



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA E MUSEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

FLÁVIA GUIMARÃES DE CARVALHO TORRES

(RE)CRIANDO GERAÇÕES: as juventudes pankararu

RECIFE

2018

FLÁVIA GUIMARÃES DE CARVALHO TORRES

(RE)CRIANDO GERAÇÕES: as juventudes pankararu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia

Orientador: Prof^o. Dr. Alex Vailati.

RECIFE

2018

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

T693r Torres, Flávia Guimarães de Carvalho.
(Re)criando gerações : as juventudes Pankararu / Flávia Guimarães de Carvalho
Torres. – 2018.
122 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Alex Giuliano Vailati.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2018.
Inclui referências.

1. Antropologia. 2. Juventude. 3. Indígenas. 4. Índios Pankararu. I. Vailati, Alex
Giuliano (Orientador). II. Título.

301 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2021-035)

FLÁVIA GUIMARÃES DE CARVALHO TORRES

(RE)CRIANDO GERAÇÕES: as juventudes pankararu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovada em: 31/08/2018

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr. Alex Giuliano Vailati (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o. Dr. Renato Monteiro Athias (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a Elaine Muller (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a Russel Parry Scott (Examinadora Suplente Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a Stella Telles de Araújo Pereira Lima (Examinadora Suplente Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Para as minhas Avós Maria Solange e Tida Pankararu. Para as minhas Mães Valéria, Tinha Pankararu e Marta Pankararu. Às minhas Irmãs Nathália, Patrícia Pankararu e Flávia Pankararu. À minha Tia Bárbara Pankararu e família. Para a AMIGP e a UJP.

AGRADECIMENTOS

Ao Povo Pankararu, povo de Luta, Guerreiro, que me recebeu, me acolheu e caminhou junto comigo por todo o trabalho. Deixo registrada a minha gratidão por me receberem em suas casas e me contarem sobre suas vidas.

Tenho muito a agradecer à minha Mãe Valéria, Avó Solange, irmã Nathália, primas, primos, Tias e meu Tio Alvinho. Também aos dois membros caninos da minha família: Gorda e Pitoco. Obrigada por toda a força e afeto que vocês me dão durante toda a minha vida.

Também a CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro durante os dois anos de bolsa de mestrado.

Agradeço ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, nas figuras dos Professores, Secretários e, em especial, a Adê e Fabi.

Aos amigos que fiz no mestrado, em especial minha amiga Dani e os amigos Givanildo, Marisa e Cássio.

Aos meus amigos e, em especial, à minha amiga Alice Moura, amiga de absolutamente todas as horas. Principalmente nas horas dos perrengues acadêmicos.

Aos amigos do campo, em especial a Rebeca Ventura. Meu muito obrigada pela companhia, por ser amiga nessas horas em que estávamos as duas longe de casa e por me ajudar na construção da pesquisa.

Ao meu amor, Rafa, por tudo.

Ao Professor Renato Athias, pelo apoio nas horas em que precisei e pela importância e inspiração que tem em minha vida acadêmica.

Ao meu orientador, Professor Alex Vailati, meu muito obrigada por todas as dicas valiosas e pela paciência e generosidade ao longo dessa caminhada.

Por fim, às famílias de minha Avó Tida, seus filhos, filhas, netos, netas, genros, noras, que são minha família também. Em especial, sua neta Danívia, minha amiga. Também às famílias de Marta, Rosária e Bárbara Pankararu.

"A cara do índio tem numa pedra
No pé da serra na ladeira da Serrinha
Quem não viu tem que ver
O que a natureza pode fazer
Nas terras indígenas de Pankararu
Tomar banho de bica lá no Jitó
Dançar um toré pendurar um aio
Botar uma corrente de licuri
Fazer pade de feijão de corda
Assistir a tubiba e o menino no rancho A
garapa de cana na festa do imbu
Admirar os praias com a roupa de croá
Fumar um campião com folha de arara
Oi dá tontura em quem nunca fumou
Tem Cacique Zé Auto com o tronco que herdou
Tem cultura e riqueza aqui sim sinhô
Somos filhos da terra somos Pankararu
Somos índios de guerra sopra o rabo do tatu
Tem o ritual que é do Cansanção
Tem Francisco Fernando com o maracá na mão
E fechando a festa tem o mestre guia
Em Joaquim Serafim na aldeia Serrinha."
(CARTÃO POSTAL PANKARARU - GEAN RAMOS).

RESUMO

O objetivo desta dissertação é compreender os significados atribuídos à juventude por indígenas Pankararu de diferentes gerações da aldeia Brejo dos Padres. A aldeia Brejo dos Padres fica entre os municípios circunvizinhos de Tacaratu, Jatobá e Petrolândia, no sertão Pernambucano. Tem uma população de mais de oito mil pessoas e a maioria está entre as faixas etárias de 15 a 49 anos. O processo pelo qual os indivíduos constituem sua juventude é o cerne da nossa análise. Diante de transformações socioeconômicas vividas por esse grupo ao longo dos anos, a concepção do que é juventude foi sendo modificada a partir da visão dos indivíduos. Constatamos que os Pankararu dividem suas vidas em fases e que a juventude representa uma dessas fases. Nossa investigação antropológica é baseada na abordagem dos métodos qualitativos através de entrevistas, de observação participante na aldeia e de nossa participação no movimento de juventude UJP - União da Juventude Pankararu. Na nossa pesquisa, vamos analisar as juventudes Pankararu através de múltiplas ferramentas como, por exemplo, análise de ritual, observação, censo demográfico, a escola Pankararu e o acesso às tecnologias. Ao longo dos anos, ser jovem em Pankararu foi ganhando novos significados a partir também desses elementos.

Palavras-chave: Juventude Indígena. Juventude Pankararu. Povo Pankararu. Antropologia.

ABSTRACT

The goal of this dissertation is to understand the meaning of youth by the perspective of different generations of native Pankararus in the Brejo dos Padres village. The Brejo dos Padres village is located near the municipalities of Tacaratu, Jatobá and Petrolândia, in the vast hinterland of Pernambuco. It has a population of over eight thousand inhabitants being most of them between the age of 15 to 49. The process in which the individuals pursue their youth is the core of our analysis. Given the social and economical changes lived by this group throughout the years, the idea of what youth is has been modified according to their own perception. We have stated that the Pankararus split their life cycles in phases and that youth is one of them. Our anthropologic investigation is based on the approach of qualitative methods through interviews, participant observation in the village as well as participation on their youth movement - the UJP - União da Juventude Pankararu (Pankararu Youth Union, in free translation). Our research aims to analyse the Pankararu youth through multiple tools - for instance, ritual analysis, observation, demographic census, the Pankararu school and their access to technology. Being young amongst the Pankararus has gained a new meaning as years went by also due to the inclusion of these elements.

Keywords: Indigenous/Native youth. Pankararu youth. Pankararu people. Anthropology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Praia Pankararu.....	38
Figura 2 -	Madrinha, Noiva, Menino e Madrinha em um Menino do Rancho na aldeia Brejo dos Padres.....	79
Figura 3 -	Padrinhos Pankararu em um Menino do Rancho.....	80

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 -	Divisão da população Pankararu por idade e gênero em 2000.....	43
Gráfico 2 -	Divisão da população Pankararu por idade e gênero em 2010.....	44

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMIGP	Associação Mulheres Indígenas Guerreiras
PANKARARU CGE	Coordenação Geral de Educação
CNJI	Comissão Nacional de Juventude Indígena
CONJIPE	Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco
CONJUVE	Conselho Nacional de Juventude
ECA	Estatuto da Criança e do Adolescente
ENEM	Exame Nacional de Ensino Médio
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Movimento Indígena Brasileiro
MIB	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
MOJIP	Movimento Jovens Indígenas Pankararu
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PCI	Ponto de Cultura Digital
PEC	Proposta de Emenda Constitucional
PJ	Pastoral da Juventude
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
REJUIND	Rede de Juventude Indígena
SNJ	Secretaria Nacional de Juventude
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFS	Universidade Federal de Sergipe
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
UJP	União da Juventude Pankararu
UnB	Universidade Federal de Brasília
UNEB	Universidade Estadual da Bahia

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	NOSSO OBJETO DE PESQUISA	22
2.1	ENTRE JOVENS E ADOLESCENTES.....	23
2.2	(RE)FORMULANDO JUVENTUDES.....	25
2.2.1	Estudos sobre juventude no Brasil	30
2.2.2	Juventude indígena no Brasil	32
2.3	SOBRE PANKARARU.....	36
2.3.1	Noção de pessoa: o “corpo” e a “casa”	36
2.3.2	Contexto histórico	42
2.4	ESTUDOS SOBRE FASES DA VIDA EM COMUNIDADES INDÍGENAS	51
3	JUVENTUDE PANKARARU	54
3.1	CAMINHOS INICIAIS E METODOLOGIA	54
3.1.1	A pesquisa no mestrado	57
3.1.2	O trabalho de campo	60
3.1.3	Entrevistas	65
3.2	A UNIÃO DA JUVENTUDE PANKARARU (UJP) E A NOSSA PARTICIPAÇÃO JUNTO AO MOVIMENTO.....	67
3.3	FASES DA VIDA EM COMUNIDADES INDÍGENAS	75
3.3.1	Juventude em Pankararu	76
3.4	A ESCOLA EM COMUNIDADES INDÍGENAS	81
3.4.1	A escola em Pankararu	83
4	(RE)CRIANDO JUVENTUDE	86
4.1	SOBRE A INTERNET	92
4.2	O QUE DIZEM OS MAIS VELHOS: “UMA VIDA MUITO SOFRIDA”	98
4.3	ELISA URBANO -"TODO JOVEM É REBELDE”	105
4.4	"ESTÁ TUDO DIFERENTE E VAI MUDAR MAIS" OS JOVENS PANKARARUS EM NOSSO TRABALHO	109
5	CONCLUSÕES	112
	REFERÊNCIAS	118

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende compreender o sentido de juventude para pessoas de diferentes gerações na aldeia Pankararu Brejo dos Padres. O processo pelo qual as pessoas constituem juventude é o foco de nossa análise. O povo Pankararu é um povo indígena que vive no sertão do estado de Pernambuco, nas cidades circunvizinhas de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá. Os Pankararu dividem o ciclo de sua vida em fases, são elas: infância, juventude, adultez e velhice. Pessoas mais velhas também usam outras palavras para falar de si mesmas ao longo de suas vidas como "miudinha", "mocinha" e "mocinha feita".

Cheguei a esse tema de pesquisa no ano de 2014 através de minha escolha em um determinado momento do curso de Bacharel em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) para pesquisar a juventude indígena no estado de Pernambuco. Estava também nessa fase de minha vida, jovem, terminando uma graduação, em um estágio na Fundação Joaquim Nabuco, morando com a minha avó, sem muitas responsabilidades (principalmente financeiras, como me vejo hoje), mas com algumas angústias sobre meu futuro profissional. Logo que cheguei a Brejo dos Padres conheci um grupo de jovens com que me identifiquei de imediato por várias razões: suas expressões, piadas, brincadeiras, formas de se vestir, cortes de cabelo, músicas que gostavam, atividades em momentos de lazer, assim como sensações de medo e preocupação com a universidade em que estava fazendo meu curso e com a profissão que escolhi.

De início, conheci o sentido de "guerreiro", que usavam para falar de si mesmos. O que é ser jovem Pankararu? Quando eu perguntava, me diziam: é ser guerreiro Pankararu. Logo percebi que a expressão *guerreiro* é usada por todos do grupo para falarem de sua identidade étnica e do que significa *ser indígena*. As questões de luta pela terra, o reconhecimento de sua etnicidade, a conquista de direitos, a necessidade de estar em movimento, seja trabalhando ou estudando, a narrativa sobre atos violentos no território (ATHIAS, 2005), entre outros, são ferramentas para entendermos o significado de ser guerreiro para o grupo. Também a partir dessas questões, os Pankararu construíram uma memória comum de sofrimento que vemos nos discursos das pessoas na aldeia (ARRUTI, 1996; MURA, 2010).

A ideia da dissertação surgiu quando fiz a pesquisa sobre Juventude Pankararu analisando essa categoria a partir de um movimento social, a União da Juventude Pankararu - UJP e senti a necessidade de ampliar o estudo, pois o tempo que tinha era curto e percebi que algumas questões ficaram em aberto naquele momento. Por exemplo, como são as relações entre os jovens e adultos? Por que há tanta crítica dos mais velhos em relação ao comportamento

dos jovens? Mas o tema desta dissertação foi reformulado algumas vezes ao longo do curso de Mestrado em Antropologia.

Digo que as entrevistas foram fundamentais para eu investigar a percepção de juventude, pois nas entrevistas é que fui conduzida a pensar na questão. Por exemplo, estabeleci inicialmente que iria analisar conflitos entre gerações. Nas entrevistas com pessoas mais velhas, elas não me falavam sobre o porquê de haver conflitos, nem eu conseguia tirar essa questão de suas respostas, mas pareciam mais interessadas em comentar sobre como *eram suas vidas quando elas eram jovens* e como *os jovens deveriam viver a sua vida hoje*. Então defini que deveria pensar e pesquisar os processos que dão sentido à juventude por pessoas de diferentes idades e gerações. O que implicou em pensar também nos processos históricos que os Pankararu viveram ao longo dos anos.

A abordagem antropológica desta dissertação foi tomando corpo em torno das pesquisas da disciplina na área de juventude, com o intuito de buscar nas teorias da disciplina uma noção dessa categoria (ou várias, como ficou claro no final do trabalho) que contemplasse o que vimos junto aos Pankararu, realizando uma pesquisa sobre "juventude Pankararu". Assim, este trabalho se mostra relevante na medida em que insere ou conduz a pensar a juventude a partir também da etnicidade, questões pouco analisadas na Antropologia quando falamos em juventude/jovens.

Juventude Indígena é um termo ainda pouco usado ou pensado analiticamente na Antropologia e se fortaleceu enquanto categoria social principalmente a partir do século XXI. Não é que não houvesse jovens nos territórios indígenas, mas enquanto uma posição social, ou um *novo sujeito* (CRUZ SALAZAR, 2012; OLIVEIRA, 2017), assim como no movimento indígena, é algo recente. Enquanto os jovens se fortaleceram nas aldeias e as pessoas reconheciam seu *protagonismo*, o movimento indígena também reconhecia a juventude como um novo sujeito que se coloca em uma posição de poder, direitos e relações (DURHAM, 2011). E o surgimento desse novo sujeito entre os Pankararu tem relações com os vários processos econômicos, políticos e educacionais ocorridos nas aldeias.

Juventude, entre os Pankararu, vai além das idades e percepções biológicas do corpo, pois deve ser pensada também a partir de sua etnicidade, das inovações culturais e da flexibilização identitária (CRUZ SALAZAR, 2012). Os indígenas que cresceram observando e participando das mudanças ocorridas em seu território experimentam outras possibilidades de juventude, com maior circulação, possibilidades, trocas e experimentações em sua vida cotidiana. Essas questões são importantes para pensarmos em *quem* são os *jovens* e o que significa pensar neles como *novos sujeitos* de sua história.

Para pensarmos juventude nesse grupo, é importante que olhemos para a sua tradição, mas também para as *inovações* (COHN, 2001). Não se devem negar as reproduções sociais, mas ampliar essa noção, de modo que se inclua a noção de mudança, indo além de pensar que as sociedades almejam uma reprodução social estanque. Em Brejo dos Padres, a escola representa uma mudança significativa na sua reprodução social e que deve caminhar lado a lado de suas tradições. Mas não é qualquer escola. Para os povos indígenas, a escola é um instrumento de *luta* e formação política através de uma "educação diferenciada", que pretende promover um método de ensino baseado nos universos socioculturais de cada etnia (FURTADO, 2013). A escola, nesse sentido, também é um local de transmissão dos valores que norteiam as condutas do grupo. As noções de *movimento*, *coletivo*, *solidariedade*, são reforçadas pela educação, que é um ponto de partida para a *ação*.

Outra dimensão que a escola insere nas relações sociais Pankararu é a atribuição de um status elevado àquele que estuda. Para os mais velhos, é um aprendizado que será adquirido e que deve retornar à comunidade, no que chamam de "retorno" do jovem. Além disso, aquele que estuda "quer alguma coisa da vida". Ir à escola e continuar os estudos significa ter possibilidades de conseguir um trabalho aliado a uma melhor condição financeira no presente e futuro, assim como gera uma expectativa pelo "retorno" ou benefícios que podem trazer às suas famílias e coletivos. Quando jovens, os mais velhos em sua maioria trabalhavam na roça ou ajudavam nos serviços domésticos. Envelheceram sem uma garantia de renda e hoje dizem "graças a Deus" por serem aposentados e por terem dinheiro para fazer feira, comprar alimentos e muitas vezes ajudar seus familiares mais novos, como filhos e netos.

Nesse sentido, a escolha do jovem, segundo as gerações mais velhas, *deve ser* estudar e voltar à comunidade para aplicar o que aprendeu. Essa parece ser a percepção de um jovem "bem sucedido", usando uma categoria pensada por Longhi (2014) em seu estudo sobre jovens em uma comunidade carente do Recife. Alguns jovens Pankararu dizem não querer voltar, ora porque não sabem se vão encontrar oportunidades de emprego, ora porque têm uma maior liberdade longe de casa, mas outros dizem que querem morar na comunidade onde "nasceram e cresceram". Sair da aldeia tem também algumas dimensões que implicam em *sofrimento*, como: estar longe da família, dos amigos, não receber o afeto, ficar distante de seus rituais e tradição e presenciar o preconceito cada vez mais latente com povos indígenas em nosso país. Os estudantes indígenas passam a viver seu processo formativo em trânsito entre a sua aldeia e a cidade (AMARAL; RODRIGUES; BILAR, 2014). Vemos que a existência desse pressuposto de *voltar* causa opiniões contrárias e embates entre as gerações.

A valorização do estudo implica em novas percepções sobre trabalho para as gerações.

Inserem aos olhos dos mais velhos uma dimensão de *escolha no que se quer trabalhar*, algo que eles não podiam fazer. Era inevitável ir ao roçado e caminhavam longas distâncias para chegar às roças, acometendo um longo esforço físico. Para os jovens, há uma implicação de que o estudo é obrigação, pois como citamos, é através do estudo que, segundo os mais velhos, o jovem demonstra que "quer algo com a vida". Mesmo que tenham um emprego, são cobrados para estudarem.

Mas também, a valorização do estudo implica na possibilidade dos profissionais indígenas e acadêmicos indígenas de serem cada vez mais sujeitos de seu processo formativo, tendo em vista que as possibilidades para eles se abrem na ocupação de atuais e novos postos de trabalho não só em suas comunidades, mas em esferas municipais, estaduais e federais (AMARAL; RODRIGUES; BILAR, 2014). Os jovens, através da educação, têm possibilidades de construir, reconhecer e dar visibilidades a novas lógicas de gestão das políticas públicas, mediadas por seu duplo pertencimento.

Outra questão que influencia nas relações entre as gerações é o uso de tecnologias e o acesso à internet. Conversamos com pessoas que em sua juventude a aldeia não tinha energia elétrica ou água encanada. Condição que faz com que digam que o jovem hoje tem tudo mais fácil. Não precisam caminhar longe para conseguirem água ou usar lamparinas. Não caminham para encontrar uns aos outros compartilhando, convivendo e usufruindo dos espaços físicos da aldeia. O uso desses espaços hoje é feito com menos frequência. Com a internet, por exemplo, os jovens dizem que ficam mais dentro de casa e alguns locais que antes eram espaços privilegiados pela juventude, como a praça central na aldeia, ficam vazios.

Disto isto, *as formas, o tempo e as preferências* de lazer também mudaram. Os mais velhos dizem que hoje os jovens não valorizam os locais sagrados do grupo, pois era nesses espaços que eles passavam seu tempo livre em sua juventude. Como nos disse Elisa Urbano, professora Pankararu, "*o espaço sagrado existe porque ele está lá, mas o lazer, as conversas, as brincadeiras, a forma como crianças e jovens conviviam com seus pais, como ajudavam no trabalho, na roça. Então é toda uma trajetória que não existe. São coisas que não existem*". Para os mais velhos, citam como lazer ir aos rituais, à missa, aos jogos de futebol. Atividades que ocorriam esporadicamente, diferentemente do que os jovens escolhem nos dias de hoje, que são atividades que acontecem diariamente, como festas, shows, bares etc.

Além dessas alternativas de lazer, nos fins de semana os jovens organizam torneios de futebol nas quadras de esporte das aldeias, tanto feminino e masculino, e também outras competições, como torneio de dança, onde grupos de jovens (de várias faixas etárias) dançam o que chamam de "pagofunk", uma mistura dos ritmos *pagode* e *funk*, de modo que dançam

fazendo movimentos coreografados que envolvem os dois ritmos musicais.

Os jovens acessam, em sua maioria, a internet. Muitos usam aparelhos celulares e entram em sites onde escutam músicas, veem vídeos, conversam com pessoas que moram longe etc. Essa forma de utilizar a internet é a preferência à qual os jovens se referem, dizendo que é um espaço para comunicação. Falar com amigos, familiares que moram longe, conhecer novas pessoas. E é o principal meio de comunicação na aldeia, já que em pouquíssimos lugares há rede de operadoras de celular. As páginas que acessam com mais frequência na internet são relacionadas às preferências deles, como o *WhatsApp* e o *Facebook*. Assim como os jovens, os mais velhos dizem que o problema não é a tecnologia ou a internet, mas sim a *forma* com que os jovens fazem uso delas. Há um pensamento de que a internet e as tecnologias podem ser usadas de forma positiva, para conhecer seus direitos, acessar oportunidades de estudo e emprego, se comunicar com familiares etc. E também de que os jovens fazem uso de forma negativa, valorizando mais o que aprendem na internet em vez de buscarem aprender com os mais velhos.

As novas tecnologias (aparelhos eletrônicos, internet) e a escola representam, então, ferramentas que nos ajudam a pensar no fortalecimento do protagonismo do jovem em Pankararu, principalmente a partir dos anos 2000. Também é interessante pensarmos nos sentidos que as gerações dão ao protagonismo. A questão não parece ser que o jovem não fosse protagonista em anos anteriores, como diz Elisa Urbano, professora Pankararu, quando fala que "toda juventude é rebelde". Em um contexto mais geral, os povos indígenas são protagonistas no sentido de tomar a frente, participar, lutar, não precisar que outros falem por eles. O que as gerações mais velhas dizem é que não enxergam hoje a juventude pensando de forma coletiva, atuando de modo coletivo. A discussão tem a ver com o que os Pankararu entendem como os valores-padrão aceitos pelo grupo.

Em outro momento de nossa entrevista, Elisa fala que foi de uma geração jovem que precisava lutar para sobreviver, mas que não era qualquer luta, era junto com seus vizinhos, amigos e parentes. As gerações mais novas parecem estar mais individualistas aos olhos dos mais velhos. Já os movimentos de juventude falam em uma "luta coletiva", com as demandas da comunidade, dos idosos, das mulheres, das crianças etc. Mas admitem que os jovens estejam mais "dentro de casa" devido ao uso de tecnologias e os espaços físicos antes comuns à juventude, esvaziando-se. Nesse sentido, a escola realiza atividades com os alunos em que os professores levam as turmas para os locais que os Pankararu consideram sagrados, como as bicas e nascentes. Justamente para reforçar a importância desses locais para o grupo e para que as novas gerações saibam dessa importância.

Algo muito importante em nosso trabalho foi ter encontrado estudos sobre juventude indígena no México, como as pesquisas de Feixa e González (2006) e Cruz Salazar (2012). Enquanto um objeto de análise, como cita Cruz Salazar (2012), os estudos sobre juventude na América Latina até a década de 1970 reproduziam uma visão *adultocêntrica, sexista, racista colonialista* ao não desnaturalizar a representação hegemônica da juventude ocidental, masculina, urbana, de classe média. Então, era preciso reconceitualizar juventude de uma maneira *diacrônica e transcultural*, como cita Feixa e González (2006).

Até conhecer pessoas de diferentes gerações Pankararu, em 2014, eu não havia refletido sobre a minha juventude, ou *em que fase da vida eu estava e por quê*. Apesar de uma pressão familiar para que eu concluísse a universidade e entrasse no mercado de trabalho, não havia maiores cobranças imediatas por parte da minha família. Obviamente, isso aconteceu por uma série de questões, entre elas, porque eu pertencço à classe média e eu não precisava contribuir financeiramente em casa. Quando conheci os jovens no Brejo dos Padres eu vi neles a mim mesma. Havia diferenças, mas as semelhanças foram mais sentidas por mim. Quando estava junto a eles nos seus momentos de lazer, via suas relações de amizade e percebia que nos relacionávamos muito parecido com nossos amigos. Gostavam de escutar música no ritmo "brega", "pagode" e "funk" e tomar cerveja, assim como eu e meus amigos. Também a forma com que se vestiam me lembrou a forma com que me vestia na época, dando preferência a saias e shorts jeans. Os cortes de cabelo, as gírias, as bandas que escutavam, assim como algumas angústias e expectativas eu também compartilhava com eles.

Queríamos saber e, se pudéssemos, teríamos a certeza de que iríamos conseguir entrar na universidade, concluir nossos estudos e conseguir um emprego. Essa era uma questão de enorme angústia. Algumas meninas diziam que não queriam saber de namorados ou de namoro, assim como eu, que pensava, assim como elas, em tomar minhas próprias decisões, sem pedir ou consultar meninos.

Também nos preocupávamos com questões como violência, sexualidade, filhos, assim como falávamos se gostaríamos de, quando fôssemos mais velhos, ficar longe de nossas famílias para trabalhar ou estudar. A percepção de futuro incluía inevitavelmente estudo e/ou trabalho. Além disso, questionávamos sobre o que entrar na universidade representava para eles e para mim. Sem dúvida, havia diferenças, principalmente em nossa condição socioeconômica, mais confortável em muitos sentidos para mim. Mas para ambos estar na universidade era uma chance de construir uma vida melhor, com opções de profissões e na busca pelo retorno financeiro que nos permitiria uma vida confortável.

Então meu encontro com os jovens foi também um encontro com a minha juventude.

Um encontro entre *eu jovem* e *eu pesquisadora*. No mestrado, estou tendo outro encontro, entre *eu pesquisadora* e *eu jovem-adulta*. Então, o que isso significa para o meu trabalho? Entre a graduação e o mestrado eu saí de casa, comecei a morar com o meu companheiro, mudamos de cidade, alugamos um apartamento, compramos móveis, adotamos um cachorro. Temos (muitos) boletos para pagar no início, meio e fim do mês. Nunca acabam. As pessoas com quem convivemos nos chamam de "esposa" e "marido". Além disso, estou seguindo um ciclo acadêmico, terminei a graduação, agora o mestrado e busco ingressar no doutorado. Diante dessas dimensões que vejo como características da vida adulta há outras que caracterizam ainda minha fase da vida atual também como juventude: estou perto dos trinta anos e não tenho uma carteira de trabalho assinada. Também não tenho nenhum benefício que isso acarreta. Também não tenho filhos.

E, principalmente, sinto uma angústia quando penso no meu futuro profissional, se terei estabilidade, se conseguirei um emprego, qual será esse emprego, se serei boa nesse emprego, se estarei feliz nesse emprego ou o que sei fazer profissionalmente. Tantas coisas. Sinto que essas são dimensões que continuam a me aproximar dos jovens Pankararu com quem convivi e conversei durante esta pesquisa. Principalmente sobre morar longe de casa, pois hoje muitos jovens que conheci anos atrás estudam fora da aldeia. Alguns deles moram hoje em cidades mais distantes e não têm facilidade para se deslocar à aldeia. Esse ano eu me mudei, saí de casa e venho seguindo esse caminho de distância da família, dos amigos, do afeto.

Mas também me aproximam dos mais velhos, quando eles falam que *crescer é ter responsabilidade*. Não no sentido figurativo de crescer, mas não ser mais criança ou jovem requer assumirmos responsabilidades. Seja com a família, de natureza financeira ou em relação às nossas atitudes. Por exemplo, não gastar nosso dinheiro em trivialidades como festas ou coisas materiais que não precisamos. A ideia de necessidade também do que nós realmente precisamos ou qual é a nossa prioridade. Ser mais atencioso e cuidadoso com o que compramos com nosso dinheiro, *valorizar o que se ganha*, como me diz Dona Josefa, idosa. Também quando me dizem que *a idade traz calma, maturidade, experiência, pois pensamos antes de falar*. Dando uma dimensão para a idade que ultrapassa a contagem de anos de vida.

Nesse sentido, a minha juventude-adulterez pode ter resultado em diferentes dimensões da pesquisa, ora me aproximando do objeto de meu trabalho, pois enxergo determinadas questões através do que eu vivencio em minha vida e como cita Pais (1990, p. 14), "geralmente, são os indivíduos quem, no dia-a-dia, tomam consciência de determinadas características específicas a um período da sua vida". Ora me afastando, devido às diferenças simbólicas que atribuo ao que caracterizo como fase da minha vida atualmente.

Nosso trabalho trata-se, portanto, de buscar os sentidos que as pessoas de gerações diferentes dão à juventude e pensar justamente nesses sentidos, relativizando-os, já que têm importância diferente para cada interlocutor. Discorreremos sobre as situações históricas nas quais os Pankararu viveram ao longo dos anos.

A dissertação está dividida em três capítulos e uma conclusão. No primeiro capítulo, vamos construindo conceitualmente Juventude Pankararu. Inicialmente falamos sobre juventude, o surgimento da categoria nas sociedades modernas ocidentais (ARIÈS, 1981), em pesquisas (MEAD, 1928; MARGULIS; URESTI, 1996; FEIXA; GONZÁLEZ, 2006), suas especificidades (MÜLLER, 2008) e como o debate emergiu nas pesquisas acadêmicas brasileiras (ABRAMO, 1996). Também contextualizamos nossa escolha metodológica pelo termo *jovem* e o debate entre juventude/adolescência (ABRAMO, 2005; FREITAS, 2005; LÉON, 2005).

Em seguida, mostramos como a juventude indígena emergiu como *sujeito* nos territórios indígenas e no movimento indígena (VALE; RANGEL, 2008; MAXIMIANO, 2015; OLIVEIRA, 2017), assim como no cenário político brasileiro. Também falamos sobre os Pankararu, seu contexto histórico e cosmologia (ARRUTI, 1996; ATHIAS, 2006; MATTA, 2009; MURA, 2012; LOVO, 2017), o que pensam sobre ser "pessoa". Por último, falamos um pouco sobre geração e estudos sobre gerações em comunidades indígenas (ATHIAS, 2006; SCOTT, 2010; COHN, 2013). O intuito é compreender as diversas possibilidades de conceitualização de juventude, assim como a categoria no contexto indígena Pankararu.

No segundo capítulo, vamos apresentar como fizemos nossa pesquisa, através do método qualitativo e observação participante na aldeia Brejo dos Padres, além dos fenômenos motivadores da aldeia como local de pesquisa. Neste capítulo, descrevo os caminhos da pesquisa, a chegada ao campo, as dificuldades, como pensamos as entrevistas e a observação. Também falamos sobre nossa relação com um movimento de Juventude, a União da Juventude Pankararu - UJP, com que tivemos proximidade no nosso trabalho. A UJP, dizem os jovens, contribui para fortalecer o protagonismo do jovem. Nesse sentido, veremos como ocorre esse protagonismo e que sentido é dado a ele pelas pessoas de gerações diferentes.

Após esse momento, vamos discutir mudanças que ocorreram na sociedade Pankararu, como a escola (WARNA, 2012; AMARAL; RODRIGUES; BILAR, 2014), o acesso à internet (AGUILAR PINTO, 2010), o conflito entre as gerações (MEAD, 1970; DEBERT, 1999), as formas de lazer e, em suma, os processos econômicos, políticos e educacionais que tiveram relevância para o surgimento da juventude Pankararu enquanto *sujeito social*. Também fazemos uma reflexão sobre como usamos o termo geração (SCOTT, 2010; WELLER, 2010;

GROPPO, 2015) na nossa pesquisa.

O terceiro capítulo traz reflexões e análises a partir de diálogos com os interlocutores de nossa pesquisa a partir do que elencamos como os principais processos pelos quais os jovens se consolidaram enquanto sujeitos de suas histórias. Vamos ver que as pessoas vão dando sentidos lentamente a esse momento de suas vidas. É que para analisarmos esses sentidos, é necessário pensar juventude além de uma construção cultural, vendo suas complexidades e dimensões. Essas dimensões têm a ver com o que dizem nossos interlocutores, ora pensando juventude enquanto uma categoria social, ora trazendo dimensões biológicas.

No que dizem ser juventude, a partir de seus pontos de vista, vemos ideias sobre a qualidade e relação com o trabalho, a escola, as tecnologias e internet, responsabilidade, a passagem dos anos e experiência, as mudanças do corpo, entre outros. Os diálogos são com indígenas de idades entre dezoito e setenta e oito anos, moradores de Brejo dos Padres, homens e mulheres. Optamos por mudar os nomes de alguns interlocutores da pesquisa para manter o anonimato.

A relevância da nossa dissertação decorre, principalmente, do reduzido número de pesquisas na Antropologia sobre Juventude Indígena. A Antropologia nos permite analisar as relações e mudanças sociais envoltas na construção de um novo sujeito no território Pankararu, o *jovem indígena*. Como veremos, não é um fenômeno isolado do grupo, mas algo que vem ocorrendo nas comunidades indígenas com cada vez maior frequência e a reflexão antropológica tem muito a contribuir nesse processo.

2 NOSSO OBJETO DE PESQUISA

Ainda que consideremos a semelhança entre as diversas juventudes, nosso propósito não é generalizá-las, pois sabemos que suas expressões se dão das mais diversas formas. Apesar de a juventude ter sido objeto de investigação nas Ciências Sociais que remete desde o estudo de Mead (1928), em Samoa, há aqueles que buscam explicar como essa categoria passou a ter significado para as sociedades europeias, como o de Ariès (1973). E, da forma como surgiu no Brasil (ABRAMO, 2005), vê-se que os estudos sobre juventude em comunidades indígenas ainda despertam pouco interesse na Antropologia.

Na América Latina, Feixa e González (2006) e Cruz Salazar (2012) apontam que, no século XX, os estudos com grupos indígenas e rurais ignoravam a dimensão geracional. Pensavam nos sujeitos como índios, camponeses, homens, mulheres, trabalhadores, mas não como crianças ou jovens. E ainda que tenham sido produzidos mais estudos sobre juventude na América Latina durante o século XX, onde os jovens apareciam como atores sociais e sujeitos identitários, havia um protótipo de um jovem do sexo masculino, de classe média ou alta. E essa ideia não incluía a grande diversidade cultural dos países latino-americanos (FEIXA; GONZÁLEZ, 2006).

Para Feixa e González (2006), é necessário reconceitualizar infância e juventude a partir de uma perspectiva latino-americana (em termos geográfico, acadêmico e cultural), abordando novas formas de ver essas fases da vida. Os autores citam que a maior parte da literatura sobre essas categorias foi pensada a partir de uma realidade ocidental, o que levou a um viés etnocêntrico na conceituação de juventude (FEIXA; GONZÁLEZ, 2006).

Se pensarmos que apenas na década de 1990 a etnologia brasileira dedicou atenção às populações indígenas no Nordeste a partir de uma perspectiva diferente da usada anteriormente, centrada no que Oliveira (1999) chama de "etnologia das perdas"¹, podemos imaginar que esses estudos, seguindo a linha de pensamento dos autores citados nos parágrafos anteriores, não trouxeram reflexões sobre juventude nesses contextos. E de fato, de uma maneira mais ampla, ainda hoje não temos estudos sobre juventude indígena na região Nordeste, diferentemente da Região Amazônica, onde citamos em destaque o trabalho de Maximiano (2015) sobre adolescentes e jovens no Rio Negro. Em sua tese de doutorado, Maximiano diz que alguns autores têm demonstrado preocupação com os mais jovens na região do Rio Negro, tendo citado essa categoria em seus trabalhos, como é o caso de Almeida (2010), Andrello (2006), Lasmár

1 Uma perspectiva de "ausências culturais", de estudar o objeto (as populações indígenas do Nordeste) não por aquilo que ele "era" no presente, mas pelo que "tinha sido" no passado.

(2008) e Souza (2009) (cf. MAXIMIANO, 2015). Mas que, ainda assim, os trabalhos têm outros enfoques, trazendo questões esporádicas sobre juventudes nesse contexto.

Passando por vários estudos sobre o que é ser jovem em muitos contextos e o que caracteriza as juventudes, veremos que muitas categorias emergem nesse debate, como idade, transições, eventos e também as relações estabelecidas, comportamentos e predisposições desse jovem. O que faremos no nosso trabalho é mostrar de que forma esse debate acontece para indígenas Pankararu na aldeia Brejo dos Padres. A classificação sob uma visão local de como uma pessoa pode ser considerada jovem foi o ponto de partida de nosso estudo e pensamos que devemos incluir as especificidades, tradições e visões de mundo deste grupo nessa reflexão (MEAD, 1928; MAXIMIANO, 2015).

A proposição desse capítulo é fazer aproximações com autores que historicamente discutem os temas jovem/juventude, assim como dialogar com outros autores que discutem a questão indígena, buscando referências sobre juventude indígena.

2.1 ENTRE JOVENS E ADOLESCENTES

Decidimos não entrar em um debate mais denso sobre juventude/adolescência, pois o termo que foi usado localmente pelos nossos interlocutores foi *jovem* e optamos por reproduzi-lo em nossa pesquisa. É apenas uma escolha metodológica, mas achamos importante contextualizá-la.

No Brasil, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) estabeleceu, na década de 1980, a fase da vida caracterizada como adolescência entre doze e dezoito anos de idade, assim como o Estatuto da Juventude, em 2013, estabeleceu como jovens pessoas de idade entre quinze e vinte e nove anos.

Também, de uma maneira geral, o termo adolescente foi usado mais no debate público, na mídia e no campo das ações sociais e estatais. Uma das tendências, segundo Freitas (2005, p.8), é distinguir em dois os momentos do período de vida amplamente chamado de juventude: a fase da adolescência que respeitaria os limites etários estabelecidos pelo ECA; e uma fase posterior, após a maioridade, em que os indivíduos estão construindo suas trajetórias de entrada na vida social. Outra questão, segundo Abramo (2005), é que a noção de adolescência está mais clara e difundida na sociedade brasileira e conta com maior institucionalidade (o ECA, por exemplo) e também com um maior número de atores e ações comprometidos a manter sua postulação.

Na definição do que seria adolescência, Abramo (2005) afirma que duas questões são

importantes: desenvolvimento e preparação. São para a autora os termos-chave para se compreender a noção de adolescência, em que nessa fase da vida a pessoa está em preparação para a inserção futura, para se tornar e atuar como adulto. Mas o ciclo de vida entre infância e adultez foi ganhando outra conotação no século XX, já que esse período da vida se alargou e não é mais uma fase de transição apenas entre infância e vida adulta. Outras palavras, como experimentação e inserção, vão tendo papéis importantes na condição e definição de juventude, segundo a autora.

Pensamos que ambas as noções correspondem a uma construção social, cultural, histórica e relacional, que em diferentes épocas e contextos vieram assumindo significados e delimitações diferentes (LÉON, 2005). A psicologia tem se preocupado disciplinarmente com a adolescência, segundo o estudioso, na perspectiva de uma análise e delimitação partindo do sujeito particular e seus processos e transformações como sujeito (LÉON, 2005). Desse modo, a categoria juventude tem sido analisada mais pelas disciplinas das ciências humanas, como antropologia, sociologia, estudos culturais, educação, história, entre outras. O interesse se dá entre os sujeitos particulares e as relações possíveis entre os mesmos e as formações sociais.

Em termos conceituais, a adolescência constituiu-se como campo de estudo recente da psicologia evolutiva, tendo emergido com mais força durante o século XX, sob influência do psicólogo norte-americano Stanley Hall, que publicou em 1904 um tratado que viria a ser marco fundador dos estudos sobre adolescência. Para Hall, a adolescência seria uma idade dramática, em que se produzem inúmeras tensões, instabilidades, em que há um corte profundo com a infância e o jovem adquire as características humanas mais elevadas (LÉON, 2005). Tal perspectiva, segundo Maximiano (2015), tendia a restringir ou padronizar um modelo do que seria adolescência, como se não houvesse diferenças a serem consideradas a partir de contextos locais.

O estudo de Mead no final dos anos 1920 possibilitou pensar tais conceitos de formas plurais, como cita Maximiano, uma vez que, em Samoa, Mead procura mostrar que não existe um único *jeito/modo* de ser adolescente (MAXIMIANO, 2015). Aspectos considerados invariáveis da natureza humana surgem como mero resultado da civilização presentes em um contexto e ausentes em outros. Em sua pesquisa, Mead mostrou que os conceitos de adolescência e juventude não poderiam ser pensados de forma universal, mas que havia diferenças que deveriam ser levadas em conta no significado desses conceitos e que essas diferenças devem ser pensadas a partir de categorias e especificidades locais.

Na nossa pesquisa, partimos desse pressuposto para apoiar a discussão teórica de nosso trabalho, mas buscamos também outros aspectos da categoria juventude, pois como alerta

Margules e Uresti (1996):

Es frecuente, en algunos estudios, observar un fuerte énfasis en el aspecto significativo, hasta el punto que se llega a desmaterializar el concepto juventud, a desvincularlo de aspectos historizados que están contenidos en el espesor de la palabra y en todo lo que ella alude. Como puede suceder en algunos enfoques culturalistas, cuando el aspecto signo invade la totalidad de un fenómeno social, lo fragmenta y, por ende, lo empobrece. La juventud, como toda categoría socialmente constituida, que alude a fenómenos existentes, tiene una dimensión simbólica, pero también debe ser analizada desde otras dimensiones: se debe atender a los aspectos fácticos, materiales, históricos y políticos en que toda producción social se desenvuelve. (MARGULES; URESTI, 1996, p. 2).

2.2 (RE) FORMULANDO JUVENTUDE

Decorre da história do conceito de juventude que pesquisadores afirmam que os grupos sociais dividem seu curso da vida em fases. Mas não são todas as sociedades que criam grupos sociais a partir dessas fases ou categorias etárias, como chama a atenção Groppo (2004).

Partindo de um enfoque antropológico, pensamos aqui que juventude é uma categoria social e cultural, em (re)formulação. Se o crescimento e o envelhecimento do corpo são dados biológicos, dividir a vida em etapas ou fases, ou o ciclo da vida, como cita Müller (2004), atribuir papéis, status e poderes é uma condição cultural relativa em grupos sociais. A forma como cada sociedade organiza o ciclo da vida e as transições entre esses ciclos são muito variáveis.

A fase da vida *juventude* ganhou destaque na sociedade moderna ocidental, com a progressiva instituição de um espaço de preparação para a vida adulta. Historicamente, não havia separação entre infância e vida adulta, como aponta Ariès (1981), como também não havia uma separação entre o universo familiar e a vida coletiva mais ampla. A criança logo que ganhava alguma característica física que a destacasse já ganharia responsabilidades de adulto. Não havia uma fase de transição que tivesse destaque.

No século XVII, nas sociedades modernas ocidentais, uma mudança acontece para as classes burguesas e aristocratas: a família vira o espaço prioritário de sociabilidade, algo contrário ao que ocorria antes, já que o espaço coletivo era valorizado. Nesse sentido, tanto essa mudança, como também a mudança e extensão da instituição escolar, fazem com que esse momento intermediário entre infância e adultez ganhe destaque na sociabilidade das pessoas. A extensão do aprendizado determinada pela escola faz com que ocorresse visibilidade a essa etapa intermediária da vida. Já no seu argumento, Ariès (1981) destaca nesse contexto histórico as variedades de juventude, quando numa mesma sociedade e por uma questão de classe e

também de gênero, a forma que se vive esse período da vida varia.

Nesse mesmo período, as famílias mais abastadas (burguesas e aristocratas), que tinham condições de manterem seus filhos por mais tempo no ambiente escolar, faziam isso fornecendo a eles uma maior especialização. Já para as famílias que não tinham condições econômicas (artesãos e camponeses), a mudança não foi muito sentida e a fase intermediária era quase inexistente, pois as crianças começavam no mundo do trabalho muito cedo. Então, o caráter polissêmico de juventude foi reforçado pelo autor, sendo uma categoria variável no interior de uma sociedade e que pode ser restrita a um ou determinados grupos dela. Mesmo no século XVIII e meados do XIX, a diferença era também sentida entre homens e mulheres. Aos homens, era dada a oportunidade e o acesso ao estudo; já as mulheres, mesmo as que pertenciam à burguesia ou aristocracia, tinham que se preparar muito cedo para virarem adultas (ABRAMO, 1994).

Não vamos elencar uma forma correta ou única de pensarmos juventude, mas maneiras possíveis de refletirmos sobre as diversas juventudes. Uma das formas possíveis em nossa sociedade de classificar uma pessoa como jovem é pela sua *idade*. Mas pensamos que é importante relativizarmos a forma como se percebe essa categorização, incluindo também diferenças sociais e culturais nessa percepção. Ela não é a mesma para indivíduos de classes sociais diferentes, mesmo que tenham a mesma idade cronológica, como mostrou Ariès. Ainda hoje em nossa sociedade, pessoas de classes médias e altas conseguem estender sua juventude, seja através de uma contínua especialização pelos estudos ou mesmo entrando no mercado de trabalho de modo tardio.

Como cita Margulis e Uresti (1996):

La juventud termina, en el interior de las clases que pueden ofrecer a sus miembros recién llegados a la madurez física este beneficio, cuando estos asumen responsabilidades centradas, sobre todo, en formar el propio hogar, tener hijos, vivir del propio trabajo. Este planteo supera a otros que usan, con menos precisión, la palabra "juventud" como mera categoría etaria que posee, sin distinciones, características uniformes. Así, hemos señalado en otro momento que —la condición histórico-cultural de juventud no se ofrece de igual forma para todos los integrantes de la categoría estadística jovenl. (MARGULIS; URESTI, 1996, p.1).

Assim como aponta Léon (2005):

Um jovem de uma zona rural não tem a mesma significação etária que um jovem da cidade, como tampouco os de setores marginalizados e as classes de altos ingressos econômicos. Por esta razão, não se pode estabelecer um critério de idade universal que seja válido para todos os setores e todas as épocas: a idade se transforma somente em um referente demográfico. (LÉON, 2005, p. 13).

Vemos que direcionar o olhar para a idade não é uma perspectiva nova nos estudos antropológicos. Carles Feixa (1996) comenta que pesquisadores como Morgan, Frazer, Boas, entre outros, consideravam a idade como um princípio de organização social das sociedades. Nesses estudos, as discussões sobre conflito entre gerações ou organização social a partir de grupos de idade sempre existiram (MÜLLER, 2008). Mas diferentemente de considerar a idade como dado etnográfico, é necessário tomá-la como objeto de reflexão. E estudos nesse sentido começaram a ser realizados na década de 1980.

Reforçando o que dissemos acima, uma aproximação da Antropologia com idade é supor que esta última é uma construção cultural. Que todos os indivíduos vão ter um desenvolvimento natural físico e psíquico diferente ao longo de sua vida e que alguns grupos vão categorizar essas etapas e dar significado a elas. Mas se não são universais as etapas em que a vida é categorizada, muito menos é universal o conteúdo de cada etapa dessas (FEIXA, 1996).

A nossa ideia é trazer questões para problematizar a idade enquanto uma classificação possível para juventude. Acreditamos que depende também da importância que as classificações em anos vividos têm em cada sociedade. Se juventude for considerada a partir de uma faixa de idade, em que idade começa e em que idade termina? Quando as pessoas entram nessas idades e quando saem? Se houver, quais são os ritos ou etapas que passam para entrar nessa fase? Quais espaços políticos acessam os jovens e em que idades? Bourdieu (1983), por exemplo, fala em fase da vida relacional, pois, para ele, somos sempre o jovem ou velho de alguém. Sendo relacionais, e também classificatórias, as idades mostram relações de poder não só nas relações entre indivíduos de idades diferentes, como também na própria forma de classificação das idades.

Ao invés de estabelecermos uma definição de juventude, elencamos Durham (2011) para pensar a juventude como um "indicador social":

Un indicador (o índice) es un tipo especial de deíctico o término indexical que no funciona a través de una referencialidad absoluta a un contexto fijo, sino que refiere al orador a un contexto relacional o indexical (—aquí o —nosotros‖ son de esos términos). (DURHAM, 2011, p. 61).

Dessa forma, é importante pensarmos nas "categorias e encontros" que permitem ou produzem juventude Pankararu enquanto *juventude*, pois como cita Durham (2011), quando as pessoas apelam para o conceito de juventude em uma situação, colocam a si mesmas em uma posição social de poder, direitos e relações. Reconhecendo, experimentando ou confrontando a juventude no cotidiano, as pessoas chamam a atenção para a forma como os relacionamentos

estão localizados em campos de poder, conhecimentos, direitos e sentidos de agência e pessoa (DURHAM, 2011).

Uma experiência que tivemos anteriormente foi de analisar Juventude Pankararu a partir de um movimento social chamado UJP - União da Juventude Pankararu, em que jovens participam na aldeia Brejo dos Padres. O que nos chamou a atenção foi a idade de alguns membros, entre trinta e quarenta anos, e como estes constroem relações com novos membros - os jovens de atuação recente - assim como têm uma relação de maior proximidade com membros também com idades mais próximas às suas. Nessas relações surgem tensões e conflitos principalmente pela forma de atuação de pessoas mais novas, que é vista como uma atuação *errada* pelos mais velhos. Estamos falando aqui de um grupo de jovens com idades diferentes entre si, jovens entre quinze, dezesseis, até quarenta anos. Surge também reclamação dos mais jovens que insinuam que os mais velhos são *chatos e rígidos*.

A idade nesse contexto determina o status social dos indivíduos no movimento: quem faz parte da diretoria, aqueles mais velhos, os mais "experientes", os que participam a mais tempo do grupo e que conhecem mais a história e atuação do grupo e por isso têm prioridade nesse sentido. Os mais jovens participam como membros, devem ir às reuniões e têm espaço para opinar nesses momentos. Ao reivindicar seu status de jovem, os membros mais antigos, aqueles com mais idade, têm mais chance de representar o movimento em encontros e seminários fora da aldeia, por exemplo. Também têm acesso às lideranças da comunidade, conseguem reuniões e apoio quando requerem mais facilmente. Apesar disso, não vimos reivindicação dos mais jovens por assumirem os espaços da diretoria, pois dizem que os mais velhos já sabem como agir, fazem as atividades há muitos anos e *tem os contatos*.

Retomando o caráter histórico de juventude, na América Latina, segundo Feixa e González (2007), desde o início do século XX há interesse pela juventude. Para os autores, essa fase foi considerada especulativa ou ensaísta, devido à natureza das obras e os autores que produziram nesse período. A juventude passa a ser um fenômeno interessante aos pesquisadores latino-americanos, com mais força a partir dos anos 1950 e 1960. De acordo com eles:

En efecto, como se puede rastrear en los tardíos estudios científicos sobre juventud a nivel latinoamericano, los acentos contenidos agotan un arco de énfasis disciplinarios que van desde las perspectivas psicologistas, que, en un doble aspecto, intentan comprender los fenómenos producidos a nivel individual en los procesos de conformación y búsqueda de la propia identidad y el tránsito fisiológico, todos estos estudios herederos de la obra de E. Erikson (1959, 1971); hasta los enfoques sociológicos influidos por la tradición estructural-funcionalista, herederos de las obras de T. Parsons y R. Merton, que tuvieron una gran presencia desde la década de 1950 en América Latina y que tradujeron a la juventud como «problema». En ellos, fue relativamente mecánica la aplicación del constructo «desviado», «disfuncional» o

«anómico», a un segmento de los jóvenes que en ese momento a la sociedad adulta le preocupaba: jóvenes migrantes, delincuentes, alcohólicos, revolucionarios, «hippies» o «rebeldes». Pese a ello, estos aportes extendieron los elementos conceptuales suficientes para entender el «período juvenil» como una forma de socialización y moratoria. (FEIXA; GONZÁLEZ, 2006, p. 176).

Nas décadas de 1960 e 1970, os estudos sobre juventude ampliaram-se e institucionalizaram-se na América Latina, abrangendo áreas como psicologia, sociologia, direito, pedagogia, antropologia, medicina, entre outras, sobretudo por conta dos movimentos sociais e emancipadores que surgiam nesse período. Feixa e González (2006) afirmam que foi na Sociologia que a temática foi mais desenvolvida nesse período e o foco desses estudos foi em processos de integração e desenvolvimento social dos jovens, buscando somar essas questões a projetos modernizadores e também indagações de natureza política e ideológica à juventude basicamente estudantil (FEIXA; GONZÁLEZ, 2006).

Desse modo,

Se puede constatar que los estudios sobre la reforma universitaria y los procesos políticos continentales y mundiales desde la perspectiva de la juventud universitaria, monopolizaron la mayor parte de la investigación social sobre estos actores. Tras los estudios comprensivos de Solari (1967, 1968, 1971), Michelena y Sonntag (1970), Dooner (1974), entre muchos otros, se sucedieron iniciativas regionales que no terminan de culminar hasta nuestros días (FEIXA; GONZÁLEZ, 2006, p.176).

Ainda assim, até o ano de 1985, considerado pela Organização das Nações Unidas (ONU) como o Ano Internacional da Juventude, os estudos sobre juventude ainda eram menores do que aqueles socioculturais nos países latino-americanos. E os estudos socioculturais tendiam a ignorar a dimensão geracional. A explicação para essas omissões sócio-históricas, segundo Feixa e González (2006), é a ênfase na ausência de categorias de infância e juventude nas sociedades latino-americanas além de algumas minorias sociais (elites e classes médias) e territoriais (áreas urbanizadas) (FEIXA; GONZÁLEZ, 2006).

Segundo os autores:

Este supuesto se basa en la concepción generalizada de que la gran mayoría de latinoamericanos y latinoamericanas pertenecientes a las clases y culturas subalternas tienen una temprana incorporación a la vida adulta en términos laborales y sexuales. Esto puede explicar que, a diferencia de lo que ocurre en Europa, los «infantólogos» y los «juvenólogos» no sean comunidades académicas separadas en América Latina. En la segunda mitad de la década de 1980, con la emergencia de la juventudes urbano-populares y el auge de estudios provocados por el citado Año Internacional de la Juventud, estas graves omisiones sociohistóricas y precariedades teóricas comienzan progresivamente a resolverse (Agurto, Canales y otros, 1985; Margulis, 1996; Padilla, 1998; Cubides, 1998; Reguillo, 2001), no obstante, siguen pendientes de indagación sistemática actores sociales invisibilizados (juventudes rurales

e indígenas, por ejemplo), que, a contrapelo de la investigación sociocultural, han comenzado a emerger producto de los procesos acelerados de modernización e hibridación cultural. Al mismo tiempo, temas axiales de las investigaciones sobre juventud en la actualidad, no terminan de dilucidarse, a saber: la construcción histórica y cultural de la juventud a partir de la diversidad. (FEIXA; GONZÁLEZ, 2006, p.177).

Neste contexto, estudos culturais e antropológicos apresentam novas visões sobre juventude, pensando essa categoria além da idade cronológica dos sujeitos, mas como uma construção sociocultural que explica as várias maneiras de ser jovem (MARGULIS; URESTI, 1996 *apud* CRUZ SALAZAR, 2012). Neste enfoque se enquadram os trabalhos juvenis na América Latina a partir de 1970. A questão étnica pensada nos trabalhos sobre juventude é uma reflexão mais recente que tem produzido diversos enfoques para explicar a emergência do período juvenil nos grupos étnicos, etapa reconhecida não só pelos pesquisadores, mas também por diversas etnias (CRUZ SALAZAR, 2012).

Além disso, há também uma reflexão feita por Feixa e González (2006) de que os estudos sobre juventude não englobavam de fato as diversas juventudes do continente latino-americano. Nesse viés, para Cruz Salazar (2012),

La antropología latinoamericana reprodujo en sus estudios de juventud el adultismo, el estatismo, el sexismo, el racismo y el colonialismo, al no desnaturalizar la representación hegemónica de la juventud occidental masculina urbana de clase media no indígena. Por ser un constructo de la modernidad —siglos XVIII y XIX— la juventud necesita ser cuestionada, relativizada y superada para entonces acercarse a sociedades fuera de la lógica ‘moderna occidental’ y dismantelar lecturas estáticas y estériles como la del indígena tradicional y cerrado (Foley y Holland, 1996). (CRUZ SALAZAR, 2012, p. 148).

2.2.1 Estudos sobre juventude no Brasil

Segundo Abramo (1994), foram poucos os estudos sobre juventude no Brasil nas décadas de 1960 e 1970 e, em sua maioria, referiam-se a análises sobre estudantes, na maior parte universitária. Diferentemente das análises europeias e norte-americanas, até os anos 1980 pouca importância foi dada à dimensão da vivência juvenil no campo da cultura e lazer, ao comportamento e formulação de estilos culturais (ABRAMO, 1994). O interesse da Sociologia no Brasil era estudar o papel da juventude como agente político, sobre sua capacidade de transpor a ordem vigente.

Pensa-se que a questão da juventude emergiu como preocupação a partir do processo de modernização em 1950. A condição juvenil estaria vinculada ao processo de modernização social ocorrido com as transformações estruturais no período pós-Segunda Guerra Mundial.

Nesse momento, os jovens de classe média e principalmente os estudantes puderam se beneficiar de transformações ocorridas, como o aumento da oferta educacional; também com maior disponibilidade em migrar do meio rural para o urbano, assim como foram socializados pela escola e pelos meios de comunicação para fazerem parte das relações sociais e simbólicas do mundo moderno, de modo que os jovens teriam essa capacidade de migrar e assimilar novos valores (ABRAMO, 1994).

Os jovens de outros estratos sociais eram vistos como "marginalizados" e excluídos da condição juvenil (entre esses jovens estão os jovens rurais e indígenas). A grande maioria desses jovens não podia dar continuidade a seus estudos e entravam cedo no mundo do trabalho. Somente aqueles que entre eles saíam do caminho "normal" de entrada na vida adulta por meio do trabalho, ou seja, pela "desocupação", pela criminalidade ou outras situações de "desvios", é que se tornavam alvo de preocupação pública e o debate era sobre se integrarem ou permanecerem em uma condição de marginalidade (ABRAMO, 2005).

Nos anos 1970 há uma mudança nesse cenário. Os movimentos estudantis se organizam e se mobilizam publicamente contra o regime militar no Brasil instaurado em 1964. Mas em seguida, no processo de redemocratização, vão perdendo sua força e capacidade de legitimidade social. Em seguida, na década de 1980, emerge como tema social, de acordo com Abramo (2005), os "meninos de rua" onde uma série de violência foi cometida contra menores de idade e setores progressistas da sociedade se posicionaram em defesa dessas crianças, para que passassem a ser tratados como sujeitos de direitos, não como elementos perigosos para a sociedade, segundo a autora. Esse embate pautou a questão de crianças e jovens no debate público, culminando o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) na Constituinte em 1988.

Apesar de muitos olhares através dos quais os pesquisadores direcionam suas pesquisas, Abramo (1994) diz que uma questão em comum entre muitos deles é o caráter transitório de juventude. Saímos de uma etapa mais recolhida e dependente para uma mais ampla, na qual vamos nos preparar para nos tornarmos adultos.

Para Abramo,

Essa passagem envolve muitas dimensões e é caracterizada de várias maneiras: da família de orientação para a família de procriação; de uma situação de dependência para uma de independência; do aprendizado para a produtividade; da tutela para a autonomia; do mundo da casa para o mundo da rua etc. A ideia central é a de que a juventude é o estágio que antecede a entrada na "vida social plena" e que, como situação de passagem, compõe uma condição de relatividade: de direitos e deveres, de responsabilidades e independência, mais ampla do que os da criança e não tão completos quanto os do adulto. Assim como os limites de início e término dessa transição não são claros nem precisos, nem demarcados por rituais socialmente reconhecidos, nas sociedades modernas esses direitos e deveres não são

explicitamente definidos nem institucionalizados imprimindo-se a condição juvenil uma imensa ambigüidade (ABRAMO, 1994, p. 11).

Pensar juventude como uma fase da vida transitória já foi comum entre os pesquisadores, principalmente quando dizemos que as idades são relacionais. Mas resumi-la a isso perde os muitos significados desse momento da vida para as pessoas. Pensamos, então, que é preciso citar juventude não apenas como transitória, mas mais do que isso. A riqueza de significados é atentar para essa diversidade de vivências.

Neste trabalho, partimos da perspectiva de que os jovens são sujeitos sociais, que constroem o mundo sociocultural. A ideia de que juventude é uma fase transitória deixa os jovens em uma situação de incompletude no presente, como se fossem sujeitos "inacabados" e essa é uma visão adultocêntrica que buscamos evitar.

Como cita Regina Novaes (2007), um novo paradigma entre os pesquisadores decorre da ideia de pensarmos juventude não apenas como transitória e/ou como uma fase de formação para o futuro, pois os jovens têm novas relações com o mundo do trabalho, e muitos jovens estudam e trabalham ao mesmo tempo. Também porque devemos perceber juventude no tempo presente, onde tanto os jovens não são seres incompletos e se tornarão completos apenas no futuro, mas também porque a sua vivência presente é importante. A condição juvenil, nesse sentido, é variada para cada pessoa que a vive.

Na América do Sul, os jovens indígenas ou que vivem em áreas rurais vivenciam, de acordo com Novaes (2007), as piores situações de pobreza, de escasso reconhecimento cultural e restrito acesso às instâncias de poder. Mas por outro lado, para os jovens que vivem em áreas urbanas, conta o fator "endereço". Esses jovens têm acesso restrito à educação, trabalho e lazer, caso morem em áreas urbanas classificadas como "violentas". Para além desses recortes, há outros que podem aproximar jovens que moram distantes uns dos outros e afastar jovens que estão próximos socialmente, como as desigualdades de gênero e o preconceito e discriminação sentidos por jovens negros e indígenas.

2.2.2 Juventude indígena no Brasil

Anos atrás, em 2008, Valle e Rangel escreveram em seu artigo "Jovens Indígenas na Cidade" que a categoria de *jovem indígena* era uma categoria emergente no espaço social urbano e se localizava no debate amplo dos direitos dos povos indígenas do Brasil e da América Latina (RANGEL; VALLE, 2008). Também relataram que essa categoria no Brasil estava em formação, ainda se consolidando e que a demanda pela escola no início do século XXI

acentuava a busca e formação da mesma.

As autoras escreveram que os jovens vinham assumindo postos de destaques em suas aldeias, nas escolas como professores, também como agentes de saúde, fortalecendo a participação nos movimentos sociais e participando como lideranças também nos movimentos. E reforçando a importância da escola em suas comunidades:

Neste início do século XXI a demanda por escolaridade tem sido um dos fatores que mais contribuem para a construção desta categoria social – o jovem indígena. A escolarização nas aldeias e nas escolas próximas a estas, nas diversas regiões do país, a política de cotas nas Instituições de Ensino Superior, são fatores que mobilizam desejos, impelem à migração para as cidades e criam categorias diferenciadas nos contextos sociais tradicionais (RANGEL; VALLE, 2008, p. 255-256).

Os jovens indígenas, no início do século XXI, emergiram e se articularam coletivamente no Brasil ao redor de pautas que envolviam direitos, políticas e formas de vivências específicas a partir da vinculação entre "povos indígenas" e "juventude". A diferença entre essas duas pautas surge quando a juventude indígena,

Tem por base o protagonismo assumido para a promoção de ações coletivas de caráter político-organizacional de modo a agregar novos agentes, estratégias, formas de mobilização e conteúdos de reivindicação aos espectros previamente estruturados dos movimentos e organizações indígenas, ainda que essa não seja a única faceta de produção da juventude entre os povos indígenas [...] (OLIVEIRA, 2017, p.54).

No México, Cruz Salazar (2012, p. 145) diz que como *ator social* o jovem indígena em Chiapas foi crucial desde 1950 na formação da escola indígena, mas como *sujeito autor* de sua própria história tem um passado recente. Em Chiapas, o nascimento de um novo sujeito aconteceu devido a mudanças econômicas, políticas e relacionadas à escolaridade na virada do último quarto do século XXI, como a crise agrária, a guerra zapatista de 1994, deslocamentos e movimentos forçados, a grande migração indígena de 1998 e 2000, a chegada do modelo intercultural em 2000, entre outros, contribuíram para o reconhecimento de um sujeito, segundo a autora, com agência e consciência de si.

No contexto brasileiro, Assis (2017) afirma que a construção do "sujeito autor" na *juventude indígena* emergiu no século XXI e se desenvolveu em duas etapas. A primeira delas ocorreu entre os anos 2000 e 2009, tendo como fato marcante o I Seminário Nacional de Juventude Indígena. O seminário aconteceu em 2009 e abriu uma nova etapa de mobilização político-organizacional da juventude indígena em nosso país que se desenvolve até os dias atuais.

Na primeira fase, a problematização e discussão da categoria juventude pelos povos

indígenas para produzir demandas e discursos específicos teve influência da FUNAI - Fundação Nacional do Índio, que por meio de sua Coordenação Geral de Educação (CGE) conduziu 88 encontros sobre "problemas e demandas da adolescência e juventude indígena brasileira" (BIASE, 2009, p. 1 *apud* ASSIS, 2017, p. 60), entre os anos 2004 a 2008, nas cinco regiões do país. Esses encontros possibilitaram o diálogo intergeracional sobre as categorias identitárias no início da vida (infância, adolescência e juventude) e também foi importante para visibilizar a categoria juventude (assim como infância e adolescência), apontando qual deveria ser a atuação socioestatal dirigida a essas pessoas e a articulação interna dos povos indígenas (OLIVEIRA, 2017).

No entanto, Oliveira (2017) cita que a atuação da FUNAI coexistiu com duas outras ações/instituições: a Pastoral da Juventude (PJ) da Igreja Católica e as universidades. No caso das Pastorais,

O trabalho de formação política e de problematização das condições de vida da juventude dentro das PJs teve o papel de iniciar o contato da juventude indígena com a linguagem e os instrumentos das políticas públicas e dos direitos humanos e, acima de tudo, de fomentar a mobilização coletiva para auto-organização e representação em espaços do movimento indígena e do poder público de caráter municipal ou regional. (OLIVEIRA, 2017, p. 62).

Maximiano (2014), em seu estudo sobre a formação política de jovens indígenas no Rio Negro, no estado do Amazonas, cita que foi através de um material criado e difundido pela PJ, que os jovens da região tiveram conhecimento sobre o tema e se integraram ao processo de mobilização política, sendo a principal bandeira de luta dos jovens ligados ao movimento de juventude.

Paralelamente à atuação da Igreja Católica, em 2002, há a disseminação de políticas afirmativas para entrada no ensino superior nas universidades públicas e privadas pelo Estado brasileiro possibilitando aos indígenas o acesso a cursos universitários, principalmente à juventude. O acesso dos jovens ao ensino superior e sua permanência na universidade fazem com que eles se apropriem da categoria "estudante universitário" como discurso estratégico de disputa da política de identidade na universidade e nos povos indígenas, como indica Assis (2017), o que resultou em cinco consequências:

(1) a problematização das finalidades, utilidades e deficiências dos conhecimentos científicos e das políticas de acesso e permanência estudantil ofertadas aos povos indígenas a fim de colocar em avaliação continuada as condições estruturais dos estudantes indígenas para efetivação do direito à educação [...]; (2) a constituição de diversas organizações de estudantes indígenas pressupostas pela politização do —ser estudante indígena— como trincheira de enfrentamento permanente da colonialidade do saber presente no espaço universitário [...] (3) a posição social e o prestígio que os estudantes

indígenas passam a ter dentro de seus grupos de pertença e nas organizações indígenas, concomitante (na mesma intensidade) às pressões e expectativas pelos —retornos‖ (ou benefícios) que podem trazer a suas famílias, seus coletivos e suas organizações mediante atuação estudantil ou profissional [...] (4) o consumo cultural dos estudantes indígenas, especialmente dos jovens, com a intensificação da interação com não indígenas e as exigências de aquisição material para o andamento do percurso acadêmico, o que os leva à aquisição de aparelhos tecnológicos (computadores, celulares, entre outros), à aprendizagem da informática e conseqüente uso das redes sociais virtuais, à socialização em espaços (acadêmicos ou não) de interação com não indígenas brasileiros ou estrangeiros, resultando no que Cruz Salazar (2012) denomina de —flexibilidade identitária‖ ante o intercâmbio intercultural desenvolvido e que promove o surgimento de —estilos juvenis‖ indígenas próprios dessa mescla cultural, nem sempre compreendidos ou aceitos pelos grupos de pertença diante dos conflitos que podem ocasionar com as tradições culturais; (5) a visibilidade e emergência sociocultural das mulheres indígenas no espaço universitário (URTEAGA, 2008a) na condição de jovens e estudantes, com maior valorização de participação e visibilidade das demandas nos cenários organizacionais indígenas intra-universitários e, conseqüentemente, nos grupos de pertença. (OLIVEIRA, 2017, p. 62-63).

O segundo momento de formação de juventude indígena no Brasil como "sujeito autor", segundo Assis (2017), aconteceu a partir de 2009 com o Seminário Nacional de Juventude Indígena que aconteceu em Brasília. A organização do evento foi da FUNAI, mas a auto-organização da juventude indígena ganhou institucionalidade com a criação da Comissão Nacional de Juventude Indígena - CNJI. No Seminário também foi formada a REJUIND - Rede de Juventude Indígena, um espaço importante de informação virtual sobre juventude indígena no Brasil. Atualmente, sua página no *facebook* conta com mais de doze mil curtidas.

Em 2012, aconteceu o II Seminário Nacional de Juventude Indígena no estado de Goiás, organizado pelo *sujeito autor* juventude indígena, mostrando seu potencial de auto-organização nacional, segundo Oliveira (2017). Em 2016, aconteceu o III Seminário Nacional de Juventude Indígena no Maranhão.

Em Pankararu, a partir dos anos 2000, surgiram dois movimentos de juventude no território: a União da Juventude Pankararu - UJP e o MOJIP - Movimento Jovens Indígena Pankararu. A UJP foi criada na aldeia Brejo dos Padres e o MOJIP na aldeia Serrinha e logo mobilizaram os jovens em reuniões e articulações com pautas para juventude. Antes dos movimentos de juventude, os jovens dizem sempre ter havido jovens no território indígena, mas não se articulavam nem buscavam formar uma *juventude organizada*, como nos disse um jovem. Em seus encontros (geralmente em grupos de jovens da igreja) não se discutiam *questões sociais*, como citou Elisa Urbano, professora Pankararu. Na nossa pesquisa, vamos dialogar com a UJP, grupo com o qual tivemos mais oportunidade de diálogo e por ter suas reuniões na aldeia Brejo dos Padres, local onde decidimos realizar nosso trabalho. Também

iremos comentar outros motivos dessa escolha mais adiante.

A ideia de uma juventude "articulada" tem a ver com o debate de questões que emergiam como sendo específicas de pessoas que vivenciavam essa fase da vida nas aldeias, quais sejam: a questão da educação diferenciada; o acesso ao ensino superior; a busca por alternativas de lazer no território; por um maior diálogo entre lideranças e os jovens; o acesso a políticas públicas voltadas a juventude no país (em 2005 foi criada a SNJ - Secretaria Nacional de Juventude e o CONJUVE - Conselho Nacional de Juventude), entre outros.

Um jovem nos contou que após a mobilização dos jovens, as lideranças passaram a sentir "medo" da juventude, porque os jovens agora participam das reuniões, dão sugestões, contestam decisões, estão presentes em espaços que antes não podiam estar e com isso sua presença pode ser desejada ou não nesses momentos. O surgimento de movimentos de juventude não foi algo que aconteceu apenas em Pankararu a partir dos anos 2000 no estado de Pernambuco. Em outros povos, como em Truká², Xukuru³, Kapinawá⁴, os jovens criaram grupos de juventude e fortaleceram a juventude em seus territórios.

A mobilização dos jovens foi um momento importante para o fortalecimento da categoria juventude indígena no estado de Pernambuco. No ano de 2015, estive em um encontro da Comissão de Juventude Indígena de Pernambuco - COJIPE, no território Truká no sertão pernambucano, onde Claudinha Truká, professora indígena e palestrante no evento, reforçou:

O processo de juventude é muito importante dentro do território. Eu fui formada pelo processo de juventude, não pelo político. (CLAUDINHA TRUKÁ, 2015).

Em relação a 2012, quando Valle e Rangel citaram juventude indígena como uma categoria em formação ou emergente, pensamos que hoje ela está consolidada nas comunidades e no movimento indígena brasileiro. Não é uma categoria analiticamente "fechada", mas sim com significados que devem ser pensados a partir de contextos locais, levando em conta seu caráter histórico que citamos nos parágrafos anteriores.

2.3 SOBRE PANKARARU

2.3.1 Noção de pessoa: o "corpo" e a "casa"

Vamos enfatizar nessa dissertação o termo *juventude* no plural, como forma de reforçar nosso ponto de vista de que há muitas maneiras de se viver essa fase da vida. Pensamos aqui

2 OJIT - Organização dos Jovens Indígenas Truká.

3 Poyá Limolaygo.

4 OJKA - Organização Jovem Indígena Kapinawá.

essa fase da vida como um momento demarcado do ciclo vida da pessoa em que papéis sociais são atribuídos a ela e também há formas esperadas nas quais a pessoa deve agir em um contexto social. Também como autoidentificação das pessoas em estarem em determinada fase de suas vidas. Para Eckert e Steil (2010), o conceito de ciclo da vida tem valores e códigos simbólicos sobre a pessoa e o indivíduo que os antropólogos buscam acessar nas diversas culturas e grupos sociais estudados, associando-se também aos estudos de parentesco e de transmissão de saberes e práticas.

Quando falamos que uma pessoa Pankararu é ou foi, em algum momento, jovem, falamos também de como dão sentido a ser alguém. Ao pensarmos sobre a concepção de *pessoa*, devemos citar que essa categoria teve uma mudança de abordagem nos estudos etnológicos na América do Sul nos anos de 1960. Isso é do que fala o artigo de Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro em 1979 (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Os estudos que vinham sendo realizados não davam conta das concepções epistemológicas dos grupos indígenas dessa região. Os autores falam que para entender os universos desses grupos, era preciso buscar as suas percepções sobre o que significa ser uma pessoa nessas sociedades. Nesse sentido, a corporalidade tinha uma importância ainda maior do que as categorias de parentesco e aliança, trazidas como exemplos de fora pelos antropólogos.

A categoria *pessoa* nas comunidades indígenas se manifesta em uma pluralidade de formas e níveis (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Entre os Pankararu, Lovo (2016) diz que a corporalidade tem uma importância muito grande nessa concepção. Para a autora, a dimensão do corpo entre os Pankararu se assemelha a outras populações indígenas brasileiras em que a corporalidade apresenta uma intercomunicabilidade com um mundo sobrenatural onde forças, espíritos, "encantados"⁵ etc., estabelecem um ordenamento social do grupo na medida em que indica a manutenção de quadros de moralidade, processos de cura etc. A dicotomia "corpo aberto/fechado" entre os Pankararu indica a manutenção de um quadro de moralidade, em que o não cumprimento de restrições alimentares ou sexuais durante atividades rituais perturbam a estabilidade da saúde, deixando-a aberta e ameaçada por ataques de espíritos ruins (LOVO, 2016). Para manter o corpo livre de qualquer ameaça, é preciso ter o

⁵ Segundo Matta (2009, p. 166), "O mundo dos *encantados* é organizado a partir de redes de cooperação e de agressão vinculadas à estrutura de promessas, manifestações de doenças e curas que institui a relação entre os humanos e os sobre-humanos. Os *encantados* são seres sobre-humanos. Todo *encantado* foi um humano que se transformou em um ser que habita o cosmos. Alguns homens, principalmente por suas condutas sociais, transformaram-se em seres sobre-humanos através do *encantamento*. Estes, em geral, praticavam ações vinculadas à cura, havendo casos inclusive de religiosos, capelães e também Pankararu que se encantaram".

comportamento moral exigido e cumprir com as prescrições.

A cosmologia entre eles é composta por múltiplas entidades em uma posição de hierarquia, segundo Lovo (2016, p. 3), na qual quem está em primeiro lugar é *Deus*, chamado por algumas pessoas de Pai Tupã. Abaixo dele estão os Encantados, entidades vivas que se manifestam por meio dos Praiás. A pessoa que "veste" a indumentária (uma roupa e máscara feita de uma planta da caatinga chamada caroá) do praiá perde sua identidade individual e torna-se um ser "intermediário" entre o mundo dos vivos e o mundo sobrenatural. Cabe a eles uma série de restrições alimentares e sexuais para a realização do ritual. Também é para o praiá que os pedidos de cura, prece ou agradecimento, bem como pagamento de promessa, são direcionados.

Figura 1- Praiá Pankararu



Fonte: Flávia Guimarães, 2018.

A autora também escreve sobre os significados de *casa* para os Pankararu e como esses significados se relacionam com a noção de pessoa para os indígenas. Assim como o corpo, a casa precisa estar "fechada" e é comum ter objetos como cruzeiros ou imagens de santos católicos na porta ou janelas. Também algumas casas têm altares religiosos com imagens de figuras

importantes para o grupo, como Padre Cícero, São Jorge, Santo Antônio⁶ (santo padroeiro da aldeia), Nossa Senhora da Saúde (santa padroeira da cidade de Tacaratu), junto a pequenos praiás confeccionados de madeira ao lado de imagens de familiares já falecidos.

A casa influencia na produção de sociabilidade e é nesse sentido que Lovo cita que é um lugar de memória afetiva. É nesse espaço que (também) se atualizam memória, afetos, relações e onde se constituem e circulam pessoas. Em Pankararu, a casa é composta geralmente pela unidade residencial (onde as pessoas comem e dormem), quintal, varanda, pode ter uma "roça" e também o que Lovo (2017) chama de "caminhos" que interconectam esses locais. A casa geralmente é cercada com muros de cimento ou cercas de madeira ou arame (o que é mais comum) e é corriqueiro que, para as pessoas se deslocarem de uma casa a outra, passem por dentro da área comum das casas vizinhas.

Também é comum que animais (como cachorros, galinhas, bodes e cavalos) circulem dentro dos terrenos. Por terem maior comunicação com os "encantados", as casas das *rezadeiras*⁷ e dos *donos de praiá*⁸ (também conhecidos como zeladores de praiá) têm uma configuração espacial diferente, pois além da descrição dita anteriormente, têm também o *salão de trabalho*⁹ e a *casa do zelador de praiá*¹⁰. Algumas famílias em Pankararu têm também na

6 Parry Scott (2007) reforça que a história dos Pankararu está ligada à Missão Oratoriana católica e que o convívio próximo dos indígenas com a sociedade regional (sertaneja) ao redor da reserva imprimiu um forte conteúdo de religiosidade popular católica. Ainda assim, segundo o autor, "Fora a 'centralidade' da aldeia Brejo dos Padres [...] nenhuma das outras aldeias adotou um nome de identificação que contivesse conteúdo religioso católico. E, atualmente, não há indícios de intensificação de relações com o catolicismo formal. Nas palavras de um padre local, a igreja tem uma relação com o índio católico e não com a população indígena" (SCOTT, 2007, p. 26). Há a presença de igrejas protestantes no território e o autor enfatiza que muitos dos adeptos moraram em cidades distantes, como São Paulo (SCOTT, 2007). Mas as crenças associadas a sua identidade étnica é majoritária entre os Pankararu. E a tensão entre a religiosidade popular e a igreja se manifesta de diversas formas, pois a manifestação dos Pankararu de fé em santos e a participação em procissões nem sempre são vistas com bons olhos pelos Padres Paroquiais e pelos não indígenas.

7 Mulheres que têm uma comunicabilidade com os encantados e têm poderes de "cura" e reza.

8 Segundo Matta (2009, p.167): "Donos de praiá ou 'pais de praiá' – são especialistas encarregados de estabelecer a relação entre os humanos e os sobre-humanos. Estes são encarregados de 'zelar', no sentido de cuidar, de tudo o que envolve os encantados que estão sob sua responsabilidade. Os encantados, através de sonhos, transmitem a seus 'zeladores ou pais' seu nome – há diversos nomes de pássaros –, decoração da vestimenta, passos rituais que serão executados no terreiro, e seu toante – música de cada praiá. Os 'zeladores de praiás' têm como atribuições confeccionar as vestimentas dos praiás e oferecer fumo regularmente aos encantados".

9 Lovo (2017, p.43) compara com uma edícula, local separado da casa, onde acontecem rituais de cura e apenas pessoas autorizadas podem entrar.

10 É o local onde se guardam as vestimentas sagradas do grupo, denominadas de "roupões" (máscara que cobre a cabeça, uma parte que cobre o tronco e o saiote, todos feitos de caroá, planta da caatinga. No topo da máscara fica um penacho feito com penas de peru). São locais também sagrados, com circulação limitada onde os zeladores (homens ou mulheres). A casa do zelador de praiá pode ser anexa à casa da família ou até mesmo um quarto reservado dentro dela. O zelador de praiá é aquele que além de alimentar os roupões, também escolhem os folguedos, os dançadores de praiá. Os folguedos têm identidade desconhecida para as pessoas e só se sabe que são do gênero masculino.

configuração espacial de suas casas o *terreiro*¹¹. Além do *terreiro*, ao redor da casa dessas famílias tem também o *poró*¹².

A casa é o espaço vital que mantém e atualiza memórias, relações e afetos, se tornando um local importante para se compreender a organização social desse grupo (LOVO, 2017). Nos quintais são plantadas as ervas medicinais usadas em rituais tradicionais, como o "menino do rancho" e a "corrida do imbu"¹³. Nessa situação, a autora diz que a casa vira então uma extensão dos corpos que nela habitam. Nesse sentido, espaços como quintais e varandas dizem muito sobre quem habita aquela casa e também sobre sua visão de mundo e percepções. São espaços importantes para o processo de sociabilização entre os Pankararu.

Também acontece nas casas rituais de purificação que fazem alusão a corporalidade, fazendo do corpo uma extensão da casa. Como quando dizem que a casa está "aberta" e precisa ser "fechada". Fazem então rezas nas casas com ajuda de rezadeiras. Para a mulher, é comum dizer que o corpo está "aberto" no período menstrual e com isso, há algumas regras que ela tem que seguir. Ela não pode participar de certos rituais, por exemplo. Em seu trabalho, Lovo cita que mulheres que dão a luz também ficam de resguardo em casa e devem evitar sair, pois estão com o corpo "aberto". Os homens também seguem regras de resguardo, como evitar algumas comidas e atividades sexuais por alguns dias (LOVO, 2017). A ideia de limpeza entre os Pankararu, de acordo com Lovo, está relacionada mais a uma maneira de afastar espíritos malignos do que a uma ideia higiênica ou médica do que é limpo. Para livrar a casa de espíritos ruins, a casa deve estar "limpa".

A casa é o espaço onde as famílias convivem diariamente e, para Mura (2012, *apud* LOVO, 2017), a família entre os Pankararu é de extrema importância, sendo reguladoras da

11 Os terreiros são espaços considerados sagrados pelos Pankararu. São espaços abertos, ao ar livre e o chão é de terra batida. Cada terreiro está vinculado a determinado grupo de encantados e, conseqüentemente, seus zeladores. Não são todos os zeladores de praiás que dispõem de terreiros próprios (MATTA, 2009).

12 Espaço sagrado, onde apenas homens e praiás podem frequentar. É feito de palha de ouricuri, uma palmeira nativa da região da caatinga. Não tem janelas e possui apenas uma entrada. Nesse local os praiás descansam, tocam gaita, alimentam-se, matam a sede e fumam o campião (um cachimbo feito de madeira onde se coloca ervas e pau de cheiro. É usado na "preparação" dos rituais, como um canal de comunicação com os Encantados). (LOVO, 2017).

13 Todos os anos, durante os meses de fevereiro a março, durante quatro semanas acontece o ritual chamado corrida do imbu. O imbu é uma fruta e a época de sua colheita marca o início do ritual que começa exatamente quando encontram o primeiro imbu maduro. A corrida tem o objetivo de festejar a safra desta fruta, mas também representa um ritual de purificação onde dançam com uma planta chamada cansação (uma espécie de urtiga), passando em suas costas. De acordo com Matta, "É um ritual constituído, em grande parte, por cerimônias públicas em que celebram a participação de todo o panteão de encantados ligados aos Pankararu. É um importante momento que marca anualmente a vida dos Pankararu. Nas cerimônias públicas, a participação está aberta aos Pankararu, aos encantados e aos de fora do grupo, que atuam mais como espectadores. A Corrida do Imbu funda a relação de reciprocidade entre os humanos e os seres sobre-humanos. Acontece em etapas ordenadas compostas por músicas, cantorias, danças rituais, oferta de comidas e bebidas, sendo que a força central está nas máscaras rituais denominadas praiás" (MATTA, 2009, p. 166). A parte principal da Corrida do Imbu é composta pelos rituais Noite dos Passos, Queima do Cansação, Imbuzada e Saída do Mestre Guia (este último reservado apenas à indígenas).

moralidade entre as pessoas e uma das formadoras da sociabilidade da criança. É a família a unidade social e política mais reconhecida e, para evitar que pessoas transgridam as regras morais, há uma série de papéis estabelecidos entre seus membros. Nesse sentido, a relação entre netos e avós é importante nesse grupo, sendo os avós que estabelecem a primeira educação dos netos, ensinando um quadro de moralidades. As crianças são ensinadas desde cedo a quem devem respeito e confiança e uma das atitudes que exemplifica é o pedido de benção às pessoas mais velhas, como avós, avôs, padrinhos e também as parteiras que foram responsáveis pelos seus partos, chamadas de "madrinhas de berço".

Mas não é só importante. Era cultural que algum neto morasse com seus avós anos atrás, como cita Elisa Urbano. Elisa é a filha mais velha de seus pais e morou com seus avós, assim como sua tia Maria, que é a filha mais velha de seus tios e sua prima. Elisa explica:

Porque havia uma cultura, há ainda, mas em contexto diferente [...] Dos netos viverem com os avós. Na época era meio que cultural. Porque eu vou vendo várias pessoas que moraram com os avós. Hoje várias pessoas moraram com os avós. Que os Pais deram para morar com os avós. Hoje, as pessoas que vivem com os avós, é meio que porque as filhas ficaram grávidas rápido, os pais não assumiram, sei lá, aí deixaram lá com os avós. Mas na época não era isso não. Era meio que cultural, não era exatamente porque os pais abandonaram ou não puderam cuidar ou porque a filha ficou grávida cedo, não era essa a razão não. Era uma outra razão. Mas várias pessoas da minha geração e de geração antes, e até após, viveram com os avós. Então cada família tinha pelo menos um neto morando, cuidando de um neto por várias razões (ELISA URBANO, 45 anos).

Entre as razões, Elisa cita que os netos ajudavam os avós no serviço doméstico, buscavam água e lenha, acompanhavam os avós em suas atividades cotidianas, como ir à igreja, aos terreiros, as nascentes. Mas Maria, sua prima, conta que morava com os avós porque seus pais eram muito rigorosos e em casa ela trabalhava muito. Enquanto seus pais iam para roça, ela cuidava dos irmãos mais novos e "ajeitava" a casa, fazia comida e limpeza. Com pena do trabalho pesado que a neta fazia em casa, Maria conta que sua avó a levou para morar com ela. Na casa dos avós ela podia *dormir mais, ajudava menos nas tarefas cotidianas e podia estudar*.

Na observação para nossa pesquisa, na casa em que fiquei hospedada, pude observar o dia a dia de Joana junto ao seu neto João, de nove anos, a quem diz ser muito *apegada*, de modo que o menino a chama de "mãe". Ela conta que fazia tudo, *cuidava, alimentava, olhava o menino* desde um mês de vida para que seus pais pudessem estudar e, assim, eles *se apegaram*. João não mora com a avó, mas passa a maior parte dos dias em sua casa. Joana diz que sua outra neta, Bruna, sente ciúmes de sua relação com João, pois fala que a avó *prefere o primo*. Joana diz que João vai à sua casa com mais frequência e por isso são mais *ligados*. Perguntei a João se ele gosta da casa de sua avó e ele afirmou dizendo que "é mais divertido", pois a avó

tem uma TV maior, onde ele consegue assistir vídeos no *Youtube* com mais facilidade devido também ter acesso a uma internet mais veloz que a da sua casa. Também diz que quando está em casa o pai "toma o seu celular e isso pra ele é ruim". Por passar boa parte dos seus dias na casa de sua avó, ele também fez muitos amigos que moram próximos e a casa de Joana vira ponto de encontro dele com seus amigos.

Tem também uma área extensa ao redor da casa onde eles brincam de corrida e atiram pedras para ver quem tem mais força. Também tem mais opções de lazer como um balanço improvisado no qual ele e os amigos passam momentos juntos. Mas o mais disputado é a TV e seu celular onde jogam vídeo game e assistem vídeos, principalmente vídeos de dança onde imitam os passos que veem na TV. João não acompanha Joana nas atividades cotidianas, pois a dinâmica da casa é organizada por sua avó e suas tias. Também não a acompanha nos terreiros, pois prefere ficar jogando no vídeo game. Quando pergunto o porquê, ele me diz que é "mais divertido e ele se diverte mais".

Não iremos aprofundar na discussão sobre o significado de *casa* para os Pankararu, queremos mostrar apenas, com as referências trazidas, que a casa para eles está ligada à noção de pessoa, pois é nesse espaço onde ocorre a sociabilidade primária e onde a sociabilidade continua a ocorrer ao longo de suas vidas. Também é nesse espaço que os jovens passam a maior parte de seu tempo no seu dia a dia. É também nas áreas ao redor das casas dos jovens, como quintais ou varandas, por exemplo, que os movimentos de juventude se reúnem e discutem suas pautas. Também é nas casas uns dos outros que os jovens se reúnem, nos seus quintais, terraços, onde fazem "churrasco", "bebem", "dançam", ou seja, é um espaço de sociabilidade. Mas as residências Pankararu também têm outro significado, como mostraremos mais adiante.

2.3.2 Contexto histórico

Ao longo de sua história, os Pankararu de Pernambuco sempre mantiveram relações com a sociedade regional. Nesse estado, as Terras Indígenas Pankararu e Pankararu Entre Serras ficam entre as cidades circunvizinhas no sertão pernambucano de Tacaratu, Petrolândia e Jatobá, cerca de 500 km distantes da capital, Recife. Essas cidades, geograficamente, estão situadas na depressão sertaneja que acompanha o planalto da Borborema, muito próximos às margens do Rio São Francisco, onde as terras são úmidas e férteis, apesar do clima seco e árido da região.

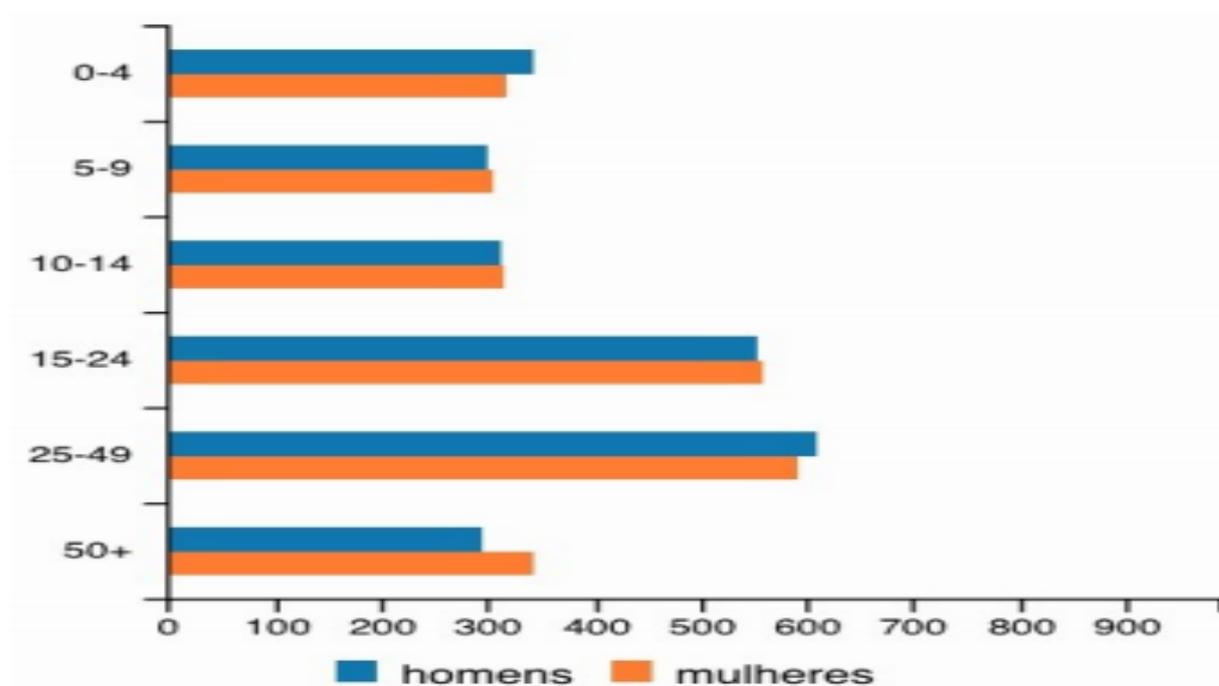
Nessa região, os indígenas se deslocam bastante para essas cidades, além das cidades

próximas de Paulo Afonso, na Bahia e Aracaju, em Sergipe. Paulo Afonso é o maior núcleo urbano que fica mais próximo às aldeias, cerca de 105 km, oferecendo diversos serviços como bancos, lotéricas, supermercados, aeroporto, universidades particulares e uma universidade pública, a UNEB, Universidade Estadual da Bahia, que tem em sua forma de ingresso políticas afirmativas como as cotas para indígenas.

Uma ferramenta útil para também pensarmos em juventude no território Pankararu é o censo realizado pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) em 2000. Pelos dados da FUNASA, nas duas Terras Indígenas os indígenas somavam cerca de 8.477 pessoas. Esse dado é contestado por eles, que dizem ter bem mais pessoas nas aldeias. O censo mostra que a porcentagem de pessoas jovens em Pankararu é maior do que de pessoas mais velhas ou crianças. Também há mais pessoas do gênero masculino que feminino entre jovens e adultos. Em 2010 jovens e adultos continuam sendo maioria entre os Pankararu, de acordo com o censo realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

Em 2000, a população Pankararu estava dividida da seguinte forma por idade e gênero:

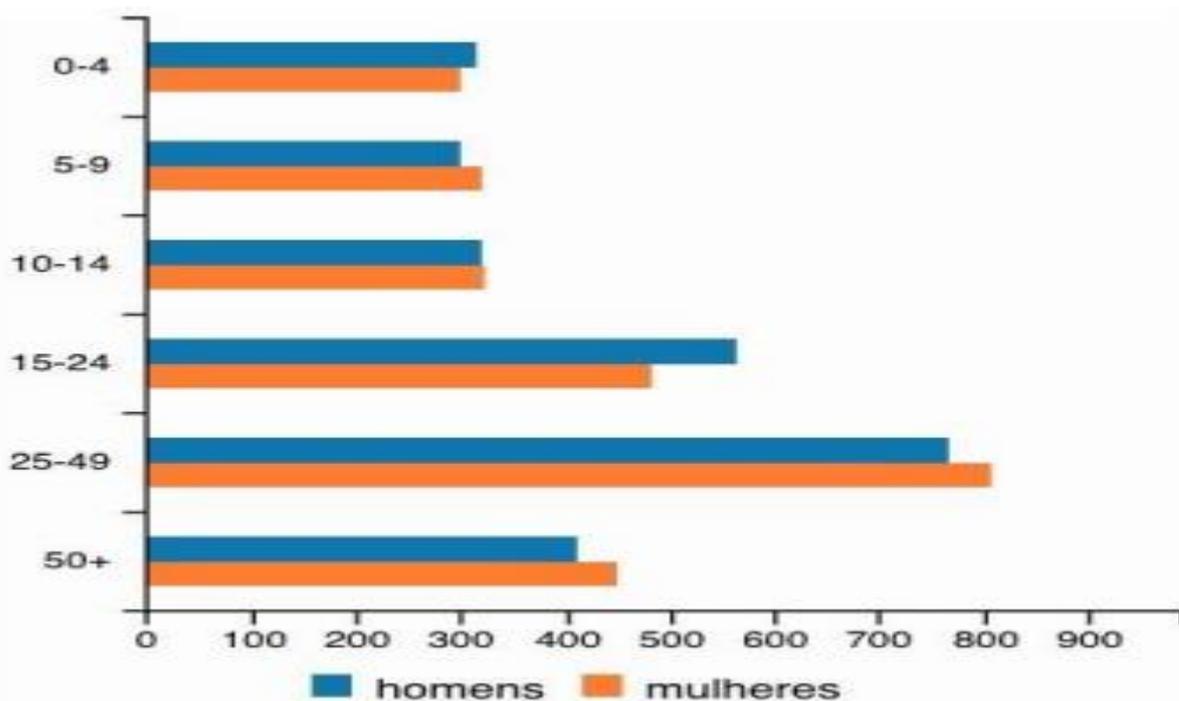
Gráfico 1- Divisão da população Pankararu por idade e gênero em 2000



Fonte: Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), 2000.

Dez anos depois a divisão era da seguinte forma:

Gráfico 2- Divisão da população Pankararu por idade e gênero em 2010



Fonte: Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), 2010.

Vendo o gráfico de 2010 do último censo realizado pela FUNASA na comunidade, vemos que há em Pankararu uma população jovem, mostrando que ainda há um crescimento demográfico entre eles. A maior parte das pessoas no território indígena em 2010 tinha entre quinze e quarenta e nove anos.

Com uma expressiva população jovem nas aldeias, muitos deles fazem diariamente o percurso entre o território Pankararu e cidades próximas para estudo, trabalho, lazer e também por motivos de saúde, indo às clínicas e hospitais nas cidades. Nas aldeias, há vans que cobram cerca de quatro reais para fazer esse deslocamento. Também muitos jovens usam a motocicleta como meio de transporte. Não há asfalto nas aldeias, o chão é de terra batida e com isso, transporte de pequeno porte é muito usado pela população, tanto por conta da facilidade de aquisição, pelo preço e meios para ter acesso, como também por usar menos combustível e ter uma manutenção mais barata que carros e caminhonetes. É comum na aldeia ver motocicletas transportando uma família de quatro pessoas, por exemplo.

A identidade Pankararu vem sendo constituída também a partir desses deslocamentos, a partir de seus fluxos de informação e trocas (ARRUTI, 1996). Essa mobilidade foi responsável pela extensa rede de relações e interações sociais que esse grupo vive há mais de quinhentos anos. Além de Pankararu em Pernambuco, também estão nos estados de São Paulo, Minas Gerais e Bahia. Em São Paulo, estão na região metropolitana, na favela Real Parque, mas

também em outros bairros como Panorama, Paraisópolis, Capão Redondo, Jardim Elba, Parque Santo Antônio, Jardim Ângela, Jardim Elba e Mogi Mirim (LOVO, 2017). A migração para São Paulo acontece desde os anos de 1930, dizem os indígenas, que eram chamados por parentes que estavam na cidade para trabalhar, na área principalmente de construção civil. Hoje muitos jovens, principalmente do gênero masculino, se deslocam para cidades do sul e sudeste do país com o mesmo objetivo.

Além de ônibus de empresas que fazem o traslado entre Paulo Afonso - São Paulo há também os ônibus não oficiais que saem diariamente das cidades vizinhas com destino a São Paulo. Muitos trabalham certos meses do ano e depois retornam às aldeias com seus onerados. Outros resolvem ficar nas cidades e voltam para visitar as famílias nas férias do emprego. É comum nos meses de dezembro e janeiro as aldeias estarem com mais pessoas e também haver uma frequência maior de rituais, pois é quando esse grupo retorna para visitar seus familiares e participar desses momentos.

Márcio e Bruno são dois jovens que viajam para as cidades de São Paulo e Florianópolis pelo menos duas vezes no ano. Em momentos diferentes conversei com cada um deles e ambos me contam uma história parecida: nessas cidades há mais oferta de emprego e os amigos e parentes que moram nelas encontram empregos para eles, assim como me disseram pessoas mais velhas, que também migraram em sua juventude. Os jovens me contam que viajam com emprego garantido e dependendo do lugar que vão trabalhar, se o patrão for legal, ele paga a sua passagem. Mas diferente de Márcio que gostaria de encontrar emprego próximo ou na aldeia, Bruno conta que gostaria de morar em Santa Catarina, pois *é mais bonito, tem mais chances, e muitos contatos e amigos*. Ele diz não se mudar de vez porque a família de sua mulher não aceita que ela resida distante. Sua esposa me conta em outra ocasião que tem medo de ir pra longe, pois seu filho é acostumado na aldeia e ela nunca saiu de perto da família.

Carolina tem 21 anos e é *apegada*, como ela diz, à sua avó, que a registrou como filha. Ela é a filha mais velha de sua mãe, Nena, e foi morar com a avó porque sua mãe não tinha emprego quando ela nasceu e sua avó a *assumiu*. Foi a avó quem cedeu parte de um pequeno terreno para Carolina e Bruno construírem sua casa de quatro cômodos. Ela diz que sabe que pelo marido eles já estariam morando longe, mas que ela *não tem coragem*. Na aldeia, Bruno trabalha como pintor de casas, pedreiro, também faz pastel em sua casa e vende aos vizinhos. Carolina diz que é boa em *coisas de cabelo* (pintura, corte) e atende em sua casa as tias e amigas.

Em outra oportunidade também conversei com a mãe de Carolina, Nena. Ela me conta que foi mãe de Carolina muito nova e não teve suporte do pai da filha para *criar a menina*. Diz ter sofrido muito preconceito por ter sido mãe solteira na época. Ela me conta que estudou até

a 4ª série do primário e conseguiu, com muita luta, fazer uma prova e assumir o cargo de professora. Ela diz que quando Carolina não tinha filho, incentivava a filha a ir para São Paulo, que "tinha um lugar para ela morar lá", mas que ela engravidou e "tudo bem". Nena diz que é muito apegada ao neto e pede "pelo amor de deus" para Carolina e Bruno não irem para longe, porque "ela não se vê sem o neto". Conta que pede para a filha "ter cuidado" e não engravidar novamente, pois quer que a filha estude algo relacionado "às coisas de cabelo em que ela é boa".

A relação de Carolina, sua avó e a de Nena e seu neto mostram que ao longo das gerações as relações entre netos e avós continuam e são estreitas, assim como o eram anos atrás. Os netos são muito *apegados* aos avós e muitos são criados por eles. E por diversas razões, pelos pais não assumirem os filhos, por passarem muito tempo "aproveitando" a casa da avó, porque moram próximo, pelo afeto e subjetividade, pelo reconhecimento e valorização de sua autoridade, entre outros motivos. Esse não é o foco da nossa análise, mas foi algo que me chamou atenção no dia a dia da pesquisa, convivendo com as famílias em Brejo dos Padres.

Apesar de nossas observações no dia a dia das relações entre as gerações, principalmente em uma proximidade maior dos netos com a "avó", Mura (2010) afirma que em Pankararu a descendência agnática é a mais comum, mas que a descendência bilateral é amplamente aplicada. E que apesar dos casos de residências onde prevalece a matrilocalidade e neolocalidade, a residência patrilocal é a mais proeminente.

A saída de muitos homens da aldeia para trabalhar nas cidades próximas ou capitais do país "significou uma ameaça ao patrimônio material e simbólico familiar" (MURA, 2010, p. 6), pois muitos papéis antes exercidos por eles ficaram nas mãos das mulheres. Como cuidar das roças, cuidar das relações ancestrais com o sagrado, tornando-se elas mesmas referências aos familiares. Apesar de haver diferenças nos papéis de gênero e os homens participarem de "grupos discretos", com chama a atenção Mura (2010), as mulheres são reconhecidas por seus "poderes ocultos" e são mais procuradas na comunidade pelas "entidades sobrenaturais" através das "rezadeiras" e "benzedadeiras". Mura (2010) chama essas mulheres de *xamãs*, mas não vimos em nossa pesquisa essa palavra ser empregada para se referir a elas pelos Pankararu e sim palavras como "mulheres sábias" ou "da tradição".

Além de busca por emprego, há uma grande mobilidade da juventude Pankararu para estudar, principalmente nos cursos superiores. São Carlos é uma cidade do interior de São Paulo onde muitos jovens estão cursando universidade na UFSCar, Universidade Federal de São Carlos, uma das universidades no país que têm políticas afirmativas para indígenas. Mas há Pankararu em outras universidades, como a Universidade de Brasília (UnB); a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); a Universidade Federal de Sergipe (UFS), entre

outras no país.

Os Pankararu representados neste trabalho vivem na aldeia Brejo dos Padres, a aldeia tradicional desse grupo, mais populosa e com maior oferta de serviços. Eles têm religiões diversas, trajetórias diferentes e muitos, principalmente os mais jovens, não conhecem ou conhecem pouco de seu dialeto tradicional. Também têm acesso à internet e a maioria tem aparelhos eletrônicos (celular) e dispõe (ou a família) de algum meio de transporte (carro, moto, animais como cavalos e jegues). A maioria das casas nessa aldeia tem energia elétrica e água encanada. Mas não é uma realidade de todas as famílias.

A região, apesar de perto do Rio São Francisco, sofre com falta de água e tem sofrido bastante com a mudança climática na região. Os indígenas dizem que as terras mais férteis do território estão nas mãos de posseiros, pessoas não indígenas que vivem no território Pankararu, cravando com eles uma longa e tensa disputa judicial para obter de volta as terras onde a presença de posseiro é em maior número. Nessa região semiárida, o rio São Francisco e seus afluentes são de grande importância para os Pankararu, fazendo parte de seu circuito econômico, cultural, social e político (ANDRADE; DANTAS, 2016). Não há sistema de coleta de lixo e as famílias queimam seus dejetos, senão diariamente, a cada dois dias pelo menos em seus quintais e enterram as sobras.

Geralmente plantam feijão, manga, pinha, melancia, andu, coco verde, banana, acerola, limão. Algumas famílias criam animais domésticos como galinhas e porcos para consumo. Também revendem o que produzem na feira da aldeia que acontece todos os domingos pela manhã, mas o que mais vimos foi uma relação de troca, por exemplo, quem planta feijão ou andu, tendo em abundância, troca esse alimento com alguém que tenha outro alimento. Não necessariamente a troca se dá com plantações: uma família que tinha bastante feijão deu uma quantidade para outra que produzia alimentos na aldeia, como pizzas, bolos e essa foi a forma de retribuição. Mas há famílias que têm um sistema de irrigação e produzem frutas e verduras comercialmente, vendendo para supermercados e exportando para outras cidades suas mercadorias.

As famílias costumam morar próximas umas às outras, seja na mesma casa, no mesmo terreno ou na mesma rua. Essa configuração espacial foi relatada por Renato Athias (2006), em que ele observa que a organização social e a ocupação espacial envolve relações entre as diversas famílias (*troncos*) e as aldeias Pankararu. Quanto à sua organização social, os Pankararu utilizam uma referência à "raiz", os "troncos" ou "ramas", numa alusão a uma "árvore", uma classificação histórica do aparecimento e do pertencimento familiar. Os status das famílias, de acordo com a classificação dos grupos de famílias, através de sua ligação com

os "troncos" familiares divididos entre velhos e novos, mostram a dinâmica de pertencimento dos Pankararu. Opera então uma divisão entre aqueles que descendem de índios "puros" e aqueles que descendem de índios "misturados" ou "braiados" (ATHIAS, 2006, p. 7).

Abaixo do tronco dos Pankararu está a organização espacial, ou seja, as aldeias, onde se localizam as famílias diretamente vinculadas ao convívio diário. Para o autor, é esse convívio que dá um alicerce para a definição política das famílias. As famílias mais numerosas convivem cotidianamente de forma mais intensa, podendo compartilhar prestígios e situações do dia a dia. Dessa forma, uma família está ligada ao convívio social diário dentro do seu espaço nas aldeias, reconhecido por todos (ATHIAS, 2006). As famílias podem estar agrupadas lado a lado em linha reta ou em forma circular, onde o foco gravitacional é a casa do patriarca que, em geral, exerce forte referência religiosa entre a família e os vizinhos. As famílias mais numerosas têm um cotidiano de maior interação, podendo compartilhar recursos e prestígios. Além disso, nas famílias mais numerosas, segundo o autor, o patriarca serve como interlocutor privilegiado entre as organizações indigenistas, representando muitas vezes os interesses de todos os Pankararu. Essa interlocução lhe dá o status de "liderança".

Pela história contada por eles, uma légua de 14.290 ha foi doada pela coroa Imperial no século XVII ao grupo (ARRUTI, 1996). Mas a homologação dessas terras ocorreu primeiramente em 1987 com a terra indígena Pankararu e 8.100 ha. Em 2007, ocorreu a homologação da terra indígena Pankararu Entre Serras, com 7.750 ha, somando o território ao restante. Nessas duas TI's, há 25 aldeias: Lagoinha, Mundo Novo, Pau Branco, Pedra Muda, Baixo do Lero, Folha Branca, Olho D'Água do Julião e Salgadinho (TI Entre Serras); Barricuda, Logradouro, Brejinho dos Correias, Barracão, Espinheiro, Macaco, Serrinha, Agreste, Jitó, Tapera, Saco dos Barros, Bem Querer de Cima, Bem Querer de Baixo, Caxiado, Caldeirão, Carrapateira e Brejo dos Padres (TI Pankararu) (LOVO, 2017).

Na literatura etnográfica, os Pankararu aparecem com Curt Nimuendajú, no início do século XX, onde ele relaciona oitenta diferentes etnônimos na área do sertão nordestino e em sua faixa de transição para a "zona da mata" a leste. Na altura da cachoeira de Paulo Afonso, o vale do rio era dominado pelos *Proká e Pankararu* (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992). A história desse povo indígena está relacionada a um passado de exploração através de políticas etnocidas e ações missionárias, inserindo os indígenas em um contexto de deslocamentos e aldeamentos forçados e dificultando a posterior diferenciação das diversas etnias da região. Os aldeamentos eram mecanismos de controle social e cultural pelo Estado e que tinham como objetivo pacificar e controlar diversos grupos indígenas em um mesmo território (LOVO, 2017).

Os trabalhos de Estevão Pinto (1938) e Carlos Estevão de Oliveira (1937) também trazem contribuições para entendermos historicamente os Pankararu. Lovo (2017) chama a atenção para o fato de que esses trabalhos tinham ênfase na *etnologia das perdas*, citada por João Pacheco de Oliveira Filho (1999), em que o índio seria visto por aquilo que ele ainda não perdeu de suas características. Nesses trabalhos, os "índios no Nordeste" estariam então em uma crescente perda de seus costumes e tradição, pois não apresentavam mais os traços culturais de antigamente. Durante muito tempo essa foi a perspectiva adotada nos estudos sobre os Pankararu e também sobre as populações indígenas no Nordeste. Essa realidade foi comum à maioria dos povos indígenas dessa região, que até meados do século XIX eram vistos como aculturados ou assimilados.

A partir de 1920 e principalmente 1970, esses grupos indígenas buscaram o reconhecimento de suas identidades étnicas, caminhando à procura de seus direitos históricos, entre eles o direito aos seus territórios tradicionais. A mobilização política e a revitalização étnica dos grupos indígenas da região Nordeste no século XIX possibilitaram que rompêssemos com a ideia de que aos índios restava apenas a sua extinção. Essa mobilização se fortaleceu enquanto os indígenas mantinham contato e criavam relações com outros grupos indígenas da região e também com o apoio de atores (indivíduos e organizações indigenistas) e da FUNAI - Fundação Nacional do Índio. A esse fenômeno de "emergência étnica" foi-se dado também o nome de *etnogênese*, fenômeno que abrange tanto a emergência de novas identidades, como também a reinvenção de etnias já reconhecidas (OLIVEIRA, 1996).

O processo de mobilização política das populações indígenas dessa região está ligado à reconquista territorial por esses grupos, resultando em distintos processos de *territorialização*. A discussão sobre territorialização é importante para entender a capacidade que esse processo tem para assegurar a sobrevivência física e a continuidade étnica dos índios (ATHIAS, 2006). Como citamos, há nos territórios Pankararu a presença de não índios disputando as terras férteis com os indígenas e acentuando os conflitos.

Atualmente, no processo judicial que se estende por mais de trinta anos, foi dada a posse da terra reivindicada pelos indígenas. O clima nas aldeias continua tenso, as pessoas não índias chamadas de "posseiros" não aceitam essa decisão, pois dizem que depois de tantos anos também merecem permanecer em suas casas. A questão é complexa, uma vez que há muitas negociações em jogo, como o casamento entre posseiros e indígenas, por exemplo, e muitos moradores idosos na área. Os indígenas dizem que os posseiros sabiam que mais dia, menos dia, teriam que sair das aldeias, que é um território tradicional Pankararu e eles são invasores. O conflito se arrasta há anos, com relatos de ameaças, inimizades, tiros disparados e um portão

construído em uma rua de brejo dos padres, para aumentar a segurança de famílias que se envolveram diretamente no conflito contra os posseiros.

Mas podemos citar que essa tensão, mais intensificada recentemente, acirrou ainda mais as disputas entre indígenas e posseiros. Como é o caso, por exemplo, das aldeias Bem Querer de Baixo, Bem-Querer de Cima, Caldeirão e Caxiado, locais reivindicados pelos indígenas e onde moram famílias não indígenas há muitos anos. Além de um portão instalado na Rua dos Oliveiras, no Brejo, também foram colocadas câmeras de filmagem nas casas de algumas lideranças, também temendo ameaças feitas por posseiros.

Os jovens vivenciam todas essas tensões. Alguns expõem seus pontos de vista, defendendo direitos dos indígenas e outros a favor dos posseiros. Como uma jovem que diz apoiar que os posseiros fiquem nas aldeias, entrando em conflito direto com a sua mãe, que é contra a permanência. Ela me contou que se expressou através da rede social *Facebook* e sua mãe não gostou de suas opiniões. Disse que sua mãe falou sobre seu avô e bisavô da jovem, que ia muito com ele a Recife e a outras cidades reivindicarem direitos e que ele lutou muito para que isso ocorresse.

Ela fala que *não é porque seu bisavô pensava assim que ela precisa pensar também* e que o tempo passou e hoje são todos *misturados*. Fala que é injusto que famílias tenham que sair de suas residências e cita uma amiga não índia que diz não ter pra onde ir. E que todo esse conflito intensificou as tensões, preconceito e raiva dos brancos das cidades contra os indígenas. E que com isso tem ouvido mais piadas e frases raivosas como "lugar de índio é no cemitério".

Pessoas de gerações mais velhas, como a mãe e avó da jovem, têm outro discurso sobre a situação porque dizem que as coisas eram muito diferentes antigamente. Tudo, inclusive as terras que vivem, foi conquistado através de muita *luta* e os jovens hoje em dia têm tudo muito *fácil* e por isso não entendem o *valor* dessa decisão dos tribunais. É comum esse discurso de pessoas mais velhas dizerem sobre os jovens hoje terem tudo mais fácil e que em épocas passadas as coisas eram mais difíceis. Essa questão deixa claro o que Mead (1970) sustenta em "O Conflito de Gerações", onde a autoridade de pessoas mais velhas era maior em épocas e sociedades antigas, nas quais os mais novos aprendiam com os mais velhos, apenas. E não se via muitas mudanças na sociedade.

Nas sociedades modernas, aquelas ocidentais, a autora cita que as pessoas modelam seus comportamentos de acordo com o de seus contemporâneos, especialmente dos jovens, e que cada conduta seja diferente da dos seus pais e avós, cada indivíduo, ao personificar com êxito um novo estilo torna-se, em certa medida, um modelo para os outros na sua geração. O acesso a novos recursos possibilita que membros de uma sociedade controlem ou dirijam a forma de

comportamento de gerações mais jovens. A experiência da geração mais jovem é radicalmente diferente daquela dos seus pais, avós e outros membros mais velhos da sua comunidade, onde os progenitores já não podem ou conseguem fornecer modelos de vida apropriados à sua idade.

Uma indicação da mudança de comportamento entre os Pankararu é o que Mead (1970) chama a atenção, que é em relação ao uso de novas tecnologias ou até de haver uma revolução, que se estabelece pela introdução de novos e diferentes estilos de vida para os jovens. Nesse sentido, as sociedades passaram por muitas mudanças e os mais velhos não representavam mais o modelo de autoridade ideal, pois não há os vínculos antes presentes nas relações entre as gerações, principalmente entre avós, pais e netos. Os mais velhos já não têm a autoridade para determinar o que é certo ou errado sem que haja contestação dos mais novos, como no caso descrito acima. Veremos mais adiante como a internet foi importante para a mudança nas relações entre as gerações Pankararu.

2.4 ESTUDOS SOBRE FASES DA VIDA EM COMUNIDADES INDÍGENAS

Nos estudos sobre fases da vida em sociedades indígenas, vamos dialogar com dois deles, o de Clarice Cohn (2013) sobre *infância* entre os *Xikrin*, e o de Renato Athias (2006), sobre *reprodução* entre os Pankararu, que revelam certas particularidades sobre fases da vida neste grupo.

Clarice Cohn cita que o campo da Antropologia da Criança é um campo consolidado, com pesquisas, apresentações em congressos, seminários direcionados ao tema e participação em debates nacionais e internacionais. Mas os estudos sobre infâncias e crianças indígenas é um campo ainda em formação (COHN, 2013). Isto posto, podemos fazer uma analogia aos estudos sobre juventude indígena, nos quais vemos muitos trabalhos que reforçam a pluralidade de juventude, mas que pouco direcionam o olhar para as juventudes indígenas.

Cohn empreende sua investigação a partir de duas questões a serem feitas nos contextos etnográficos: o que é ser criança para as crianças com quem se interage nas pesquisas e o que é ser criança neste lugar. Ou como se define a infância nestes lugares? (COHN, 2013). A razão dessas perguntas, segundo ela, é a de evitar uma proposição de infância universal e também que, para as populações indígenas, a noção de pessoa, a fabricação dos corpos e o idioma destes corpos, são fundamentais para se entender os mundos indígenas. Se essas noções são fundamentais para os indígenas, deveriam ser levadas em conta ao tentarmos entender uma fase da vida.

No caso dos *Xikrin*, povo indígena com quem a autora fez sua pesquisa, a noção de

criança está ligada a uma concepção de sentidos e percepção, de acordo com Cohn. No entanto, ela reforça que *esse* grupo entende *dessa* forma e não pode ser confundida com a de outro povo indígena. Cada grupo vai ter uma relação própria com as crianças e com a infância, dando significados e empreendendo valores. Então, não podemos confundir e nem tornarmos visões diferentes de infâncias e crianças como universais. Devemos nos debruçar sobre as particularidades de cada um desses contextos. Ela afirma que para os indígenas, não há indicação de uma noção de *infância* (COHN, 2013) e não há uma elaboração como fizemos no ocidente. Mas há uma percepção efetiva dessa condição. Além dessas questões, o nascimento de uma criança entre os Xikrin faz de seus pais aqueles que têm filhos, *adultos*. As crianças nessa sociedade participam de quase todos os acontecimentos do cotidiano e ritual do grupo, não sendo permitida a elas a participação em determinado ritual dos Xikrin restrito aos adultos. Também circulam entre os espaços livres da aldeia, aprendendo na prática as relações sociais Xikrin.

Para investigar quando uma criança Pankararu tem sua transição para jovem, procuramos identificar quando um jovem Pankararu *não é mais criança*. Ele não é mais criança quando participa do ritual "menino do rancho", que tem também um caráter de iniciação. É um momento de orgulho para o menino participar desse ritual. Mas não é regra, dado que não tem idade estabelecida para participar. Também quando seu corpo começa a mudar fisicamente (o que marca uma mudança também no modo de se vestir) e quando avança as fases escolares, saindo do primário e indo para o ginásio, assim como muitos jovens começam a ingerir bebidas alcoólicas muito cedo na aldeia e a participar de festas, marcando uma iniciação à juventude. Também quando iniciam a fase de paqueras e namoros e a atividade sexual ou, também, quando se engajam em alguma causa, como os grupos de juventude.

A passagem à vida adulta entre os Pankararu se dá de várias formas, entre elas com a pessoa assumindo as próprias responsabilidades, não dependendo economicamente de seus pais. E isso ocorre, segundo Lovo (2017), quando a pessoa arruma um emprego e/ou se casa. Pensamos que essa é uma possibilidade, entre outras, pois sabemos que a atividade remunerada é um desejo dos jovens, mas que citam não haver muita oferta de empregos na região. Muitos se deslocam para trabalhar por alguns meses em outras cidades, mas retornam para casa de seus pais e isso não significa a sua independência financeira. Outros casam e ganham espaços no terreno de suas famílias para construir uma casa, mas continuam usufruindo da casa dos pais ou avós. Nenhum desses casos mostra uma independência, mas talvez novas formas de transições em curso da juventude para adulez nessa aldeia indígena.

Em seu trabalho "Espaço, Reprodução e Fecundidade entre os Pankararu", Athias

(2006), traz questões sobre as quais vale a pena pensarmos e que revela dados sobre gerações de mulheres nesse grupo. Nesse estudo, foram entrevistadas mulheres entre 20 a 76 anos, nos anos de 1998 a 2000. As novas gerações já citavam que não gostariam de trabalhar na roça, que é muito trabalhoso e rende pouco, portanto assumiram a escola como alternativa a essa atividade. No seu estudo, Athias cita que as moças que estão dedicadas à roça casavam mais cedo. Ter uma casa, um local de moradia, era uma das condições para se formar um novo grupo doméstico. E ter uma casa estava ligado à terra para construir a casa e para ter onde plantar.

Sobre reprodução, anos atrás era comum a mulher Pankararu ter muitos filhos, pois era sinônimo de que teriam mais braços para cuidar da roça. As gerações mais novas já demonstravam pensar diferente, afirmando que teriam menos filhos que suas mães e avós.

O ciclo reprodutivo da mulher Pankararu está fortemente ligado ao meio ambiente e interage com o crescimento e transformações do corpo. A mulher passa para um novo estágio da vida quando observa mudanças em seu corpo e em seguida garante poder e prestígio no grupo (ATHIAS, 2007). Mas a noção de pessoa é relacionada a um contexto anterior na vida do indivíduo. Para o autor, o crescimento nesse grupo é de responsabilidade de todos, é integrador, todos da família estão inter-relacionados, crianças, jovens, adultos e velhos. Uma criança quando começa a desenvolver seus sentidos está apta a receber um nome e torna-se uma pessoa.

Apesar da relação entre todos da família ser fundamental para a noção de pessoa, como cita Athias, vimos em nossa pesquisa que apesar de os mais jovens, em seus discursos, defenderem o "respeito" às gerações mais velhas, os mais velhos dizem que os mais novos agem de forma errada e suas atitudes prejudicam as tradições. Há um conjunto de elementos que poderíamos comentar sobre a relação entre essas gerações, como: o uso de tecnologias pelos mais novos que é muitas vezes criticado pelos mais velhos (em uma reunião de lideranças, uma senhora falou que era melhor desligar a energia e voltar ao tempo sem luz); também a forma como os mais jovens usam seu tempo livre (as formas de lazer, como as festas e o consumo de bebidas são criticados pelos mais velhos que atribuem a essas atitudes o fato de muitas tradições do grupo estarem enfraquecidas). Já os mais jovens dizem que os mais velhos precisam entender que os tempos mudaram e que não dá para "ficar no passado", como uma jovem nos falou.

Pensamos que dificilmente os Pankararu não diferenciariam as fases da vida, devido ao contato muito antigo com a sociedade regional. O que vamos abordar nessa dissertação é como uma dessas fases, juventude, tem significados diferentes para pessoas de diferentes gerações.

3 JUVENTUDE PANKARARU

3.1 CAMINHOS INICIAIS E METODOLOGIA

Cheguei a Pankararu em julho de 2014, a convite de Lafaete Pankararu, presidente da União da Juventude Pankararu, movimento¹⁴ de juventude indígena criado por um grupo de jovens na aldeia Brejo dos Padres. Neste semestre, eu cursava a disciplina Antropologia da Família, ministrada pelo professor Parry Scott no curso de Ciências Sociais na Universidade Federal de Pernambuco e estava pesquisando sobre juventude indígena no estado de Pernambuco. Decidi fazer o trabalho com jovens Pankararu depois que recebi Lafaete em minha residência em Recife e fui convidada por ele para ir ao Brejo e conhecer o dia a dia dos jovens. Nosso primeiro contato foi através da rede social *Facebook*, em minha busca por juventude indígena no estado. Lafaete administrava a página e logo conversamos e marcamos uma conversa em minha residência em Recife. Alguns dias depois que nos conhecemos, recebi seu convite para conhecer a aldeia Brejo dos Padres e assim fomos, eu e ele, de ônibus, para cidade de Tacaratu. Em seguida, pegamos um mototáxi para a aldeia.

Passei um final de semana do mês de julho na Rua dos "Nêgo", como chamam os Pankararu e foi um fim de semana intenso para os jovens, pois havia uma prova do ENEM - Exame Nacional do Ensino Médio, se aproximando e a UJP estava articulando aulas de reforço aos sábados das disciplinas que cairiam no exame. Nesse fim de semana, a aula foi de física com o professor Israel Urbano e havia bastantes estudantes assistindo. Toda a articulação era voluntária, o professor cedia seu tempo (uma manhã) e a escola cedia o espaço (sala de aula). Ao fim, pude me apresentar informalmente e logo surgiram perguntas sobre o meu caderno de campo. Brinquei dizendo que tinha memória curta e precisava anotar tudo que via. Rimos e quebramos um pouco a barreira criada pela apresentação como "pesquisadora", "perguntas", "universidade".

Superada essa "distância" inicial, fui chamada por alguns jovens para conhecer a bica¹⁵, um local que me disseram ser *sagrado*. Também fomos à nascente¹⁶. Tanto a bica quanto a

14 Pela definição deliberada entre lideranças indígenas, movimento indígena é o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos (LUCIANO, 2004). O indígena não precisa estar inserido formalmente em uma organização indígena ou numa aldeia para fazer parte do movimento indígena, basta que ele participe ou compartilhe de agenda comum de luta das pessoas, comunidades e organizações indígenas.

15 A bica é uma queda d'água onde os Pankararu vão tomar banho nos horários de lazer ou antes dos momentos rituais, como menino do rancho ou casamento, para se "limparem".

16 Por definição, nascente é uma fonte de água ou onde se inicia um curso de água. Uma postagem feita por Cila Pankararu no portal "índios online" no ano de 2006, fala um pouco do significado das nascentes para os Pankararu:

nascente são elementos importantes para pensarmos o meio ambiente em Pankararu. Além de, no caso das nascentes, fornecerem água para os indígenas consumirem e manterem animais e plantações (que muitas vezes são suas fontes de sustento). Ou seja, as nascentes fazem parte do ciclo de vida dos Pankararu e as mudanças em seus ciclos de cheia ou seca modificam o cenário vivido por diferentes gerações Pankararu. Também são espaços de sociabilidades, rituais etc., (com mais frequência em anos anteriores como veremos adiante). Vale lembrar que os jovens antes vivenciaram uma juventude em que esses locais estavam mais presentes no cenário de suas vidas. Como cita Elisa Urbano:

Mas também de como era o Brejo aqui naquela época, nos anos oitenta, especial, né. Que não tinha energia, não tinha água, então como foi a minha infância e a infância de outras crianças daquela época. Não tinha energia, obviamente não tinha também televisão. O que tinha era rádio de pilha, mas a gente ia pra Fonte, né, tomar banho, lavar roupa. Então tanto criança como já adolescente. E aí eu ia com a minha avó pra Fonte buscar água, lavar roupa, tomar banho. Aqui tinha muita bica né, então havia a fonte dos homens e a Fonte das mulheres. Então na época, a lembrança que eu tenho daquelas senhoras e das mulheres, das jovens, das crianças, é que as mulheres tomavam banho, ia lavar roupa, né, depois tomava banho. Não tomava banho de roupa, todo mundo tomava banho pelada. Por isso, a Fonte dos homens e a Fonte das mulheres. Seja a Fonte de lavar roupa, seja a Fonte de tomar banho. Tinha muita bica aqui, muita água, muita nascente. Então hoje, quarenta anos depois, é totalmente diferente. Eu imagino que não tem 50% do que tinha quando eu era criança [...] (ELISA URBANO, 45 anos).

Logo que cheguei a Pankararu, me chamou a atenção a idade dos jovens que conheci. Nesse momento eu tinha vinte e quatro anos e já pensava em mim mesma estando em uma fase intermediária entre juventude e adultez, citando a categoria cravada por Müller em 2008. Principalmente porque estava finalizando a minha graduação. Mas, no geral, me via como jovem. Um jovem com quem conversei tinha trinta e dois anos e me disse que se sentia jovem e que juventude indígena não tem idade, pois ele se sentia parte do processo de luta e ia contribuir com ele. Outro ponto é que ser jovem Pankararu é também ser *guerreiro*¹⁷ Pankararu,

"Nossa nascente acompanhou as gerações passadas que aqui viveram, embora hoje esteja precisando de um cuidado especial. Hoje o nosso povo sofre com a falta de água, mesmo com a nascente a dois ou três quilômetros de sua casa, pois muitas famílias não têm uma renda familiar suficiente para fazer um encanamento de água, da nascente, até a sua casa. Mesmo com esse histórico negro, nossa nascente sobreviveu aos obstáculos impostos pelo tempo e hoje está aí para nós, firme e não muito, mas forte. Dessa maneira, à medida que o tempo vai passando, a nossa nascente vai se fortalecendo como patrimônio histórico do nosso Povo Pankararu. Sendo a nascente, a nossa maior riqueza natural, ela se tornou constante no calendário escolar indígena, seja para lazer quanto para a sua preservação. Hoje em algumas comemorações (o dia do índio, o dia da criança, dia da árvore etc.), os professores monitoram seus alunos, em pequenos passeios pela região da nascente". Disponível em: <http://www.indiosonline.net/uma_das_nossas_riquezas_naturais/>. Acesso em: 29 de julho de 2018.

17 "Guerreiro" é um verbo que atribuem a si por "lutarem", por enfrentar as dificuldades. Falaremos mais no próximo capítulo. Não é usado unicamente pelos Pankararu, é comum a indígenas usarem o verbo para falarem sobre si.

já que não importa a idade. Uma jovem disse que se sentia jovem por fora e por dentro, aos quarenta anos.

Então, busquei também analisar como os jovens percebiam suas idades e como eu percebia a minha também. Vi que analisar essa categoria é mais complexo do que parece, pois pessoas de diferentes idades Pankararu reivindicam status de jovens em diferentes momentos. Além de pensar em idade como uma construção social, havia questões que envolviam também as mudanças que ocorrem no corpo e o que percebiam com essas mudanças. Além dos significados que dão aos anos que viveram ou à contagem dos anos de suas vidas (BOURDIEU, 1983; DEBERT, 2004; GROppo, 2004; MÜLLER, 2008).

Juventude no contexto da UJP tinha mais a ver com o seu *engajamento, protagonismo*, com sua participação e articulação, de estarem em *movimento* em torno de uma pauta da juventude em que a idade cronológica era apenas um dos marcadores dessa fase da vida na aldeia. Mas ao mesmo tempo, a idade, ou os membros que participavam há mais tempo da UJP, cravavam um tipo de participação no movimento que enxergavam como correto: aquele longe de celular, longe de distrações, de redes sociais e de modo "participativo". E essas pessoas eram vistas por membros mais novos como "chatas" e "rígidas".

O uso de aparelhos eletrônicos como celular, notebook e o acesso à internet foi uma das perguntas que fiz aos jovens com quem me encontrei naquele momento. Muitos disseram que não tinham acesso à internet em suas casas, mas que tinham aparelhos celulares e acessavam internet na casa dos amigos e familiares. Perguntei o que eles faziam na internet e a maioria citou o acesso ao *Facebook* como preferência. Através do *Facebook*, um jovem me disse, ele pode ter notícias de parentes que moram longe, pode conhecer e conversar com novas pessoas e também ficar sabendo o que acontece dentro e fora da aldeia. Em 2017 e 2018, esse acesso foi ampliado (surgiram mais ofertas de provedores de internet nas cidades próximas) não só com mais casas na aldeia com antenas de satélite para acesso à internet, mas também com o uso frequente de novas redes sociais (*Instagram, Twitter, Whatsapp* etc.) e dispositivos eletrônicos (*tablets, smart TVs, smartphones, videogames*, etc.) pelos jovens.

Com os jovens, também me identifiquei com questões que viviam naquele momento de suas vidas. Eles vivem em uma aldeia indígena que fica no sertão do estado de Pernambuco cerca de 500 km da capital Recife. Isso já são elementos próprios deles, mas sempre havia algo que fazia eu me colocar em seus lugares. Suas relações de amizade (como se comportavam quando estavam com seus amigos, fazendo brincadeiras, contando histórias, fazendo brincadeira, barulho) algumas gírias que usavam, sua rebeldia em seu comportamento (retratadas algumas vezes por seus pais e avós), a forma de se vestir (*shorts* e saias *jeans*, o uso

de maquiagem, cortes de cabelo), as estratégias que criavam para viverem suas vidas (fazerem planos a, b e c pensando em seu futuro), seus momentos de lazer e o que escolhiam fazer (tomar uma cerveja, ir para festas, ficar na internet), as músicas que escutavam (muitas eu conhecia as bandas ou conhecia o ritmo), entre outros. Também percebi em suas famílias a minha, com seu desejo de que conseguíssemos chegar mais longe que eles profissionalmente através da escola e universidade. E vivenciei com eles a cobrança que sentia da minha família e a angústia que isso trazia a nós (tanto pelo discurso dos jovens quanto pelo discurso de seus familiares).

Assim, a relação que construí com os jovens deu origem não só ao meu trabalho da disciplina do professor Parry Scott em 2014, mas também à minha monografia de conclusão de graduação em Ciências Sociais em 2016, em que fui orientada pelo professor Dr. Renato Athias. O trabalho foi chamado de "Juventude Indígena - Perspectivas e Mobilização junto ao Povo Pankararu" e nele busquei os sentidos dados à juventude pelos jovens da UJP.

Acredito ser importante reforçar que não tinha percebido que estava no mesmo momento de vida que essas pessoas até me deparar com elas e seus discursos sobre *ser jovem*. E acho que isso também não ficou muito claro em meu trabalho e também na monografia, mas é algo que venho pensando ao longo do mestrado com a ideia de tentar buscar o significado de hoje ser uma *jovem-adulta*¹⁸, como me vejo, para mim e o que isso implica, já que escrevo sobre juventude.

3.1.1 A pesquisa no mestrado

Agora, buscando novas dimensões de juventude entre os Pankararu, acredito que é importante para o olhar antropológico pensar sobre a "categoria nativa" juventude: até que ponto e de que maneiras as pessoas de diferentes gerações entendem juventude? Além disso, é relevante pensar sobre quais dimensões estão implicadas e teorizar a partir dessas questões.

Logo em seguida, em 2016, entrei no mestrado em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco buscando desenvolver e pensar mais sobre a categoria juventude entre os Pankararu. Meus objetivos eram: a) pensar como os movimentos de juventude implicaram no fortalecimento da identidade Pankararu; b) analisar quais as implicações para os jovens ao participarem de um movimento de juventude e como isso influencia suas trajetórias na aldeia e

18 Alguns acontecimentos em minha vida foram responsáveis por hoje eu me ver como jovem-adulta. O primeiro deles foi mudar de cidade com o meu namorado e assumirmos juntos uma casa e a distância de nossa família e amigos. Ao morarmos juntos, assumimos também um status de casados. Depois a minha idade, estou muito perto dos trinta anos e isso pra mim parece ser mais impregnado de cobranças, como ter um emprego ou filhos. Então hoje, diferente de anos atrás que me percebi como jovem, me percebo como jovem-adulta, justamente por ter responsabilidades e experiências que anos atrás não tinha. Falaremos dessas questões mais adiante.

fora dela; e c) pensar sobre os elementos trazidos pela juventude no seu reconhecimento como jovem, assim como produzir conhecimento sobre a juventude Pankararu. A ideia era continuar e complementar o estudo que foi feito durante a graduação sobre juventude Pankararu.

Mas durante o curso do mestrado fui direcionando a pesquisa para outro tema que havia aparecido em meu trabalho de campo feito anteriormente: o conflito entre gerações. Qualifiquei meu projeto nessa linha de pesquisa e tive boas sugestões dos professores Parry Scott e Elaine Müller, assim como do meu orientador, professor Alex Vailati. Entretanto, na observação que fiz para esta dissertação, não consegui ou não dei conta, não sei o termo correto, pois o trabalho de campo às vezes parece ter vida própria, e tive que direcionar novamente o olhar da pesquisa. Isso aconteceu porque tive dificuldade nas conversas com pessoas mais velhas, pois não conseguia entender a dinâmica das relações entre elas e pessoas mais novas. Pareciam estar mais interessadas em comentar como *elas* viveram seu tempo jovem, como foi *sua* juventude. Por mais que insistisse, mudasse as perguntas do roteiro, pensasse novamente como abordá-las, não conseguia extrair dos dados uma análise que me deixasse satisfeita.

Ao final de novembro de 2018 decidi que não iria "contra as entrevistas" e mudei o foco do trabalho que ficou em apreender os significados de juventude para pessoas de diferentes gerações em Pankararu. O que não é uma tarefa fácil, pois não é simples definir *o que é juventude*. Em 2014, eu já tinha investigado a relevância dessa categoria, agora eu buscava pensar juventude a partir de pessoas que viveram essa fase de suas vidas em outros contextos históricos (adultos e velhos) e também ver como os sentidos se aproximam ou se afastam do que os jovens hoje entendem como juventude. Para isso, era preciso partir de categorias que essas pessoas me traziam ao se referirem à juventude.

Desde minha primeira visita em 2014, me tornei amiga das pessoas, indo regularmente a aldeia não só para pesquisar, mas para participar de atividades como rituais e encontros, sempre convidada por amigos e famílias Pankararu. Na maioria das vezes, passava um fim de semana ou um feriado prolongado. É isso que vem acontecendo ao longo desses quatro anos: construí com eles uma relação muito próxima que ora me deu facilidade para realizar o trabalho, ora dificultou. Essa é outra reflexão que busco fazer ao escrever esta dissertação. O que quero dizer é que hoje são pessoas que gosto e que são amigas muito próximas. Seria desonesto reduzir essas pessoas a informantes ou interlocutoras, pois são muito mais do que isso em meu trabalho e também em minha vida.

Acreditamos que a proximidade que temos com as pessoas em nosso campo é formada por elementos que nos fazem pensar e refletir sobre nossa subjetividade e o espaço dela em nosso trabalho, ainda quando Da Matta (1973) cita que não nos previnem que a nossa etnografia

é realizada não no vazio e que ela é formada a partir de uma ponte entre dois universos de significação, de modo que tal ponte é realizada com o mínimo de aparato institucional ou objetos de mediações (DA MATTA, 1973). Enquanto antropólogos, nós fazemos essa mediação que envolve pessoas e suas subjetividades e contextos.

Os elementos que digo me aproximar dos Pankararu fazem parte de uma relação de amizade com muitos interlocutores de nossa pesquisa. Os dados desta pesquisa não são baseados apenas nas entrevistas que realizamos, mas também, e primordialmente, em nossa observação, que foi realizada a partir de nossa estadia na casa de pessoas e suas famílias que permitiram nosso acesso, compartilhando seu dia a dia, as emoções, angústias, preocupações, muitas vezes suas visões sobre desafetos, conflitos e também o espaço físico, alimentação e muitas vezes religiosidade. Por isso, sentimos que demoramos a "entrar em campo", se é que existe um momento pré-estabelecido para que isso aconteça ou haja algum manual que ensine *quando é esse momento*.

Acho importante incluir essa reflexão, pois creio que comecei meu campo mais como uma amiga do que como pesquisadora. E isso foi complicado em determinado momento, pois eu não sabia como me "afastar" de pessoas já tão amigas. O que fiz foi "movimentar-me" em campo, marcar as entrevistas, tirar dúvidas sobre as anotações, fazer muitas perguntas a todos que eu conversava. Com o tempo, comigo passando menos tempo com as pessoas mais próximas e conhecendo outras, alcancei uma distância em que me sentia confortável para me afirmar como pesquisadora. Principalmente depois das primeiras semanas, em que eu já estava mais "à vontade" como tal.

Essa proximidade foi responsável em meu trabalho na maneira como abordei pessoas e realizei as entrevistas. Foi a partir de pessoas indicadas por pessoas próximas em campo, *amigos-interlocutores*, que fiz uma listagem inicial de dez pessoas com quem poderia conversar. Os critérios foram apenas pessoas de gerações diferentes, entre jovens, adultos e velhos que morassem em Brejo dos Padres, a aldeia em que eu estava fazendo a pesquisa. Fiz entrevistas com pessoas que foram indicações de amigos e outras foram indicações dos entrevistados. Além de oito entrevistas formais, gravadas em áudio, fiz duas entrevistas em que escrevi as respostas em meu caderno de campo, totalizando dez entrevistas. Além dos inúmeros diálogos registrados no caderno de campo no meu dia a dia na aldeia. Fiz roteiros pré-estabelecidos para as entrevistas.

Vale salientar a importância dos discursos de pessoas mais velhas sobre a fase de sua vida que entendem como tendo sido *sua juventude*. Algumas dessas pessoas viveram esses momentos muito novos em sua idade cronológica, pessoas que trabalhavam desde os onze anos.

Como Maria, citada anteriormente neste trabalho falando do período em que ela morou com sua avó. Em outro momento, ela me conta "não ter tido juventude". O que ela diz ter sido sua juventude foi o período em que trabalhava primeiro em casa, cuidando dos irmãos mais novos da casa para seus pais irem para a roça. Tinha pais muito rígidos, me conta, mas diz também não ter raiva deles, pois a forma como a criaram fez com que ela respeitasse os mais velhos. Após um momento morando na casa dos avós, foi trabalhar em casas de família como empregada doméstica e babá. Também Dona Josefa, que fala de sua juventude dizendo ter sido "muita luta", pois assim como Maria também trabalhou em casas de famílias das cidades próximas à aldeia.

Mas é intrigante notar que mesmo quem diz ter tido uma juventude muito árdua ou não ter tido juventude, associa essa época de suas vidas como melhor do que a que os jovens vivem hoje em dia, com mais "simplicidade" e "respeito às tradições". Por uma associação a uma fase da vida "melhor", entendemos que as críticas dos mais velhos fazem parte da dinâmica das relações entre as gerações. Para este grupo, eles sabiam aproveitar o (pouco) tempo livre, indo aos terreiros, nos rituais, nos espaços sagrados, participando e aprendendo a tradição. Diferentemente de como enxergam hoje, onde no (muito) tempo de lazer os jovens buscam as "festas", "baladas" etc. Também veem que há uma mudança na forma como se relacionavam com pessoas mais velhas, uma relação de "respeito" que dizem estar se perdendo hoje. Voltaremos a discutir mais adiante as expressões *luta e tempo livre*, problematizando-as.

3.1.2 O trabalho de campo

Em 2017, no mês de novembro, cheguei à casa de Joana na rua dos "Nêgo", como os Pankararu chamam, para passar vinte e quatro (24) dias e dar início ao trabalho de campo desta dissertação. Foi um campo "atrasado", pois deveria ter sido feito entre os meses de janeiro a julho do mesmo ano, mas tive imprevistos na universidade e não consegui cumprir os prazos que estabeleci inicialmente. A minha estratégia de ir entre janeiro a julho tinha a ver com estar lá nos meses em que os estudantes retornariam de férias às suas casas e com isso poderia, quem sabe, entrevistar alguns deles.

A casa de Joana é uma casa grande, com três quartos, duas salas, cozinha, varanda, quintal e banheiro interno (dentro da casa). Tem água encanada, energia e internet. Ao redor da casa há um enorme pé de umbu cajá que sempre me acolhia nas horas de muito calor. Além do calor, também estranhei a alimentação nos primeiros dias. É comum que repitam a refeição do

almoço no jantar. Nos primeiros dias eu (e meu corpo) estranhava comer feijão, por exemplo, à noite.

Quase sempre eu tentava acompanhar rotina de Luiza, filha mais velha de Joana e amiga próxima, que faz parte da UJP, mas que também participa de outros grupos na aldeia. Um desses grupos é a AMIGP - Associação de Mulheres Indígenas Guerreiras Pankararu, uma associação criada em 2012 no Brejo dos Padres para apoiar e incentivar o empoderamento das mulheres nas aldeias Pankararu. Hoje, Luiza é vice-presidente da AMIGP e sua tia, Rosa, presidente. Nas palavras da AMIGP em sua página do *Facebook*¹⁹:

A AMIGP (Associação de Mulheres Indígenas Guerreiras Pankararu), organização sem fins lucrativos, que visa combater a violência contra a mulher, promover a isonomia de gêneros, o empoderamento de mulheres e o desenvolvimento econômico sustentável. Com sede na Aldeia Brejo dos Padres, Terra Indígena Pankararu, Tacaratu – PE, Brasil, a AMIGP vem desenvolvendo ações em prol das mulheres indígenas com palestras, pesquisas e oficinas (Tutoriais Culinários e Artesanais) abordando, entre outros os seguintes temas: Direito, Autonomia, Igualdade e Liberdade. Neste contexto, a AMIGP busca parcerias para que suas ações obtenham melhor desempenho e alcancem um maior número de mulheres indígenas que vêm sofrendo violência e preconceitos étnico, sexista e econômico.

Luiza é a minha principal interlocutora e eu poderia dizer muito sobre a razão. Somos amigas desde que nos conhecemos em 2014 e nunca perdemos o contato. Temos uma idade parecida (ela 25 e eu 29) e estamos passando por um momento parecido na vida pessoal e profissional. Além disso, brincamos que somos filhas da mesma mãe, Joana. Luiza estuda na Universidade Estadual da Bahia em Paulo Afonso, no curso de pedagogia. Sua mãe, Joana, trabalhou na educação Pankararu por pelo menos quinze anos.

Assim como eu, Luiza está finalizando um ciclo importante em sua vida, o da graduação. Eu encerro com essa pesquisa o ciclo do mestrado. E também pretendemos seguirmos a carreira acadêmica, ela no mestrado e eu no doutorado. Conviver com Luiza foi importante para que eu percebesse a minha condição de jovem, mesmo que com certas especificidades, como morar num centro urbano, por exemplo. Luiza é muito vaidosa, gosta de pintar o cabelo, usar maquiagem, roupas justas, salto alto. Algumas dessas coisas eu compartilho, outras não. Além disso, nos conhecemos em um momento de nossas vidas, em 2014, em que passávamos também por situações semelhantes, como a escolha de nossas profissões.

Somos muito próximas de nossas mães, o que me tornou muito próxima de sua mãe, Joana. Eu e Joana conversávamos por horas, enquanto ela fazia os serviços domésticos e eu me aliviava um pouco do calor sentada no quintal de sua casa. Joana é uma mulher forte em todos

19 Disponível em: <<https://www.facebook.com/Associa%C3%A7%C3%A3o-De-Mulheres-Ind%C3%ADgenas-Guerreiras-Pankararu-AMIGP-465424787244883/>> Acesso em: 30 jul. 2018.

os sentidos, alta, faz as coisas em casa e cuida dos netos e filhos com carinho. Mas também é severa. Eu a escutava falando alto para João, seu neto, se aquietar. E quando o neto não se aquietava, ela o colocava no quintal numa cadeira de castigo por um tempo.

Ter me aproximado de Luiza, ainda mais em 2017, também foi importante para que eu percebesse o que nos diferencia, apesar de tantas coisas que nos aproximam na nossa condição de jovem, ela como indígena e eu como jovem não indígena. Acho, inclusive, que mais temos coisas em comum do que diferenças. Mas diferente de mim, Luiza é muito vaidosa, como citei antes. Assim como é engajada nos assuntos da comunidade, da juventude e da mulher indígena Pankararu e também tem uma consciência política muito grande, pois desde nova participa de reuniões de lideranças nas aldeias Pankararu, é uma das fundadoras da UJP e hoje vice-presidente. Busca trazer parcerias e projetos para serem realizados em Pankararu, viaja representando o seu povo em fóruns nacionais e internacionais, também participa de grupos de esporte (futebol) e é vice-presidente da AMIGP. Luiza frequenta a igreja protestante na aldeia Saco dos Barros e todo domingo vai ao culto. Em Recife, eu não faço parte de nenhum movimento, associação ou até mesmo movimento social e sou bem afastada de questões políticas. Também não frequento nenhum espaço religioso.

A AMIGP foi um espaço em que eu circulei bastante enquanto estive em campo. Por ser muito próxima das mulheres da família de Luiza e Rosa, participava de reuniões da associação, via o seu dia a dia, estava presente em formações ou simplesmente ficava por ali, almoçando ou tomando café. A associação fica em uma garagem anexa à casa de Maria, tia de Luiza, na aldeia Brejo dos Padres, um pouco acima da igreja de Santo Antônio, importante ponto de referência na aldeia. Também fiquei muito amiga das filhas de Maria, Larissa e Debora, que participam ativamente da AMIGP. Em 2017, a estrutura estava um pouco comprometida, as paredes precisavam ser pintadas, assim como as mesas e cadeiras estavam em sua maioria quebradas.

Quando retornei em janeiro de 2018, a associação tinha recebido um financiamento de uma ONG ligada ao movimento feminista e estava se reestruturando fisicamente e também comprando equipamentos. Em junho de 2018, as mulheres pintaram e reformaram a antiga garagem de Maria, elas mesmas, e compraram equipamentos como: mesas, cadeiras, sofás. Com a verba, agora elas têm internet e uma estação de rádio que circula em todas as aldeias Pankararu e é feita por mulheres.

Muitas mulheres de diversas idades e gerações circulam e participam de atividades da AMIGP. Além das atividades, a associação promove rodas de conversas e bazar de roupas, sapatos, bijuterias, bolsas (fruto de doações de indígenas e pessoas não indígenas parceiras)

buscando que mais mulheres frequentem o espaço. Apesar de mulheres de diferentes gerações participarem e irem à AMIGP, a associação não separa as mulheres por idades ou tem atividades voltadas às gerações específicas. Pelo contrário, as atividades são direcionadas a todas as mulheres da comunidade, incluindo jovens, adultas e mulheres mais velhas.

Há, no entanto, uma tentativa de unir essas mulheres em prol de causas comuns vividas por elas nas aldeias, como a violência contra a mulher, por exemplo. A AMIGP tenta levar a discussão para Pankararu de termos como feminismo, machismo, feminicídio, numa tentativa de discutir suas particularidades naquele contexto em que as mulheres vivem. E também os direitos das mulheres. Uma questão da associação é mostrar às mulheres de que forma seus direitos estão sendo violados no contexto da aldeia, onde muitas mulheres não percebem que sofrem algum tipo de violência.

Não tenho como não dizer que não fiquei mais próxima das mulheres do que dos homens. Gostava de acompanhar quando uma colega ia às cidades próximas resolver algo ou apenas fazer um passeio. Tomei muito banho no Rio São Francisco nessas ocasiões. Também gostava quando algumas colegas iam fazer feira em supermercados em Paulo Afonso e me chamavam. Em uma oportunidade, pude acompanhar uma preparação para o ritual menino do rancho, que começa já com a feira que a família do menino faz em um supermercado, onde compram os mantimentos para a preparação do alimento, como a farinha para o pirão e rapadura para a garapa.

Dito isto, foi com Luiza, Joana (sua mãe) e Rosa (sua tia) que pensei em uma lista de pessoas que poderia fazer entrevistas para esta pesquisa. Nesse momento inicial, elas indicaram pessoas próximas a elas, pois elas poderiam fazer uma intermediação. Nas entrevistas, adotei a estratégia de perguntar às pessoas com quem conversava sobre outras pessoas que pudessem conversar comigo e daí elas foram dando suas opiniões e indicações. Essa abordagem me permitiu abranger meus contatos para além da UJP, que foi um de meus objetivos no trabalho de campo da dissertação. Mais adiante irei falar um pouco mais sobre as entrevistas.

O trabalho de campo aconteceu entre os dias um a vinte e quatro de novembro (01-24/11) de 2017 e seis a dezessete de janeiro (06-17/01) de 2018. Em outras duas ocasiões, retornei à aldeia em 2018: entre os dias três e cinco de março (03-05/03) e doze e treze de junho (12-13/06), totalizando assim quarenta e um (41) dias no campo. A escolha do método qualitativo foi de acordo com o objetivo a que me propus nesse trabalho. Queria dar condição para que as pessoas entrevistadas tivessem suas falas prolongadas a fim de que pudesse encontrar elementos, representações, conceitos, ideias, que só suas falas poderiam nos mostrar. As perguntas foram pensadas e elaboradas a partir de um roteiro de entrevista semiestruturado.

Das oito entrevistas que fiz apenas uma delas não foi feita na casa da pessoa entrevistada; em todas as outras nos deslocamos às suas residências para fazermos as perguntas. A maioria delas foi feita em suas varandas ou quintais e todas foram feitas no período da tarde. A explicação é que durante a manhã as pessoas se ocupam mais frequentemente, se não estão ocupadas com afazeres domésticos, estão no trabalho, escola, ou resolvendo pendências nas cidades próximas. Na única entrevista que não me desloquei, a pessoa foi até mim na casa onde estava hospedada e aceitou responder minhas perguntas. Apenas uma pessoa não aceitou que sua entrevista fosse gravada. Além desta última, outra entrevista também não foi gravada devido ao barulho externo (a casa ficava ao lado de um "bar" com som alto e muito barulho de vozes). A média de cada entrevista foi de quarenta minutos, podendo ser para mais ou para menos, como no caso de pessoas jovens, que entre as três gerações entrevistadas, foi a que menos falou nas entrevistas em tempo corrido de áudio. As pessoas mais velhas me deram as entrevistas mais longas, em torno de uma hora e meia cada uma.

No final, a amostra ficou assim: cinco entrevistas com idosos, duas com jovens e uma com adulto. Além das oito entrevistas registradas em áudios, entrevistamos Luiza e Cecília, jovem e adulta, e suas respostas foram anotadas em nosso caderno de campo. Dos idosos, são três mulheres e dois homens, todos aposentados. Dos adultos, uma professora e uma dona de casa. Dos jovens, três estudantes, uma jovem e dois jovens. Como citei na introdução deste trabalho, optei por mudar alguns nomes dos interlocutores buscando preservá-los da exposição neste trabalho.

A primeira entrevista que fiz foi com Maria, em sua residência. Maria é tia de Luiza e irmã de Rosa. Através de Luiza, ela aceitou conversar comigo e fui à sua casa, onde conversamos em sua sala de estar. Depois, conversei com Júlio. Em uma reunião da UJP entreguei meu nome e telefone em um papel para alguns jovens que estavam presentes e pedi para eles entrarem em contato comigo para conversarmos. Júlio falou comigo e foi até a casa de Joana, onde conversamos na varanda. Apesar de Júlio estar em uma reunião da UJP, ele me contou que não se considerava um membro do movimento, pois não "tem tempo pra isso" e "precisava ajudar sua mãe com os serviços domésticos e cuidar de seus irmãos".

Perguntei a ele se ele conhecia alguma pessoa mais velha que pudesse conversar comigo e ele me sugeriu Dona Josefa, uma senhora idosa que mora próxima a casa em que eu estava hospedada. Fomos lá e ela me pediu para voltar outra hora, pois estava ocupada com os serviços domésticos. Respondi que tudo bem. Então Júlio foi comigo na casa de sua "madrinha", Doralice, mas ela não estava em casa. Daí ele decidiu me levar na casa de seu amigo Mário. Mário é jovem e ele e Júlio têm um grupo musical onde Mário toca violão e Júlio canta. Eles

também compõem músicas e postam os vídeos no *Youtube*. Chegando lá Mário topou conversar comigo e sentamos na varanda de sua casa.

Mário me indicou sua prima Cecília, dona de casa, que mora próxima a ele e aceitou conversar comigo, mas não aceitou que eu gravasse a entrevista. Depois, voltei para casa de Joana e revi o roteiro de entrevistas, pois percebi que eu teria que modificar as perguntas ou a forma que estava me expressando, pois estava achando as entrevistas muito "maçantes" e "repetitivas" de minha parte. No outro dia, à tarde, fui à casa de Dona Josefa e conversamos. Dias depois, conversei com Luiza no quintal de sua casa, mas anotei suas respostas, pois devido ao barulho de som alto, não conseguiria captar o som das respostas pelo gravador.

Já na terceira semana em campo, conversando com Rosa, ela me sugeriu que eu conversasse com o cacique Zé Alto, pois tem proximidade com ele e acertou os dias da nossa conversa. No período da tarde, fomos eu e ela em sua casa, onde ele nos recebeu em sua sala. Além de Rosa, também estava presente um sobrinho de Zé Alto durante a entrevista. Depois de Zé Alto, Rosa me levou na casa de Maria Binga, que me concedeu uma entrevista muito especial em sua varanda, a mais longa do trabalho. Em seguida, fomos na casa do seu irmão, Seu Deda Binga, que me concedeu uma entrevista no fim da tarde também em sua varanda. Por último, em janeiro de 2018, passei a tarde na casa de Dona Amélia Urbano, onde entrevistei sua filha e minha colega, Elisa Urbano.

3.1.3 Entrevistas

Muito foi dito acima sobre a minha proximidade com as pessoas em meu campo de pesquisa. Também com o objeto de pesquisa, o que significa ser jovem, por mais que não seja fácil dizer *o que é ser jovem*.

Gostaria agora de escrever um pouco sobre o momento das entrevistas antes de apresentar as minhas análises sobre elas no próximo capítulo. Não comecei a fazer as entrevistas assim que cheguei à aldeia Pankararu. Primeiro busquei prestar atenção aos hábitos, formas de falar, as rotinas das pessoas com quem eu interagia, o cotidiano etc. Resumindo, busquei treinar "meus ouvidos e meu olhar". Concordo com Sáez (2013) quando o autor diz que:

Essa espera deve servir também para obter um mínimo controle da etiqueta. É claro que tão logo cheguemos a campo nos comunicaremos com várias pessoas, trocaremos informações com elas, perguntaremos a elas. Mas uma entrevista é um evento mais formal, que eventualmente pode ficar muito visível; convém saber qual grau de etiqueta é requerido para negociá-la e realizá-la, e como devemos escolher as pessoas a entrevistar e a ordem das entrevistas. (SÁEZ, 2013, p. 159).

Além disso, algumas pessoas com quem eu tinha proximidade já tinham me dito que não me dariam entrevistas porque *não dão entrevistas*. Então precisei esperar e pensar um pouco em como começar a formar a minha amostra. Como dito, sabia que seria composta de pessoas de idades e fases da vida variadas, assim como gênero, mas não tinha ao certo um ponto de partida. No caso da minha pesquisa tive ajuda de pessoas próximas a mim, o que na hora foi muito bom, mas eu sabia que precisaria abranger a amostra e com isso, usei a técnica chamada de "bola de neve", em que eu ia perguntando às pessoas que entrevistava sobre pessoas que elas achavam que poderiam falar comigo sobre o mesmo assunto. E assim a amostra foi formada.

Sobre o questionário, primeiro eu montei uma série de perguntas que poderia facilmente ser enquadrado em um questionário quantitativo. Era um questionário e não um roteiro. Depois de alguns dias no campo, fiz de fato um roteiro de entrevistas, mais fluido. Explicava ao entrevistado inicialmente qual o tema da minha pesquisa em todos os detalhes. Na realidade, de antemão, eu ia à casa da pessoa um dia antes conversar sobre a entrevista, marcar um dia e horário. Também Rosa, importante interlocutora entre mim e alguns dos meus entrevistados, fazia isso por mim devido ela morar mais próxima das pessoas. Depois, eu chegava à casa das pessoas na hora marcada, me apresentava e esperava para ver onde a pessoa queria que fosse feita a entrevista. Como citei anteriormente, a maioria das entrevistas foi feita em suas varandas, naqueles momentos em que já estavam livres de suas tarefas cotidianas, na parte da tarde.

Bom, procurava me manter o mais neutra possível, mas sabemos que as pessoas que entrevistamos podem muito bem exigir de nós também respostas e nos questionar. Para mim, isso não é um problema, é até justo em se tratando de estudos como o meu, com populações indígenas no Brasil. Por que uma pessoa vai aceitar conversar comigo quando na realidade ela já falou com tantas outras antes de mim e viu pouquíssimo retorno desses estudos? Como cita Sáez (2013, p. 162), "seja como for, não há bons motivos para guardar segredos perante as pessoas das quais esperamos que nos revelem os delas".

Também sobre *neutralidade e subjetividade*, mesmo que esteja pesquisando *juventude* em uma aldeia indígena, o fato de escolher como tema de pesquisa uma fase da vida em que eu atravessava no momento no qual a escolha foi feita, já implica a subjetividade da escolha. Procurei na pesquisa fazer uma "interpretação", reunindo dados "verdadeiros" e "objetivos" deste universo, mas a minha subjetividade está presente em todo o trabalho (DA MATTA, ano, p. 131).

Tendo em vista os objetivos dessa pesquisa de investigar *os sentidos que as pessoas atribuem à juventude*, partimos da ideia de que observação *é uma maneira de se conhecer*

alguma coisa. Então, observar a convivência entre as pessoas de diferentes gerações foi fundamental para essa compreensão, como veremos mais adiante.

3.2 A UNIÃO DA JUVENTUDE PANKARARU (UJP) E A NOSSA PARTICIPAÇÃO JUNTO AO MOVIMENTO

A União da Juventude Pankararu - UJP é um movimento de jovens Pankararu na aldeia Brejo dos Padres fundado em 2009 por um grupo de pessoas que busca debater pautas específicas dos jovens. A maior participação no movimento é de jovens do Brejo dos Padres, mas há também jovens de outras aldeias, como Serrinha e Saco dos Barros. O movimento surgiu a partir da demanda relacionada ao ensino superior, os jovens iam às escolas das aldeias e convidavam outros jovens para participar dos encontros e também passavam nas salas de aula dando avisos sobre reuniões e pautas. Hoje os responsáveis ou *membros mais antigos* do movimento são Lafaete, Luiza e Bruno.

As reuniões aconteciam sempre aos sábados pela manhã ou à tarde e geralmente se reuniam em uma escola do Brejo, mas também nas casas dos jovens do movimento. Hoje esse tipo de encontro é mais comum na varanda ou no quintal da casa de algum jovem durante o sábado. A UJP se baseia em quatro pilares:

- 1- a historicidade do povo Pankararu, sua história do passado e do presente;
- 2- A atitude guerreira do jovem;
- 3- O costume e cultura Pankararu;
- 4- A espiritualidade Pankararu.

Para um dos fundadores e presidente, Lafaete Pankararu, seguindo esses quatro pilares a UJP consegue articular e fortalecer a juventude. Para ele,

Você chega pra muito jovem da União da Juventude Pankararu e diz desse jeito "fulano, tu não vai pra festa?" "não, não vou não porque eu tô de serviço". "Naonde?" "Na cultura. No terreiro, vestido num Homem de Croá. Então eu não vou pra festa. Eu vou passar três dias sem eu ver minha mulher, pra mim tá no costume, na tradição". Mas já tem deles que nem liga. (LAFATE PANKARARU, 2016²⁰).

Entramos em campo, como costumamos falar na Antropologia, (ou "a nossa primeira ida a campo"), a partir de contatos com jovens desse movimento. A ação da UJP em 2014 era muito parecida com a de hoje, em 2018. Consistia em pressionar as lideranças das aldeias, o poder público da região, a comunidade e a sociedade civil ao redor para que os jovens pudessem

20 Entrevista cedida à autora por Lafaete Pankararu em Recife, no dia 29 de janeiro de 2016.

prestar o ENEM e as provas de segunda fase dos vestibulares de universidades. Isso só seria possível se o movimento conseguisse formas de deslocamento para os jovens, visando principalmente universidades com políticas afirmativas. A inserção do jovem na universidade é o que mais é citado como ação de sucesso da UJP e, segundo Bruno, o movimento ajudou mais de quinhentos estudantes a entrarem no ensino superior.

Nesse sentido, a articulação da UJP começa na busca por informações sobre universidades e sobre o ENEM. Os membros repassam as informações, prazos, documentos necessários para inscrição, valores e de que forma podem pedir isenção dessa inscrição (e quem pode pedir), nas reuniões, em páginas online de juventude (no *Facebook* principalmente) e em grupos do *WhatsApp*. Articulam para que pelo menos um jovem que tenha computador e internet disponível fique responsável por efetuar inscrições daqueles jovens que não tenham acesso à internet ou equipamento (geralmente Bruno faz as inscrições em sua casa).

As inscrições se estendem para qualquer pessoa da comunidade interessada em prestar o exame e também para jovens que não são da UJP. Entretanto, Bruno me contou que a partir de 2018 essa abertura ficou mais restrita, pois ele, Luiza e Lafaete decidiram não apoiar pessoas que fazem críticas à atuação da UJP ou aos seus membros. Portanto, a UJP decidiu que só irá apoiar a partir de agora jovens que reconheçam o grupo enquanto um movimento de jovens Pankararu e seus membros como lideranças jovens na comunidade. Por motivos que dizem serem "políticos" e de "conflitos pessoais", os jovens da UJP falam que há pessoas e também jovens que não apoiam o movimento. Dizem que há também aquelas pessoas que se aproximam para participar de alguma atividade e depois criticam o grupo e que a UJP não ligava para essas atitudes.

Uma atividade que a UJP promovia em 2014 junto com as escolas e professores indígenas era aulas de reforço, visando fortalecer o conteúdo para realizarem as provas. Cada sábado, durante dois meses pelo menos, uma matéria escolar diferente foi reforçada. As escolas cederam salas de aula e o movimento ficou responsável pelo espaço, limpando e organizando antes e depois das aulas. A presença de jovens nas atividades foi e ainda é bastante cobrada pelos membros do movimento, que reforçam que a articulação é feita por e para aqueles que participam dele. Quem não frequenta as reuniões e as atividades propostas vão perdendo espaço para quem está presente. Ainda funciona dessa maneira. Há listas de jovens que precisam de ajuda para o deslocamento nos dias de prova e essa lista é feita e refeita na medida da participação dos jovens.

Além dessa articulação, outra ação continua sendo feita: a UJP costuma ir às câmaras municipais das cidades próximas para cobrar dos prefeitos e vereadores ajuda financeira e

material para o deslocamento dos jovens em época de ENEM e provas. Consiste em articular dias e horários e jovens que possam estar presentes nesses espaços para participarem desses momentos nas cidades. Em uma semana, eles fazem essa ação uma ou duas vezes, aumentando a quantidade quando vai chegando mais perto das provas. O retorno do poder público acontece da seguinte forma: um vereador diz que pode fornecer um valor financeiro para contribuir com a gasolina; outro, que pode fornecer o ônibus, sem a gasolina. Outro que ajuda na questão de alimentação e por aí vai. Quando conseguem o transporte, a UJP articula a viagem (algumas vezes passam mais de dois dias no local da prova), organiza a estadia, a alimentação, etc.

Hoje, a UJP tem um presidente e uma vice-presidente. O posto de presidente sempre foi de Lafaete, embora ele tenha repetido inúmeras vezes que não gostaria mais de ocupá-lo, pois está cansado, mas que outras pessoas não se candidatam em época de eleição, a cada dois anos. Atualmente os dois postos ativos do movimento são os dois citados acima e o de vice-presidente é ocupado por Luiza. Mas as pessoas que participam há mais tempo do movimento, chamados de "membros mais antigos", também são consideradas da diretoria, e mesmo sem ter postos formais elas têm prioridades na organização e participação em viagens e eventos articulados pela UJP.

Se Lafaete ou Luiza não podem ir, por terem compromissos ou para cederem seus lugares a outros jovens, o movimento continua sua articulação vendo lugares e pessoas que possam dar suporte para os estudantes. Já tive oportunidade em Recife de receber em minha residência um grupo de jovens que iriam fazer prova da UFSCar e precisavam de suporte na cidade. Fizemos as refeições, organizamos transporte de ida e volta para o local de prova e também para a rodoviária. Essa articulação geralmente é feita pelos membros mais antigos do grupo, pessoas com idades e momentos de vida diferentes.

É importante falar que a atuação da UJP não acaba quando um jovem entra na universidade. O movimento também articula ajuda de custo para o jovem, pelo menos nos meses iniciais. Nesse sentido, a comunidade se envolve. Uma pessoa doa algo material, como tênis ou bolsa. Outra doa calça jeans ou material escolar. E aqueles que podem, contribuem financeiramente para ajudar o jovem. Essa ajuda costuma cessar quando o jovem consegue o auxílio na universidade, como bolsas para permanência. Também quando um jovem vai fazer uma prova em um local distante, o grupo faz uma ação para conseguir a passagem desse jovem (rodoviária ou aérea). Essa articulação é feita com o poder público, mas também com a comunidade.

Mas não só a questão financeira é importante, como cita a professora e mestranda em Antropologia da Universidade Federal e Pernambuco, Elisa Urbano, pois a permanência do

jovem na universidade vai além das bolsas permanências e é algo que vem sendo discutido nos movimentos de juventude e deve ser discutido também no movimento indígena:

Então, eles (os jovens) estão se articulando. Brasília, UnB, São Carlos, o Recôncavo Baiano, enfim, todos os estados do Brasil tá se articulando. Quando chega lá, então, tem jovens que nunca discutiu as questões indígenas, mas eles são chamados a discutir. São chamados por eles mesmos. Então há uma organização. Então, quando eu digo, aí eu digo que o movimento indígena, e eles cobram por isso (os jovens), há essa carência, muitos desistem, que é a questão do ingresso e a permanência, nem todo mundo permanece (na universidade). Então, não tô falando só da questão financeira, de bolsa. Mas a questão do afeto, a questão da força, do apoio moral. Aí eu digo, eu penso que o movimento indígena tem que estar presente, ne. Ele precisa estar presente (ELISA URBANO²¹).

A UJP também costuma debater em reuniões sobre se (e como) a comunidade está preparada para receber esse profissional que retorna a aldeia com um diploma. O movimento de retorno também é questionado por jovens que dizem não saber se gostariam de voltar a morar na aldeia depois de completar seus estudos. O *retorno*, nas palavras de pessoas mais velhas, é a atitude correta, pois dizem que os jovens têm que devolver a comunidade os conhecimentos adquiridos fora dela e essa é uma tensão entre gerações que percebemos entre jovens e pessoas de gerações mais velhas.

A questão do "retorno" gera uma dinâmica conflituosa nas relações entre as gerações. Alguns jovens dizem que se sentem pressionados em ter que retornar ou dar o retorno, como esperam os mais velhos. Alguns falam que querem retornar depois de finalizado os estudos e outros dizem que até gostariam, mas não sabem como vão arrumar emprego já que dizem não haver muita oferta de trabalho na aldeia e cidades próximas. Os jovens se mostram divididos, alguns dizem que gostam de morar fora da aldeia e outros não, que gostariam que as Universidades fossem mais perto de suas aldeias. Júlio Pankararu, 20 anos, fala:

Eu acho muito importante a gente ter acesso à educação. Aqui e fora, mas seria mais legal se fosse mais perto da nossa família pra gente tá sempre aproveitando aqueles momentos com a família. Do que sair pra longe, passar tempos e tempos que a gente deveria estar com a nossa família, curtindo os momentos, e a gente sair pra longe e demorar a voltar. Mas é bom. (JÚLIO PANKARARU, 2017).

Como vemos, não há consenso entre as gerações sobre qual é a atitude correta a se tomar depois que os jovens se formam. O que acontece é que há uma sensação de aflição relatada pelos jovens por essa cobrança das pessoas mais velhas que acham que os jovens devem algo às gerações mais velhas e a comunidade por ter conseguido estudar. Podemos pensar em

21 Entrevista cedida à autora no dia 13 de janeiro de 2018 na aldeia Brejo dos Padres.

algumas questões sobre a "dívida" que os mais jovens teriam com os mais velhos e a comunidade. Primeiro, o grande empenho de gerações anteriores para o estabelecimento da educação escolar indígena nas aldeias. Depois, porque muitas famílias, inclusive os jovens, hoje dependem financeiramente de pessoas mais velhas que têm muitas vezes na sua aposentadoria a renda fixa da casa. Depois porque os mais velhos enxergam nos estudos a oportunidade de que os jovens consigam empregos com melhores remunerações e condições de trabalho, diferente dos seus em suas juventudes.

Portanto, em sua maioria, as pessoas mais velhas apoiam que os jovens se reúnam em grupos para buscar soluções na aldeia. Principalmente se a pauta tem relação com o estudo, acompanhando o pensamento de Maximiano (2014) sobre juventude indígena e movimentos sociais no Rio Negro, quando ela diz que: "diante dos problemas sociais enfrentados, sobretudo no contexto urbano, a situação dos adolescentes e jovens se tornou uma preocupação constante dos adultos, instituições e dos próprios jovens" (MAXIMIANO, 2014, p. 14). Sobre os jovens que participam de movimentos políticos nessa região do Amazonas, a autora afirma que a articulação se deu a partir do movimento indígena da região, mas que é importante pensar na articulação de diversos espaços criados, articulados, protagonizados, por eles. Nesse sentido, para a autora, juventude indígena é uma categoria singular que expressa um sentimento coletivo (dos jovens) dentro do movimento indígena (2014).

O que reforça o que jovens Pankararu dizem sobre pensar nas demandas da juventude, mas não deixar de lado as questões da comunidade:

Se a juventude não se envolver com a luta do seu povo, não vai garantir terra, cultura, educação. A juventude precisa se envolver. (Membro da UJP, 2015).

A luta é coletiva: juventude, idoso, mulher. Lutar também por outras comunidades tradicionais. (Membro da UJP, 2015).

É dessa forma que se a UJP se articula, pensando nas questões da juventude, mas também pensando em questões coletivas, como o território:

Pensar no quesito território, lutar junto às lideranças por isso. Mas pensar também em demandas particulares da juventude. (Membro da UJP, 2015).

Outra questão é como o movimento fortaleceu juventude no território. Nas palavras do seu presidente:

Em todos os aspectos (e sentidos) a juventude Pankararu está em desenvolvimento. Bom e mal. Em todos os aspectos, bom e mal. Ela está se desenvolvendo no quesito educacional, certo? No quesito entendimento, consciência das coisas, da política, da economia, mas ela está também aberta a outras coisas. Ela ta aberta ao álcool, a droga, o crack, a maconha, até a cocaína. Ela ta aberta também à prostituição, ela está se desenvolvendo. Quando o desenvolvimento é sadio, todo mundo quer falar, ne. Mas quando o

desenvolvimento é negativo, ninguém quer falar. E quem fala é tido como traidor. (LAFATE PANKARARU, 2016²²).

Foi importante no ano de 2018 uma conversa que tive com uma jovem (novembro de 2018, em Brejo dos Padres) que fez parte da UJP por muitos anos e que, agora, aos vinte e três anos, decidiu sair do grupo. A jovem me contou que está em outro momento de sua vida, pois está construindo sua casa própria em Jatobá para morar com seu namorado que morava em São Paulo, mas que retornou à cidade para se casarem. Sua casa está sendo construída ao lado da casa dos seus pais, no centro da cidade. Ela comenta sobre o esforço que é começar uma casa do zero, é "muito trabalho", me diz, e também é "muito custoso". Apesar de namorarem a pouco menos de um ano, me diz que está decidida e segura em sua escolha.

Conheço a jovem desde 2014, pois foi a primeira pessoa de quem fiquei próxima quando cheguei ao Brejo pela primeira vez. Temos muita coisa em comum. Primeiro nosso sonho de estudar e conseguirmos ter um bom futuro e condição em nossa vida, coisa que nossos pais não puderam fazer, pois tiveram que trabalhar desde muito novos. Também compartilhávamos nesse ano de 2014 uma angústia muito grande sobre a nossa escolha profissional, pois para a sua família ela deveria cursar medicina, contrariando sua vontade que era ser dentista, cursar odontologia. Conversamos muito sobre isso e vimos o quanto estávamos sofrendo com nossa família nos pressionando e, de certa forma, eles estavam sofrendo também.

Pensávamos a mesma coisa sobre namorados: *não queríamos saber deles*. Queríamos estudar e buscar um futuro bom, que tinha a ver com independência financeira e poder fazer nossas próprias escolhas. Ela me falava que era muito comum que as meninas fossem *seduzidas* pelos meninos muito novas e que com ela isso não aconteceria, pois ela era *esperta*. Logo nos identificamos e ficamos muito próximas. Também, ela é neta de uma senhora muito querida por mim, uma grande liderança da aldeia, que também é muito próxima à neta e eu via em ambas a relação que eu tenho com a minha avó na cidade, de muita proximidade. Ficamos as três muito próximas durante o tempo em que eu estava na aldeia ao longo dos anos. Sua avó repetia várias vezes que a neta deveria ser "doutora" e, quando ela revirava os olhos, nós três sorriamos.

Mas em 2018 as coisas mudaram. Mudamos também. A jovem não entrou na universidade e conseguiu há dois anos um emprego na área administrativa da prefeitura de Jatobá onde trabalha meio período de segunda a sexta feira e recebe oitocentos reais por mês. Todo mês ela envia dinheiro para a conta bancária do namorado para assim, juntos, repassarem para a obra da casa. Ela me conta que hoje tem seu trabalho, *está correndo atrás de suas coisas*

22 Entrevista cedida a mim por Lafate Pankararu em Recife, na minha residência, no dia 29 de janeiro de 2016.

e está *indo atrás* do seu sonho de formar uma família. Quando perguntei o porquê de ela ter parado de frequentar as reuniões da UJP e saído de suas redes sociais, ela nos diz que está *correndo atrás* da vida dela, ganhando dinheiro, trabalhando e que foi ótimo adquirir conhecimento, mas que isso não dá dinheiro e dinheiro é que move as coisas.

Apesar de não ser mais membro da UJP, a jovem afirma que, se preciso, defenderia o grupo e a juventude, mas que não atuará mais da forma que fazia. Não viajará, nem participará de seminários, reuniões, ou ir às prefeituras atrás de recursos, por exemplo. Diz que foi bom fazer parte de tudo isso, mas que agora está em outra fase. Conta que participou de muitas ações do grupo, mas que agora *está correndo atrás* de sua vida. Com o seu trabalho, ela se sente independente, diz não pedir nada aos pais, pois consegue resolver suas coisas, direcionar suas escolhas sem ajuda deles. Também diz saber que seu salário não é muito, mas que é fruto de seu esforço. Apesar de querer sair de casa, os seus pais questionam sua decisão. Sua mãe pergunta se não está bom em sua casa e ela responde que está, mas que todo mundo quer ter seu cantinho e que sempre sonhou em ter sua família.

Também repete várias vezes que está correndo atrás de suas coisas e esse "correr atrás" tem a ver com receber um salário, ter uma profissão, construir uma família e construir uma casa. O sentido de ação, de "ser guerreiro" Pankararu, que caracteriza o jovem da UJP tem outro sentido na vida da jovem hoje em dia. Quando pergunto se ela quer fazer uma faculdade, ela diz que sim, mas que não consegue conciliar agora. Sua avó pede que eu a aconselhe a estudar, a fazer um "curso" e falo isso para a jovem, para ela não parar de estudar, o que ela responde que quer, mas não agora.

Trouxemos uma explicação sobre a UJP para falarmos de uma questão que foi importante na formulação da metodologia desta dissertação. Como foi dito no capítulo anterior, há muitas divisões internas e situações de conflito entre os Pankararu. Seu território é marcado por tensões não só entre indígenas e não indígenas, mas há muitas disputas e tensões internas entre indígenas, principalmente disputas relacionadas ao status social e político da pessoa na comunidade. Esses conflitos não passam despercebidos à juventude e à UJP muito menos.

Não consegui entender a origem ou o motivo dos conflitos entre os movimentos de juventude ou da UJP com pessoas que não eram membros do grupo, principalmente com os jovens do MOJIP. Para um membro da UJP, aquele jovem que não participava do movimento era "laranja", um termo comum no dialeto brasileiro para designar pessoas que "emprestam" seus nomes a outras pessoas que geralmente aplicam golpes financeiros. Esse é um termo muito forte, pois é como se a pessoa "laranja" perdesse sua humanidade, virasse outra "coisa".

A dificuldade em abordar o tema de conflito se deu também pela dificuldade em obter informações sobre os reais motivos que envolviam os jovens nessas situações, além do incômodo que causavam as minhas perguntas sobre o assunto. Respondiam-me sempre que eram "problemas pessoais" e que envolviam "questões financeiras" e "disputas". Falar sobre o conflito entre eles causava desconforto e desviavam das minhas perguntas. Apesar disso, o consenso entre muitos jovens era de que o conflito enfraquecia a juventude.

Como cita Warná (2012, p.87) sobre conflitos existentes entre educadores Pankararu,

Percebi que para esses atores a ideia de conflito estava diretamente relacionada a aspectos negativos da vida social daquele grupo, pois para alguns evidenciava certa fraqueza do grupo, e, portanto, não deveria ser exposto publicamente (WARNA, 2012, p. 87).

Também em sua pesquisa, Warná (2012) cita que os conflitos entre os Pankararu não são recentes. Arruti (1996 *apud* WARNA, 2012) traz em sua dissertação uma situação de disputa pelo cargo de cacique entre João Binga e outra liderança local anos atrás.

Em nossas observações e entrevistas, vimos questões sobre a atuação de lideranças hoje nas aldeias, principalmente de adultos e mais velhos, e também na forma como essas "novas" lideranças surgiram no contexto social e político Pankararu. A questão da atuação das lideranças, de quem é reconhecida como liderança, é apontada como causa de conflitos entre eles. Para Elisa Urbano, professora Pankararu,

Hoje tem lideranças mais jovens, né. Então as lideranças que eu conheci eram poucas. As pessoas eram mais lideranças da tradição. Hoje tem lideranças políticas. Eu estou chamando de liderança política quem discute questões burocráticas, administrativas, como saúde, educação, direito a terra, tal, essas coisas. Mas a maioria das lideranças que eu conheci, eles eram lideranças da tradição. Essa é a diferença, né, de hoje. Embora hoje tenha ainda. Até que tem. Mas as pessoas que eu conheci como liderança... E eu via uma distância para discutir essas questões, né. Então, como eu analiso alguns documentos, eu vou logo analisando a questão de gênero, né. Mas as lideranças que existiam, a relação com a FUNAI na época, era meio de colonização. Sempre foi, né. Aquele estilo colonizável de ser [...] Eu sou de uma infância, juventude, em que a FUNAI era a administradora, era a gestão da aldeia. Aí na minha juventude essa gestão vai sendo aos poucos passada para a prefeitura, pra FUNASA, pra estado, enfim. Mas também o movimento indígena vai mudando. As formas de organização política hoje que as pessoas dizem tradicional, não é tradicional. Ela foi sendo construída. Tradicional não. Tradicional é a nossa religião. A nossa forma. Mas a forma como as aldeias e suas lideranças se organiza hoje, não, foi construída. O bom de eu ter vivido esse tempo foi ter assistido essa construção, essa organização social sendo construída. Então ela não é tradicional. Não é. Eu vejo em alguns... Porque as pessoas contam o que elas viram, né? Eu conto o que eu vi. Mas essa construção de organização social Pankararu, eu não vou falar dos outros povos porque o meu lugar de fala é esse, ela vai sendo construída no final da década de 1990. A cada aldeia uma liderança, que é um jeito egoísta de ser, de fazer a coisa. Mas na minha infância as lideranças eram de cunho mais tradicional,

tradicional ligado a tradição. Com o passar do tempo elas vão surgindo por outros contextos (ELISA URBANO, 2018).

Analisando o conflito entre "lideranças da tradição" e "lideranças políticas" no Movimento Indígena Brasileiro, Bicalho (2010) cita que nem sempre há compatibilidade entre os critérios de legitimidade apontada pela comunidade indígena e a forma de atuação, ou o exercício de poder, de determinadas lideranças. A autora afirma que o contato constante com a comunidade, conhecendo as necessidades mais urgentes, insere nas lideranças uma confiança e respeito por parte do grupo, além de reforçar a legitimidade das lideranças. Assim, como mostra o que disse Elisa, os líderes tradicionais são aqueles que seguem a tradição do seu povo, geralmente herdadas. Já os líderes políticos representam a comunidade e buscam articular a demanda do povo junto à sociedade envolvente e a setores específicos do Estado.

Quando cheguei a Brejo dos Padres em 2014 não fazia ideia das juventudes que havia nas aldeias Pankararu. Conheci a UJP e conheci jovens que não faziam parte da UJP, mas com esses não tive proximidade. Não tive oportunidade porque minhas visitas foram sempre curtas e estava rodeada dos jovens do movimento. Só fui entender melhor no trabalho de campo em 2018 quando pude ficar mais dias na aldeia.

Sentimos a necessidade de que nesse trabalho de mestrado deveríamos pensar juventude para além da UJP, além de pensarmos sob o ponto de vista de gerações diferentes. E quando iniciamos a pesquisa desta dissertação, sabíamos que teríamos que ir além dos contatos que tínhamos com a UJP, o que no início não funcionou muito bem. Foi no dia a dia do trabalho de campo que nossas relações de amizade foram se estendendo e que fomos percebendo que apesar da presença de conflitos e tensões no território, nem sempre as relações entre as pessoas são amistosas, como pensamos que supostamente acontece em locais onde há relações de conflitos. São, como se chamam entre eles, num termo que se estende aos indígenas brasileiros, *parentes*, se conhecem entre si, muitos são primos, tios, afilhados.

3.3 FASES DA VIDA EM CONTEXTOS INDÍGENAS

Ao longo deste trabalho nos referimos mais enfaticamente à juventude Pankararu, mas usando o sempre o termo geração ou gerações. Mas o que queremos dizer com *gerações Pankararu*? Como dissemos anteriormente, os Pankararu dividem o curso de suas vidas em fases e na nossa pesquisa lidamos diretamente com três dessas fases: *juventude, adulez e velhice*. Não vamos demarcar quem são os adultos e velhos para os Pankararu, no sentido de dizermos quais os ritos de passagem ou marcadores sociais dessas fases da vida em nossa

pesquisa como fizemos com os jovens, pois seria necessária uma abordagem mais ampla que o espaço e tempo de nossa pesquisa não nos permite fazê-la. Também não é nosso objetivo. Mas falaremos o que pensamos sobre a categoria geração e como trabalhamos com ela ao longo do nosso trabalho.

Apesar de não adentrarmos nos sentidos de adultez e velhice para os Pankararu, há condições e fundamentos que levam a pensarmos quem o grupo assume como adulto ou velho. Mais adiante no nosso trabalho veremos que os discursos de pessoas mais velhas ligam a adultez e a velhice a condições como "experiência", "sabedoria", "sofrimento", "anos vividos" e o que essas condições representam para os interlocutores. Também há expressões como "mocinha" ou "mocinha formada" para indicar determinada fase de sua juventude. Nosso foco no trabalho é abordar os processos pelos quais os indígenas constroem sua percepção de juventude ao longo do tempo em Brejo dos Padres.

Scott (2010) cita que para entender o termo geração, passa-se por conceitos como *trajetórias e transição, ciclos e cursos*. Mas não se deve pensar o termo apenas ligado aos conceitos citados, pois limita seu significado. Para o autor:

Gerações são compostas de pessoas entrelaçadas hierarquicamente por redes de parentesco e família, por pessoas ligadas por pertencerem a categorias etárias e por pessoas cuja referência temporal é algum evento ou ambiente histórico que unifica muitas pessoas geralmente em referência a algum evento exterior à idade e ao parentesco. (SCOTT, 2010, p. 277).

Mannheim cita que em todas as sociedades indivíduos de uma geração substituem os de outras, pois sempre aparecem novos participantes da vida social, enquanto outros desaparecem (GROPPO, 2015). As gerações são, para o autor, processos dinâmicos e interativos. As sociedades que apresentam mudanças geracionais são caracterizadas pelos seguintes processos:

1. A constante irrupção de novos portadores de cultura;
2. A saída constante dos antigos portadores de cultura;
3. A limitação temporal da participação de uma conexão geracional no processo histórico;
4. A necessidade de transmissão constante dos bens culturais acumulados;
5. O caráter contínuo das mudanças geracionais (WELLER, 2010).

Nesse sentido, Feixa (2010), cita que existe um terreno comum entre os jovens membros de uma geração identificável. Qual seria esse terreno comum para os jovens Pankararu? O que se reivindica quando se assume a identidade de jovem?

3.3.1 Juventude em Pankararu

Os jovens Pankararu estão nessa fase de suas vidas, mas também têm muitas diferenças e particularidades nas suas identidades juvenis. Têm gêneros, sexualidades, gostos musicais, modos de passar seu tempo livre, posições políticas, religião, entre outras coisas, muito subjetivo e particular a cada um. Mas uma similaridade entre eles é o fato de serem indígenas, de pertencerem a um grupo social que se diferencia em sua organização social, cultural e política de outros nas sociedades, como os jovens de classe média dos centros urbanos, por exemplo.

Elencamos o conceito de Renato Athias (2005) quando ele fala sobre identidade étnica para pensarmos essa questão:

O sentimento de pertencimento a um determinado grupo social apoiando-se numa crença de origem comum e na construção de um repertório de elementos diacríticos que permite a comunidade étnica se definir, se organizar e se diferenciar diante dos outros (ATHIAS, 2005, p. 2).

Cruz Salazar (2012) citando o artigo "Jóvenes indígenas y globalización en América Latina" (PÉREZ RUIZ, 2008) diz que este trabalho foi uma importante sistematização sobre o tema a partir das juventudes mexicanas, chilenas, equatorianas, bolivianas, colombianas e guatemaltecas. O que mais se destaca no estudo de Pérez Ruiz, segundo Cruz Salazar, é:

1) La existencia del concepto joven en lengua indígena, palabra referida a una etapa que inicia con la madurez biológica y concluye con la madurez social, es decir, la edad y los aspectos fisiológicos son las constantes mientras que los contenidos y modos significativos —culturales— son las variables. 2) Lo joven en los pueblos indios se encuentra construyéndose en medio de una tensión entre lo tradicional y lo moderno, por lo que se está reformulando a partir de referentes nuevos que actualizan lo tradicional. 3) Los jóvenes indígenas construyen nociones de juventud altamente heterogéneas por lo que es necesario abordar la diversidad en los procesos de socialización, la familia y la vida comunitaria que están siendo desplazadas por la educación, la migración, la religión, las relaciones interétnicas, los medios masivos de comunicación e información y el destierro por pasados episodios de guerra. 4) La desobediencia juvenil, la confrontación generacional y la pérdida de control comunitario sobre ellos han situado a la juventud indígena como problema social dentro de los pueblos, especialmente ante los ojos de las generaciones adultas (PÉREZ RUIZ, 2008 *apud* CRUZ SALAZAR, 2012, p. 149).

A etnicidade, no México, nos estudos sobre juventude, ganha força no final dos anos de 1990 com a participação dos jovens na migração internacional. Então, para Cruz Salazar, pensar em juventude indígena mexicana requer fazer uma reflexão junto aos processos vividos pelos indígenas naquele contexto, ou seja, pensar "1) la crisis agrícola y las migraciones indígenas, 2) la escuela indígena y el modelo educativo intercultural." (CRUZ SALAZAR, 2012, p. 150). Busco fazer uma reflexão parecida com os Pankararu, trazendo a importância da Escola para o grupo pensando juventude indígena entre eles.

Sabemos que a divisão da vida em etapas entre os Pankararu é vista nos relatos etnográficos mais antigos sobre esse povo, como o de Estevão Pinto, em 1938, que cita a presença de pessoas "velhas"²³ e o de Carlos Estevão, em 1942, que fala sobre sua visita ao território indígena no ano de 1958. Nesse relato, Carlos Estevão cita o ritual Menino do Rancho²⁴ e descreve o *menino* tendo uma idade entre dez e doze anos. Nesse ritual, o *menino* seria uma criança que após o processo teria responsabilidades com o seu *Praia* e por isso o ritual tem um caráter de iniciação ao mundo espiritual. Também fala sobre a *noiva* do menino, uma moça de idade parecida com o menino. Diz que essa situação pode mostrar que antigamente nesse povo havia casamentos entre crianças (o que também foi citado por Estevão Pinto, em 1938), mas não se aprofunda na questão.

Nesse ritual, pessoas com status de crianças e jovens têm papel de destaque e de forte simbolismo. A menina tem que ser *virgem* para ser a noiva do menino e também não pode participar do ritual se estiver em período menstrual. Então podemos dizer que os Pankararu valorizam que a menina esteja em uma fase da vida em que ainda não tenha características consideradas de pessoas em uma fase da vida mais madura, como ter filhos, por exemplo. Não buscamos afirmar que essas condições possam dar a menina status diferentes, tornando-as jovens ou adultas. Seria necessário um olhar mais aprofundado para o ritual. Mas trazemos essas questões para pensarmos que nesse ritual determinada fase da vida é valorizada em detrimento de outra.

Atualmente, o "menino" do ritual pode ter diferentes idades e estar em diferentes fases da vida. Também pode haver mais de um menino, como no caso de irmãos gêmeos que foram pro rancho juntos, no mesmo ritual. O que não se tem relatos é de que o *menino* tenha sido uma menina, não por falta de tentativa, mas porque a comunidade não permitiu que houvesse mudança na estrutura do ritual.

23 "Parece que as velhas mulheres na tribu, exercem, também, o papel de pajé. Encontrei uma delas, já centenária, que se encarregava de curar os enfermos, de 'tirar o atraso' e de exercer outras práticas mágicas (atrair as chuvas, por exemplo, no tempo das soalheiras)." (PINTO, 1938, p. 70).

24 Esse ritual não tem um calendário fixo, pode acontecer ao longo do ano, sempre nos terreiros, espaços considerados sagrados para os Pankararu. Envolve muitas pessoas, pois a família do menino serve um almoço para todos que estão no local e toda a comunidade participa. É um ritual que tem um caráter de iniciação, uma proclamação pública, onde um encantado intercede pelo "menino" (ATHIAS; PANKARARU, 2017). Os pais do menino convidam uma noiva e duas madrinhas para ele, além de chamar o maior número de padrinhos que conseguirem. Nesse ritual, os padrinhos lutam com os Praiás, seres da cosmologia Pankararu, para garantir que o menino fique nesse mundo. Os autores falam em uma luta entre o céu e a terra, onde os padrinhos vão lutar para guardar o menino. Essa luta pode durar horas, a tarde inteira, e no fim o menino é guardado por um dos Praiás, que o protegerá a vida inteira. Nesse ritual não há uma idade estabelecida para o menino. No último ano, um homem já idoso participou, sendo chamado ironicamente de "vovô do rancho".

Figura 2- Madrinha, Noiva, Menino e Madrinha em um Menino do Rancho na aldeia Brejo dos Padres



Fonte: Flávia Guimarães, 2018.

Há a participação de pessoas de diferentes gerações e que tem papéis específicos no Menino do Rancho. Criança, jovem e adulto do gênero masculino duelam com os Praiás com o objetivo de manter o menino nesse plano espiritual. Eles são chamados de *padrinhos* do menino. Esse duelo de padrinho com Praiá é feito com lanças de madeira, como num movimento de uma dança, rítmico, onde perde quem for derrubado primeiro no chão do terreiro. A comunidade vibra quando a luta cessa. Também há a disputa física entre padrinhos e praiás para ver quem no fim sai vitorioso. Mas dizem não haver uma disputa de valor entre ganhadores e perdedores, pois de uma maneira ou de outra o menino estará protegido. Essa disputa é mais acirrada com muita correria e duelo físico onde homens e praiás podem até se machucar fisicamente. Esse momento de disputa emociona muitas pessoas que assistem, que inclusive vibram muito, uns torcendo pelos padrinhos e outros para os Praiás. As pessoas gritam, brincam umas com as outras, torcem e esperam ansiosas os momentos de disputa.

Figura 3- Padrinhos Pankararu em um Menino do Rancho



Fonte: Joelson Pankararu, 2018.

A comunidade também tem forte influência do catolicismo, sendo o ponto de referência de localização da aldeia Brejo dos Padres a igreja de Santo Antônio. Nessa igreja, as pessoas participam de rituais como o batismo, eucaristia, crisma e casamento. As crianças costumam ser batizadas e, mais tarde, participam da eucaristia. Apesar de a igreja realizar casamentos, hoje em dia os jovens dizem preferir relações baseadas mais em afeto e sentimentos à celebração do ritual casamento ou matrimônio. Mas essa união pode ter também influência das famílias, sendo o matrimônio uma possibilidade de união entre famílias interessadas em manter ou conquistar benefícios ou status.

Pensamos que esse ritual pode nos mostrar aspectos importantes para percebermos a cosmologia dos Pankararu. Ou como cita Peirano (2006), pensamos que os rituais possam ser instrumentos, ferramentas, modos de abordagem e não apenas tema ou objetos de estudo na Antropologia. Para essa autora, os rituais não se separam de outros comportamentos de forma absoluta, eles apenas replicam, "repetem, enfatizam, exageram ou acentuam o que já é usual – e se há uma coerência mínima na vida social como nós, antropólogos, acreditamos, é possível

aplicar o instrumental desenvolvido para os rituais para os eventos em geral" (PEIRANO, 2006, p. 10).

É interessante analisarmos uma questão que Assis (2017) coloca como importante para pensarmos juventude indígena no Brasil: a partir de quando juventude passou a ser uma posição social que apontasse para uma condição na hierarquia social entre os Pankararu? Dizendo de outra maneira, em que momento os jovens neste grupo passaram de *atores sociais* para *sujeitos sociais*? Arruti (2018) afirma que a escola Pankararu é um local onde se constrói uma nova relação com a sua história e com a história local, onde surgem novas lideranças, jovens universitários ou profissionais da área da saúde que participam de novos circuitos e permitem colocar em contato experiências, estratégias e discursos.

E a escola fortalece, nesse sentido, a juventude indígena como uma categoria social e política específica entre os Pankararu. Através do acesso à educação (mais escasso nas gerações anteriores), os jovens assumem postos de direção política e econômica nas aldeias. Tornam-se professores, agentes de saúde, agentes ambientais e participam ativamente do movimento indígena. É, portanto, um ponto de *ação* para o *movimento* que caracteriza os jovens, para o seu *protagonismo* nas aldeias.

3.4 A ESCOLA EM COMUNIDADES INDÍGENAS

Segundo Azevedo e Silva (1995), a implantação de projetos escolares indígenas é tão antiga quanto o estabelecimento dos primeiros agentes coloniais no Brasil. Globalmente, assim como a medicina e a religião, a escola foi uma ferramenta do colonialismo. Tudo o que as populações indígenas passaram desde o século XVI (invasão de suas áreas tradicionais, destruição de suas riquezas etc.) sempre foram o resultado de práticas que souberam aliar métodos de controle político a algum tipo de atividade escolar civilizatória (AZEVEDO; SILVA, 1995). Até o fim do período colonial, a educação indígena ficou a cargo dos diversos missionários de variadas ordens.

Com o império, não mudou muita coisa e com a República o quadro permanecia o mesmo. No Brasil, desde a chegada dos portugueses a ideia era "catequizar, "civilizar" e integrar", segundo os autores. E ainda em 1994 esse quadro era parecido no sentido de que as escolas indígenas no Brasil ainda terem como tarefa principal a transformação "outro" em algo assim como um "similar" que, por definição, é algo sempre inferior ao "original" (AZEVEDO; SILVA, 1995).

O quadro veio a mudar com a Constituição Federal de 1988 onde as consequências dos capítulos 210, 215 e 231 foram muito importantes para as escolas indígenas. Mas na prática, o que os professores indígenas reivindicam, assim como os povos, é que os programas de educação dos povos indígenas sejam pautados por uma ideologia onde "noções como organizações sociais, costumes, crenças e tradições dos povos indígenas são desprovidas de um sentido mais profundo e tomadas como detalhes pitorescos" (AZEVEDO; SILVA, 1995, p.158). Também é importante que o governo federal assim como os estaduais e municipais se reúnam e deem mais visibilidade ao que dizem os professores indígenas.

Para os autores:

Educação escolar indígena tem um único sentido: não pretende caracterizar uma classe particular de professores. São, ao contrário, professores no sentido pleno, que são ao mesmo tempo baniwa, tikuna, guarani, etc..., e que, portanto, se preocupam, enquanto professores, com todas as dimensões da educação escolar, e ainda, enquanto membros de totalidades sociológicas diferentes da nossa, com a situação atual, os projetos e o destino de seus povos: totalidades e não partes que se relacionam com a sociedade brasileira de forma bastante complexa (AZEVEDO; SILVA, 1995, p.158-159).

Em Pernambuco, o processo de reivindicação escolar se configurou como condição fundamental e importante para emancipação e autonomia dos povos, que como cidadãos de direitos, desejam construir, à sua maneira, seus projetos de futuro decidindo o que deve ser incorporado ou não da sociedade nacional. Atualmente, no estado, a Educação Escolar Indígena é de responsabilidade executora do governo estadual e tem a *interculturalidade* como alguns dos eixos norteadores da educação. Ou, como cita Silveira (2012, p. 57), "o acesso aos conhecimentos e saberes de uma diversidade cultural favorecendo o aprofundamento e fortalecimento de seus aspectos socioculturais". É uma escola específica de cada povo indígena que reconhece e valoriza os conhecimentos tradicionais, sua organização social, política, econômica e cultural de cada grupo. Sendo diferenciada, mas com uma ideia de que os intercâmbios e trocas culturais com outros povos e culturas, inclusive não índias, são importantes e valorizadas.

Em novembro de 1999 foi criada em Pernambuco a Copipe - Comissão de Professores/as Indígenas de Pernambuco durante o I Encontro de Professores/as Indígenas de Pernambuco. A formação da comissão fortaleceu a defesa dos povos de suas garantias segundo a Constituição Federal. Segundo AMORIM (s/d, p.1),

Desde então, após uma discussão em suas comunidades, surge a COPIPE com os objetivos de articular, mobilizar as comunidades e os/as professores/as indígenas e propor e monitorar as políticas públicas para o setor. Como princípios, a defesa de uma escola que respeite o Projeto de Sociedade de cada

povo, seus processos próprios de ensino e aprendizagem, o fortalecimento da identidade étnica e a valorização dos saberes culturais. (AMORIM, s/d, p.1).

É partir da premissa do respeito às especificidades culturais de cada povo que a Copipe vem construindo a Educação Estadual Indígena (EEI) e também buscando seu reconhecimento dentro da Secretaria Estadual de Educação - PE (SEE-PE), principalmente o reconhecimento da categoria de *professor indígena*. As ações da Copipe contribuíram, então, para o fortalecimento das escolas indígenas nas aldeias, tornando possíveis as Escolas Estaduais Indígenas.

3.4.1 A escola em Pankararu

Como citado, em 1988 foram garantidos pela Constituição Nacional os direitos dos indígenas de reconhecimento de suas tradições, organização social, costumes e línguas. Uma constituição, segundo Warná (2012), de uma cidadania diferenciada a partir de seus direitos territoriais, educacionais e culturais. Assim como de uma escola com características específicas. Para isto, é necessário nas escolas indígenas o desenvolvimento de currículos específicos e calendários que respeitem suas atividades tradicionais, assim como metodologias de ensino diferenciadas, publicação de materiais didáticos em línguas indígenas e a formação de índios para que se tornem professores indígenas. Ou seja, a conquista de processos próprios de ensino e aprendizagem. Pelas memórias de interlocutores da autora, nota-se que entre os Pankararu o aprendizado anos atrás era através de pessoas mais velhas que ensinavam em suas casas ou em locais da aldeia, como pés de árvores. Também não havia remuneração.

Em 1940, com a chegada do órgão indigenista (SPI - Serviço de Proteção aos Índios) em Brejo dos Padres, foi-se constituída uma escola, um posto administrativo e uma farmácia, estrutura que era comum a povos em que esse órgão esteve presente. A partir desse momento passou-se a ter aula com professores que se instalavam ou não na aldeia Pankararu. A autora cita que,

No decorrer das falas, identificamos que a escola não se encontra isolada nas fronteiras das diretrizes organizacionais estabelecidas pelo Estado ou pela nação; ela é produto, também, das dinâmicas identitárias surgidas a partir do ambiente sociocultural no qual a instituição está inserida e das relações que nelas são estabelecidas (WARNA, 2012, p. 64).

O que percebemos é que pessoas mais velhas que vivenciaram em outros contextos e de outras formas suas juventudes, a escola não era uma opção viável, devido à necessidade que tinham de conseguir algum meio financeiro ou de sobrevivência para ajudar suas famílias. Algumas pessoas, hoje idosas, dizem que se pudessem voltar no tempo, não deixariam a escola,

não deixariam passar essa oportunidade. Como Dona Josefa, de setenta e dois anos, que mora no Brejo dos Padres e diz:

Eu acho que eles (*jovens*) deveriam fazer estudar. Que é o que eu não fiz porque não tive chance. Não é isso? [...] Eu gostaria (de estudar). Num tive chance não.

Podemos também pensar como a escola Pankararu teve influência nas trajetórias de vida das pessoas nesse grupo. Atividades antes exercidas por obrigação, como ir à roça, não fazem mais parte da rotina de muitos jovens na aldeia. Vou dar um exemplo falando um pouco de Dona Catarina, de setenta e seis anos. Ela me conta que será tataravó em breve, rindo, dizendo estar feliz. Diariamente ela caminha para sua roça onde planta frutas (murici, caju) e também andu (um tipo de feijão). Hoje ela é casada com Seu José, que é seu quarto marido, pois Dona Catarina ficou viúva três vezes nos casamentos anteriores. Dona Catarina é avó de Bruno jovem, membro da UJP.

Dona Catarina me fala do período em que morou em São Paulo, na época de sua juventude, me dizendo que sofreu muito, trabalhou como doméstica e diz ter "lutado" muito. Me fala de sua vida em São Paulo com uma expressão de sofrimento, pois ela diz ter sido uma época de muito sofrimento, estar longe da aldeia, longe da família, não ter uma "residência", morar de "favor" com familiares, não ter contato com suas tradições. Ela foi para São Paulo para trabalhar, pois precisava sustentar seus filhos e na aldeia não havia emprego. Hoje, mais velha, e morando novamente na aldeia, fala com orgulho de sua roça e conta que nenhum dos filhos e *muito menos* os netos a acompanham no serviço de roçado. Pergunto o que ela acha disso e ela "dá de ombros". Seu filho, Paulo, interrompe e diz que vez ou outra vai à roça, mas poucas vezes. Bruno, neto de Dona Catarina diz que não acompanha a avó por "preguiça" e ri.

Assim como Castro (2005) aponta em seu estudo sobre Jovens Rurais no Assentamento Mutirão Eldorado na Baixada Fluminense/RJ, onde o trabalho "familiar" na roça sofreu alterações ao longo do tempo, em Pankararu é comum escutarmos relatos de pessoas mais velhas sobre como "ir à roça" era *inevitável* em sua juventude. A maioria dos indígenas tem um passado de trabalho familiar na roça, assim como em *Eldorado* com as famílias rurais. No Assentamento, Castro diz que o trabalho na roça tinha a ver também com a valorização que se dava à terra, à *conquista* da terra. Hoje, apesar de a principal atividade econômica dos Pankararu ser a agricultura familiar, é visível a diferença entre a condição econômica das famílias. Nas famílias que não têm outra renda familiar (como aposentadoria, bolsa família, ou comércios etc.), a não ser a agricultura, assim como em Eldorado, o fato de filhos trabalharem fora complementando a renda da família é supervalorizado.

Não investigamos as formas de compor a renda das famílias em Pankararu, mas vimos que para os jovens o roçado não é hoje um trabalho atraente visto que se trabalha muito e se recebe pouco. E também não é mais um trabalho "obrigatório" para muitos jovens. Além disso, há outras oportunidades em que vislumbram uma maior chance de terem uma vida melhor em termos financeiros e em satisfação profissional, dando outra percepção ao *trabalho*. Como frequentar a escola, cursos técnicos, universidade, comércio, cargos públicos, entre outros. Então, o trabalho "na" roça sofreu diferenças em Pankararu, assim como em Eldorado, como cita Castro (2005). Jovens como Luiza, citada anteriormente neste capítulo, não querem sair de Brejo dos Padres, pelo contrário, querem morar em sua aldeia, que associam a uma vida "tranquila, calma" onde estão seus amigos e sua família. Mas a forma de se relacionar com a terra, assim como em Eldorado, foi modificada para esses jovens.

A presença da escola na aldeia é um marco na vida das pessoas e dos jovens nos dias de hoje. Um exemplo é Dona Severina Oliveira, que diz que não teve "alternativa" a não ser trabalhar no roçado. Mas que, já ciente da importância do estudo, permitia que seus filhos trabalhassem apenas meio período na roça, enquanto na outra parte do dia iam à escola. A geração dos seus netos não frequenta a roça, "porque seus filhos puderam ter alguma profissão e dar a eles uma vida melhor", mas ela insiste que eles têm que estudar para ter "uma vida melhor ainda", para "querer algo com a vida". Assim, ela cita seu neto, que escolheu não continuar os estudos além do ginásio e montou uma borracharia na aldeia para daí tirar seu sustento. Segundo Dona Severina, seu neto "não quis estudar, e por isso, não deu para nada na vida".

Outra questão para pensarmos é a escola como ponto de partida de *ação, movimento e adesão*. Vamos explicar. Como citamos acima, a escola nas comunidades indígenas, como vem se constituindo hoje em dia, é uma instituição política, inserida e articulada em outras dimensões da vida social nas aldeias indígenas (GRUPIONE, 2008). Dessa forma, podemos pensar se a escola tem papel importante na instituição e manutenção da ideia de "guerreiros" tão citada por indígenas Pankararu de várias gerações.

Se há uma busca por valorizar a trajetória coletiva do grupo recorrendo à memória e às narrativas, podemos pensar que a escola é um meio onde a ideia de "guerreiro" é valorizada, a partir da ideia do índio como "quem luta". Iremos trabalhar no próximo capítulo os sentidos para as gerações entrevistadas de questões como *protagonismo, movimento, luta, sofrimento*, assim como o que significou para as pessoas e para a comunidade as mudanças históricas, como a presença de escolas e o acesso à internet, em relação ao que entendem como sendo sua juventude.

4 (RE)CRIANDO JUVENTUDE

A percepção ou o significado de “ser jovem” não se restringe apenas a relacionar o tempo vivido ou idade com esse período de sua vida, mas significa ter acesso à escola, a necessidade de trabalhar, ir à roça, as atividades e tempo de lazer, o uso de tecnologias, as relações com os mais velhos, em suma, os espaços de participação e o papel social do jovem na organização social Pankararu. Essas questões têm um papel central na identidade *jovem* das pessoas, logo, ao incorporar diferenças de significados, impõem uma ressignificação na vida dos indivíduos. No contexto Pankararu, falar em juventude é falar nas mudanças socioeconômicas que ocorreram na comunidade. Esses momentos nos permitem compreender os elementos que constituem a percepção de juventude na aldeia.

Vimos que em Pankararu a escola existe desde a época das missões, como instrumento de colonização. Tempos depois, já na reserva indígena, os mais velhos eram quem tinham o *saber*, transmitindo-o para os mais jovens em suas casas ou em outros locais da aldeia. Mas não havia a instituição escola, com professores remunerados e uma cartilha. As pessoas aprendiam a “ler, escrever e somar, apenas”. Nesse momento, era inevitável que os jovens trabalhassem, devido à condição socioeconômica das famílias na aldeia. Um espaço prolongado de tempo entre infância e adultez, como juventude foi pensada nas sociedades modernas, não fazia sentido nessa realidade. A realidade era que as pessoas começavam a trabalhar muito cedo, como me disse uma vez uma senhora. Desses tempos passados os Pankararu guardam uma memória comum de sofrimento que dá sentido a *ser jovem* nesse contexto.

Sufrimento é uma palavra muito usada pelos mais velhos quando falam de sua juventude. Não se refere apenas ao fato de irem às roças ou trabalharem para outras pessoas da aldeia e da sociedade regional ao redor. Ou de que esse trabalho requer muito esforço físico, pois as roças ficam distantes. Ou que a alimentação era escassa ou “ruim” devido à seca e a falta de chuva, como fala Zé Alto, Cacique Pankararu:

A gente passava era fome. Porque a chuva sempre aqui foi difícil. O pessoal plantava assim feijão e aquele feijão não dava nem pra comer a metade do ano. Então, os pais da gente ia pra roça arrancar aquelas mandioca meia fofa de tanto sol. Saia uns beiju tão ruim. E ai o pessoal fazia aquele beiju, abusava de comer tanto beiju. E pegava aquela massa e fazia um tipo de farinha assim, um cacto. E aí, “ave maria, que farinha ruim. azeda, aquele bolão grosso demais”. A gente não tinha quase nada para comer. Comida era isso aí todo dia, feijão e beiju. E as vezes quando era safra de imbu o pessoal tirava os imbu verde e aquele caldo da mandioca que a gente chama aqui “mão de coelho”, ne, ai botava pra ferver. Fervia e quando tava bem fervido misturava com imbu, às vezes botava tapioca dentro. Diz que era bom, eu não achava bom não, sinceramente. Parecia uma cola. Mas também eu via o pessoal velho, dava umas trovoadas, mais ou menos mês de novembro e dezembro, ai caia

aquelas lagarta, nas folhas de mandioca, eles comia aquelas lagarta, e muitos índios comia. Eu mesmo nunca comi não. Mas eles comia, minha mãe comia. Escaldava e comia. O pessoal mais velho, meu pai mesmo, minha mãe arrancava uma mandioca, caçava uma pontinha aqui, acolá, achava, ia cuidar, fazer a massa, até chegar o beiju, de manhã até três, quatro horas. Procurando, ne. E meu pai e meu irmão mais velho iam pro mato caçar, não sei o que, não tinha nada, às vezes chegava com um camaleão, um preá, alguns passarinhos, ai a gente ia comer com beiju e era bom. (ZÉ ALTO, 78 anos).

Mas também que vivenciaram um contexto social e econômico em que os indígenas não tinham autonomia no território devido a uma política fundiária agressiva que remete ao século XVII. As inúmeras violências sofridas por eles (muitos fugiram para outras localidades como as serras ao redor da reserva ou para cidades do país), nesse momento de sua história, reforçam a memória comum de uma “vida sofrida”. Segundo Arruti (1996), o sentido de pertencimento étnico do grupo se alimenta do compartilhamento desta memória comum e tem destaque quando é preciso exaltar a unidade grupal (MURA, 2010).

Ainda hoje, os conflitos entre os indígenas e posseiros alimenta e reforça a memória comum de sofrimento. Nesse caso, o sofrimento é uma memória, pois os mais velhos dizem que as terras onde os posseiros moram são dos indígenas, citando que em sua juventude *andavam por essas terras*. Mas também é algo do presente, pois os jovens citam que as terras ocupadas pelos posseiros são próximas ao rio São Francisco, tem mais acesso à água e são as mais férteis, assim como falam sobre haver muitos indígenas na reserva, citando um número de nascimento elevado desde a época em que houve a demarcação da reserva e poucas terras disponíveis atualmente para construir casas e roças.

O fato de terem tido “uma vida sofrida” faz com que pessoas mais velhas comparem sua juventude com a dos jovens hoje em dia na aldeia dizendo que “a vida agora é muito fácil”, pois “os jovens têm tudo na mão”. Não precisam ir buscar água, nem caminhar longe pra buscar lenha, também não passam fome. Não precisam trabalhar na roça, pois hoje tem acesso mais fácil à escola. Nesse sentido, a escola representa um percurso de estudo que culmina no mercado de trabalho e em possibilidades. Na visão dos mais velhos, os jovens hoje *podem escolher* o que fazer da sua vida, com o que trabalhar, a partir do estudo. Mas “tem aqueles que não tão com nada”, os que escolhem não estudar e como nos disse uma senhora, “não dão pra nada na vida”.

Hoje, segundo Dona Josefa Pankararu, as coisas estão mais "modernas" e isso não é ruim, pois representa que os jovens podem ter uma vida "melhor, menos sofrida":

É. Por isso que to lhe falando, a coisa graças a Deus tá tão moderna aí. Tenho fé em Deus que melhore mais, viu, porque o que eu sofri, o que eu passei, não quero que ninguém passe (DONA JOSEFA, 75 anos).

Outra questão é que os mais velhos falam em uma “solidariedade” maior na aldeia quando eram jovens. Talvez por isso digam que os jovens têm que retornar à aldeia depois dos estudos, pois têm que devolver à comunidade o que ele aprendeu fora dela. O “deve voltar” é muito comum nas palavras dos mais velhos quando falam que os jovens devem estudar e, se preciso for, sair da aldeia para isso. Mas o retorno é mais do que esperado, é a *coisa certa a se fazer*:

Voltar quando vim formado. Pra ser alguma coisa aqui. Né? Que aqui precisa (DONA JOSEFA, 75 anos).

Como observou Longhi (2011) em sua pesquisa sobre jovens "bem sucedidos" em uma comunidade do Recife, o fato de os jovens terem estudo provocou nas outras pessoas atitudes de desconfiança, pois são vistos com maior probabilidade de se afastar da comunidade; são vistos também como ameaça, pois *quem estuda tem outras atitudes*, outros modos de falar, de agir; deixando os jovens em uma contradição entre conquistar um status diferente (estudantes) e se manterem dali (comunidade). Os jovens "bem sucedidos" são aqueles que permanecem na comunidade. Essa reflexão é interessante para pensarmos a razão dos mais velhos darem *como certa* a volta dos jovens à aldeia Pankararu. O estudo certamente representa que o jovem "aprendeu" novas coisas e deve "ensinar" ou "aplicar" seu conhecimento na aldeia. Então estudar lhe atribui um status mais elevado, além de jovem.

O movimento de *sair e voltar*, como vimos ao longo do nosso trabalho, faz parte da dinâmica social dos Pankararu, onde sua identidade foi reforçada também através dos fluxos dos indígenas para aldeias e cidades, o que faz Arruti (1996) citar o termo "aldeia aberta"²⁵ para falar sobre o grupo, dando importância à mobilidade dos indígenas na construção dessa expressão. O autor identifica três importantes questões que na época de sua pesquisa caracterizavam as saídas Pankararu, não mais relacionadas apenas no plano de viagens temporárias ou circuitos rituais, buscas de direitos e portarias (ARRUTI, 1996). As três questões são: a situação das agrovilas na beira do lago de Itaparica, os jovens indígenas que saem em busca de escolarização e a migração dos Pankararu para São Paulo.

²⁵ Segundo o autor, "na 'aldeia aberta' Pankararu o que normalmente é pensado como o de fora da categoria índio é tão importante na constituição dos seus mitos de colonização, na instituição de sua organização política e na criação de mediadores, que alteram essa organização e sua relação com o poder tutelar, que a própria repartição entre os de fora e os de dentro fica comprometida. A mistura nos impõe a necessidade de descrever o território também como um espaço de trocas e negociações identitárias que não é demarcado através de fronteiras cujos marcos que possam ser recitados com precisão, mas estabelecido através de um jogo entre distâncias permanentemente repostas, mesuradas, reavaliadas, entre pessoas e relações, que servem ora para desfazer a idéia de unidade Pankararu, criando repartições internas ou atenuando dicotomias, ora restabelecendo essa unidade, ao aproximar o que está distante" (ARRUTI, 1996, p. 159).

Para as famílias tradicionais (do tronco velho), como a família Binga citada por Arruti (1996), a saída é mais que esperada, é incentivada, na medida em que proporciona uma maior profissionalização do jovem. A profissionalização está marcada por um projeto de formação de novas lideranças com diferentes capacitações. Mas, mesmo nesses casos, a saída do jovem é vista também como afastamento da vida sociocultural do grupo, como cita o autor:

O movimento de saída da aldeia para a escolarização, desde o segundo grau nas cidades próximas, é percebido como um momento de distanciamento com relação à vida tribal, quando se tem acesso a um tipo de conhecimento que, quando não é hostil às tradições, coloca sérios problemas para as suas formas de transmissão e para o lugar que as lideranças antigas lhe atribuem na vida política da comunidade. De fato, é aí que se abrem as perspectivas de trabalho fora da lavoura e de relações mais estreitas com não-indíós, que podem levar a casamentos, intensificando a “mistura”. Trata-se de um paradoxo vivido pelas famílias, que percebem essa saída, por um lado, como um das formas de reproduzir ou retardar a fragmentação dos seus recursos fundiários, ou mesmo de ampliá-los, mas, por outro, a reconhecem como uma virtual perda da participação desses filhos na vida da aldeia, que pode levar ao resultado inverso do esperado (ARRUTI, 1996, p.163).

O que vemos é que os jovens que saem, principalmente para estudar, estão inseridos justamente numa dicotomia em pertencer a espaços às vezes muito díspares, as aldeias e universidades. Esse deslocamento tem resultado em um processo de formação de novas relações com o trabalho, principalmente em órgãos públicos gestores de políticas sociais. Fortalecendo também o surgimento de um novo sujeito nas aldeias, os *profissionais indígenas*, com um status profissional e intelectual. Esse sujeito é desafiado a manter seu duplo pertencimento (indígena e estudante) na tarefa de gerir políticas públicas. Como muitas vezes as universidades ficam distantes das aldeias indígenas, o indígena acaba tendo que morar nas cidades próximas a elas, ocupando além do espaço acadêmico, também o urbano.

Segundo dois jovens entrevistados em nossa pesquisa, uma jovem na universidade e um jovem ingressando meses depois de nossa conversa, o intuito de se profissionalizar tem a ver com oportunidade de ter uma profissão, mas também de ajudar a comunidade, pois não almejam morar fora da aldeia indígena. Estar fora da aldeia significa também estar fora de casa, longe de sua família e perder os momentos com eles. Entretanto, o retorno é pensado mediante as vagas de emprego ofertadas na aldeia, que dizem "ser poucas e serem direcionadas a quem tem influência".

O retorno então pode provocar novos conflitos, consensos e concorrências locais entre os profissionais formados e pessoas que lideram postos de poder local, aquelas que os jovens dizem "ter influência". Complementando o que determinaria seu retorno a comunidade, devido às disputas internas e faccionalismo no grupo. Apesar disso, opinam que há espaços na aldeia

para aplicarem seu conhecimento acadêmico, principalmente com as novas gerações e na escola, já que a jovem se formará em pedagogia e o jovem em educação especial.

Adquirir conhecimento, técnicas, práticas além do conhecimento indígena permitem que os jovens renovem o perfil dos profissionais anteriores a ele na aldeia, inserindo o que aprenderam com o conhecimento local sobre sua cultura, podendo vir a recharacterizar o perfil do servidor público na comunidade (AMARAL, 2010) já que a expectativa de ambos os jovens é trabalhar no setor público, com vínculo nas prefeituras, ou organizações indigenistas, como FUNAI, FUNASA, SEDUC etc. A profissionalização, então, é parte uma *aspiração*, mas também uma *necessidade*.

Em sua tese sobre a trajetória de estudantes indígenas nas universidades do Paraná, Amaral (2010), cita que

Dessa forma, esse novo circuito de trabalho indígena passa a se constituir, aparentemente, pela esfera do poder público, com tímida referência à iniciativa privada. Sua constituição carrega e explicita elementos que se encontram na gênese e na organização das instituições públicas, historicamente fundadas pelos interesses da burguesia nacional e internacional e moldadas pela lógica do modo de produção capitalista (AMARAL, 2010, p. 469-470).

Faz-se importante pensarmos no papel das lideranças, também dos caciques e pajés na abertura profissional para os jovens na aldeia. É de responsabilidade das lideranças a assinatura de documentos que comprovem a identidade indígena do jovem que pretende ingressar na universidade. Então o papel das lideranças começa já desde o momento em que assinam esses documentos. Algumas vezes, esse é o único contato que o jovem tem com essa liderança, como no caso de Júlio Pankararu:

Flávia: Eu queria saber sua opinião sobre as lideranças aqui, se você tem proximidade, como é sua relação.

Júlio: Assim, eu não tenho muita relação com eles não.

Flávia: Mas você tem abertura? Me fala um pouco dessa relação, você chega para falar alguma coisa, você acha que era diferente talvez do que era no passado, que vai ser diferente, talvez, no futuro?

Júlio: Eu não chego a falar com eles não. Eu só falo com Zé Alto, às vezes pra pedir alguma coisa, um papel ou uma ordem. Mas com os outros não.

Flávia: Você acha que eles dão abertura aos jovens?

Júlio: Alguns não, outros sim.

As relações e conseqüentemente a aceitação dos jovens profissionais pelas lideranças nas suas aldeias também decorre, segundo Amaral (2010),

Das relações políticas internas e da posição ocupada pelos estudantes indígenas e sua rede de parentesco no conjunto do faccionismo político existente na comunidade, determinando sua aceitação ou não pelos caciques e lideranças indígenas (AMARAL, 2010, p. 490).

Como cita Luiza Pankararu, estudante de pedagogia,

Tudo disputam politicamente e o poder está na mão de determinadas pessoas há muito tempo e essas pessoas não abrem mão desse poder por nada (LUIZA PANKARARU, 25 anos).

Então os jovens estão "fora" da aldeia porque não têm mais a rotina que incluía semanalmente, pelo menos, participar ou ver algum ritual, assim como não participam também das dinâmicas de cuidado de sua casa, e também falam e estão com menos frequência juntos aos seus familiares e amigos. Dizem sentir muitos olhares tortos e preconceito por serem indígenas quando saem de suas comunidades e têm medo de sofrer violência física também. Precisam se deslocar fisicamente e também culturalmente, quando dizemos que os estudantes indígenas estão em uma fronteira social e cultural entre a aldeia e as cidades, pois é fundamental que se reconheçam como indígenas, mas também criem relações que facilitem a sua permanência em espaços acadêmicos.

Dito isso, constituir e manter sua identidade como estudante indígena universitário exige dos sujeitos a sustentação simultânea de sua pertença acadêmica e étnico-comunitária, como cita Amaral (2010). E as políticas públicas de ingresso e permanência dos indígenas nesse espaço têm que levar em conta essas questões. Em sua tese, o autor cunha o termo "estrangeirismo"²⁶ para falar sobre os sentimentos desses sujeitos em "outro mundo" como descreve o ambiente universitário.

Outra questão são as tensões entre os jovens e os mais velhos na comunidade devido à expectativa de retorno pelos jovens após a universidade. A expectativa da comunidade e também dos mais velhos, como citou Dona Josefa mais acima, quando disse que "a comunidade precisa do profissional", vem dos problemas sociais que o grupo vivencia e sente. Mas além dessa questão, têm jovens que dizem que os mais velhos "querem dizer o que eles têm que fazer", mas que não sabem se desejam "retornar". Ora porque dizem não ter vagas de emprego para absorver o profissional quando termina a faculdade, como citamos, ora porque a cidade parece ser um ambiente mais atraente, de maior liberdade. Outros jovens dizem que desejam voltar, morar perto de suas famílias, e que desejam poder estudar mais próximo, pois "não gostam de ficar longe". Ficar longe é não conviver diariamente com sua família, é não estar no território sagrado e frequentar seus espaços, praticar sua tradição e rituais, assim como enfrentar

26 Segundo o autor "considerar a construção da categoria estudante indígena universitário e por conseqüência, a sua condição estrangeira para as sociedades não indígenas, fundamentalmente as que convivem no meio urbano e universitário, significa reconhecer as relações por eles estabelecidas e que lhes conferem identidade e semelhança. Sentir-se estudante indígena provoca, dessa forma, a esse acadêmico, sentir-se índio em meio à hegemônica, homogênea, majoritária e massificada presença social e cultural não indígena na cidade e na universidade" (AMARAL, 2010, p. 384).

o preconceito contra indígenas e não ter “afeto” como junto da sua família e amigos, como cita Júlio Pankararu:

Júlio: Eu acho muito importante a gente ter acesso a educação. Aqui e fora, mas seria mais legal se fosse mais perto da nossa família pra gente tá sempre aproveitando aqueles momentos com a família. Do que sair pra longe, passar tempos e tempos que a gente deveria estar com a nossa família, curtindo os momentos, e a gente sair pra longe e demorar a voltar. Mas é bom.

Flávia: E você pensa em sair? Pensa em sair hoje, né, que você tá aqui, tu pensa em sair, em voltar, em sair e ficar, de repente ir mais pra fora ainda.

Júlio: Eu penso em sair e voltar. Porque minha família tá aqui e eu queria aproveitar todos os momentos com a minha família, com meus amigos (JÚLIO PANKARARU, 20 anos).

Os mais velhos *dizerem o que fazer* e também os mais novos *escutarem e dar mais valor* ao que dizem os mais velhos, como diz que fez Seu Deda Binga, 76 anos:

Tive um tempo em São Paulo. Aí perdi minha mãe, meu pai, aí fiz um pedido (*ao meu pai*) se eu podia ir embora pra ficar lá até o dia que deus quisesse. Não, meu filho, você nasceu aqui, se criou, porque que andar pelo mundo, né? Foi um conselho muito importante pra mim, né. Porque hoje a gente luta por algum objetivo além de si próprio, né... Veja bem, eu sempre fico na lembrança que meu pai dizia, olhe meu filho, a melhor coisa que tem é o camarada nunca pegar no que é alheio. Porque é um nome muito triste, ladrão. Mesmo que aquele cabra queira recuperar, mas aquele cabra quer ser tão direito, mas é ladrão, ne. Ele não falou certo? (SEU DEDA BINGA, 76 anos).

O movimento de “sair” não se dá apenas com o objetivo de estudar, como vimos anteriormente. A migração para as cidades já é um movimento consolidado, como cita Rangel e Valle (2008), há algumas décadas. Nesse sentido, o jovem migrante ou aquele nascido nas cidades compartilham o mundo cultural e o estilo de vidas próprio das cidades. Então ele passa a ser *apenas* o jovem, como outro qualquer, mas, como porta-voz dessa emergência, poderá estar mais próximo ou mais distante de suas tradições e cultura (RANGEL; VALLE, 2008).

Também é no contexto urbano que o jovem pode “ser invisível”, se assim preferir, ocultando sua identidade indígena. Seja por vergonha de pertencer a um povo indígena ou fugindo do racismo dirigido às populações indígenas. E aí surge um contratempo, como cita Valle e Rangel (2008), pois para assumir a categoria de estudante indígena, o jovem tem que afirmar sua identidade de índio, abrindo mão de sua invisibilidade.

4.1 SOBRE INTERNET

Outra ferramenta para pensarmos as relações entre jovens e pessoas mais velhas é o acesso às tecnologias como a *internet*. Como cita Cohn (2001), as percepções das dinâmicas sociais e culturais exigem que olhemos não apenas para as tradições, mas também para as

inovações, pois as reproduções e continuidades sociais não acontecem de forma estanque, de modo que inclua a possibilidade de mudança. Escutamos muitas opiniões sobre a internet no dia a dia da pesquisa. O uso de tecnologias como celular, tablets, computadores, para acesso à internet é muito corriqueiro pelos jovens e em menor escala pelos adultos. As comunidades indígenas têm usado a internet para ampliar suas formas de obter informação, exercendo impactos nas suas culturas, ao permitir a difusão, recuperação e criação de novos conteúdos (PINTO, 2010).

Em Pankararu, os indígenas acessam a internet através de antenas colocadas no telhado de suas casas e que captam o sinal via satélite. Para ter uma das antenas é preciso comprá-las nas cidades próximas que contam com pelo menos três opções de servidores e mensalmente cobram uma taxa das pessoas que contratam seus serviços. É um bem de consumo, pois poucas famílias podem ter uma antena, devido ao seu preço, e pagar a mensalidade. As que têm esse bem em suas casas geralmente doam suas senhas de acesso a rede a seus amigos e familiares e acaba que muitas pessoas de diferentes gerações conseguem se conectar a sites como *Youtube*, *Facebook*, *Instagram* e programas de bate papo como *Whatsapp*, sendo *Facebook* e *Whatsapp* os mais utilizados. A internet é o principal meio de comunicação dos Pankararu com pessoas fora da aldeia, pois em pouquíssimos lugares no Brejo há sinal de operadora de telefone celular.

O acesso à internet é recente, a partir dos anos 2000. Aguilar Pinto (2010), em sua pesquisa sobre as práticas informacionais e de inclusão digital entre os Pankararu, reforça que os jovens "ouviram falar" em internet a partir dos anos 2000, nas escolas fora da área indígena e também pela televisão. Nesse momento, o acesso à rede era através da internet no Ponto de Cultura Indígena, PCI, de Brejo dos Padres. Ao se referir à internet no momento de sua pesquisa, os jovens usaram expressões como "conhecimento, aprendizado, informação, comunicação, avanço e instrumento". A autora cita que em Pankararu ainda estava acontecendo uma descoberta do papel da internet e as possibilidades dessa ferramenta.

No dia a dia de nossa pesquisa, vimos que a internet é um espaço já bastante utilizado pela juventude principalmente e que divide opiniões sobre seu uso e consequências. Mas o que representou a internet na comunidade? O que representa hoje? Vimos que pessoas mais velhas questionam o porquê de os jovens preferirem estar acessando a internet em vez de estar ou frequentar os espaços sagrados, como os terreiros e rituais. Ou até mesmo que nesses momentos, muitos jovens não saem do celular, mexendo nos aparelhos enquanto acontecem os rituais. Essa é uma diferença entre as gerações, o modo que escolhem passar seu "tempo livre", aqueles momentos que não estão estudando ou trabalhando. A internet se insere entre as reclamações dos mais velhos, que dizem que no seu tempo de jovem, quando tinham tempo

"livre" circulavam mais pelo território, visitavam fontes, nascentes, escolhiam ficar com suas famílias "vendo as estrelas" e hoje em dia os jovens não "saem do celular".

Outra questão é o "tempo livre", pois muitos jovens dizem que depois que saem da escola não há alternativa de emprego. Eles têm que continuar estudando, senão "não tem nada pra fazer". Uma jovem diz que "se formou e fica em casa", o que outro jovem complementa: "a realidade em Pankararu é essa, o jovem se forma e volta para escola para não ficar em casa". Os estudos continuam nas cidades próximas, com os cursos técnicos e universidades públicas e particulares. Mas dependem do poder aquisitivo das famílias para conseguirem continuar seus estudos. Mura (2010) enfatiza que nas famílias extensas, aquelas mais tradicionais, do *tronco velho* Pankararu, os jovens são incentivados a desenvolver atividades que tragam benefícios para o grupo, como também adquirir informações que sejam úteis em suas atividades cotidianas.

Além disso, as novas gerações começam a usar a internet ainda muito "novos". Vimos a relação dos netos de Joana com seus aparelhos de celular, vídeo game e TV, como o fato do seu neto me dizer que prefere ficar em casa vendo os vídeos do que ir ao terreiro, já que é "mais divertido". E também porque os terreiros são "longe e faz calor, não tem onde sentar". Joana diz lamentar, mas que "não tem o que fazer". Seu neto fica bastante tempo em sua casa e ele me diz que na casa dos pais, o seu pai "pega seu celular e ele não gosta", também que a internet na casa de sua avó tem uma velocidade melhor, o que facilita para ele jogar vídeo game e assistir vídeos.

A cobrança para que ele deixe o celular e a TV e faça suas atividades cotidianas, como a tarefa de casa da escola, é maior em sua casa, pois seu pai pega mais no seu pé com as suas responsabilidades e ele não gosta. Soma-se a isso o fato de que na casa de sua avó ele tem amigos que moram próximos e estão sempre por lá, "brincando no vídeo game e vendo vídeos". Elisa Urbano me conta em nossa conversa que o uso de internet e aparelhos celulares (o meio mais comum de acesso à rede na aldeia), são condicionados à condição social das famílias e que quanto maior o poder aquisitivo, mais as gerações mais novas acessam a rede:

Aí eu associo isso ao poder aquisitivo. Só usa um celular desse quem tem dinheiro para comprar um celular desse. E também o que eu vou fazer para proporcionar ao meu filho um celular, um objeto desse. Talvez até eu deixe de comprar a feira, de fazer a feira. Mas eu tenho que atender. Então aí vem a questão de princípios e valores, né. Então, por que que eu tenho um aparelho desse? Porque que eu não uso... Em princípio o celular servia apenas pra falar, pra comunicar. Hoje ele tem múltiplas funções. Agora pra que uma criança de três anos quer um negócio desse? Primeiro, porque que eu dou? Obviamente porque eu posso comprar. Agora o que eu vou fazer pra comprar é muita coisa. Eu lembro do primeiro celular que apareceu, desse tamanho (apontando para um controle remoto da TV). Depois foi diminuindo, agora ele já tá (grande), cresceu de novo (ELISA URBANO, 45 anos).

Assim, o acesso à internet divide opiniões entre as gerações. Os mais jovens dizem "ser uma coisa boa":

O que eu penso da tecnologia? Um avanço muito grande [...] acho legal, porque graças à tecnologia a gente tá conhecendo mais coisa e mais. E se não fosse através da tecnologia muita gente não saberia muita coisa que sabe hoje (JÚLIO PANKARARU, 20 anos).

O que disse Júlio reforça o que Aguilar Pinto (2010) percebeu em sua pesquisa com os jovens Pankararu. Os resultados falam que os jovens atribuem o acesso à internet a "um avanço, uma inovação", onde palavras como "globalização e índios conectados" foram citadas. Em Pankararu há um site chamado "índios online"²⁷ que é muito acessado pela comunidade e por indígenas de fora dela. Também por pessoas interessadas na temática indígena e povos indígenas. Além de contar com o apoio da Organização Não Governamental *Thydêwá*, o site conta também com o apoio do Ministério da Cultura. Atualmente a gestão do site é feita por Alex Makuxi de Roraima, Patrícia Pankararu de Pernambuco, Nhenety Kariri-Xocó de Alagoas e Fábio Titiah e Yonana Pataxo hã hã hã da Bahia. Em Pankararu, a professora Patrícia Pankararu é a responsável, mas não só ela posta, outros Pankararu também compartilham informações sobre a comunidade e tradições. O site é visto como um instrumento para reforçar suas tradições, compartilhar e informar para os Pankararu que vivem fora da comunidade e trocar informações com indígenas de outras etnias.

No portal "Índios Online" há a seguinte descrição sobre o funcionamento e objetivo do site:

Índios Online é um canal de diálogo, encontro e troca. Um portal de diálogo intercultural, que valoriza a diversidade, facilitando a informação e a comunicação para vários povos indígenas e para a sociedade em forma geral. Nos conectamos à internet em suas próprias aldeias, Casas, *Lan Houses*, Escolas e Universidades realizando uma aliança de estudo e trabalho em benefício de nossas comunidades e do mundo. Nossos objetivos são: Facilitar o acesso à informação e comunicação para diferentes povos indígenas, estimular o diálogo intercultural. Promover-nos a pesquisar e estudar nossas culturas. Resgatar, preservar, atualizar, valorizar e projetar nossas culturas indígenas. Promover o respeito pelas diferenças. Conhecer e refletir sobre a nossa situação atual. Salvar os bens imateriais mais antigos desta terra Brasil. Disponibilizar na internet arquivos (textos, fotos, vídeos) sobre os nossos povos para Brasil e o Mundo. Complementar e enriquecer os processos de educação escolar diferenciada multicultural indígena. Nos qualificar para garantir melhor nossos direitos. Disponível em: <https://www.indiosonline.net/quem-somos/>. Acesso em: 20 de agosto de 2018.

27 Disponível em: <www.indiosonline.com.net> Acesso em: 13 de agosto de 2018.

Como o uso de aparelhos celulares é mais comum na aldeia, Patrícia atualiza muitas vezes o conteúdo do site através de seu celular usando sua internet "pessoal", pois ela tem em sua casa uma antena de internet. Mas há na aldeia um PCI - Ponto de Cultura Digital²⁸ Pankararu, que é um notebook onde há acesso à internet e Patrícia também faz atualizações dos conteúdos do site nesse espaço. Segundo sua postagem no dia 18 de fevereiro de 2018, "Através do ponto, buscamos fortalecer nossa cultura tradicional, não só em Pankararu, mas em todos os povos que fazem parte da Rede"²⁹. Nessa mesma postagem, Patrícia cita que o objetivo do PCI é fortalecer a comunidade como um todo, sendo um espaço público, aberto à comunidade, sendo uma ferramenta para o bem e o fortalecimento da cidadania.

As postagens do "índios online" sobre Pankararu são direcionadas à informação e divulgação de atividades e ações que acontecem no território, tanto as iniciativas da comunidade (mutirões para recolher lixo ou rodas de conversas com estudantes indígenas), como também as ações que acontecem com oferecimento de ONGs (oficinas de áudio, vídeo, fotografia etc.) e também postagens e depoimentos sobre os rituais Pankararu, como o Menino do Rancho e a Corrida do Imbu, além de depoimentos de indígenas Pankararu sobre os espaços da comunidade, como as fontes e nascentes. Também divulgam atividades de lazer, como os torneios esportivos e campeonatos de dança. Entre outras postagens que falam sobre antigas lideranças, mostram fotos, vídeos, divulgam cartas de repúdio a incidentes acontecidos com indígenas e também divulgam atos, protestos e notícias que envolvem a comunidade. No geral, reforçam o protagonismo do indígena como agentes de sua própria história, escrevendo sobre sua cultura.

Em 2010, em sua pesquisa sobre as práticas informacionais e de inclusão digital em Pankararu, Aguilar Pinto cita que os indígenas viam o site como algo positivo, pois enxergavam o portal como algo "bom", "um projeto bem pensado para a gente", "muito produtivo", "muito legal", entre outros (AGUILAR PINTO, 2010, p. 216-217). De 2010 para os dias de hoje, o site cresceu no sentido da quantidade de conteúdo, pessoas e fluxo de informação que promove. É, portanto, um instrumento que reforça a autonomia do grupo.

A internet é uma das ferramentas para pensarmos as mudanças nas relações entre as gerações que muito são citadas por pessoas mais velhas hoje em dia. A chegada na energia elétrica na comunidade nos anos 1980 também é uma importante ferramenta para pensarmos

28 Uma sala próxima à escola, onde há um notebook com acesso à internet, um ventilador, uma mesa, algumas cadeiras e um filtro d'água.

29 Disponível em: <<http://www.indiosonline.net/pci-ponto-de-cultura-indigena-pankararu/>> Acesso em: 20 de agosto de 2018.

nessas mudanças. Antes da energia, as famílias escutavam notícias sobre fora das aldeias por rádios de pilha. Depois chegou a TV, uma senhora me conta que "adorava ficar nas janelas das casas vendo as novelas na televisão preta e branca". Então, há uma diferença na forma como os jovens usavam seu tempo livre "antes e depois" da energia elétrica:

Bom, lazer aqui era ir pro menino do rancho, corrida de imbu, missa, novena, praiá, jogo de futebol, coisas que aconteciam eventualmente. Coisas que não aconteciam toda semana. Feito hoje, toda semana se fosse brincar, todo dia tem uma festa (risos). Se você quiser todo dia tem uma festa. Também a questão da energia elétrica. Então... A energia elétrica chegou aqui no final dos anos oitenta, em oitenta e seis instala aquele programa "luz para todos", de Miguel Arraes, então chega os primeiros postes aqui de energia. Então no final dos anos oitenta, aí os anos noventa é o auge da energia. Então tem dois momentos, antes e depois da luz elétrica (ELISA PANKARARU, 45 anos).

Depois, já nos anos 2000, a internet foi inserida na comunidade e muitas das atividades que os mais velhos dizem "fortalecer" a cultura e tradição, são agora para a juventude *opcional* e deixada de lado. Muito desse tempo que antes era empregado nessas atividades de fortalecimento da cultura, como diz uma senhora, nos dias de hoje o jovem "perde" na internet. Agora o conhecimento, antes adquirido ouvindo os mais velhos, passa a ser apreendido também através da internet. Como um jovem me disse: "você quer um creme para o seu cabelo, vai na internet e vê a marca e compra. Ninguém pergunta hoje sobre a *babosa* ou outras plantas para arrumar cabelo, ninguém pergunta aos mais velhos".

Para os adultos que usam a internet, a questão é "saber como usar" ou "usar para o conhecimento". Então, há formas *corretas* de uso, como conversar com parentes que moram longe ou saber mais da história Pankararu através de pesquisas e textos que acessam na internet. Também se informar sobre seus direitos e legislação dos povos indígenas. Uma mulher nos conta: "é preciso se informar, saber das PECs³⁰, do que querem fazer com os índios". Como nos conta Elisa Pankararu:

Flávia: Você faz uso de tecnologia?

Elisa: Faço (risos). É uma faca de dois gumes, ne. De uma só vez eu faço uma reunião aqui, ne (apontando pro celular). Sem sair de casa eu articulo. Eu tô articulando a participação de pessoa, do indígena do estado de Pernambuco na conferência de igualdade racial. Eu tô fazendo aqui, ne. Já confirmei alguns, daqui pra amanhã eu confirmo os demais. Então eu uso. Mas uma tecnologia a favor. Feito a escola, ne. Então se faz necessário refletir e desconstruir certas coisas e usar a tecnologia a favor. Mas tem que saber, ne. Em que ponto ela ajuda, em que ponto ela atrapalha. Isso é fundamental, não pode deixar passar despercebido qual é o lado ruim e o lado bom (ELISA PANKARARU, 45 anos).

30 Propostas de Emenda Constitucional que buscam, em sua maioria, retirar direitos conquistados das populações indígenas. Na maioria dos casos, são propostas feitas pela chamada "bancada ruralista" da Câmara dos Deputados e Senado.

Falamos sobre energia elétrica e achamos importante o depoimento de Dona Maria, idosa, sobre sua juventude em que "havia muita água" e "ninguém encanava água", pois frequentar os espaços onde havia água, como as nascentes e fontes, é uma memória comum dos mais velhos quando falam na sua juventude:

Agora não, que se acabou as águas. Tem água, mas antes era muita água, naquela serra descendo pra baixo era nascente até embaixo, o riacho... Ali tudo era cheio d'água. Quando eu fui pra São Paulo tinha muita água, depois começaram a encanar água. Tudo teve água encanada aí por causa disso foi secando o riacho. Até a igreja lá embaixo, tinha água. Até o rio, né. Quando a gente ia tomar banho, num aguentava ficar embaixo da bica. Batia na cabeça num aguentava. Agora já é debaixo no chão. Tinha um açude grande lá naquela represinha d'água na nascente. Aí o povo botava aquelas carreiras de pedra. Todo mundo lavava sua roupa, tudo ali. Todo mundo lavava. Usava riacho pra lavar roupa, tomar banho, trazia água. Trazia de animal, de jegue. Levava o pote, nós saía daqui bem cedinho, nós enchia os potes, tomava banho (risos) aquela água bem geladinha... aí subia a serra. Podia faltar o que botar no fogo, mas água não faltava. A gente não tem nada, mas tem água. Muitas vezes uma comadre chegava e dizia, ô comadre tem água? Vinha pedir água. Aí bem cedo ela vinha buscar (DONA MARIA PANKARARU, idosa).

Hoje em dia nas aldeias algumas casas encanam água a partir de nascentes. Mas não é uma realidade generalizada e há casas que é preciso ir buscar água para cozinhar e utilizar no dia a dia das famílias. Assim, Julio Pankararu conta que ajuda sua mãe e uma das atividades de sua rotina é buscar água:

Às vezes tem alguma coisa pra fazer, aí eu faço o que tem que fazer. Buscar água, que não em água encanada em casa, a gente busca no jumento mesmo. E às vezes eu faço minha parte e deixo as outras partes pros meus irmãos, que a gente divide. E quando eu faço a minha parte, eu fico livre pra fazer o que eu quiser (JÚLIO PANKARARU, 20 anos).

Trouxemos algumas ferramentas para pensarmos juventude entre os Pankararu. Analisaremos essa categoria a partir três questões que elencamos como fundamentais para pensarmos o significado dessa fase da vida para os Pankararu: *a relação com os mais velhos, o uso de internet e trabalho/escola*. Traremos seis relatos onde vamos verificar nos discursos a relação de pessoas jovens, adultas e velhas junto a essas dimensões.

4.2 O QUE DIZEM OS MAIS VELHOS: "UMA VIDA MUITO SOFRIDA"

Dona Josefa, 72 anos, e Maria Binga, 77 anos, contam em seus relatos que tiveram uma juventude *muito sofrida*. Ambas muito novas já iam para a roça com seus pais, pois não tinham opção:

A gente ia pra roça, limpava esses matos, plantava um feijão. Eu cavei muito, plantei muito. Às vezes batia pouco, às vezes batia muito. E nessa vida a gente foi vivendo. Aí nós vivia assim, nessa vida de sofrimento. Aí foi passando o tempo, a gente foi crescendo, Deus foi dando chuva, nós foi plantando feijão, um ano tirava, outro ano não [...] Hoje nessa idade, ainda tenho coragem de plantar coisa, mas as vezes não tem chuva pra criar. Ai a gente compra, ne (MARIA BINGA, 77 anos).

Ir à roça é um trabalho ainda hoje visto como demorado, trabalhoso, custoso, com muito esforço físico e pouca remuneração. E que também depende das chuvas, pois o clima na região é seco e muitas roças não são irrigadas. Os indígenas contam que a área da reserva indígena com solo mais úmido está na mão dos posseiros, assim como as terras mais próximas ao rio São Francisco. Assim como hoje em dia, Maria Binga explica sobre o trabalho "sofrido" que fazia e que não terminava na roça, pois preparava ainda a comida do que plantava e colhia:

Aí tinha roça bem grande, assim o terreno, ne. O povo mais velho plantava assim a mandioca. Aí arrancava aquela mandioca, fazia farinha. Aí veio também o beiju. Aí ficava assim só o terreno, ne. A gente ia pra lá. Chegava lá nós pegava uma enxada, que nesse tempo a gente não tinha... Porque às vezes tem um tipo de enxada, não é enxada, mas nós não tinha. Aí nós cavava o chão, ne. Cavava, cavava, cavava, aí nessa roça plantava muita mandioca. A gente achava as raízes de mandioca assim. A gente trazia, botava num saco, aí trazia. Quando chegava em casa a gente ia raspar, aí tinha aquela casca. Raspava, depois a gente ia ralar a mandioca. Aí ficava a massa, ne. Aquela massa. Nesse tempo, era de muitos tempos atrás, a massa era amarela. Aquela massona amarela. A gente pegava palha de *ouricurizeiro*, não de coqueiro, de *ouricurizeiro*, aí rasgava assim a palha, ne. Aí nós botava a massa aqui, espremia, aí a mandioca nesse tempo que não tinha chuva, era seca mesmo, não criava tapioca, só assim aquela laminha. Aí botava pra cozinhar num *taxo* [...] Quando ela tava bem amarelinha, quando a gente via que ela tava cozinhada, aí sentava aquele pouquinho de tapioca, mas era pouco, sabe. Aí a gente pegava, desmanchava num pouquinho d'água, aí a gente tirava uns imbu e colocava junto [...] Aí quando cozinhava a gente tirava aqueles imbu e machucava, assim, né [...] Aí desmanchava aquele pouquinho de tapioca. A gente mexia e não ficava grossa, porque às vezes tapioca era pouca, né. Ficava assim, um pouco fina e grossa. Aí a gente botava pra esfriar. Aquela massa que nós tinha espremido, a gente pegava um cacto ou uma pedra, a gente botava assim no chão, as lenhas debaixo, botava em cima, aí fazia o beiju. Aquele beiju não virava porque não tinha goma, era solto, né. Que nesse tempo, né [...] Nós colocava nos prato e ia comer, né. Aí nós comia. E nós vivia assim, nesse tempo que Deus amostrava a gente a sobreviver. né. Aí quando chovia a gente ia pras roças (MARIA BINGA, 77 anos).

O trabalho manual de preparar a terra, plantar, colher, preparar e comer o alimento era muito comum aos jovens em anos passados. Não só com a terra, mas com os animais que consumiam como alimento. Hoje, ainda os mais velhos dizem fazê-lo principalmente ao plantar feijão. Plantam, colhem e armazenam em garrafas de plástico do tipo pets, pois dizem conservá-lo. Alguns jovens me disseram que sabem fazer roças, plantar, colher, mas que não têm essa *obrigação* como um *trabalho*. E escolhem não acompanhar seus pais ou avós em seus roçados.

Em um momento, um grupo de jovens que jogava um torneio de futebol no Brejo saiu vencedor e o prêmio foram três galinhas de capoeira. Vimos a preparação do alimento, o momento em que matam as galinhas, limpam, depenam em água quente e cozinham. Esse foi o único momento que presenciamos de uma preparação do alimento, pois geralmente as famílias compram carne, frango, peixe e também mantimentos como feijão e arroz em supermercados, assim como a farinha. Um jovem nos conta que vai à roça da família na época dos cajus, pois tira a castanha e vende nas cidades próximas, mas que não tem uma *rotina* de ir à roça.

Assim como Maria Binga, Dona Josefa me conta que teve uma vida *muito sofrida*, pois enquanto os pais iam para a roça ela "cuidava" da casa e dos irmãos. O serviço doméstico era feito por ela que era a mais velha de cinco filhos:

Eu morava lá em cima, no alto. Aí eu me casei e vim morar aqui. Minha vida foi muito sofrida. Meus pais, pobrezinhas. Aí eu não tive direito nem de estudar porque eu ficava com os meus irmãos. Aí minha Mãe ia trabalhar de enxada mais meu Pai e eu ficava com eles. Aí você vê que eu ia buscar lenha, a água sempre foi na cabeça. Morava naquele alto lá (aponta para o topo de uma das Serras Pankararu) [...] Eu fui a mais velha. Quem carreguei a carga toda nas costas [...] É... Não, eles (*pais*) eram umas boas pessoas, sendo que assim, eles queria dar... Eles queria ajudar os filhos, mas não tinha condição ne. Que tudo era trabalhando de enxada. Não era nem pra roça. As vezes assim, tinha que trabalhar dois dias na roça e três pro pessoal para poder fazer a feira. A vida foi assim (DONA JOSEFA, 72 anos).

Além disso, muitas vezes as pessoas não recebiam dinheiro ao trabalhar nas roças e sim, alimentos, como Maria Binga cita que vez ou outra lhe pagavam com feijão ou mandioca e seu pai, João Binga, vendia. Também que o que recebia no trabalho da roça ela dava a seus pais para fazerem a feira e não se arrependia, pois foi *bem criada* por eles, "não desobedecia" nem contestava sua autoridade, como cita abaixo:

Eu já era mais do que aquelas meninhas ali, ne (apontando pra suas netas jovens), que eu já tinha coragem de arrancar feijão, ne. Nós ia uma turma de moça, que nós se ajuntava, ne. Ai nos ia, arrancava feijão, ganhava nosso dinheirinho. Quando eu chegava dava logo pra pai e mãe, pra eles fazer feira. Era, mulher. Ainda hoje não me arrependi não, do que dava a meu pai e a minha mãe não. Me criaram bem, nunca andei apanhando. Nunca fui malcriada com meu pai nem com minha mãe. Ai nos trabalhava. Ai quando a gente plantava feijão que tirava feijão também, pai agarrava e vendia. Mas nós não ia brigar ne (MARIA BINGA, 77 anos).

Ela enfatiza que não era "malcriada", ou seja, que obedecia os seus pais, não questionava suas decisões, entregava o dinheiro que recebia no trabalho do roçado sem questionar e que era a "coisa certa a se fazer" por eles terem lhe criado "bem", "sem fuxico, sem conversa" e "sem pegar no que é dos outros". Diferente do que fala dos seus netos quando se refere a eles como "cãezinhos":

Maria Binga: Meu pai soube me criar. Minha mãe, minha avó. Nunca andei com mau criação minha com tia minha, com nada [...] Tá vendo esses meninos aí? Uns cãezinhos (risos).

Flávia: A senhora tem muitos netos?

Maria Binga: Ave Maria, só formiga, minha irmã. Meus netos hoje andam *vagabundando*. Não é que nós daquele tempo não. Nós no nosso tempo era tudo na linha. O pai dizia sim, é assim mesmo. Mas hoje, (dá de ombros) (MARIA BINGA, 77 anos).

Na idade dos seus netos Maria já trabalhava e diz que ia trabalhar longe, muitas vezes caminhando e no sol quente:

Quando eu era *pequena* eu fazia era raiva a minha mãe e pai, que queria ir pra roça e eu não queria ir. A roça era longe. Ia. Quando chegava lá eu ia trabalhar, como to dizendo. Pegava a enxada. Minha irmã Irene não tinha coragem de trabalhar. Pois mulher, fique aí cozinhando que nós vamos trabalhar. Nós ia. Quando eu vinha de lá ainda trazia um feixe de lenha. E olhe que é longe. Dá três feixe de linha [...] Aí ia pra Carabeiras trabalhar, plantar feijão. Carabeiras, ali por Tacaratu, acolá. Aí nós ia arrancar o feijão. La em Tacaratu ia uma turma de gente. A água era água com gosto de *mijo* de vaca, nós bebia. Nós trabalhando ali, né (MARIA BINGA, 77 anos).

Maria também fala sobre as fases de sua vida a partir de palavras como "miudinha", "pequena", "mocinha" e "mocinha formada", trazendo outra dimensão para a idade ou transições. As palavras que usa para definir as fases de sua vida remetem a um desenvolvimento físico do seu corpo, como *miudinha = pequena = criança*. Usa "miudinha" para se referir a si mesma na época em que morava com os pais na primeira casa que tiveram, uma casa de barro, uma casa "pequena":

A casa que eu nasci faz uns anos que acabou. Porque assim, quando a gente é "miudinha" as casinhas são pequenininhas. Pai fez uma casinha de barro. Depois da casinha de barro, fez uma de tijolinho (MARIA BINGA, 77 anos).

Depois, fala de si mesma na época em que trabalhava nas roças mais distantes de sua casa como "mocinha", *maior em altura e força*, e podendo aguentar fisicamente este trabalho, assim como fala em um grupo de "moça", em sua fala já reproduzida anteriormente:

Eu já era mocinha (não criança), né. Eu já era mais do que aquelas meninhas ali, né (apontando pra suas netas crianças), que eu já tinha coragem de arrancar feijão, né. Nós ia uma turma de moça, que nós se ajuntava, né. Aí nos ia, arrancava feijão, ganhava nosso dinheirinho (MARIA BINGA, 77 anos).

Em seguida, cita ter se casado "mocinha formada" e ter tido filhos:

Já era mocinha formada. Me casei com esse daí que passou aí, foi o que Deus me deu, ne. Tive logo dez filhos, não foi muito? E só tenho cinco. E esses cinco andam navegando. Me dou bem com eles. Mas me dei bem, né. Que hoje eu tô feliz [...] (*os filhos*) uns dão tristeza, uns dão alegria. Me dou bem com eles (MARIA BINGA, 77 anos).

Para Maria Binga, as fases de sua vida não são pensadas a partir de contar os anos desde o seu nascimento, como veremos na sua fala abaixo. Ela diz que não sabe quantos anos têm, mas sabe ao longo de sua vida as experiências que teve e o "sofrimento" que passou e que "com fé em Deus" venceu. A idade é sobre como percebia as mudanças em seu corpo e as responsabilidades que essas mudanças estabeleciam em sua vida. As responsabilidades que teve ao longo de sua vida com sua família, primeiro seus pais e irmãos, depois marido e filhos. Nesse sentido, ser "mocinha" ou "mocinha formada" indica uma mudança nas responsabilidades. *Mocinha* ela já trabalhava, caminhava até Tacaratu e ia para as roças e fazendas de gado. *Mocinha formada* indica que Maria se casou, assumiu responsabilidades de esposa e mãe. *Juventude* nesse sentido é relacionado às mudanças físicas de seu corpo, mas também às *responsabilidades e relações sociais* que poderia assumir nesses momentos do ciclo de sua vida.

Sabemos que o reconhecimento da existência de diversas fases da vida historicamente remete ao final do século dezoito na sociedade norte-americana, culminando com a "descoberta" da infância no início do século dezenove, assim como a "invenção" da adolescência no final do mesmo século (HAREVEN, 1999). Em termos biológicos, a juventude tem a marca da puberdade, com mudanças no corpo dos jovens. Uma das mudanças, para Maria Binga que citamos acima, foi o fato de em determinada fase de sua vida *estar pronta, ser mocinha*, ou seja, ter força física para caminhar longas distâncias e trabalhar. Esse era seu principal papel em sua juventude, o trabalho no roçado, que remete às lembranças de "sofrimento".

Outra mudança em seu corpo que caracterizou uma das fases de sua juventude foi quando foi mãe, pois usa a palavra "formada" para complementar "mocinha", mostrando que "mocinha formada" era quando podia ter filhos e tinha responsabilidades, pois tinha sua casa, seus filhos e marido. Portanto, esses eram seus principais papéis após a juventude - a maternidade e o trabalho - e que se estenderam até sua aposentadoria. Essa é a forma como percebe sua juventude e os limites e passagens que estabelece como sendo de sua juventude e adultez. As mulheres mais velhas com quem conversamos usavam também essas ferramentas, trabalho e maternidade, para falar de fases da sua vida entre juventude e adultez. Nesse sentido, vemos que para elas, juventude foi uma fase implicada de uma dimensão muito forte do *trabalho*, em que algumas delas saíam de suas casas e aldeias e só retornavam quando casavam, como Dona Josefa, 73 anos:

Dona Josefa: Não, quando eu me casei eu tinha vinte e três.

Flávia: Aos dezessete a senhora saiu de casa...

Dona Josefa: Foi, saí com treze anos pra ir trabalhar em Paulo Afonso. Aí com dezessete eu noivei e quando eu casei eu tinha vinte e três anos. Aí foi quando eu saí de casa de família e já vim morar aqui direto.

Flávia: Aqui nessa casa?

Dona Josefa: Não, na casa de meu sogro. Quando eu casei eu passei um ano na casa de meu sogro. Aí com o tempo fiz essa aqui.

Flávia: E a senhora já tinha filhos?

Dona Josefa: Tinha.

Flávia: Com quantos anos a senhora teve filho?

Dona Josefa: Eu tive um filho tinha vinte e quatro anos. O primeiro.

Flávia: E o que é que mudou na sua vida, assim, que a senhora lembra nesse momento?

Dona Josefa: Mudou muita coisa porque eu morei na casa do meu sogro mas sempre eu sonhava ter uma casa. Aí quando eu casei aí meu marido foi pra São Paulo aí me deixou na casa de meu sogro. Ainda morei um ano lá. Aí foi pra lá, eu fiquei aqui, eu peguei, ele mandava dinheiro, aí eu peguei... A casa era de taipa, assim de pau. Aí eu chamei umas pessoas, eles tiraram a madeira pra mim, eu fiz a casa nesse local aqui mesmo. Só que era de taipa, de barro, não era assim de tijolo. Aí com o tempo aí veio Petrolândia velha. Aí eu não me conformava com uma casinha de taipa. Aí fui pra lá. Aí era o pessoal derrubando material e eu apanhando, aí fiz essa casa. Tô aqui nela.

Já comentando sobre a fase de sua vida em que se encontra, Maria Binga cita ser *velha* e tendo vivido até esse momento de sua vida, pode contar a quem lhe perguntar do sofrimento que passou, porque é isso que os velhos fazem, relatam suas vidas em épocas passadas:

E eu sei se eu tenho oitenta. No mês de agosto do ano que nós tamos, no dia 30 pra 31, aí Andréia (sua nora) chegou aqui com um bolo cantando. E eu disse assim, Andréia quantos anos eu tenho, mulher? E a senhora tem é 77. Eu: creio em deus pai, e é minha irmã? Eu pensava que eu só tinha 60. Ai eu digo, ave Maria, eu tenho 77 anos. Mas tá bom, né, que eu quero chegar mais pra frente [...] Aí foi passando o tempo, passando tempo, a gente foi crescendo, Deus foi dando chuva. Nós foi plantando feijão, um ano tirava, outro ano não tirava e a gente ia passando. Ainda hoje tô viva, né, tô contando a história que passei. Assim, as pessoas que chega aqui e me procura eu também gosto. Porque assim, vem pra conversar com as velinhas para saber, nosso sofrimento é esse e nossa vida é essa (MARIA BINGA, 77 anos).

Mas hoje afirma ter outra vida:

Assim, hoje eu tô em outra vida, né. Que hoje eu tenho uma casa pra entrar dentro de casa [...] Nós tem sofrimento, mas hoje em dia nós tamos outra pessoa, né. Um tempo atrás não tinha esse negócio de aposentar ninguém. No tempo de meu pai, de minha mãe, de minhas tias. Não tinha não. Hoje tem, tem o governo. Sou aposentada, tenho meu dinheirinho de eu fazer minha feirinha. De eu comer. Ajudo esses aqui (netos), cinco, dou de comer a tudinho. Meu filho levou uma queda, quebrou perna, quebrou braço [...] (MARIA BINGA, 77 anos).

A vida de Maria hoje mudou em relação à vida de pessoas velhas anos atrás em Pankararu devido à aposentadoria que muitos idosos recebem no território. Muitas vezes esse dinheiro mantém não só os idosos, mas também suas famílias, como Maria cita que ajuda um

filho que se acidentou e "dá de comer a ele, esposa e cinco filhos". Não liga, pois é preciso fazer "caridade" e ela faz "feliz". Nesse sentido, o que Maria recebe de aposentadoria permite que seus netos estudem e não tenham obrigação de ir ao roçado como foi com ela e com seus filhos. O mesmo que compra de alimento para ela, compra para a família de seu filho.

A aposentadoria também foi importante para Dona Josefa que diz "valorizar muito o que ganha", em contraste com o que os "jovens fazem de sua vida", pois para ela alguns jovens "não ligam para o futuro, não ligam para nada". Assim como Maria Binga, Dona Josefa ajuda com sua aposentadoria no sustento de sua casa onde mora com o marido também aposentado, um filho, nora e uma neta. Durante sua vida, precisou fazer trabalhos que demandavam muito esforço físico, como cuidar da casa dos pais e dos irmãos menores que ela. Logo em seguida, aos doze anos, foi trabalhar em casa de família em Paulo Afonso, fazendo limpeza. Esse foi um período muito "sofrido", pois ficou longe de sua família, dos espaços da aldeia, assim como não pôde estudar. E cita que "a pior coisa do mundo é não saber ler, depender dos outros pra tudo".

Assim como Maria Binga, ir à escola não era uma opção, pois elas precisavam trabalhar e ajudar suas famílias a "sobreviver", conquistar algo, seja dinheiro, comida, algo que ajudasse na "sobrevivência". A memória dos mais velhos remete a um tempo em que os indígenas eram vítimas de diversas violências no território. Segundo Arruti (1996), na memória comum do grupo:

Nela, a extinção da categoria legal "aldeamento" não faz qualquer sentido e o que marca aquele período de final de século de uma forma mais ou menos homogênea, alcançando ainda as primeiras décadas deste, numa quase completa indistinção cronológica, é o que os Pankararu chamam de "as linhas", em referência à demarcação física (esta sim, bem concreta) dos lotes que cruzaram toda a extensão do "Brejo". Podemos dizer mesmo que é esse registro memorialístico, fonte de diferentes narrativas de domínio comum, o primeiro elemento produtor de uma "identidade coletiva". São as histórias das "linhas", das expulsões das terras pelo apossamento direto ou pelo progressivo avanço do gado, das invasões da aldeia pelos "membros" de Tacaratu que constituem a matéria prima do que Halbwachs (1990) chamou de "comunidade afetiva". Parte do sentimento de pertencer a uma comunidade que hoje é identificada como Pankararu está no partilhamento da memória desses eventos. Não se trata de um conjunto de histórias ilustrativas de situações e sentimentos passados, mas de narrativas que ainda hoje encontram eco nas experiências presentes e que, de alguma forma, têm a capacidade de explicar posições políticas, estigmas, rancores, motivando a própria ação social (ARRUTI, 1996, p. 32).

Segundo o autor, na memória dos Pankararu há uma fase de extrema violência que viveram, entre os anos 1870 a 1920, e antes ou depois desse momento é difícil recuperar relatos que sejam atados s referências históricas:

Cinquenta anos que concentram as histórias que não cessam de repetir e que só são rompidos com a chegada do órgão indigenista na década de 1930. O advento do indigenismo oficial representa a ruptura com um determinado domínio memorialístico e a instauração de um novo, marcado por novos dilemas, novos enfrentantes, novas armas (ARRUTI, 1996, p. 37).

E essa é uma questão importante nas relações entre jovens, adultos e velhos. As gerações mais velhas dizem que precisavam "sobreviver", "resistir", em sua juventude, e como foi dito anteriormente, não só por conta dos trabalhos que tinham, mas também pelo contexto histórico de *luta* no território. A presença da escola nas aldeias Pankararu representou uma mudança na perspectiva de "sobrevivência" abrangendo possibilidades de empregos e profissões para os jovens. E hoje os mais velhos apoiam que os mais jovens estudem. Dizem que eles *devem estudar e retornar para as aldeias*.

Também os mais velhos dizem não fazer uso de internet ou aparelhos celulares, mas suas opiniões variam sobre internet, a maioria opinando sobre se "é bom ou não". Pudemos observar uma oficina feita por uma ONG³¹ no Ponto Digital Pankararu, na aldeia Brejo dos Padres, no mês de janeiro de 2018. Nesse momento, duas orientadoras fizeram uma dinâmica onde os jovens formavam grupos que iriam representar "os jovens" e "os mais velhos". A dinâmica consistia em os grupos ensinarem algo um para o outro. Os jovens resolveram ensinar "os mais velhos" a usar um aparelho celular. A dinâmica provocou muitos risos, pois os mais novos pretendiam ensinar como tirar foto ou mandar uma mensagem, mas os mais velhos diziam não saber ler e surgiam empecilhos para ligar o aparelho celular. Os *mais velhos* queriam ensinar *os mais novos* a fazer algo que fosse da cultura Pankararu, como fazer um jarro de barro, por exemplo.

Nota-se uma mudança na percepção do que deve ser aprendido, com os jovens estabelecendo como prioridade um aparelho celular e os mais velhos algo que seja ligado à cultura Pankararu. E é isso que os mais velhos dizem ser "ruim" nas tecnologias, quando os jovens não pensam mais nas tradições e dão prioridade ao uso da internet, fortalecendo o que gerações mais velhas dizem sobre a perda do "respeito" e "autoridade" com os mais velhos que conhecem a tradição.

4.3 ELISA URBANO - "TODO JOVEM É REBELDE"

31 Oficina realizada em uma parceria com a ONG Thydewá, cujo objetivo foi fazer jovens e velhos Pankararu interagirem, trocando conhecimento e saberes entre as gerações.

Elisa Urbano, 45 anos, diz brincando se considerar "ídosa", e que com a idade conseguiu "maturidade" e "sabedoria", e fala sobre essa fase da vida em que está como uma época "mais tranquila", "calma", onde você "para e reflete". Dito isso, se pensarmos as fases da vida como algo relacional, a juventude então é uma fase mais "agitada", em que se age mais "por impulso".

Elisa diz que sempre *respeitou* muito as pessoas mais velhas, mesmo quando era criança e jovem. E acha que a diferença hoje em dia entre as gerações é essa, a forma como se respeita os mais velhos. E aprender a respeitar pessoas mais velhas tem a ver com a "educação /que os pais dão" e está relacionada à forma como lidam com os mais velhos, pois não deveriam interferir no que dizem, assim como escutar suas opiniões. Também os mais velhos têm direito de reclamar dos mais novos, corrigir comportamentos, dizer o "certo e o errado". E cabe aos jovens escutar e aprender com eles, pois o conhecimento das tradições está na voz e memória dos mais velhos.

Entretanto, o comportamento *questionador* é "natural" da juventude, pois a juventude é *rebelde*. Mas tudo bem ser rebelde, desde que não *desrespeite* os mais velhos:

Flávia: Você foi uma jovem rebelde, Elisa?

Elisa: (risos) Eu diria atrevida. Eu diria atrevida, afoita. Eu não era rebelde, não. Eu diria que eu era afoita. Eu diria que eu era meio atrevida. Mas a única diferença que eu vejo é o desrespeito, ne. Então... Pra mim, jovem foi jovem, todos os momentos ele é assim, ousado, atrevido. Mas o respeitar o mais velho eu penso que agora tá menos [...] Então se havia duas pessoas adultas conversando, jamais a criança ia intervir na conversa. Hoje não, ela olha pra você e diz: não, não é assim não. Aí pra mim essa é a única diferença. Pra mim a diferença é a forma de educar, de ensinar. Pra mim esse é o único contraste que existe hoje e a geração que eu vivi (ELISA URBANO, 45 anos).

O respeito aos mais velhos se dá de formas variadas e uma delas é como os mais novos cumprimentam os mais velhos. Em Pankararu é comum as pessoas pedirem a "benção" às pessoas mais velhas e também às parteiras que fizeram seus partos. Mas Elisa cita que hoje em dia a forma de falar com os mais velhos, as expressões e palavras usadas, mudaram muito:

Eu tenho uma tia que ela tem noventa e seis anos, e eu criança comecei a chamar ela de comadre. E hoje eu nessa idade... E eu criança (risos). Então passou eu adolescente, já tô *ídosa* (risos), aí eu cumprimento. Eu sempre cumprimentei ela como os adultos cumprimentavam os outros ne. "Tá boa, comadre? Como vai, comadre?" [...] Hoje a juventude já não conhece essa linguagem, ne, essas palavras, esse linguajar (risos). Algumas palavras eles já não usam. Não entendem. E eu ainda cumprimento algumas pessoas dessa forma, né. Então isso... (ELISA URBANO, 45 anos).

Então, não são apenas as atitudes dos jovens que mostram "desrespeito" aos mais velhos, mas também as palavras, como "comadre" e expressões como "tá boa" que os jovens não usam mais ao se referir a eles.

Vimos que a escola em Pankararu foi responsável por uma mudança na trajetória de vida dos jovens, como para Elisa, que ia à escola, mas também ia à roça e à feira vender frutas com a sua mãe. Hoje em dia dificilmente um jovem vai ao roçado, a não ser quando é inevitável ou quando escolhe ir. Mas ir à escola não era comum como é hoje em dia nas aldeias. No território, o ensino era até a quarta série do antigo primário e se quisessem continuar os estudos, precisavam ir a Tacaratu caminhando, pois não havia estrada. Então, tiveram um percurso também de "luta e sofrimento" e é isso que Elisa, assim como pessoas mais velhas, dizem ser diferente entre os jovens hoje em dia:

Nós estamos em uma geração que recebe tudo pronto. Que recebe tudo pronto. Então, nós somos de uma geração de luta. E aí você trouxe a palavra luta e iluminou. Nós somos de uma geração de luta pela sobrevivência. Não é a luta dessa juventude, mas é a luta nossa com nossos pais. A luta nossa com nossos avós, com nossos parentes, com nossos vizinhos. E hoje nós estamos em um momento em que o jovem diz "tem um passeio em Paulo Afonso. Eu vou para um passeio em Paulo Afonso, eu quero tanto (dinheiro)". Isso é uma questão. Então na minha geração é uma geração que era o seguinte: eu vou a um passeio em Paulo Afonso. Eu vou passar um ano, eu vou a festa no final do ano, mas eu vou criar uma cabrinha. Tá seca? Tá. Então eu vou buscar comida pra cabrinha lá na beira do riacho que tem água. E pronto. Então daqui a um ano eu vendo a cabrinha e ela já tá maior, tá gorda, eu vendo, e compro a roupa. Então eu sou de uma geração de luta pela sobrevivência, pela subsistência junto com os demais. A geração de hoje, não. O vocabulário é outro. "Eu vou num passeio em Paulo Afonso. Eu quero um biquíni, uma bolsa, um óculos de sol, um filtro solar, e tal". "E dinheiro pra lancha, pra passagem, e isso e aquilo". "Eu quero". E alguém diz "tome". Eu não estou falando de um jovem, eu estou falando de uma geração. Eu não estou falando de um, eu estou falando de uma geração. Eu estou falando de uma geração que diz o seguinte: eu vou. Se disser. Eu estou comunicando, não estou pedindo. Então eu sou de uma geração que eu vou "mamãe, eu posso ir? Mamãe, deixa eu ir? Papai deixa eu ir?". Agora não, eu estou dizendo "eu vou pra tal lugar, eu quero isso" (ELISA URBANO, 45 anos).

Novamente Elisa se refere às expressões usadas pelos jovens, hoje pra ela, em tons impositivos, diferente de sua juventude. Os jovens, segundo ela, não pedem autorização ou se esforçam como antigamente para conseguir seus objetivos. Se ela queria ir a algum passeio, ela mesma ia atrás de conseguir o dinheiro que era preciso para viajar, se "movimentava". Como usou o exemplo da cabra que "engordava" para vender no fim do ano e ter o dinheiro do passeio. Hoje as famílias cedem aos pedidos dos jovens e, com isso, eles não vão pessoalmente em busca do que almejam, "têm tudo de mão beijada" e "não sabem o que representa a luta".

A luta da juventude hoje é *outra*, como diz Elisa: "nós somos de uma geração de luta pela sobrevivência. Não é a luta dessa juventude, mas é a luta nossa com nossos pais. A luta nossa com nossos avós, com nossos parentes, com nossos vizinhos". Nesse sentido, parece-nos que a atuação dos jovens era feita e pensada de modo que a sociedade Pankararu estivesse

envolvida, ou vice versa, diferente de hoje em dia que parece que a atuação da juventude se dá, aos olhos dos mais velhos, de forma mais *individualista*, em outro espaço social que não inclui outras gerações que se relacionam na aldeia. Também como cita Maria Binga, a atuação de lideranças nos dias de hoje parece seguir a mesma ideia:

As lideranças do outro tempo passado, dos mais velhos, era diferente. Era unido, ne cabocla? Agora não. O cabra não quer pra você. Você tendo, se importar que aquela não tendo, nem eu, não. Tá vendo? Pra melhor lhe dizer, é isso. Porque no tempo de meu pai (a liderança João Binga), de Mãe Bárbara (sua tia), era se um tivesse, aquele tinha. Hoje é cada um pra si. Você ta com seu "buchinho" cheio, tá com sua roupinha limpa, sapatinho, vai se importar com o outro? (MARIA BINGA, 77 anos).

Elisa Pankararu enfatiza que em sua juventude não havia energia elétrica e nem água encanada nas aldeias Pankararu e com isso também não acessava a internet como a juventude acessa hoje em dia. Suas atividades de lazer era frequentar os espaços que chama de sagrados no território, como ir à bica, lavar roupa na fonte, as nascentes, ver os rituais e participar deles.

Ali a Bica ficava cheia, vinte, trinta mulheres e outras Fontes e tal. Então aí alguém pode dizer "ora, o que isso tem de importante"? "Você tá fazendo essa narrativa agora?". Então são lembranças de tempos diferentes. Então é como se a cultura fosse mudando. Então mudou. Então a geração de hoje já convive com a tecnologia, já convive com água dentro de casa, com chuveiro, com energia elétrica [...] (ELISA URBANO, 45 anos).

Elisa elenca em suas falas as diferentes maneiras de como foi sua juventude e de como ela percebe a juventude em Pankararu hoje. Mudaram as formas de relações entre as gerações, mudaram as formas de lazer da juventude, assim como a relação dos jovens com a escola e o trabalho. Apesar de todas as mudanças, Elisa não vê a juventude como um momento da vida "negativo", é preciso, no entanto levantar e trazer os temas debatidos pelos jovens para discussão no movimento indígena:

As lideranças têm que discutir essa questão de juventude sim. Tem que discutir a questão das drogas. Tem que discutir a questão da sexualidade. Tem que deixar de hipocrisia. As pessoas são muito hipócritas. Como se não existisse. Como não existe droga? Como as pessoas não sabem o que é sexo e sexualidade? Como não vivenciam? São corpos de barro? Não, são corpos humanos. Então são discussões que a saúde precisa fazer, o movimento indígena que discute saúde tem que discutir. O movimento, a organização da educação escolar tem que discutir. Então a juventude é mais que uma faixa etária, vem com todas as suas problemáticas. Eu por exemplo, que discuto a questão de gênero, tem jovens, tem jovens sendo espancadas, sendo estupradas, sendo abusadas, ne. Como o movimento indígena não vê? Mortas, sendo mortas, o feminicídio está dentro de nossas aldeias. Então são coisas que a gente vai conversando, a gente vai lembrando e que precisa se discutir. Então a escola precisa estar preparada para discutir sexualidade. Nós estamos em Pankararu e Entre Serras com alto índice de tendência ao suicídio. Alguém disse isso a você? Disse, ne? (ELISA URBANO, 45 anos).

Assim como Elisa, Cecília, 26 anos, diz que hoje em dia os jovens "ficam o tempo todo no celular" e que quando era jovem não havia o acesso tão fácil à internet e a juventude "circulava" mais pelos espaços da aldeia. Cecília é casada, mãe de dois filhos, e essa condição lhe dá o *status* de adulta, segundo ela. Apesar de sua idade, diz que "já viveu muita coisa, passou fome, teve filho cedo". Diferente do que ela percebe como "os jovens", ela tem *responsabilidades* com seus filhos e marido. Também saiu da casa dos seus pais "muito nova" e não pôde estudar, pois precisava trabalhar para ajudar com as despesas de sua casa. Nesse sentido, adquiriu *experiência* muito cedo. Atribuindo outra dimensão para idade e juventude, a *questão da experiência*, pois em contrapartida, o jovem não tem experiência, por isso é *imaturado e impulsivo*.

Também diz que hoje em dia os jovens têm "muita liberdade, são muito soltos, tudo é festa e bebida". Enquanto jovem, ela não era muito de sair, me diz. Ficava mais em casa, ajudava a mãe com os serviços de casa. Conta que se pudesse, não deixaria de estudar, pois hoje está "mais fácil". Antes, mesmo com interesse, era mais difícil, tinha que se deslocar para fora da aldeia e o acesso a cursos era mais complicado devido à distância e preços. Mesmo em outro momento, com filhos e casada, mas com uma idade inferior à Elisa, Cecília se coloca como adulta devido à forma como se comporta, não bebe, tem os seus filhos, as suas responsabilidades financeiras, a forma como se veste, e os ambientes que frequenta na aldeia.

4.4 "ESTÁ TUDO DIFERENTE E VAI MUDAR MAIS": OS JOVENS PANKARARU EM NOSSO TRABALHO

Apesar de entre as gerações Pankararu os jovens estarem mais "conectados" à internet, eles reconhecem que hoje em dia as novas gerações usam internet "mais cedo do que eles" e que não brincam mais "das coisas de antes":

Júlio: A gente tinha nossas brincadeiras, mas hoje eu não vejo as crianças de hoje brincando do que a gente brincava. Hoje é mais tá no celular, na internet, mas brincadeira de antes não vejo não.

Flávia: Não? E vocês brincavam de que? Costumavam brincar de que?

Júlio: A gente brincava de esconde-esconde, umas brincadeiras que eu esqueci o nome. De pega-pega, jogar bola, outras brincadeiras daqui mesmo. E era isso (JÚLIO PANKARARU, 20 anos).

Na época de nossa entrevista, Júlio estava inscrito no vestibular da Universidade de São Carlos e falou um pouco da sua rotina, reforçando o que dissemos anteriormente sobre a reivindicação dos jovens de atividades de lazer no território:

Faz dois anos que eu terminei o ensino médio e eu comecei a fazer o magistério, mas eu parei de fazer. E meu dia a dia é acordar, comer (risos),

dormir, pronto. Às vezes tem alguma coisa pra fazer, aí eu faço o que tem que fazer (JÚLIO PANKARARU, 20 anos).

Dias depois, ele prestou o vestibular e passou. Hoje mora em São Carlos-SP. *Fazer o que tem que fazer* está relacionado a ajudar sua mãe nas atividades cotidianas de casa, assim como cuidar de seus irmãos menores. Ele me conta que percebeu que estava usando muito a internet no seu tempo livre e que parou um pouco. Diz que percebeu isso quando sua avó faleceu, pois notou que em vez de estar passando o tempo com ela, estava na maior parte do tempo na internet:

Acesso à internet eu parei muito de usar depois que minha Avó morreu. Aí eu deixei, queria excluir tudo, as minhas contas na internet. Mas agora eu só tô com o Facebook e o Instagram. Não tô muito apegado mais à internet porque acho que na internet a gente perde, a maioria do tempo a gente perde na internet, e esquece a família, a gente vai esquecendo, vai esquecendo e quando se vê, tudo já PASSOU e vê que a pessoa não aproveitou nada da vida, o que tinha que aproveitar. E é isso (JÚLIO PANKARARU, 20 anos).

Conversamos sobre a possibilidade de ele passar no vestibular e ir estudar em outra cidade e ele me disse estar muito apreensivo, pois nunca saiu da aldeia e de perto da sua família. Também porque me disse ajudar a mãe nas tarefas cotidianas, cuidando dos irmãos mais novos, assim como ir à roça da família e não queria "ficar longe". Como dissemos anteriormente, Júlio preferia que houvesse universidades mais "próximas de casa", onde ele pudesse morar com sua família e se deslocar apenas para assistir aulas.

Assim como Júlio, Mário, 18 anos, diz que hoje em dia as crianças não brincam das mesmas brincadeiras que antigamente e isso representa *que estão mais dentro de casa, na internet*:

Mário: Mudou muito. Mudou que quando eu brincava aqui na praça, jogava bola. Hoje não vê ninguém por ali não. Tem mais ninguém não.

Flávia: E o que eles fazem (as crianças)?

Mário: Acho que é esse negócio de internet. Antes não tinha. Você queria ver ruma pessoa tinha que ir lá (MÁRIO PANKARARU, 18 anos).

Nota-se que o fato de as crianças passarem seu tempo livre na internet indica que os espaços antes comuns da aldeia, como a praça, hoje têm outros significados para as novas gerações. Também elegem outras formas de *diversão*, como a internet, que influenciam também em sua sociabilidade, *ficam mais em casa*. E não só a praça tem hoje outros significados para as gerações mais jovens. As Fontes, Nascentes e Bicas tinham além do significado "tradicional", visto nas histórias de sua cosmologia, como também utilidade em sua vida cotidiana, o que acabou sendo modificado com o encanamento nas casas:

E aí eu ia com a minha Avó pra Fonte buscar água, lavar roupa, tomar banho. Aqui tinha muita bica ne, então havia a fonte dos homens e a Fonte das

mulheres. Então na época, a lembrança que eu tenho daquelas senhoras e das mulheres, das jovens, das crianças, é que as mulheres tomavam banho, ia lavar roupa, ne, depois tomava banho (ELISA URBANO, 45 anos).

Assim como Júlio, Mário terminou seus estudos e diz não estar nem trabalhando e nem estudando, tendo "muito tempo livre". No seu tempo livre, cita que ajuda a mãe e a tia nos serviços domésticos:

Passo mais o dia ajudando minha tia e mãe. Vou pegar água, às vezes lá em cima. Quando eu tenho tempo eu passo (o tempo) tocando. Quando tenho mais tempo livre fico tocando violão e às vezes vou pros praiás. Também vou dar uma voltinha de bike (MÁRIO PANKARARU, 18 anos).

Mário conta que pretende cursar uma universidade de música, mas que se não der certo, "ele volta, tenta outra coisa". Segundo ele, um emprego nas cidades ao redor da reserva. Se der certo e ele se formar, diz que "pretende morar onde ele nasceu, onde viveu". Assim como Júlio e Mário, Luiza Pankararu diz não querer morar fora da aldeia, seu objetivo, me conta, é trabalhar na educação, gostaria de ser professora, mas que não sabe quando as cidades irão abrir concursos para preencher vagas nessa área. Diz que na aldeia a contratação de professores nos últimos anos tem sido por contrato e que ela não teve oportunidade de preencher uma vaga. Apesar de citar essas dificuldades, ela afirma que gostaria de morar na mesma casa em que mora hoje, que é a casa da sua mãe.

Luiza conta que gostaria que houvesse projetos em Pankararu que trouxesse de volta a "solidariedade e união" à comunidade e que os mais velhos falam sobre ter havido uma maior coletividade anos atrás. As disputas entre pessoas no território enfraquecem a união do grupo, segundo ela. Nesse sentido, os jovens reafirmam o pertencimento local dizendo que pretendem morar no lugar em que nasceram e viveram.

5 CONCLUSÕES

Esta dissertação surgiu de uma pesquisadora que ainda formula e continua a pensar sobre sua *juventude* e o que isso significa. Agora acrescento também à minha juventude a *adulterez*, devido às situações de mudança que ocorreram em minha vida ao longo da realização desta pesquisa. Ao longo de dois anos, muitas coisas mudaram em minha vida, assim como mudou também o sentido ao longo dos anos que as pessoas em Brejo dos Padres dão a sua juventude. Se em dois ou três anos algumas mudanças me fizeram pensar em mim como uma jovem-adulta, foi interessante ver como as pessoas, ao longo de suas vidas, deram significados à fase de suas vidas que dizem ser jovens. E me identificar com os sentidos, ora me vendo como jovem, ora como adulta.

Eu vejo que incorporo algumas dessas noções, como a ideia de *responsabilidade*, não só financeiramente, mas com atitudes e escolhas. Como por exemplo, nos momentos de lazer frequentar espaços menos cheios, sem filas e com menos barulho. Ou elencar prioridades, como não gastar dinheiro com bebidas alcoólicas todos os fins de semana. Também em vez de pensar em comprar objetos para mim, pensar em objetos para decorar casa que agora divido com meu companheiro. Outro ponto é que agora tenho um cachorro e as atividades de lazer são pensadas em suas necessidades, em vez das minhas. Por exemplo, não saímos mais às sextas feiras à noite porque aos sábados levamos nosso cachorro ao parque.

Tentei construir uma etnografia que refletisse as experiências dos interlocutores, mas também a minha própria. Não pretendi escapar da minha idade ou geração em nenhum momento, pois ela está presente não só na escolha do tema da pesquisa, mas na maneira como convivi com os interlocutores, nas escolhas metodológicas e na análise dos dados.

Em contato com juventude Pankararu, conheci outras *juventudes* que muito parecem com a que identifico hoje como sendo minha, apesar de ter sido apresentada a contextos social, econômico e político diferente do que o que vivo em minha juventude.

Ao longo de pelo menos sessenta anos, as percepções de juventude entre nossos interlocutores variaram, principalmente entre as novas e velhas gerações. Há muitos elementos que originam situações de conflitos entre elas. A *autoridade* dos mais velhos em Pankararu não é a mesma, assim como a *solidariedade* entre as gerações também não é.

Nossa análise foi feita através de como as pessoas em Pankararu dão sentido à Juventude, analisando o processo de criação da mesma. Uma das ferramentas que vimos estar presente nos sentidos atribuídos à juventude foi a idade cronológica, pensada por eles como *os* anos vividos. Vimos que, nos discursos dos mais velhos, a contagem dos anos vividos importa

quando falam sobre juventude, porque implica em mudanças físicas que possibilitaram as essas pessoas começar a trabalhar, o que caracterizam como marcante em sua juventude. Mas também que com mais anos vividos, implicava que havia autorização do grupo para que agissem de determinada maneira que não podiam antes (FORTES *apud* DEBERT, 1999).

Outra dimensão que os mais velhos e adultos atribuem à passagem dos anos é *experiência e maturidade*. A experiência e maturidade levam as pessoas ao longo de sua vida a serem mais calmos, pensar antes de falar, saber como administrar seu dinheiro, entre outras coisas. Então há também a dimensão da experiência na ideia de idade. Também *ter vivido mais anos* é um fator importante, pois é um aspecto que privilegia o indivíduo no grupo.

Entre as gerações, houve também uma mudança na forma como se relacionam. A *solidariedade* entre eles não é mais a mesma. Principalmente em relação a quando os mais jovens eram eles, os mais velhos. E isso eles dizem quando afirmam que o respeito dos mais jovens hoje é diferente. O aprendizado antes era adquirido através dos ensinamentos dos mais velhos, inclusive a escola, antes de ser uma instituição com estrutura, remuneração e cartilhas, era pensada dessa forma, com os mais velhos como os que ensinavam. O respeito incluía *expressões, palavras, solidariedade, maneiras de cumprimento, obediência*, coisas que hoje os mais velhos dizem não verem acontecendo.

Outra dimensão de sua juventude é relacionar essa fase de sua vida ao sentimento de sofrimento. Vimos que a dimensão do sofrimento faz parte de uma memória comum dos Pankararu, através dos argumentos de Arruti (1996) e Mura (2012) sobre a violência que sofriam nas lutas pelo território. Molina (2017, p. 102) propõe pensarmos "as lutas indígenas como forma de habitar a terra e como um modo de vida (a luta como constituição de possibilidades de vida) que não se dissocia da terra, mas que tem nela sua própria condição de existência". Também que o contexto social, econômico e cultural que viveram enquanto jovens era bem diferente em sua juventude. Não havia eletricidade, água encanada, estrada, transporte, havia a seca, ou seja, situações que exigiam deles enquanto jovens que fizessem bastante esforço físico, diferente de como veem hoje em dia a juventude.

Uma visão que as gerações compartilham sobre juventude é que juventude é pensada como um momento da vida em que há *ação e movimento*, seja quando os jovens estudam, seja quando trabalham. Mas há diferenças no que significam essas noções na construção de juventude. Primeiro porque as gerações mais velhas dizem que não havia alternativa além de trabalhar. E como citam os trabalhos como sendo muito difíceis, em casas de família ou roças, reforçam como precisaram *lutar* para sobreviver. Não havia a alternativa de ir à escola, pois não tinham tempo devido ao trabalho. Nem todos citam terem tido tempo livre. Lutar confere a

eles um atributo de *guerreiros* que citam como característica do grupo. Nesse sentido, ser guerreiro incluía também uma dimensão coletiva na forma como sobreviviam, pois eram mais solidários uns com outros, como falou Maria Binga, "onde um índio tinha comida, o outro não passava fome". Quando falam de sua juventude, percebemos também uma dimensão de *coragem*, mas não como algo que ficou no passado e sim como algo que têm consigo, pois como Maria Binga nos disse, "ainda hoje tenho coragem ir à roça".

Os filhos dessa geração de pessoas mais velhas, hoje adultos, tiveram acesso a uma vida mais confortável, apesar da dimensão de trabalho como obrigação ainda ser importante para os jovens nesse momento. A popularização da escola, os cursos de magistérios e cursos técnicos que havia nas cidades próximas, assim como a permissão dos pais para acessarem a esse aprendizado, deram aos jovens mais possibilidades, como se profissionalizar e acessar espaços na aldeia antes reservados aos adultos ou a famílias influentes e lideranças, como postos na educação e na saúde, antes intermediado entre as lideranças e o órgão indigenista.

Também foram jovens em uma época em que a energia elétrica chegou às aldeias, e com isso viram também os aparelhos eletrônicos, como TV e rádio, se tornarem novas formas de lazer da juventude. Apesar disso, as atividades de lazer eram parecidas com as dos mais velhos em sua juventude, uma vez que assim como eles, também frequentavam e circulavam pelo território, nas nascentes, bicas e terreiros. Assim como o tempo de lazer não era muito, devido ao estudo ou trabalho, as atividades, como os rituais, também não aconteciam todos os dias. No mínimo, semanalmente. Dando um caráter esporádico às atividades de lazer.

Nosso objetivo não foi investigarmos os momentos de transição da juventude a adultez, mas foi inevitável perceber o modo como esses momentos parecem ter hoje outros sentidos daqueles das gerações mais velhas. Um exemplo é pensarmos no que nos disse Maria Binga Pankararu, pois quando ela era "mocinha feita" se casou, adquirindo outro status. A partir desse momento ela ainda trabalhava, mas além dessa responsabilidade, tinha também a responsabilidade do matrimônio e da maternidade. Diferente de antes, quando o casamento era um movimento comum dos jovens e que saíam da casa de seus pais para formar sua família, vimos que nessa época o matrimônio era mais valorizado do que nos dias de hoje, quando os jovens dizem que "moram" ou "se casam" porque gostam da pessoa e ficam junto pelo afeto. Vimos isso quando citamos a pesquisa de Athias (2006) sobre reprodução entre os Pankararu. As mulheres citavam também terem menos filhos que gerações anteriores, em que a quantidade de membros na família determinava que mais ou menos pessoas fossem a roça.

Também Lovo (2017) cita que os jovens hoje entram em sua fase da vida adulta quando conseguem sua independência financeira e saem de casa. Mas vimos que não é bem assim, já

que os jovens dizem ser difícil conquistar a independência devido aos poucos empregos ofertados na aldeia. Ter sua casa também não é mais indicativo de que a pessoa está em outra fase da vida, já que vimos que há jovens que moram no mesmo terreno de seus pais ou avós e continuam a usufruir de suas antigas residências. Ou que também quando os casamentos se desfazem, esse usufruto é ainda maior.

Apesar de os adultos terem tido uma juventude e um contexto histórico diferente das gerações mais velhas, havia ainda a dimensão de sofrimento em sua juventude. Não era apenas ir à escola, pois tinham que caminhar até Tacaratu por caminhos que dizem ser difíceis, pois não havia estrada e muito menos transporte. Ainda migraram também em grande número. É comum que os filhos de pessoas mais velhas que em outros anos migraram para as cidades, tenham também migrado em busca de trabalho, educação ou tratamentos de saúde. Mas já havia implicada a dimensão de *valor* na escola, visto que seus familiares permitiam que eles estudassem e não apenas se dedicassem ao trabalho que ainda era na roça. Também os adultos dizem ter sido jovens que *respeitavam* mais os mais velhos, pois também tiveram uma educação em que foram direcionados a valorizar e não questionar a sua autoridade. As lideranças eram também pessoas mais velhas e eram vistas como “aquelas que sabem das coisas”.

Também herdaram o pensamento de que a luta é coletiva e dizem terem participado junto aos avós, pais, vizinhos e comunidades dos processos de luta, numa dimensão de inclusão de todo o grupo nas lutas. Em sua juventude, viram as mudanças históricas também em Brejo dos Padres, circulando mais nos espaços externos a aldeia e dando novas dimensões à juventude. Havia maior respeito e reconhecimento da *autoridade* (MEAD, 1970) dos mais velhos como aqueles que *sabem da tradição*. Essa geração foi a que primeiro teve oportunidade de ir à escola (que passou a ser mais presente na vida das pessoas) e viveu o que isso implicava, ou seja, uma nova dimensão do trabalho, onde havia algumas “possibilidades” de escolha no que determinaria sua profissão e como influenciaria em sua adultez e velhice. Era então a possibilidade de uma vida menos sofrida e, para os mais velhos, os jovens têm *de querer isso*.

Os jovens, hoje filhos dos adultos e netos dos mais velhos, parecem ter um mundo “mais fácil” ao seu redor. Tem acesso mais facilmente à escola, podem se dedicar a ela e são cobrados para que valorizem isso. Deslocam-se mais facilmente no espaço dentro e fora da aldeia, tem acesso à informação, à energia elétrica, água encanada, podem escolher que profissão desejam ter. Ao mesmo tempo, dizem que *não é bem assim* porque não há uma oferta de empregos na aldeia ou nas cidades próximas. Mas que ainda assim, estudar *é a única ação possível*, visto que mesmo aqueles jovens que trabalham são cobrados pelas famílias para continuarem seus estudos. Mas também questionam que *não é porque os mais velhos agiam de um jeito que eles*

têm que agir da mesma forma. As suas necessidades são outras, assim como modos de pensar. E conseqüentemente, a maneira adequada de agir também é outra. Mas como muitos dependem de seus pais e avós, a cobrança é muito grande por parte de sua família para que ele se movimente, ou seja, trabalhe ou estude. Parece, aos olhos dos mais velhos, haver muitas opções de escolha para que tenham uma adultez e velhice melhor que a deles, mas para os jovens não é bem assim.

Devido ao acesso à internet e aos aparelhos eletrônicos, hoje dizem ficar mais em casa do que nos espaços que ficavam quando eram crianças, como as praças ou terreiros. Ou seja, usam seu tempo livre, que aos olhos dos mais velhos é *muito*, em atividades que não têm ligação com os valores ou tradições do grupo, como festas, shows, bares etc. As necessidades não são mais estabelecidas pelos mais velhos, mostrando que sua autoridade e valorização entre os mais novos hoje é menor que anos atrás.

Nesse sentido, o que percebemos é que a idade é uma das ferramentas para pensarmos em como constroem sua juventude. Ao mesmo tempo em que em alguns momentos parecem não dar tanta importância à passagem dos anos, como quando Dona Maria Binga diz que *não sabe que idade tem*, essa dimensão insere maior expectativa nos jovens, pois a idade tem relação também com os estudos e trabalho. Desde crianças vão à escola e as famílias aconselham para que eles continuem a estudar. Os que continuam os estudos e vão às universidades, algo muito cobrado pelos mais velhos, vivem entre suas aldeias e o ambiente acadêmico.

Além de que o jovem universitário enfrenta também conflitos com a comunidade e também com lideranças, que enxergam nesses sujeitos ameaças, pois depois de capacitados e profissionalizados voltam às aldeias prontos para assumirem postos de trabalho antes negociados entre lideranças e poder público. Essa questão também faz com que o jovem reflita se quer ou não retornar, o que para os mais velhos é *a coisa certa a se fazer*. Os jovens como *sujeitos sociais* é algo recente nas comunidades indígenas, mas se estabeleceu em Pankararu uma juventude como um novo sujeito que se coloca em uma posição de poder, direitos e relações (DURHAM, 2011), principalmente na ocupação dos novos cargos. Eles se identificam como novos sujeitos e a partir disso levantam questões e demandas específicas de si e de outros jovens. E se reúnem em grupos de jovens e movimentos de juventude, que tiveram e têm grande importância em Pankararu não só para os jovens, mas para os mais velhos também.

Nossa ideia nesta dissertação foi mostrar o modo pelo qual o processo de visibilidade da juventude foi construído entre os Pankararu. Conjugando-se diferenças de idades com as respectivas normas de comportamentos prescritos para cada faixa etária, aliados a um processo

cultural que justifica a naturalidade de tais normas como uma necessidade de organização social, um elemento essencial para a sociabilidade humana.

Ao longo de nosso trabalho, vimos que há uma dimensão de valor no que os mais velhos compreendem de juventude nos dias de hoje em Brejo dos Padres. Como dissemos anteriormente, as novas gerações viveram e incorporaram em sua juventude as mudanças socioeconômicas que aconteceram na comunidade. Mas não deixam de reconhecer que o problema em si não são os jovens, como quando Elisa Urbano cita que "a juventude é rebelde em qualquer época", mas que a maneira com que os jovens vivem hoje ameaça de alguma forma o que é de maior valor para as antigas gerações: a sua tradição e cultura. Mas, como cita DEBERT (1999), os dramas narrados só ganham sentido porque as diferenças entre idade e geração são ainda elementos centrais na definição dos comportamentos esperados. E em Pankararu os comportamentos dos jovens não se adequam ao que os mais velhos entendem como *deveria ser juventude*.

Portanto, vimos que juventude Pankararu além de uma questão social e política, é também uma realidade vivida concretamente por várias pessoas. Então buscamos direcionar nosso olhar para *como as gerações percebem sua juventude* e vimos que o seu olhar também é constituído através dos contextos históricos em que viviam em sua época de jovem. Podemos então afirmar que a *popularização da escola, assim como as novas percepções sobre o trabalho e o acesso a novas tecnologias* influenciaram de maneiras diferentes na construção de sua juventude.

REFERÊNCIAS

- ABRAMO, H. W. **Cenas Juvenis: punks e darks no espetáculo urbano**. São Paulo, Scritta, 1994.
- ABRAMO, H. W. O uso das noções de adolescência e juventude no contexto brasileiro. *In*: M. V. F. (Org.). **Juventude e adolescência no Brasil: referências conceituais**. São Paulo: Ação Educativa, p.19-35, 2005.
- AMARAL, W. R.; RODRIGUES, M. A.; BILAR, J. A. B. Os circuitos de trabalho indígena: possibilidades e desafios para acadêmicos e profissionais Kaingang na gestão das políticas públicas. **Mediações**, v.19, n.2, p. 129-145, jun./dez. 2014.
- AMORIM, E. **A Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco**. Centro Luis Freire. Disponível em: http://rodaviva.org.br/brasilangola/textos/artigos_pdf/AComissaodeProfessoresIndigenasdePernambuco.pdf. Acesso em: 24 ago. 2018.
- ANDRADE, L. E. A. de; DANTAS, M. S.; NILSSON, M. T. **Etnomapeamento da Terra Indígena Entre Serras Pankararu**. Salvador: Anai, 2016.
- ARIÈS, P. **História social da criança e da família**. 2º ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1973.
- ARRUTI, J. M. **O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu**. Dissertação (Mestrado). PPGAS, UFRJ, 1996.
- ATHIAS, R. **Sexualidade, Fecundidade e Programas de Saúde entre os Pankararu**. *In*: Saúde, Sexo e Famílias Urbanas, Rurais e Indígenas em Pernambuco (Capítulo 4) / organizado por Russell Parry Scott, Renato Athias e Marion Quadros, Editora da UFPE, 2006.
- AZEVEDO, M.; SILVA, M. Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o movimento dos professores indígenas no Amazonas, Roraima e Acre. *In*: SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. (Org.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.
- BICALHO, P. S. S. **Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- BOURDIEU, P. “A juventude é apenas uma palavra”. *In*: **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984.
- CASTRO, E. G. **Entre Ficar e Sair: uma etnografia da construção social da categoria jovem rural**. Tese (Doutorado) - UFRJ/PPGAS/ Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, 2015.
- COHN, C. **CULTURAS EM TRANSFORMAÇÃO: Os índios e a civilização**, São Paulo, Perspec. [online], v.15, n.2, p. 36-42, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n2/8575.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2018.

COHN, C. Concepção de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas*, Porto Alegre: PUC, v. 13, n. 2, p. 221-244, 2013.

CRUZ SALAZAR, T. **El joven indigena em Chiapas**: el re-conocimiento de um sujeto histórico. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, X, 2, p. 145-162, jul./dez. 2012.

DAMATTA, R. O ofício de etnólogo ou como ter anthropological blues. *In*: NUNES, E. **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DANTAS, B. G.; SAMPAIO, J. A. L.; CARVALHO, M. R. G. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. *In*: CUNHA, M. C. (Org.). **História dos Índios no Brasil**. 2 ed. Companhia das Letras, São Paulo, Brasil. p. 431- 456, 1992.

DEBERT, G. G. **A reinvenção da velhice**: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: EDUSP, 1999.

DEBERT, G. G. **A reinvenção da velhice**: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. 1ª ed., 1ª reimp. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, FAPESP. 2004.

DURHAM, D. Los jóvenes y la imaginación social en África: Introducción. Tradução de Paula Isacovich y Marina Wagene. *Cuad. antropol. soc*, Buenos Aires, n. 33. jan./jul. 2011.

ECKERT, C.; STEIL, C. A. Apresentação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 16, n. 34, p. 9-15, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v16n34/01.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2018.

ESTEVÃO, O. Ossuário da gruta do Padre em Itaparica e algumas notícias remanescentes de índios no Nordeste. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. XIVXVII, p. 151-240, 1937.

FEIXA, C. "**Antropología de las edades**". *In*: PRAT & MARTÍNEZ (org.). *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona, Ariel, 1996.

FEIXA, C.; GONZÁLES CANGAS, Y. Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. **Papers**, v. 79, p. 171-193, 2006.

FEIXA, C.; LECCARDI, C. O conceito de geração nas teorias sobre juventude. **Soc. Estado**, Brasília, v. 25, n. 2, p.185-204, may./aug. 2010.

FREITAS, M. V. (Org.). **Juventude e adolescência no Brasil**: referências conceituais. 2ª ed. São Paulo: Ação Educativa, 2005. 40 p.

GIBERTI, A. C. **Nascendo, Encantando e Cuidando - uma etnografia do Processo de Nascimento nos Pankararu de Pernambuco**. Dissertação de Mestrado Do PPG em Saúde Pública, USP. 2013.

GROPPO, L. A. Dialética das juventudes modernas e contemporâneas. **Revista de Educação do Cogeime**, v. 13, n. 25, p. 9 - 22, dez. 2004.

GROPPO, L. A. Teorias pós-críticas da juventude: juvenilização, tribalismo e socialização ativa. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud**, v. 13. n. 2, p. 567-579. 2015.

GRUPIONI, L. D. B. **Olhar longe, porque o futuro é longe**: cultura, escola e professores indígenas no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 237. 2008.

HAREVEN, T. K. **Novas imagens do envelhecimento e a construção social do curso da vida**. Cadernos Pagu: Campinas, v. 13, p. 11-35, 1999.

LEÓN, O. D. Adolescência e juventude: das noções às abordagens. In: FREITAS, M. V. (Org.), **Juventude e adolescência no Brasil**: referências conceituais. São Paulo: Ação Educativa, p. 9-18. 2005.

LONGHI, M. R. Homens jovens, pobres e ‘promissores’: reflexões sobre alteridade e estratégias de pertencimento e reconhecimento. In: **Etapas da vida**: Jovens e idosos na contemporaneidade. Recife: Editora da UFPE, 2011.

LOVO, A. R. **“Lá, sendo o lugar deles, é também o meu lugar”**: pessoa, memória e mobilidade entre os Pankararu. Mestrado em Antropologia, UNICAMP. 2017.

LUCIANO, G. J. S. **Educação para o manejo do mundo, entre a escola ideal e a escola real**: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro. Tese de doutorado. Brasília. Universidade de Brasília. 2011.

LUCIANO, G. S. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/Secad. Rio de Janeiro: Laced/Museu Nacional, 2006.

MATTA, P. **Dois Elos da Mesma Corrente**: Uma Etnografia da Corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo-SP, 2005.

MARGULIS, M. & URRESTI, M. "La juventud es más que una palabra". In: MARGULIS, M. (org.). **La juventud es más que una palabra**. Buenos Aires: Biblos, 1996.

MAXIMIANO, C. A. Adolescentes e jovens indígenas: contexto social e participação política no Rio Negro. **Encontro dos Pesquisadores e Pesquisadoras de Políticas de Juventude**. Anais [s.l.], p.1-16, 2014.

MAXIMIANO, C. A. **Tragédia e sofrimento**: mobilização política de adolescentes e jovens indígenas no Rio Negro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

MEAD, M. **Conflito entre gerações**. Lisboa: Dom Quixote, 1970.

MAURO, V. F. Breves considerações acerca das atuais condições de vida do povo Pankararu. **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.4, n.1, p.109-129, jul. 2007.

MOLINA, L. P. **Terra, luta, vida**: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília. Brasília, p. 191. 2017.

MÜLLER, E. “**A transição é a vida inteira**”: uma etnografia sobre a assunção e os sentidos da adultez. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE). Recife. 2008.

MÜLLER, E. Repensando a problemática da transição à adultez. Contribuição para uma Antropologia das Idades. **Revista de Ciências Sociais - Política & Trabalho**, n. 31, p. 107-125, set. 2009.

MURA, C. **Os Troncos e a Tradição**: processos político-religiosos entre os Pankararú. Reunião Brasileira de Antropologia. Belém do Pará. Agosto, 2010.

NOVAES, R. Juventude e Sociedade: jogos de espelhos. Sentimentos, percepções e demandas por direitos e políticas públicas. **Revista Sociologia Especial - Ciência e Vida**. São Paulo: out. 2007.

OLIVEIRA, A. C. Mobilização social de jovens indígenas e a construção intercultural dos direitos da juventude no Brasil. In: OLIVEIRA, A. C.; RANGEL, L. H. (Org.). **Juventudes Indígenas, Estudos interdisciplinares, saberes interculturais** - Conexões entre Brasil e México. 1. ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Assis_Oliveira/publication/322159815_Juventudes_Indigenas_estudos_interdisciplinares_saberes_interculturais_-_conexoes_entre_Brasil_e_Mexico/links/5a4956fd0f7e9ba868ad80d3/Juventudes-Indigenas-estudos-interdisciplinares-saberes-interculturais-conexoes-entre-Brasil-e-Mexico.pdf. Acesso em: 23 ago. 2018.

OLIVEIRA, J. P. Uma Etnologia dos ‘índios misturados’?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, J. P. (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria. 1999a. p. 11-36.

PAIS, J. M. A construção sociológica da juventude – alguns contributos. **Análise Social**, Lisboa, v. 25, n. 105-106, p. 139-165, 1990.

PINTO, A. A. **Identidade/diversidade cultural no ciberespaço**: práticas informacionais e de inclusão digital nas comunidades indígenas, o caso dos Kariri-Xocó e Pankararu no Brasil. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) - Universidade de Brasília, Brasília. p. 273. 2010.

PINTO, E. Alguns aspectos da cultura artística dos Pankararú de Tacaratu. **Revista do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Rio de Janeiro, n. 2, 1938.

RODRIGUES, W. V. **A escola como espaço de valorização e afirmação da identidade étnica pankararu**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

SÁEZ, C. O. **Esse obscuro objeto de pesquisa**. Manual de método, técnicas e teses em Antropologia. Ilha de Santa Catarina, 2013.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção das pessoas nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional: Nova série, Antropologia**, n.32, 1980.

SCOTT, R. P.; ATHIAS, R. M.; LONGHI, M. R. Como nossos pais? Homens e gerações em três contextos diferentes em Pernambuco. In: ADORNO, R. C. F.; ALVARENGA, A. T.; VASCONCELOS, M. P. C. (Org.). **Jovens, trajetórias, masculinidades e direitos**, p. 241-263. São Paulo: Fapesp, Edusp, 2005.

SCOTT, P.; ATHIAS, R.; QUADROS, M. T. (Org.) **Saúde, sexualidade e famílias urbanas, rurais e indígenas**. Recife: Editora Universitária UFPE. 2007.

SCOTT, P. Gerações e famílias: Polissemia, mudanças históricas e mobilidade. **Revista Sociedade e Estado**, v. 25, n. 2, mai./ago. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922010000200006&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 24 ago. 2018.

SILVA, M. F.; AZEVEDO, M. M. Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: o Movimento dos Professores do Amazonas, Roraima e Acre. In: SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. B. (Orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. São Paulo: Global; Brasília: MEC; Mari; Unesco, 2004. p. 149-166.

SILVEIRA, L. M. L. C. **O processo de estadualização da educação escolar indígena em Pernambuco: a experiência do povo Fulni-ô**. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Pernambuco, 2012.

VALE, C. N.; RANGEL, L. H. Jovens indígenas na metrópole. **Ponto-e-vírgula**, n. 4, p. 254 - 260, 2008.

WELLER, W. A atualidade do conceito de gerações de Karl Mannheim. Dossiê: a atualidade do conceito de gerações na pesquisa sociológica. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília, v. 25, n. 2, p. 205- 224, mai./ ago. 2010.

WELLER, W.; MOTTA, A. B. Apresentação. Dossiê: a atualidade do conceito de gerações na pesquisa sociológica. **Revista Sociedade e Estado**. Brasília, v. 25, n. 2, p. 175- 184, mai./ago. 2010.