pelo

menos”. Como destaca o trecho do poema de Ferreira (2024): “os donos das terras constroem suas mansões enquanto os que trabalharam nas terras padecem em seus corpos-casas em ruínas”. (p.5)

As gerações posteriores as dos Troncos-Velhos foram/são condicionadas a pensar e acreditar que nenhuma dor de hoje pode ser maior que as dores do passado. Esse pensamento pode ser um motor que move a luta das lideranças, ou um freio, que *gentebranca* usa para controlar, desmerecer e invalidar as lutas coletivas, os direitos e a própria existência de quem necessita do mínimo.

Em diversas conversas, as lideranças afirmaram que, mesmo cansados da luta¹⁸ não existe a possibilidade de parar ou desistir. Aqui, de modo semelhante ao que desenvolve Comerford (1999), percebe-se que: “A noção de luta surge em diferentes discursos conforme os agentes, em suas falas, narram eventos críticos vivenciados individualmente e/ou por uma coletividade, denunciam os causadores de suas dificuldades ou discursam publicamente a partir de posições no campo sindical”. (p.20)

A luta pela demarcação e pelo direito de melhores condições de trabalho é necessária para o coletivo, mas tem implicações particulares em contextos e situações distintas – expandindo seu sentido. Ainda de acordo com Comerford (1999),

A “luta pela terra”, incorporada a um discurso sindical mais amplo, aparece como uma dentre outras lutas, que aponta para os interesses de uma dentre outras “categorias” de trabalhadores rurais. [ainda que as] disputas sindicais [sejam consideradas] a luta “exemplar”, o “modelo” de luta, em relação ao qual as outras lutas (dos assalariados, dos pequenos produtores organizados em associações pela política agrícola etc.) parecem um pouco “pálidas”. (p.39)

Embora a “luta indígena seja também a “mais exemplar”, a falta de engajamento nesta frente não pode ser facilmente interpretada como desdém ou alienação. Como reflete (Andrea Kariri, 2021), embora também pálidas, devemos entender a luta dos que precisam trabalhar intensamente, muitas vezes, abrindo mão de finais de semana e feriados: “Às vezes é desinteresse, mas pra maioria não sobra tempo pra vir pra reuniões e mobilizações, porque

¹⁸[...] As narrativas da luta pela terra apontam para um universo de representações em que se destacam noções como o sofrimento, a coragem, a falta de respeito (dos grileiros), a justiça e os direitos (em sua dimensão moral e em seu sentido jurídico), a união (da comunidade), e a oposição entre os lavradores, posseiros ou trabalhadores, e os fazendeiros ou grileiros. (Comerford, 1999:43)

entre trabalhar e sair pra uma retomada ou uma reunião que não vai colocar comida em casa, sempre vão escolher colocar comida em casa, e ninguém pode julgar ou dizer que são menos índios por isso”. (Andrea Kariri, 2021)

3.2. AS RAÍZES DA GAMELEIRA E O JARDIM DE CRIANÇAS

De acordo com Neguim Tapuya, o nome Gameleira se deve a uma árvore grande que marca um dos limites do território indígena (**Figura 57**), que “os mais antigos usavam como referência pra saber quando saiam pra caçar e na volta, quando avistava a Gameleira era porque tavam perto de casa”. A aldeia carrega a gameleira no nome, na ancestralidade e por essa razão nomeei as ações e atividades coletivas - dentro e fora da Escola indígena - para preservar sua ancestralidade como “raízes da gameleira”.

Essas raízes são adubadas e cultivadas diariamente, em casa, na escola e no trabalho. O trabalho como agricultores/as não é apenas “a única forma de sobrevivência”, mas é uma sabedoria ancestral, que foi ensinada de pais e mães para filhos/as. Assim como a caça e a pesca, não mais realizadas devido à morte do Rio dos Grilos e a orquestra da *plantation*, que sufocou as matas e modificou abruptamente as condições de caça.

A área de caça (**Figura 30**) não é mais a mesma desde a chegada dos posseiros. Neguim Tapuya me relatou que um dos grandes posseiros que ocupam esse território se chama Jerry. Ele investiu em cercas, depois em estufas e atualmente cultiva tomate e maracujá em larga escala. Em uma tarde de domingo, enquanto estava assistindo a um jogo de futebol pude ver um caminhão de tomate (**Figura 58**) passando em frente ao campo, com destino à São Benedito. Esse caminhão passa com certa frequência, de modo que não chamou atenção dos jovens que estavam no mesmo lugar que eu. Ao decorrer da semana percebi que outros caminhões passavam com o mesmo destino e carregados de caixas de tomate.

Ao questionar sobre onde aqueles tomates eram plantados, Neguim Tapuya me levou para “dar uma volta na nossa antiga área de caça”. Em 2019 caminhei por uma parte dessa área para chegar à Lagoa Encantada, era inverno e estava cercado de verde. Porém, ao retornar em 2024 me deparei com outra paisagem: algumas partes ainda verdes com plantações de batata-doce, mas em outras - nas terras do Jerry - a terra estava com aspecto que me remeteu ao deserto (**Figuras 59, 60 e 61**). Com diversas estufas e pouco verde, Neguim Tapuya foi contando sobre as mudanças nos costumes de sair para caçar.

“Hoje em dia é difícil a gente achar uma rolinha, elas não passam mais por aqui e quando passam são poucas. Aqui a gente consegue andar tranquilo porque o Jerry também gosta de caçar e ele respeita a gente. Já disse mais de uma vez que tá trabalhando muito agora porque

quando a terra for demarcada ele precisa tá rico pra não sair no prejuízo. Mas ele sempre disse que quando nossa terra for demarcada ele vai embora sem problema”.

Fiquei incomodada com esse relato, por perceber que posseiros como o Jerry, mesmo deixando explícitas suas pretensões de extrair e enriquecer o máximo possível, ainda são vistos como bons, afinal “ele sempre disse que quando a terra for demarcada vai embora sem problemas”. No entanto, não cabe a mim ou a qualquer outro que não seja Tapuya-Kariri julgar ou questionar as percepções e estratégias para “continuar na nossa terra”.

Neguim também deixou claro em diversas conversas que a intenção de demarcar não se resume a tentar tirar os posseiros, pois segundo ele

“Não tem como tirar eles daqui, o jeito é aprender a conviver. Mas a gente quer demarcar a terra pra ter a segurança que é nossa e garantir ‘pelo menos’ a preservação da casa dos nossos Encantados (Buracos dos Tapuya). Deixando nossa terra sagrada livre eles podem continuar, porque sem eles mais da metade desse povo fica sem emprego”.

Em uma breve conversa com um jovem indígena - que não revelarei gênero ou identidade - perguntei o que achava da permanência dos posseiros mesmo se a terra fosse demarcada e sua resposta foi semelhante ao pensamento de Neguim, porém, mais incisiva:

“Não dá pra eles [posseiros] irem embora. Se eles forem embora, o que sobra é a terra sofrida e desgastada. A gente não vai conseguir manter os poços com bomba funcionando pra aguar a terra e o povo vai morrer de fome, porque sem emprego e só com aposentadoria e bolsa família ninguém se sustenta”.

São falas cultivadas pelas raízes da plantação cognitiva, como destaca Mombaça (2020)

A objetificação e a venda do corpo negro no marco da economia da Plantação parece ser de alguma forma uma força que se inscreve, de maneiras mais ou menos brutais, nos modos como, no contexto da sobrevivência da escravidão, a cultura e as formas de produção simbólica negras são consumidas e apropriadas. [...] A experiência negra põe em questão, de modo necessário, as noções aparentemente transparentes de agência e consentimento. É certo que as formas de coerção foram atualizadas e que migramos de um sistema de captividade total para um outro de captividade fractal, no qual a violência nos atinge de outras maneiras, construindo assim formas de assimetria internas ao diagrama da negritude que possibilitam, em nível coletivo, a concomitância de nossa morte e de nosso sucesso. (p.5-6)

As raízes da *plantation* cognitiva estão entrelaçadas às raízes da Gameleira de tal forma que não é possível - para a maioria - enxergá-las separadas. E a esperança dos Troncos-Velhos, como sempre diz Tio Oscar, está em “ensinar pras crianças que elas podem mais, que a terra é nossa e elas podem lutar pra não ficarem igual nós tamo hoje, dependendo de posseiro pra quase tudo”. E a forma mais explícita de cultivo das raízes de Gameleira estão nas conversas e visitas aos Buracos dos Tapuya.

No dia 20 de janeiro é celebrado o dia de Oxóssi. Pela primeira vez para mim e para boa parte dos meus companheiros/as de trilha, fomos entregar oferendas para Oxóssi nos Buracos. Saímos às 6h30, nos reunimos para ir deixar as oferendas. Ainda no trajeto, Neguim Tapuya e Tio Oscar foram explicando que Oxóssi é o deus das matas, guerreiro e mártir. Levamos frutas e velas brancas e verdes. Assim que chegamos no Buraco e começamos a organizar as oferendas começou uma ventania forte e em seguida Neguim Tapuya gritou e anunciou que os Encantados se uniram a nós para rezar, cantar e dançar ao som dos maracás. Também avisou da chegada do pajé Tisé: “Pessoal, muita atenção que o nosso pajé, meu pai, tá aqui com a gente. Ele veio junto com os outros Encantados pra fazer nossas orações serem mais fortes”. **(Figuras 62, 63 e 64)**

Neguim Tapuya conduziu esse momento explicando que a devoção por Oxóssi surgiu da sua representatividade para o povo indígena, considerado um mártir que lutou e continua lutando para proteger seu povo e uma inspiração para que os Tapuya-Kariri e todos os povos indígenas nunca desistam de lutar pelos seus direitos. Foi um momento repleto de espiritualidade e conhecimento. Levei minhas oferendas e acendi uma vela, participei de todo o ritual e aproveitei para fazer fotos e vídeos. Ao longo do caminho pude ver vários terrenos limpos para começar o plantio de milho e/ou batata-doce. Outros com capim para o gado. Encontramos um trator, o mesmo que passa diariamente para trabalhar nas plantações dos posseiros, que ainda estão na fase de limpeza, própria do momento anterior ao começo do inverno.

Pude observar que mesmo em meio às ramas de batata-doce e às cercas, as crianças e os jovens seguem sendo adubados, aguados e cultivados, como um grande jardim, repleto de mudas prontas para serem plantadas em seus quintais e priorizando a ancestralidade Tapuya-Kariri, a despeito das adversidades.

Cabe destacar que, além dos ensinamentos sobre os Encantados ainda existe o constante incentivo à cultura dentro da escola, na qual os alunos/as “aprendem coisas de

índio” e produzem os mais diversos artesanatos, em oficinas de bordado, pintura e produção de filtros dos sonhos, como os das **Figuras 65, 66, 67, 68 e 69.**

Figura 57



Figura 58



Figura 59



Figura 60



Figura 61



Figura 62



Figura 63



Figura 64



Figura 65



Figura 66



Figura 67



Figura 68



Figura 69



CONCLUSÃO

Diante de tudo que foi relatado consegui perceber a dimensão dos nós enredados pelas misturas impostas aos Tapuya-Kariri. Os afetos e desafetos se confundem em meio às plantações, enquanto os posseiros transitam entre “ruins”, “bons” e “pelo menos não tão ruins como antigamente”. As relações de trabalho em torno das *plantations* dão o tom da terra compartilhada, mas não impedem que o jardim seja cultivado e a esperança de tempos melhores seja aguardada pelos Troncos-Velhos.

A forma como a minha ancestralidade reagiu às afetações coletivas da colonialidade foram distintas da forma que a ancestralidade Tapuya-Kariri reagiu. Eu não sou e não poderia ser Tapuya-Kariri já que nossas ancestralidades foram afetadas de forma distinta, assim como nossas reações e (re)existências também. Pode parecer loucura, incoerente e nada acadêmico, mas não existe uma maneira simples de explicar séculos de expropriação de terras, se não rotulando como o assassinato de culturas e identidades distintas da metrópole.

Ao ler Kopenawa & Albert (2015), percebi que falar de povos indígenas é, sobretudo falar de algo que está além do que os olhos terrenos podem enxergar. O presente trabalho foi algo pessoalmente transformador, considerando que desde 2019 venho me esforçando para compreender as muitas “camadas” que (re)constroem o povo Tapuya-Kariri. Demorei bastante para compreender que falar apenas da Aldeia Gameleira e tentar interpretar aquela cultura tão “misturada” não seria suficiente para descrever a dimensão histórica e mística que a etnia Tapuya-Kariri carrega.

O que primeiro chamou a atenção em Kopenawa & Albert (2015) foi perceber a profundidade da relação entre os autores, Bruce vindo do “mundo dos brancos” e Davi, violentamente incorporado ao “mundo dos brancos”, tendo sua ancestralidade afetada através do nome. A brutalidade não foi capaz de romper os laços entre Davi e os Xapiri¹⁹, e ao longo do livro ele explica que estes, também, lhe nomearam. O seu segundo nome, Kopenawa, representa toda sua fúria em viver no “mundo dos brancos”, mas pertencer ao mundo dos Yanomami. Com isso, Davi torna-se um Xamã Yanomami, que a partir de sua vivência e por escolha dos Xapiri, com a ajuda de Albert, foi capaz de compartilhar a história, nunca escrita, do seu povo, agora “desenhada” para o “mundo dos brancos”.

¹⁹Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. [...] Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos (p. 480 in Kopenawa & Albert, 2015:16).

Ademais, percebi que não tem como citar Kopenawa & Albert (2015) como uma referência comum. Primeiro, por contar uma história inteira do “mundo yanomami”, que não faria sentido separada. E segundo, porque, ao longo da leitura Davi Kopenawa deixa claro que seu objetivo é “alertar sobre a necessidade de proteger as florestas”. Além disso, foi descrito por Albert como um “manifesto cosmopolítico”, para que os filhos dos “dois mundos” tenham um lugar para viver felizes. Nesse sentido, Davi Kopenawa destaca,

Eu, um Yanomami, dou a vocês, os brancos, esta pele de imagem que é minha. Minha carne não vem do esperma de um branco. Sou filho dos habitantes das terras altas da floresta e caí no solo da vagina de uma mulher yanomami. Sou filho da gente à qual Omama deu a existência no primeiro tempo. Nasci nesta floresta e sempre vivi nela. Hoje, meus filhos e netos, por sua vez, crescem. Por isso meus dizeres são os de um verdadeiro yanomami (Kopenawa & Albert, 2015:73).

A partir disso é possível também compreender que, apesar de parecer, os Tapuya-Kariri não são apenas os indígenas da Aldeia Gameleira, eles e seus Encantados são o fragmento que conta a história dos povos indígenas que forma(ra)m a Serra da Ibiapaba. Essa compreensão também faz parte das vivências compartilhadas em campo, sobretudo a história em torno do Rio dos Grilos e a trilha que realizei até a Lagoa Encantada (2020). Em ambas as ocasiões pude perceber a dimensão do impacto do “mundo dos brancos” no “mundo dos Tapuya-Kariri”.

Esta etnografia não possui um “fim”, porque a luta indígena permanece, como sempre foi, ao longo dos anos, na tentativa de conseguir remontar nossas existências, seja dentro de uma aldeia, seja resgatando memórias familiares. Concluo afirmando que esta dissertação é apenas um fragmento dessa história. Afinal, enquanto houver vidas indígenas, terras sagradas e Encantados, existirão lutas coletivas para reconstruir nossas etnias, nossas aldeias e retomar a morada dos nossos ancestrais.

EPÍLOGO

A PRETA INSOLENT

O papai sempre achou que você era perigosa, porque se comportava muito como branca, mas era negra. Negra demais, ele dizia. O tipo de negra que observa, que pensa e que causa problema. Eu disse isso a Alice e ela riu. Ela disse que às vezes o papai parecia mais sensato do que eu. Disse que ele tinha razão ao seu respeito e que um dia eu descobriria.

(Octavia E. Butler, 2019:409)

Ao assistir o filme “Ainda estou aqui”, saí refletindo sobre: quais seriam os rumos do filme se o protagonista fosse um casal negro? Teria a mesma comoção nacional? Seria tão cuidadoso em não escancarar as torturas? A indústria cinematográfica tende a ser duramente explícita ao retratar a dor e o sofrimento negro. Enxergo isso como uma forma de esfregar na nossa cara que o presente é menos pior que o passado, que as múltiplas violências contra corpos de cor são um caso isolado; que a escravidão e tortura acabaram; e que *gentebranca* e *gentepreta* vivem em pé de igualdade.

No entanto, ao ler *Kindred* (2019) percebi que a brutalidade do aprisionamento cognitivo é ainda mais cruel que a dor física. É uma forma de nos ludibriar e fazer crer que no presente somos todos humanos e com direitos iguais, moldando nossos olhares e pensamentos à ideia de que o mundo se modernizou, de que a escravidão não existe mais e de que todos os corpos mestiços podem ter acesso a todos os lugares.

De fato, como é retratada em filmes/séries a escravidão não existe, mas ela se transmuta de forma a ser incorporada na “modernidade” como verdade absoluta, como parte do processo e como avanço positivo, enquanto somos moldados e condicionados a permanecer aceitando e seguindo o que é deliberado e decidido por *gentebranca*, respeitando os “senhores” dos tempos “modernos”.

A própria Dana, personagem principal de *Kindred* (2019), reflete ao ver um homem ser chicoteado na *plantation*:

Já tinha visto pessoas serem surradas na televisão e nos filmes. Já tinha visto sangue falso nas costas delas e ouvido gritos bem ensaiados. Mas não havia ficado perto e sentido o cheiro do suor nem ouvido as súplicas e as orações das pessoas humilhadas diante de suas famílias e de si mesmas. Eu provavelmente estava menos preparada para a realidade do que a criança que chorava não muito longe de mim. (p.59)

Os escravizados/as eram castigados na frente dos demais como forma de “dar o exemplo”, impedindo que outros pretos/as tivessem a “insolência de desobedecer” e/ou questionar as ordens de seus senhores. Em muitos momentos dessa leitura percebi que as ferramentas, os senhores e os capatazes existem em todos os lugares, com uniformes, títulos e poderes diferentes, mas todos compartilhando a mesma cor - *gentebranca* - e permanecem incomodados com “pretas/os insolentes” que ousam chegar em seus espaços reivindicando sua condição humana. Uma reivindicação que, na maioria das vezes, não passa de exigir o mínimo e relatar o óbvio, mas incomoda porque *gentepreta* precisa estar abaixo para que *gentebranca* mantenha seu poder e goze de seus privilégios.

Ainda estou embebida por Amada (Morrison, 2018) e por A terra dá, a terra quer (Bispo, 2023) leituras que abriram feridas, mas alertaram os olhos para enxergar a forma como a lógica da *plantation* se impregna em nossa mente, reverbera em nossos corpos, muitas vezes, inconscientemente, permitindo a permanência da escravidão, atualizada com requintes de crueldade que não retrocedem aos tempos de escravidão, mas são revitalizados e legitimados pelo Estado e pelo Capital como figuras perenes da modernidade. Enquanto lia a história de Dana fazia minha própria travessia. Resgatando o passado indígena da minha família, reabrindo as feridas causadas pela “violência total” (Silva, 2022) e colhendo os fragmentos dos meus/minhas ancestrais.

Nesse processo descobri que a dor pode ser transformada em arte, mas também compreendi que nem toda dor precisa ser física ou visível para ser sentida e compreendida por aqueles com os quais compartilhamos a cor da pele. Além disso, de todas as formas de violência apresentadas ao longo de *Kindred* a que foi mais dolorosa para mim foi a captura do cognitivo, reduzindo os corpos escravizados a condição de não humanidade de tal forma que até Dana, ao performar sendo parte daquele mundo, se viu tão submersa que teve medo de se perder de si mesma e esquecer como é ser dona de si.

Esse momento me leva de volta às minhas próprias inseguranças e medos, bem como ao momento que percebi que havia me perdido de mim, no momento em que fui capturada pelo ambiente acadêmico e pela “Igreja-Instituição”. Precisei, por incontáveis vezes, performar para permanecer e/ou passar despercebida pela branquidade desses espaços. Essa atuação me fez esquecer minha própria história e ignorar - (in)conscientemente - meu sangue indígena, meus ancestrais e minha cor. Ao longo de *Kindred* a todo momento Dana é “lembrada” de sua cor, seja pelos pretos ou pelos brancos.

Para os pretos/as incomoda sua posição pacífica diante de ordens, suas intervenções em defesa de Rufus, seu ancestral branco. Mesmo sendo uma preta insolente, pelos seus iguais, ela era vista como aliada dos brancos, em muitos momentos sendo chamada de “preta branca”. E Rufus também transitava entre afagos e violência, sempre encontrando uma maneira de destacar a cor de Dana e lembrá-la de que ela não era branca, que existiam limites - de cor - que não poderiam ser tolerados por ele - o “senhor”.

Como uma mulher de ancestralidade indígena e cor parda, eu cresci sendo lembrada por todos a minha volta que não sou branca, mas em alguns momentos também fui lembrada que não sou negra o suficiente. A figura de Dana permite que eu me coloque nessa narrativa, nesse limbo do ser e não ser, meu passado e presente também se entrelaçam através do meu corpo cativo, sinto que também fui capturada pelos espaços que caminho, caminhei e caminharei. A cor da minha pele sempre será lembrada, meu corpo sempre será tratado como o “elefante no meio da sala” da branquidade, sempre que me permito ter voz sinto os olhares que me rotulam como “a preta insolente”.

Em meio às inseguranças e travessias de Dana pude perceber que não é o ato de comprar e vender que torna o corpo escravizado uma mercadoria, mas a sua desumanização que o transmuta de ser para o não ser. Aquilo que Denise Ferreira da Silva (2022) chama de “violência total”, quando a “corpo cativa ferida na cena da subjugação” recebe a condição de mercadoria enquanto pode ser usada a mesma medida em que “permite” - a base de chicotadas - ser dominada; sem isso não há a relação de poder de seu senhor, este depende da sua não existência para manter seu poder.

Acho curioso a escolha do “senhor” como forma de respeito ao se referir aos seus “donos”, da mesma maneira que somos ensinados pela “Igreja-Instituição”, a nos referir a Deus, o dono de tudo, inclusive dos nossos destinos. O altíssimo que determina nossa existência e não existência, aparece no cenário escravocrata e no nosso cotidiano com a sacralização dos corpos brancos que assumem as posições de patrões, líderes e têm o direito de capturar nosso cognitivo, nossa arte e nossos corpos. Nos lembram a todo momento que devemos ser corpos cativos, nos fazendo duvidar da nossa própria capacidade. E em minha trajetória me vi pensando que talvez estivessem certos, que parte das críticas não eram condicionadas a minha cor, que eu deveria mudar/melhorar meu agir, como Dana quando falha ao tentar fugir e pensa

Eu sabia de cidades e rios a quilômetros de distância, e esse conhecimento de nada tinha adiantado para mim! O que Weylin dissera? Que ser educada não significava ser esperta. Ele tinha certa

razão. Nada na minha educação ou no conhecimento do futuro havia me ajudado a escapar. (p.282)

A sensação dentro dos espaços acadêmicos e da “Igreja-Instituição” me fizeram sentir que não importariam os esforços, os diplomas e as experiências, jamais seria “digna” de ocupar um lugar na mesa compartilhada pela branquidade se não aprendesse a silenciar, abaixar a cabeça, obedecer e falar somente quando me for solicitado. O ato de assumir a personalidade de preta insolente, remar contra a *plantation* e recuperar os meus fragmentos usurpados e perdidos ao longo da caminhada causam repulsa na branquidade que me cerca. Afinal, quanto mais tentam me calar mais eu falo, quanto mais tentam ocultar minha ancestralidade mais eu escrevo e compartilho sobre ela. Seguindo a escrevivência e inspirada por Conceição Evaristo, retomo o meu lugar à mesa, grito e sangro, por mim, por meus ancestrais e por meus descendentes; no ontem, no hoje e no amanhã.

A cena da branquidade pode ser vista através de Kevin, marido de Dana, um homem branco em todos os tempos que eles atravessaram. Até que ponto a adaptação ao contexto escravocrata era só atuação? Mesmo sendo capaz de entender a condição de escravizados/as, mesmo observando o sofrimento de perto quando passa oito anos sem a Dana, não é capaz de saber o significado e a dor profunda causada pela escravidão. Sua empatia, que se deve ao amor que sente por Dana, facilmente se conforma com melhorar a vida da sua esposa e “esquecer” todos os outros que (sobre)vivem no mesmo lugar que ela. O diálogo entre Kevin e Dana sobre os “açoites educativos” comprova minha teoria entre entender e saber

- Quantas surras?
- Eu vi uma. E já foi demais!
- Uma é demais, sim, mas ainda assim, este lugar não é o que eu teria imaginado. Não tem feitor. Não tem mais trabalho do que as pessoas conseguem fazer...
- ...não tem moradia decente - interrompi. - Tem chão imundo no qual dormir, comida tão inadequada que todos estariam doentes se não cultivassem hortas no tempo que deveria ser de descanso e se não roubassem coisas da cozinha quando Sarah deixa. E eles não têm direitos, mas têm a possibilidade de serem maltratados ou vendidos e retirados de suas famílias por qualquer motivo... ou sem motivo. Kevin, você não precisa bater nas pessoas para tratá-las com brutalidade. (p.162)

A figura e as atitudes de Kevin evidenciam que mesmo quando existe amor, conhecimento e consciência, *gentebranca* não é capaz de saber sobre a dor negra, porque saber implica sentir na pele, em ler uma história antiga e sentir-se afetado/a como se fosse

uma autobiografia. Vai além das chicotadas, da perda do braço, é a perda da própria condição humana. E isso, *gentebranca* jamais vai saber, independente de esforços, estudos e pesquisas; a dor negra é condicionada a nossa pele, as entranhas do nosso corpo, algo que ultrapassa o *espaçotempo* e afeta cada átomo que compõem nossos corpos.

Ao transitar entre o passado e o presente, Dana vai percebendo que o passado foi doloroso, foi cruel e deixou feridas físicas em seu corpo. Porém, a sua casa, que seria - ou deveria ser - seu conforto, sua propriedade e sua segurança, também, era uma continuidade do passado. Sua dor e suas feridas retornaram junto dela para o agora, não apenas física, mas psicologicamente. Afinal, ela quase esqueceu que era dona de si.

A cada retorno a dívida impagável se torna mais explícita e até no momento de libertar-se desse passado, parte de Dana fica lá. A perda da parte do braço na altura exata onde estava a mão de Rufus evidencia que mesmo quando a dívida é supostamente paga, a “corpo cativa na cena da subjugação” ainda perde parte de si. Como a própria Dana relata

Eu estava em casa de novo, na minha casa, na minha época. Mas ainda estava presa de alguma maneira, presa à parede como se meu braço crescesse dela ou para dentro dela. Do cotovelo até as pontas dos dedos, meu braço esquerdo havia se tornado parte da parede. Olhei para o ponto onde a carne se uniu ao gesso, olhei para ela sem compreender. Era o ponto exato que os dedos de Rufus tinham segurado. (p.417)

A pele negra não sai, não se esconde, nem mesmo quando ela fica mais clara. Negro/a sempre será negro/a em todos os tempos e lugares. Nessa travessia deixo bem mais que uma parte do meu braço, deixo meu coração dilacerado e depois reconstruído pelos retalhos que restaram dos meus/minhas ancestrais, pelos resquícios da insolência negra herdada dos Encantados que regem meu caminhar e sempre que *gentebranca* ousar lembrar a minha cor, poderei dizer sim sou preta, preta insolente e inconformada, que segue recuperando fragmentos e lutando contra as *plantations*.

A carne mais barata do mercado é a carne negra.

Elza Soares

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADELCO/ESPLAR. **Situação dos Povos Indígenas do Ceará**. Fortaleza (CE), 2017.
Disponível em: < [link](#) >. Acesso em: 25 de janeiro de 2025.

AINDA estou aqui. Direção de Walter Salles. Rio de Janeiro: Sony Pictures Entertainment, 2024.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciencia. **Revista Estudos Feministas**, n. 13, 2005.

ARCHER, Margaret S. **Making our Way through the World Human Reflexivity and Social Mobility**. Cambridge University Press, New York, 2007.

_____. Habitus, Reflexividade e Realismo. **Revista de Ciências Sociais**, v. 54, n. 1, pp. 157 a 206. Rio de Janeiro, 2011.

BORGES, Antonádia; COSTA, Ana Carolina; BELISÁRIO COUTO, Gustavo; CIRNE, Michelle; DE ABREU E LIMA, Natascha; VIANA, Talita & PATERNIANI, Stella Z. Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. **Revista Sociedade e Estado**, v. 30, n. 2, 2015.

BORGES, Antonádia Monteiro. Very Rural Background: os desafios da composição-terra da África do Sul e do Zimbábue à chamada Educação Superior. **Revista antropológica**, v. 63 n. 3, São Paulo, 2020.

_____. Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea. **Anuário Antropológico**, v. 36, n. 1: 215-252. Brasília, 2011.

_____. Mulheres e suas casas: reflexões etnográficas a partir do Brasil e da África do Sul. **Cadernos Pagu**, n. 40: 197-227. São Paulo, 2013.

BUTLER, Octavia E. **Kindred**: laços de sangue. Editora Morro Branco. São Paulo, 2019.

CARNEIRO, Francisca Jeannié Gomes. “**Nós enverga, mas não quebra**”: Identificação, Organização e Territorialidade entre os Tapuya Kariri. Repositório Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2017.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation**. **Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, 2(1), Article 1, 2004.

COMERFORD, John Cunha. **Fazendo a luta**: Sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas. Coleção Antropologia da política 5. Núcleo de Antropologia da Política (Nuap). Dumará Distribuidora De Publicações Ltda. Rio de Janeiro, 1999.

DE CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves. Matas e Matos, Bichos e Encantos: estudos sobre relações entre seres humanos e outros-que-humanos entre os povos indígenas no Leste do Brasil.

Argumentos-Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes, v. 21, n. 1, p. 05-33, 2024.

DE LA CADENA, Marisol (1957). Cosmopolítica Indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la “política”. **Tabula Rasa**, (33), 273-311, 2020.

DOLCE, Julia. “**Muita terra para pouco índio**” - uma etnografia da construção de vazios como ferramenta ontológica da Frente Parlamentar da Agropecuária na destruição do direito territorial indígena. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Rio de Janeiro, 2025.

DOS ANJOS, José Carlos. Brasil: uma nação contra as suas minorias. **Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA)**, v. 26, n. 3, p. 507-522. Porto Alegre, 2019.

DOS SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer**. Ubu Editora, 2023.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, n.13, 2005.

FEITOSA, Ana Cristina da Costa. **Tapuya Kariri e as Sementes Crioulas: Luta e Resistência na Reconstrução de seu Território**. CAPES. Universidade Estadual Vale do Acaraú (UEVA), 2018.

FERREIRA, Eduarda Garcia. “**Eles invadiram nosso território, nosso espaço, nossa família, nosso chão**”: relações de trabalho, resistência e transformação no pampa gaúcho ao agronegócio da soja. 48º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Grupo de Trabalho (GT) 37- Etnografias do Capitalismo. São Paulo, 2024.

LEITE NETO, João. **Índios e Terras - Ceará: 1850-1880**. CAPES. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 2006.

MARQUES, Rene Iarley da Rocha. **O Sistema de Garantias no Brasil para a Defesa dos Direitos Culturais: Aplicação ao caso da Etnia Indígena Tapuya-Kariri da Aldeia Gameleira de São Benedito - CE**. CAPES. Universidade de Fortaleza (UNIFOR), 2023.

MELO NETO, João Cabral de. **Morte e Vida Severina**. Alfaguara, Rio de Janeiro, 2007.

MOMBAÇA, Jota. **A plantação cognitiva**. Museu de Arte de São Paulo - MASP. São Paulo, 2020.

MORRISON, Toni. **Amada**. Tradução: José Rubens Siqueira. Editora Companhia das Letras. São Paulo, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

RODRIGUES, Táynna Maria de Assis. O abastecimento de água na aldeia Gameleira e a apropriação do rio dos Grilos do povo Tapuya Kariri de São Benedito (CE). In: **Revista Zabelê** - PPGANT - UFPI. Teresina (PI). Vol. 1, n. 1, 2020.

_____. **Uma Etnografia do Parentesco e da Produção de Território dos Tapuya Kariri de São Benedito (CE)**. Universidade Estadual Vale do Acaraú (UEVA), 2022.

STRATHERN, Marilyn. A Clash of Ontologies? Time, Law, and Science in Papua New Guinea. In: Geoffrey E. R. Lloyd & Aparecida Vilaça. **Science in the Forest, Science in the Past**. Chicago, Hau Books, 2021.

SILVA, Andrea Rufino da. & BRITO, Jonathan Silva de. **Cartilha Cultural Rituais Fúnebres Tapuya-Kariri**. Universidade Federal do Ceará (UFC). Fortaleza (CE), 2022.

SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo**. Editora Zahar. Rio de Janeiro, 2022.

VASCONCELOS, Dayse Paixão e. **Conflito Ambiental no Território Tapuya Kariri e suas implicações à Saúde**. CAPES. Universidade Federal do Ceará (UFC), 2014.

VIEIRA JUNIOR, Itamar. **Torto Arado**. Editora, Todavia. 2019.

VIRGÍLIO, Nathan Lima. **“Esses bichos sugam a vida da gente”**. Relações de criação e cultivo da vida no Góes-CE. Universidade de Brasília (UnB). Brasília, 2014.