



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

HUMBERTO BISMARCK SILVA DANTAS  
KARUÁ TAPUIA-TARAIRIÚ

**LETREIROS, TAPERAS E CABOCLOS BRABOS:  
Narrativas de origem indígena no sertão do Rio Sabugi, em São Mamede-PB.**

Recife/PE

2024

**HUMBERTO BISMARCK SILVA DANTAS**  
**KARUÁ TAPUIA-TARAIRIÚ**

**LETREIROS, TAPERAS E CABOCLOS BRABOS:**  
**Narrativas de origem indígena no sertão do Rio Sabugi, em São Mamede-PB.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para passagem de nível para o doutorado e obtenção do título de Mestre e em Antropologia.

Orientador: Renato Monteiro Athias

Recife/PE

2024

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Bismark Karuá Tapuia-Tarairiú. Dantas, Humberto B. Silva.

Letreiros, taperas e caboclos brabos: Narrativas de origem indígena no sertão do Rio Sabugi, em São Mamede-PB / Humberto Bismark Silva Dantas. - Recife, 2024.  
146f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2024.

Orientação: Renato Monteiro Athias.  
Inclui referências.

1. Etnologia; 2. Antropologia dos povos indígena; 3. Patrimônio: práticas e reflexões; 4. Tapuia-Tarairiú, povo indígena; 5. Seridó, Região do (PB). I. Athias, Renato Monteiro. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central



## **UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO**

Ata da defesa/apresentação do Trabalho de Conclusão de Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Antropologia - CFCH da Universidade Federal de Pernambuco, no dia 14 de novembro de 2024.

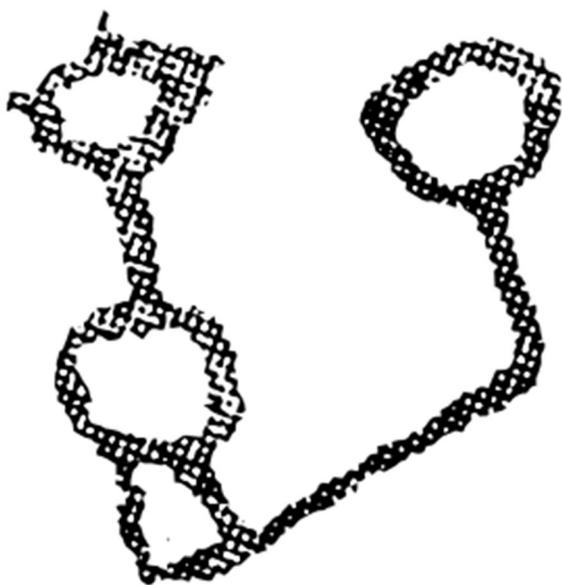
Aos quatorze dias do mês de novembro de dois mil e vinte e quatro, às 15 horas, em sessão pública realizada de forma remota, teve início a defesa do Trabalho de Conclusão de Curso de Mestrado intitulado: LETREIROS, TAPERAS E CABOCLOS BRABOS: Narrativas de origem indígena no sertão do Rio Sabugi, em São Mamede-PB, na área de concentração Antropologia, sob a orientação do Prof. Renato Athias. A Comissão Examinadora foi aprovada pelo colegiado do programa de pós-graduação, sendo composta pelos examinadores: Prof. Dr. Renato Athias, da Universidade Federal de Pernambuco; a Profa. Dra. Julie Cavnac, da Universidade Federal de Rio Grande do Norte; a Prof. Dr. Edwin Reesink da Universidade Federal de Pernambuco. Após cumpridas as formalidades conduzidas pelo presidente da comissão, professor Renato Athias, solicitou ao candidato ao grau de Mestre a discorrer sobre o conteúdo do Trabalho de Conclusão de Curso. Concluída a explanação, o candidato foi arguido pela Comissão Examinadora que, em seguida, reuniu-se para deliberar e conceder, a mesmo, a menção APROVADA por unanimidade, para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia, o concluinte deverá ter atendido todas às demais exigências estabelecidas no Regimento Interno e Normativas Internas do Programa, nas Resoluções e Portarias dos Órgãos Deliberativos Superiores, assim como no Estatuto e no Regimento Geral da Universidade, observando os prazos e procedimentos vigentes nas normas.

**Profa. Dra. Julie Cavnac, PPGAS/UFRN**  
Examinadora Externa à Instituição

**Prof. Dr. Edwin Reesink, PPGA/UFPE**

Examinador Interno

**Prof. Dr. Renato Monteiro Athias**  
Orientador(a)



A todos os caboclos que ainda virão.

## AGRADECIMENTOS

O caminho que tenho percorrido nos últimos anos vem sendo nutrido de muitas formas pelos companheiros que me rodeiam.

Em primeiro lugar agradeço à mãe pelo apoio incondicional desde antes do início desta pesquisa. Desde o meu princípio mãe me regava com histórias e já me apontava o caminho das pedras. Nos últimos anos compartilhamos experiências maravilhosas durante a construção da minha pesquisa e do reconhecimento da nossa identidade. Com tranquilidade posso afirmar que mãe é o alicerce que me garante a segurança pelos caminhos da antropologia e do movimento indígena. Mãe é muito mais do que uma apoiadora de seu filho, é também uma pesquisadora, é mestra de ciências que diplomas não conseguem alcançar. As principais escolhas metodológicas tomadas no decorrer das atividades de campo foram ponderadas por ela, nossas conversas fomentam compreensões e análises cruciais para esta dissertação. É um privilégio gigante poder fazer etnografia no nosso território com a mãe indicando lugares e pessoas, fazendo perguntas e me ensinando a trocar saberes como nossos mais velhos sempre fizeram.

Agradeço ainda a minha família, em especial a Vó Algibeira, Pai João, Mãe Dora e Mané Raiz. Nossa família vinga firme, com vocês aprendemos a ser gente. Seus ensinamentos me mostram que a dignidade e a coragem valem mais que qualquer coisa. Agradeço também ao povo lá de casa: pai, Amanda, Helida, Hugo, Caio, Gaby e Kauã. Apesar do alvoroço que é estarmos juntos, não poderia haver lugar melhor para se crescer. Tudo o que sou, sou porque somos juntos. Agradeço a pai, a meus irmãos e sobrinhos por cada gesto de apoio, cada puxão de orelha (dados e recebidos) e todos os muitos momentos de confraternizações bem vividas juntos.

Sou imensamente grato por, nos últimos anos, ter a companhia de Abiniel J. Nascimento ao meu lado. Além de companheiro de vida, Abi me fortalece em cada um dos momentos da minha jornada profissional. Abi foi quem registrou parte significativa das imagens usadas nessa pesquisa, foi com quem antes de tudo compartilhei ideias e rascunhos, foi quem junto de mim permitiu que o Memórias Tapuias se realizasse. Agradeço especialmente ao cuidado e atenção na revisão quase que diária do texto dessa dissertação. Compartilhar vida com Abiniel sem dúvidas me permite alçar voos antes inimagináveis. Nos últimos anos temos percorrido caminhos como dois afluentes que se juntam num rio de constante desague-deleite.



Outro dos presentes dos últimos anos foi Takamara Kariri Tapuia-Tarairiú. Construir a luta pelo nosso povo no sertão paraibano é como um brinde a nossa ancestralidade e um fogo perene para acender nossas flechas. Poder caminhar com Takamara é garantia que flechas certas partirão ao meu lado enquanto avançamos. Além de amiga Takamara colaborou grandemente com o surgimento e materialização do Memórias Tapuias e de parte significativa das entrevistas apresentadas nessa dissertação, fazendo perguntas, mostrando outros lugares possíveis para compreender a vida que pra mim sempre foi tão familiar. Agradeço a revisão cuidadosa dessa dissertação e o apoio em todos os outros processos acadêmicos que partilhamos juntos.

Também sou imensamente grato por ter conhecido parentes do movimento indígena que me permitem pisar firme onde que eu esteja. Agradeço imensamente aos parentes Tabajara da Aldeia Barra de Gramame nas pessoas de Potira, Lucas Jaguaribara, Israel, Benício, Aline, Juscelino, Iraê e Cacique Carlinhos, por todo o apoio no meu caminhar pelos últimos anos. É delicioso podermos estar juntos e brindar a vida e a luta ao lado de vocês. Agradeço ainda a Taí Tuwixawã e Yuri Kariri por todas as conversas e experiências vivenciadas juntas sertão a fora. Agradeço ainda à Iran Xukuru, Edgar Xukuru, Zé Xukuru, Fernando Pankararu, Geovam Pankararu por terem topado participar do podcast Lajeiro e terem fomentado tão grandemente as referências teóricas e práticas dessa pesquisa.

Agradeço a todos os moradores de São Mamede com quem estive junto breve ou longamente nos últimos dois anos. Que maravilha que é poder aprender com vocês sobre nossas histórias, nossos saberes e nossa identidade. Agradeço especialmente aos mais velhos com quem tive o privilégio de aprender: Gilvan de Genésio, Irene de Fausto, Balá do Doce, Reginaldo e Lindalva, Tanta da Tapera, Manoel e Inacinha de Dedein, Nezinho da Tapera, Dona Lia e Zé e Joana Benvinda. Todos estes são gigantes. É uma honra imensa poder manter viva suas histórias. Agradeço ainda a todos os moradores das comunidades Tapera e Baraúna, na pessoa da querida Cilene de Baraúna, por todo o apoio nos percursos que caminhamos. Agradeço ainda especialmente a Gilvan por me apontar os caminhos no início dessa pesquisa e a Tanta por tamanha lucidez sobre nossas famílias. Seguiremos juntos.

Devo também agradecimentos especiais a Tia Geci pelo cuidado e por abrir espaço pra mim em sua casa durante os meses que estive em São Mamede. Sou grato imensamente por todas as conversas que pude ter com Tio Ariston ao longo desses meses, sentirei falta das palavras ditas no volume máximo e das reflexões contados de sua vida em São Paulo.



Algumas portas só conseguimos abrir por dentro, por isso agradeço a Renato Athias pelo apoio na construção deste trabalho e de minha trajetória ao longo do mestrado. Agradeço também aos professores do com quem tive o privilégio de construir conhecimento durante as aulas da UFPE, em especial a Hugo Menezes, Pedro Silveira, Alex Vailati, Edwin Reesink, Peter Schroder e Edson Hely Silva. Agradeço também aos antropólogos essenciais para minha formação antropológica na UFPE: Estevão Martins Palitot, Rita de Cássia Melo Santos e a María Elena Martínez-Torres (CIESAS-MX) pelo apoio imenso durante os últimos 5 anos. Agradeço também a Julie Cavignac e a Edwin Reesink por se se disponibilizarem a contribuírem nessa reta final do mestrado.

Essa pesquisa só foi possível devido às políticas públicas de fomento a cultura e a pesquisa descentralizadas no território brasileiro. Agradeço imensamente a CAPES pelo financiamento provido pela bolsa de mestrado, bem como pelos diversos auxílios com os quais pude contar ao longo da graduação. Paralelamente, esta pesquisa também contou com subsídios voltados a realização de projetos culturais no sertão da Paraíba, em especial por meio de meus dois curtas-metragens Variz (2024) e Memórias do Sabugi (nome preliminar, em processo) e pelo próprio Memórias Tapuias, o acervo audiovisual da memória indígena do Vale do Sabugi. Estes três projetos foram financiados com subsídios da Política Nacional Aldir Blanc e da Lei Paulo Gustavo no estado da Paraíba. Agradeço também a equipe da Oficina Francisco Brennand pelas experiências compartilhado ao longo da residência Fruto em 2023, em parte abordadas no capítulo três dessa dissertação.

Por fim, retornando ao início, agradeço a Deus, aos encantados e a todas as rezas de minha mãe, cada vela acesa foi essencial para que hoje eu possa contar nossas histórias.



## RESUMO

Essa dissertação faz parte de um conjunto de iniciativas realizadas pelo autor desde 2021 por meio do Memórias Tapuias, o acervo audiovisual da memória indígena do Vale do Sabugi. O Memórias Tapuias surge para articular narrativas de origem indígena no Seridó Ocidental Paraibano, com foco inicial na captação de depoimentos de moradores da cidade de São Mamede/PB. As conversas realizadas até o momento exploram os saberes do Vale do Sabugi, região historicamente marcada pela presença Tapuia-Tarairiú. Abordo os materiais obtidos por meio destas entrevistas apresentando alguns dos lugares indicados pelos interlocutores. Busco compreender o diálogo entre os moradores da região com as pedras de letreiro, suas inscrições rupestres e as taperas de pedra, antigas moradas oriundas do tempo dos caboclos brabos. Esta dissertação se baseia em narrativas familiares do autor, na revisão bibliográfica sobre Etnologia do Nordeste Indígena e Perspectivas Interespécies em diálogo com o material etnográfico construído pelo autor, assinalando para a permanência dos saberes de origem na região pesquisada.

Palavras-chaves: Etnologia; Antropologia dos povos indígena; Patrimônio: práticas e reflexões; Seridó, Região do (PB); Tapuia-Tarairiú, povo indígena.



## ABSTRACT

This dissertation is part of a series of initiatives carried out by the author since 2021 through Memórias Tapuias, the audiovisual collection of indigenous memory from the Sabugi Valley. Memórias Tapuias emerged to articulate narratives of indigenous origin in the Seridó Ocidental, region of Paraíba, with an initial focus on collecting testimonies from residents of the city of São Mamede/PB. The conversations held so far explore the knowledge of the Sabugi Valley, a region historically marked by the Tapuia-Tarairiú presence. I address the materials obtained through these interviews by presenting some of the places indicated by the interlocutors. I seek to understand the dialogue between the residents of the region and the rock inscriptions and the stone huts ruins, ancient dwellings originating from the time of indigenous ancestors. This dissertation is based on the author's family narratives, on the bibliographic review on Ethnology of the Indigenous Northeast and Interspecies Perspectives in dialogue with the ethnographic material constructed by the author, highlighting the permanence of the indigenous knowledge in the region researched.

Keywords: Ethnology; Anthropology of indigenous peoples; Heritage: practices and reflections; Seridó, region in Paraíba/Brazil; Tapuia-Tarairiú, indigenous group.

## RESUMEN

Esta disertación es parte de una serie de iniciativas llevadas a cabo por el autor desde 2021 por medio del Memórias Tapuias, la colección audiovisual de memoria indígena del Valle del Sabugi. El Memórias Tapuias surgió articulando narrativas de origen indígena en el Seridó Ocidental, en la Paraíba, con un enfoque inicial en hacer un levantamiento de testimonios de residentes de la ciudad de São Mamede. Las conversaciones realizadas hasta ahora exploran el conocimiento del Valle del Sabugi, una región históricamente marcada por la presencia de los Tapuia-Tarairiú. Abordo los materiales obtenidos a través de estas entrevistas presentando algunos de los lugares indicados por los interlocutores. Busco entender el diálogo entre los residentes de la región con las inscripciones rupestres y las ruinas de chozas de piedra, antiguas viviendas que se originan en la época de los ancestros indígenas. Esta disertación se basa en las narrativas familiares del autor, en la revisión bibliográfica sobre Etnología del Nordeste Indígena y Perspectivas Interspecies en diálogo con el material etnográfico construido por el autor, destacando la permanencia del conocimiento indígena en la región investigada.

Palabras clave: Etnología; Antropología de los pueblos indígenas; Patrimonio: prácticas y reflexiones; Seridó, región de Paraíba/Brasil; Tapuia-Tarairiú, pueblo indígena.



## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da localização da Mesorregião Seridó no Nordeste brasileiro.....	31
Figura 2: Mapa do Seridó Ocidental Paraibano .....	33
Figura 3: Esboços digitais produzidos com base em fotografias de alguns dos símbolos presentes em diversos letreiros na zona rural da cidade de São Mamede.....	36
Figura 4: Algumas visitas prévias às entrevistas. Na esquerda Mãe e Hugo conversam com a irmã de Balá. Na direita Gilvan, Takamara e Mãe conversam. ....	53
Figura 5: Montagem de fotos registradas no percurso de ida e vinda entre São Mamede e Patos. Na direita, Hugo dirige.....	54
Figura 6: Mãe, conversando com Dona Lindalva na esquerda e com Dona Irene, na direita..	55
Figura 7: Registros da entrevista com Gilvan de Genésio. Na primeira imagem, da esquerda para a direita, temos Gilvan, Mãe e eu. Na segunda imagem temos Abiniel e Mãe..	55
Figura 8: Registros das entrevistas em que apareço com Dona Balá e Tanta da Tapera, .....	56
Figura 9: Registro do momento em que coloco o microfone de lapela em Gilvan.....	57
Figura 10: Irene ao lado do fogão de lenha construído por ela no quintal de sua casa. ....	58
Figura 11: Balá segurando uma fotografia de sua juventude., .....	59
Figura 12: Tanta da Tapera segurando o cabo de um pilão de madeira antigo no alpendre de casa.....	60
Figura 13: Reginaldo e dona Lindalva abraçados na alpendre da casa onde vivem. ....	61
Figura 14: Manoel de Dedein e Inacinha na sala de casa, ao lado do oratório de sua família.	62
Figura 15: Foto de Zé Benvinda a caminho da Pedra da Refeição. ....	64
Figura 16: Selfie com Dona Lia durante nossa conversa. ....	65
Figura 17: Nezinho da Tapera sentado em uma cadeira de balanço com o gravador de voz ao seu lado. ....	66
Figura 18: Iran Xukuru conversando com as ilhas de vegetação presente nas pedras.....	91
Figura 19: Vegetação presente nos lajeiros de pedra do território Xukuru.....	92
Figura 20: Iran Xukuru apontando alguns caminhos pelas pedras.....	93
Figura 21: Cadeiras, mesas e gravador durante a conversa junto a Fernando, Geovam e Elisa. ....	94
Figura 22: Tronco de uma árvore petrificada encontrada no território Pankararu.....	96
Figura 23: Vista para o horizonte no caminho entre as aldeias do território Pankararu. ....	97
Figura 24: Hominho me esperando quando precisei descer para abrir uma das porteiças do caminho para a casa de Dona Joana Benvinda. ....	106



Figura 25: Joana e Joaquim no alpendre de sua casa. Joana segura um dos cachorros pela coleira e, pousada na cadeira, podemos ver a Juriti que vive com a família no alpendre de casa. ....	107
Figura 26: Serrinha/Serra dos Macacos, vista pela estrada que nos leva até a Tapera da Cabocla Inácia. ....	109
Figura 27: Letreiros marcados com nome e data da colocação das cercas sobre a Pedra da Refeição. ....	110
Figura 28: Zé Benvinda apontando para o prato da Pedra da Refeição. ....	110
Figura 29: Pedras da tapera da Cabocla Inácia .....	113
Figura 30: Pedras da tapera da Cabocla Inácia .....	114
Figura 31: Uma das taperas localizadas no sítio de Tanta. ....	115
Figura 32: Mais uma das taperas localizadas no sítio de Tanta. ....	116
Figura 33: Lateral da pedra encontrada por Tanta no seu sítio. ....	117
Figura 34: Outra lateral da pedra encontrada por Tanta.....	118
Figura 35: Poço grande da Tapera, com vista para duas das pedras com letreiros. ....	119
Figura 36: Um dos letreiros localizados no Poço Grande da Tapera. ....	120
Figura 37: Letreiro no Poço do Tapuio .....	121
Figura 38: Gravura em lajeiro no Poço do Tapuio.....	121
Figura 39: Gravura localizada no Poço do Tapuio.....	122
Figura 40: Gravura localizada no Poço do Tapuio.....	123
Figura 41: Letreiro localizado no Sitio Pedra Branca. ....	124
Figura 42: Letreiro localizado no Sitio Pedra Branca. ....	124
Figura 43: Letreiro localizado no Sitio Pedra Branca. ....	125
Figura 46: Mãe durante a roda de conversa ‘Do tempo dos caboclos brabos’.....	140
Figura 47: Participantes do Seminário Saberes Indígenas da Caatinga Paraibana na comunidade Baraúna em São Mamede/PB. ....	140



## SUMÁRIO

Introdução ou sementes e ramas de Mané Raiz. ....	13
1 Apresentação do campo ou constituições indígenas do Seridó e o município de São Mamede-PB.....	26
2 Percorso metodológico ou a trajetória de um antropólogo indígena do sertão paraibano ....	42
2.1 Memórias Tapuias e a construção dos dados .....	52
3 Discussão teórica ou miscelânea antropológica.....	67
3.1 Etnologias ao Nordeste Indígena.....	71
3.2 Conversando com mais-que-humanos .....	80
3.4 Parentes das pedras do semiárido pernambucano .....	89
4 Análise de dados ou entre letrados, taperas e caboclos brabos.....	104
Conclusões ou caminhos encontrados pelas memórias das pedras .....	134
Referências Bibliográficas .....	141





**Introdução ou sementes e ramas de Mané Raiz.**



Numa região tomada por lajeiros de pedras quaradas pelo sol, vestida por uma mata cinza e sazonal, nutrida por um rio de nome Sabugi, algumas famílias se mantem vivas desde o começo do tempo.

Você é uma criança nascida nesse lugar, no primeiro quarto do século XX. Você cresceu em uma comunidade rural no sertão da Paraíba e sua família vive numa casa feita com barro alaranjado e madeira de pereiro, no meio da caatinga, próxima a um trecho de pedras do rio Sabugi. É desse rio que o seu povo se sustenta, durante as épocas de cheia é nele que você aprende a pescar e a nadar, mas épocas de seca é em meio aos caminhos dele que você e sua família abrem as cacimbas de onde fazem minar água para viver. É nas ribanceiras desse rio que você aprende com os mais velhos a plantar mesmo sem chuvas e a tirar ervas do mato para curar.

Você aprende que cada planta tem seu lugar de serventia e de brotação, umas só prestam se tiradas no lado poente do rio, outras só são boas se estiverem enramadas perto dos lajeiros. Algumas delas sua mãe cuida no quintal de sua casa, junto das flores que embelezam as laterais de sua casa. Dessas, tem das quais você nunca viu no meio dos matos, foram apresentadas à sua mãe por uma antiga amiga e logo ela pegou uma mudinha para cuidar também. Essas plantas servem para tudo quanto é doença que vocês tinham conhecimento. Quando você queimava de febre sua mãe pegava um mói, juntava umas duas ou três e fazia um banho para lhe dar. Ligeirinho você ficava bom. Se um dos teus irmãos tinha tosse, ela juntava outro mói e fazia logo um lambedor no sereno da manhã.

Um dia você escutou seu pai falar que uma banda da família de vocês vinha de uma raiz de caboclo brabo que sempre esteve por ali, nas ribeiras do rio Sabugi. Seu pai se lembra de quando estava na juventude e viu chegando um bando de homens de fora, fazendeiros, com uma ruma de vaqueiros ao seu redor. Seu pai observou esse povo chegando querendo botar cerca no meio das terras onde sua família já vivia, cortando e rodeando em tudo quanto é canto. Eles vinham, pegavam pedras nos lajeiros do rio, tiravam do canto sem ao menos pedir licença, e saíam espalhando em vários lugares, marcando o chão e dizendo que da pedra para lá a terra era deles.

Como pode esse povo de fora usar as pedras da terra onde seus parentes já viviam para dizer onde vocês podiam ficar? Foi no meio desse muído todo que seu pai e seu avô se juntaram, rezaram e pediram a uma pedra graúda da mais bonita que viram para marcar um pedaço de chão nos arredores dos lajeiros onde os fazendeiros ainda não tinham botado o olho. Vocês ajeitaram e deixaram a pedra lá, de tocaia. Quando os homens vieram para tentar tomar de conta



daquela banda seu avô encangalhado com o resto de seus parentes fincou o pé e disse que aquele pedaço de terra entre a pedra grande ao lado da Serra dos Macacos até as Pedras de Letreiro no Poço do Tapuio era de sua família. “A gente tá aqui, já estava aqui já, vocês estão botando cerca, mas daqui olhe, daqui é da minha família, você quer cercar para lá você cerca, mas aqui é da gente” ele pode ter dito. E com muita reza feita na quina de casa a disputa deu certo.

De lá até o tempo quando você nasceu algumas das cercas já estavam espalhadas, mas seu pai sempre lhe contava como elas foram parar ali e quem foram as famílias que as trouxeram. Você aprende bem direitinho, vai crescendo e vendo que de vez em quando as cercas atrapalham quando tem alguém precisando de um remédio do mato que seus pais te pediram ajuda para ir buscar. Apesar disso você sempre dá um jeitinho de passar e de levar a cura para quem está precisando. Muitas vezes você e seu pai iam atrás de cascas e raízes próximas dos lajeiros grandes onde tinha muitos daqueles letreiros. Era coisa linda demais, seu pai dizia que eram os índios de antigamente que fizeram aquelas figuras no chão e nos paredões dali, espalhando por vários lugares pelas pedras do Rio Sabugi. Algumas das figuras dos letreiros você reconhecia: umas se pareciam com o céu cheio de estrela, outras se pareciam com os cardeiros e as macambiras dali do lado, algumas lembravam pegada de bicho, tinha um que se parecia com um caçote. A maioria você não conseguia entender, mas não deixava de se admirar em saber que ali seus mais antigos já tinham deixado marcadas as pedras por onde vocês sempre viveram.

Toda vez que você ia tirar algum mato ou caçar algum bicho perto desses letreiros você ia aprendendo algo novo. Aos poucos você foi percebendo que nos arredores desses letreiros eram os lugares que mais tinham árvores grandes espalhadas pelo território, onde havia a maior diversidade das ervas de cura. Lá, para onde se olhava existia remédio para curar, fruta para comer, madeira para usar. Os bichos também sabiam disso, era ali que tinha a maior variedade de mocó, preá, seriema, teju. Até onça e cascavel por ali andava. Assim como esses animais e as plantas da mata, você também gostava de estar sempre ali.

Com o passar do tempo você foi ficando cada vez mais conhecedor das ciências da caatinga. Vendo que sua família sabia curar foi aprendendo a curar também. Quando foi se formando homem, tudo quanto era doença e problema de sua família você já sabia fazer sarar na base das plantas e dos bichos do mato. Fazer os remédios era um trabalho que dava gosto e seus peitos se enchiam com o cheiro do lambedor que agora você preparava, exatamente como sua mãe sempre fazia na época da floração da jurema. Sabia reconhecer com precisão o som das pedras de pilão se ralando enquanto você macerava folhas para cuidar da ferida de alguém. Juntava erva seca para indicar o chá, entrecasca para demolhar e semente para torrar com fumo,



banha de bicho para a inflamação, garrafada com mato e cachaça para casal que queria ter menino logo. Você foi juntando esses conhecimentos todos e sempre que algum parente lá das bandas da Tapera, onde você nasceu, adoecia ou precisava de alguma cura você ia lá acudir.

Quando você já estava se encaminhando mais para ser velho do que menino, veio uma seca grande, o tempo estava difícil e você começou a ir mais vezes pra uma feira que tinha em Patos, ficava a vinte quilômetros da sua terra. Você partia com sua família e chegando lá se dividiam: uns faziam algum bico enquanto os outros tentavam vender o que tinham conseguido plantar no roçado daquele ano ou colher da mata da caatinga. Quando você estava por lá percebia que a feira ia ficando maior, mais pessoas chegando, se parecendo cada vez mais uma cidade grande – diziam que ali estava virando a capital do sertão. Enquanto isso o povo que agora vivia ali estava ficando cada vez mais doente. Você percebia que quando mais gente imprensada perto daquela região mais adoecida essa gente ficava. Era cabelo caindo, ferida na pele que não sarava, azia que não acabava mais, gente sem conseguir dormir, era o povo que estava se juntando ali na região tudinho precisando de saber se curar. Lá, quando você ia para a feira, os conhecidos da sua família chegavam a pedir para indicar alguma medicina do mato para a doença com a qual eles estivessem sofrendo, às vezes pediam para que você trouxesse na semana seguinte.

Nessa época até tinha um médico na região, mas quem disse que o doutor sabia passar remédio para as doenças desse povo?! O médico se formou Deus-sabe-onde, não conhecia nem o que era uma catingueira, um jucá, uma jurema. As doenças que ele tratava direito eram poucas e as pessoas com dinheiro para pagar pelos remédios que vinham da capital eram mais poucas ainda. Logo você percebeu que seus conhecimentos, as ervas que você aprendeu a tirar com a sua família, as garrafadas e compressas que você sabia fazer, poderiam cuidar do povo dessa cidade que estava crescendo. Você começou a se organizar e deu fé de que ajudando esse povo você poderia também ajudar a sua família. Os seus viviam em um pedacinho de terra já muito pequeno, não dava para plantar roçado para todo o mundo. Na época da seca vocês não possuíam nem o que comer direito, era preciso fazer farofa com as sementes de favela que secas se esparramavam pelo chão, viver dos mocós e dos preás caçados na região. Você já estava preocupado com como ia manter sua família.

Então você foi para a feira da cidade e teve uma ideia: “Eu vou pegar esses conhecimentos, vou botar na minha maleta, vou juntar tudinho e levar para vender lá na feira. O povo está precisando se curar, eu posso tratar deles com esse saber e posso ser ajudado também para eu conseguir manter meus filhos e criar os netos que já vinham nascendo”. Então você faz isso e sua fé funciona.



Você passa muitos anos ajudando o povo daquela cidade com sua maleta de conhecimento e de cura. Aos poucos você fica conhecido como Mané Raiz, algumas pessoas da cidade fazem pouco de você, duvidando dos seus conhecimentos, dizendo que seus remédios não prestam. Mas assim que precisam vinham todos lhe pedir ajuda. A filha de um desses homens que o desrespeitava passou oito anos tentando engravidar e não engravidou, você fez uma garrafada para ela e ela pegou menino em dois tempos. Nunca mais parou de ter menino, foram uns 15. E olhe que o pai da moça ainda duvidou...

Na época você já havia casado com uma mulher também da região, de nome Dora, tinham tido filhos e seguiam ajudando a criar seus netos. Você ensina a eles muito de sua ciência, pelo menos aos que queriam aprender e ainda viviam no sítio onde podiam praticar.

Uma de suas filhas você botou o nome de Teodora, em respeito a força de sua esposa, e com o tempo essa sua filha casou-se com um jovem chamado João, também dali das redondezas. Ali na Tapera, naquela mesma terra onde você nasceu, sua filha Dora tem os primeiros filhos coladinho com o Poço do Tapuio, onde tem a maior das cacimbas da região ao lado de um letreiro que se enche d'água na época das chuvas. Na primeira filha de Teodora ela bota o nome de Teodora também, mas o nome não pega muito, todo mundo costuma chamar essa sua neta de Alibecyr. Ela felizmente nasce lá nas terras de vocês, só que a terra já não está dando para criar os netos todos, a família tinha ficado grande demais para aquele pedaço de terra que seu pai e seu avô tinham conseguido resguardar dos de fora. Uma banda grande dessa terra um dos fazendeiros, depois de uma briga grande por conta de gado, pegou para si fazendo um acordo de construir uma cozinha de alvenaria. Na época você não podia fazer nada, seu pai e sua mãe já mais velhos, ganharam a cozinha e essa banda da terra se foi.

No rebuliço de falta de chão, sua filha Dora juntou-se com marido e os filhos já graúdos e mudou para um sítio na Quixaba, no meio do caminho da sua terra até a cidade de Patos. Ela acaba trabalhando nas fazendas de algodão da época junto dos filhos. Nesse tempo você se encanta, deixando um punhado de sementes espalhadas pelos lajeiros sertão adentro. Alguns de seus meninos foram para as cidades, outros precisaram se tornar caseiros, agricultores e vaqueiros nas propriedades dos fazendeiros da região. Sua filha Dora se firmou lá em Quixaba e foi criando a família plantando na terra dos outros enquanto trabalhava com os filhos nas colheitas de algodão. Pense num trabalho sofrido, quase não livrava o domingo e o dinheiro que recebiam não dava nem de comer para todas as bocas de casa.

Dora foi envelhecendo e os filhos seguiam trabalhando. Quando um filho de Dora adoecia ou se machucava, ninguém nem se estressava, ligeiro Dora ia à cozinha e pegava um dos vidrinhos que tinha com a erva certa para curar aquela mazela. Quando não tinha em casa



ela juntava com um menino mais novo e ia nos matos buscar a cura. Depois de uns anos Alibecyr, sua neta, casou-se e foi embora morar com a família do marido, Zé Augusto. Dora logo preparou uma maleta com raízes e ervas que a filha poderia precisar em sua nova vida ao lado do marido.

Alibecyr e o marido tiveram 11 filhos, formaram família e foram fazendo boa vizinhança. Depois de muito trabalhar, juntam dinheiro entre a família e conseguem comprar um pedacinho de terra. Deram um forró grande para comemorar a vitória e logo virou tradição, os forrós de viola que o casal fazia, juntava gente de todos os sítios da região e até das cidades vizinhas. Alibecyr, ave maria, era querida demais por todo mundo. De tão bem-quista pelo povo se tornou vereadora da cidade de Quixaba. Finalmente estava num tempo bom, sua neta conseguia ajudar a mãe em sua casa, com todo mundo trabalhando direitinho as coisas estavam se ajeitando.

Em um tempo de fim de ano, nesse curto período bom, acontece uma tragédia com sua família. João de Deus, filho de Dora, e Joildo, filho de Alibecyr, são assassinados na noite de Natal em 1985, no meio da praça durante uma festa de todo o povo da Quixaba. Por intriga de família cultivada no meio de pessoas que tinham o poder na cidade e não queriam ver seus descendentes crescendo. Mesmo todo mundo sabendo quem tinha mandado matar seus familiares, os crimes saíram impunes e até hoje se esparrama a injustiça.

Com a perda dos meninos, sua família, agora guiada por Dora e Alibecyr, precisa se afastar da zona rural. Todos nasceram e se criaram no sítio, vivendo a vida toda dos remédios do mato e das comidas da terra e de repente acabam descendo para o calçamento da cidade de Patos. Como Alibecyr, Dora e os mais velhos agora ensinam aos seus bisnetos os conhecimentos que você deixou para eles? Um ou outro dos seus netos, depois de irem para a cidade, se lembra desses remédios e quando precisam se juntam com os mais novos e vão para o mato rememorar sua história, agradecer e manter viva as tradições de Mané Raiz.

Sua filha Dora, junto da maior parte dos filhos, acaba vivendo os últimos anos de vida na cidade de Patos, essa cidade que você ajudou a curar por tanto tempo. João, marido de Dora, morre logo nos primeiros anos depois chegar em Patos, diz-se até hoje que ele morreu de tristeza por tudo que tinha lhe acontecido, dizendo a todos que filho seu nunca haveria de fazer sangue em ninguém. Mãe Dora viveu mais tempo, se manteve como alicerce da família criando netos e ensinando nosso povo a ser gente.

Mãe Dora foi como eu, Karuá, aprendi a chamar sua neta Teodora. Foi assim que cresci ouvindo sua bisneta, minha mãe Peba, filha de Alibecyr, lembrando e contando as histórias que aprendera antes com suas mais velhas. No comecinho dos anos 2000 Mãe Dora se encanta,



descansando enquanto dormia no quarto que até hoje vive Vó Alibecyr. Antes disso se embelezou com às vezes que eu, com quase dois anos de idade, pedia licença para todo mundo que passasse em minha volta. Fico feliz em saber que Mãe Dora me pegou no colo, me botou para ninar e, enquanto eu sonhava, rezou para que eu vivesse bem, para que eu pudesse estar aqui contando nossas histórias.

\*

Alguns anos atrás, entre 2018 e 2019, cheguei em casa na cidade de Patos/PB depois de alguns meses de aula na universidade, em João Pessoa. Numa conversa comentei com minha mãe, Peba, sobre estar conhecendo algumas famílias indígenas do litoral paraibano e ter percebido, em meio a esses contatos, a semelhança dos saberes e histórias dessas pessoas com a de nossa própria família. Nessa conversa, eu e mãe percebemos juntos caminhos para o reconhecimento da presença indígena em nossa própria família e comunidade de origem. Desse momento em diante, durante minha formação enquanto cientista social e antropólogo, fui notando na minha própria realidade um espaço fecundo para desenvolver uma pesquisa antropológica, me encaminhando para investigar as relações de memória, saberes e identidades indígenas no sertão paraibano.

E assim comecei, aos poucos, a articular germinações que resultariam nessa dissertação. O relato biográfico apresentado no início dessa introdução, inclusive, surge como um dos produtos gestados em meio as atividades de campo dessa pesquisa, construído por meio de algumas conversas realizadas com meus colaboradores de pesquisa, em especial com Gilvan de Genésio, primo de minha avó Alibecyr, morador da cidade de São Mamede.

Partindo da biografia de Mané Raiz, um senhor que viveu no século passado nascido e criado na zona rural da cidade de São Mamede, tronco velho da qual minha família descende, início essa dissertação enfatizando sua história não apenas para saudá-lo e apresentar quem sou. Esse texto se inicia remontando à vida de uma pessoa que faz parte da história das comunidades que estou investigando, que aponta para estratégias de sobrevivência dos saberes no território, sendo este apenas um exemplo do contexto mais amplo da região. A resistência dos saberes de minha família perpassados tradicionalmente por meio da prática e da oralidade é um pilar fundamental para construção de uma pesquisa.



A biografia de Mané Raiz, assim como muitas das histórias presentes nas páginas que seguem essa introdução, foi escrita pelas minhas mãos como fruto de uma vasta teia de relações presentes em meio às famílias e ao território do Vale do Sabugi. Por meio das informações etnográficas obtidas no decorrer de minha pesquisa, construí o texto biográfico de Mané Raiz dando vazão a especulação sobre os caminhos pelos quais ele se tornou quem foi. Alguns detalhes da história foram especulados no intuito de preencher as lacunas a respeito da história de Mané Raiz, preservando o fio condutor de sua história tal como enfatizado por meus familiares.

No decorrer dessa pesquisa nadei novamente nas águas do Sabugi, comi peixes pescados por meu pai, caminhei com as pedras, tomei dos chás de mãe, festejei com minha família, cachimbei fumo de rolo e alecrim de caboclo, compartilhei constantemente com as matas da caatinga. Conversei e vivi, dia após dia, com pessoas, familiares, conterrâneos, parentes do movimento indígena, professores e outros parceiros. Como resultado dessa essa miscelânea de experiências, nesta dissertação investigo as relações entre as memórias e os saberes de origem indígena no vale do rio Sabugi. Para isso, parto de uma série de entrevistas e visitas de campo que me permitem, pouco a pouco, construir um panorama sobre as formas de convivência com o território da caatinga. O principal eixo norteador dessa pesquisa se materializa em meio aos letreiros e lajeiros de pedra do rio Sabugi, relacionando as experiências e memórias dos mais velhos das famílias da região, com foco especial junto às que afirmam a presença indígena em suas genealogias familiares.

Para construção dessa pesquisa produzi um conjunto de materiais de análise em dois momentos da pesquisa. O primeiro dele se configura em 6 visitas para feitura de entrevistas na zona urbana e rural de São Mamede entre os meses de abril e maio de 2022. Além de estar presente nesta dissertação, esta etapa do trabalho de campo gerou ainda minha monografia de conclusão de curso defendida ano final daquele ano intitulada ‘Visualizando caminhos na memória: Persistências originárias no Sertão do Rio Sabugi/PB’ (Tapuia-Tarairiú, 2022). Como produto para graduação em licenciatura em ciências sociais investiguei visualmente a manutenção dos saberes e memórias de origem indígena na região de São Mamede. Este trabalho resultou em um ensaio visual dividido em 5 partes onde abordo diferentes paisagens e configurações imagéticas relacionadas direta ou indiretamente aos saberes autóctones no cotidiano dos mais velhos entrevistados, mapeando desde o cultivo de espécies nativas da caatinga nas casas das pessoas entrevistadas e em seus arredores, até mesmo a retratos nas paredes de senhores e senhoras descendentes das caboclas brabas da região.



Quase dois anos depois dessa primeira incursão sistemática em campo, já imerso no processo de construção dessa dissertação, o segundo momento de campo se deu entre os meses de março e julho de 2024, quando estive novamente morando entre as cidades de São Mamede e Patos conversando com as pessoas, visitando lugares que ainda não conhecia e ouvindo novas histórias sobre a região. Dentre essas experiências foram selecionadas apenas [5] [xxx] entrevistas como foco de análise desse trabalho. Além de um recorte significativo no número de entrevistas (atualmente possuo mais de 20 realizadas, número que segue crescendo na medida em que conheço mais velhos e outras pessoas relevantes), escolho fazer um recorte temático que não exaure todo o material de pesquisa produzido até o momento. Pelo contrário, de antemão, compreendo a limitação de um trabalho dissertativo a ser realizado em apenas dois anos e enxergo a abertura para empreitadas futuras em outras etapas dessa pesquisa, como na fase doutoral já iniciada pelo mesmo programa no qual finalizo esta dissertação.

Além das atividades de campo realizadas com foco no desenvolvimento de minha pesquisa antropológica, o material aqui apresentado vem sendo produzido em conjunto com projetos culturais que expandem a atuação acadêmica, como é o caso do Acervo audiovisual da cultura indígena do Vale do Sabugi intitulado Memórias Tapuias (2021-atual), dos filmes Variz (2024) e Memórias do Sabugi (título provisório, em processo), e do 1º Seminário de Saberes Indígenas da Caatinga Paraibana (set-out/2024), abordados em diferentes graus ao longo desta dissertação. As iniciativas realizadas por meio da Alfazema Braba<sup>1</sup> colaboram com minha produção científica, visto que constroem e são construídos pelo meu trabalho acadêmico, se retroalimentando e se beneficiando de forma mútua. A produção cultural (enquanto área de atuação vinculada a realização de projetos e produtos artístico-culturais) e a produção antropológica se fortalecem e permitem uma abordagem metodológica interdisciplinar para ambas essas frentes de trabalho. A partir de minhas entradas em campo venho construindo registros audiovisuais de entrevistas, ensaios fotográficos e eventos culturais. Esses produtos são definidores do formato apresentado para o texto final dessa dissertação de muitas formas, dentre as quais destaco a utilização dos trechos das entrevistas previamente captadas em áudio e vídeo e transcritas, bem como a utilização de fotografias oriundas de ensaios fotográficos e material de arquivo para os projetos já mencionados.

---

<sup>1</sup> A Alfazema Braba é um coletivo de produção cultural indígena, nascido no sertão paraibano que atualmente é composto por produtores culturais, artistas e realizadores audiovisuais indígenas dos povos Tapuia-Tarairiú, Kariri, Tabajara e Fulni-ô.



Essa perspectiva combinada de atuação entre produção cultural e acadêmica se soma às atividades políticas do movimento indígena, especialmente no combate ao racismo anti-indígena e aos seus esforços em apagar a diversidade indígena no Brasil. Minha prática de pesquisa dialoga diretamente com trabalhos de outros antropólogos indígenas paraibanos, a exemplo das dissertações de Juscelino Tabajara (Tabajara, 2023), Taí Tuwixawã (Nunes, 2022) e Cristina Potiguara (2023), tal como de trabalhos produzidos por outros antropólogos indígenas de outras regiões do país, como Tarrisson Nawa (2023), Edgar Kanaykô Xakriabá (2019) e Glicéria Tupinambá (2024). Num esforço contínuo de produção antropológica e cultural enquanto articuladores indígenas de nossos territórios, modulamos o que intuo ser uma nova corrente da antropologia, permeada pelas trajetórias pessoais e familiares de antropólogos indígenas envolvidos em exercícios de visibilidade por meio de iniciativas artístico-culturais, na mesma medida em que buscam a compreensão antropológica das realidades presentes em nossos territórios

Como tarefa envolta nessa formação interdisciplinar, minha atuação enquanto antropólogo esteve sempre em perspectiva. Imerso na pesquisa bibliográfica em conjunto com as disciplinas e demais atividades possibilitadas pelos Programas de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE e UFPB entre os anos de 2021 e 2024, fui solidificando minha formação acadêmica. Por meio desse percurso intensifiquei o contato com leituras, disciplinas e demais espaços buscando fomentar teoricamente minhas iniciativas de pesquisa, com foco na etnologia indígena. Deste modo, venho construindo um panorama acerca da etnologia brasileira, especialmente em suas interfaces com o Nordeste e com a realidade nos sertões.

Enquanto processo de construção do tema central dessa dissertação, parto da afirmação da permanência das memórias e saberes indígenas no semiárido paraibano, compreensão viabilizada previamente por meio de minhas incursões acadêmicas e de minha relação enquanto articulador junto ao movimento indígena no Nordeste. Mesmo no sertão do Vale do Sabugi, num contexto caracterizado de forma genérica pela ausência de comunidades indígenas no tempo presente, é possível reconhecer a presença autóctone espalhada em meio ao cotidiano social das famílias. Esse trabalho se opõe a tese da extinção dos povos indígenas no sertão paraibano, tese essa que limita as experiências dos grupos indígenas dos sertões às guerras realizadas durante o processo colonial, em minha região geralmente canonizado por meio da Guerra dos bárbaros (Puntoni, 2002). O esforço de ir além desse contexto historiográfico permite constatar a permanência dos saberes indígenas no Vale do Sabugi, seja em seu aspecto material, aqui evidenciado por meio dos letreiros e taperas da região, como também no âmbito



imaterial, presentes nas histórias de caboclo brabo e em muitas das práticas mantidas no cotidiano das famílias originárias da região.

Imbuídos nas experiências vividas no território mediada por famílias que a muito já estavam ali, três noções surgem como essenciais para materialização dessa pesquisa. Ambas essas noções dão título a essa dissertação, sendo estabelecidas como delimitadoras prioritárias desse trabalho, focado nas relações entre os Letreiros, as Taperas e os Caboclos Brabos.

Como já mencionei, as ribeiras do Rio Sabugi são permeadas por um conjunto de serras e lajeiros de pedra. Em muitos desses lajeiros podemos encontrar algumas evidências materiais da presença indígena: os letreiros. Letreiro é como são nomeados por muitos dos moradores os painéis de figuras rupestres espalhadas pelas redondezas do rio Sabugi. Como já mencionado na biografia de Mané Raiz, esses letreiros fazem parte da vida cotidiana dos moradores da região, possuindo um importante papel na manutenção dos conhecimentos tradicionais do território, a exemplo locais para abertura de poços e cacimbas d'água (muitas vezes marcados por meio dos letreiros) ou mesmo como espaços para manutenção das práticas de coleta de raízes, cascas e sementes medicinais em seus entornos. A noção de Letreiro se apresenta como uma categoria endógena, formulada a partir de menções nos discursos de membros da comunidade. Evidenciarei sempre o termo Letreiro, usando essa palavra quase que como sinônimo para Itacoatiara, optando pela primeira por considerar as especificidades do vale do rio Sabugi, bem como as importantes interpretações e experiências geradas junto às famílias da região. Além disso, afasto-me das noções como as de patrimônio, sítio arqueológicos e itacoatiaras entendendo a insuficiência teórica de minha pesquisa (esse foi um tema que não consegui dar conta teoricamente durante o tempo curto para construção dessa dissertação) e por ver um enorme descaso público frente a esses lugares, destacado por exemplo na insuficiência da catalogação arqueológica, que ainda não foi decentemente conduzida no Vale do Sabugi. As famílias dali conhecem cada um dos letreiros, no entanto as instituições públicas conhecem apenas alguns desses letreiros, os quais chamam de sítios arqueológicos.

A segunda categoria chave para compreensão dessa pesquisa é as Taperas. Próximo a alguns dos letreiros que acabei de mencionar, podemos encontrar conjuntos de pedras distribuídas em um raio de 2 ou 3 metros, algumas dessas pedras ainda parcialmente enterradas no chão de forma simétrica, destacadas pela vegetação recente em comparação à vegetação mais antiga em seus arredores. Esses lugares chamados de Taperas são compreendidos pelos moradores como as antigas casas onde viveram os caboclos brabos daquela região. As taperas que visitei até o momento estão localizadas na comunidade rural também intitulada Tapera,



próximas do Poço do Caçote, um lugar onde sempre se pode achar água ao lado de um dos letreiros da região. Esses lugares estão repletos de histórias espirituais, a exemplo de um sonho de um morador para encontrar uma botija ali próxima, como também de narrativas de origem da comunidade, a exemplo da lembrança de moradoras dessas taperas, a cabocla inácia e sua família, o caboclo Galdino.

O último dos três conceitos, convencional em muitos contextos além do sertão paraibano, é o de caboclo brabo. Cresci ouvindo essas histórias, dentre as quais se repetiam majoritariamente as das senhoras pegas a dente de cachorro ou a casco de cavalo. Apesar disso, as narrativas não se resumem a essas. Muitas dessas histórias marcam determinadas práticas e conhecimentos dos usos e costumes tradicionais no território, a exemplo dos conhecimentos a respeito de poços de água (cavados pelos caboclos brabos), de utensílios de pedras (usados pelos caboclos brabos), receitas de chás (do tempo dos caboclos brabos) e do surgimento de famílias (descendentes dos caboclos brabos).

\*

Como você verá, além dessa introdução, esse trabalho se divide em outras 5 partes. Ao longo do primeiro capítulo, apresentarei as informações que julgo necessárias para a compreensão introdutória de minha pesquisa. Na primeira metade destaco a região interestadual do Seridó até chegarmos às ribeiras do Rio Sabugi na cidade de São Mamede/PB. O capítulo se encerra com a apresentação das reflexões iniciais para a construção dessa investigação, discutindo brevemente as justificativas, questões de pesquisa e alguns referenciais teóricos próximos conceitual e territorialmente das perspectivas aqui analisadas.

Já no segundo capítulo detalho o contexto no qual essa pesquisa emerge, enfatizando as experiências nas quais eu, pesquisador, produtor cultural e articulador do movimento indígena na Paraíba, estou inserido. Como já mencionei brevemente, as relações familiares, afetivas e políticas experimentadas por mim nos últimos anos foram determinantes para a abertura da relação desenvolvida entre eu, minha família, meu território e o tema de pesquisa, de modo que é sobre elas que discorro na primeira parte do referido capítulo. Dando seguimento apresento o percurso inicial de construção metodológica do Memórias Tapuias seguida de uma breve apresentação visual dos 9 interlocutores que deram corpo à análise abordada posteriormente.



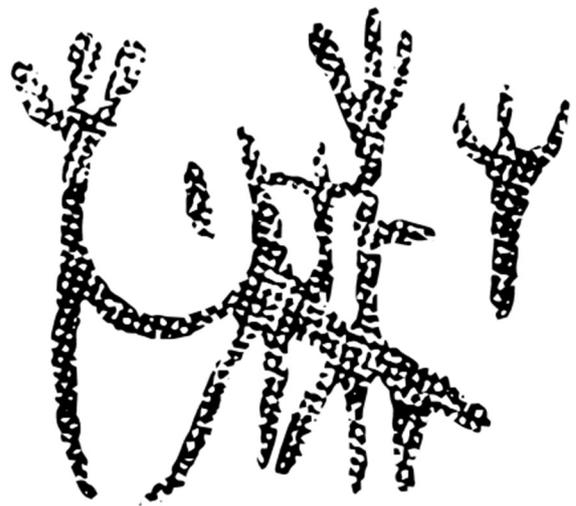
No terceiro capítulo apresento alguns dos percursos teóricos sobre os quais tenho refletido para embasamento de minha pesquisa, pensando inicialmente as influências entre a Etnologia Brasileira seus reflexos no Nordeste Indígena. Em seguida tateio algumas reflexões a respeito das perspectivas autóctones e das presenças humanas e mais-que-humanas nos territórios e comunidades indígenas. Para finalizar este capítulo, apresento uma reflexão sobre os povos indígenas e a convivência com as pedras na caatinga, com ênfase em conversas com as pedras realizadas junto de Iran Xukuru do Ororubá e Elisa Pankararu, pesquisadores indígenas da caatinga pernambucana.

No quarto e último capítulo abordo as relações entre os moradores originários da cidade de São Mamede e os lajeiros de pedra do Vale do Sabugi, incluindo a apresentação de alguns desses lugares e das narrativas no entorno das pedras do Rio Sabugi, evidenciando alguns dos letreiros e das taperas da região, sempre pensadas a partir das narrativas dos caboclos brabos.

Por fim, as considerações preliminares se baseiam nas discussões apresentadas ao longo deste trabalho, abrindo caminho para a narrativa contada por Mãe em uma roda de conversa sobre o tempo dos caboclos brabos realizada na comunidade Baraúna, zona rural de São Mamede-PB, em outubro de 2024.

No decorrer desse texto apresento algumas imagens realizadas nos últimos anos. A maior parte delas é de autoria de Abiniel João Nascimento, registradas durante as atividades do Memórias Tapuias (2021-atual) e das gravações do Variz (2024), meu primeiro curta metragem. Utilizo também algumas fotos que tirei ao longo do trabalho de campo e, por fim, alguns recortes de imagens captadas por Sara Andrade, com colaboração de Abiniel, para compor a fotografia do meu segundo curta metragem, o Memórias do Sabugi (título provisório, em processo). Como último detalhe visual dessa dissertação temos a capa e os ícones presentes ao longo desse trabalho, sendo eles parte da identidade visual do Memórias Tapuias construídas por Igea Martins a partir de fotografias feitas nos letreiros do Rio Sabugi, em São Mamede/PB. Já a transcrição do material de áudio utilizado nessa dissertação foi realizada pela equipe da Veloso e Almeida consultoria acadêmica.





**1 Apresentação do campo ou constituições indígenas do Seridó e o município de São Mamede-PB**



No decorrer deste capítulo, apresento um panorama do contexto geográfico, cultural e histórico no qual o Seridó, mesorregião localizada entre a Paraíba e o Rio Grande do Norte está inserida, com ênfase especial à cidade de São Mamede, de onde venho desenvolvendo minha pesquisa. Inicialmente, traço uma breve introdução acerca da formação do nordeste enfatizando a presença indígena nos sertões, em parte, correspondentes à atual região nomeada como Seridó. Em seguida, apresento brevemente o contexto econômico e geográfico, abordando alguns detalhes sobre o ambiente semiárido e as dinâmicas sociais presentes na região. Por fim, apresento alguns enlaces a respeito do tema desta dissertação, buscando evidenciar algumas pistas que me levaram a realizar um estudo etnológico acerca dos saberes indígenas na cidade de São Mamede.

\*

São muitos os pesquisadores e pensadores interessados na análise da construção da região Nordeste numa perspectiva relacional à formação das outras regiões do país e das variadas propostas sobre a identidade brasileira. Em momentos distintos do século XX autores como Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro, que abordarei brevemente no capítulo 3, construíram, já em diálogo com os estudos antropológicos emergentes no cenário internacional, formulações diversas a respeito da identidade nacional e, como consequência, sobre algumas de suas especificidades regionais e locais. A perspectiva freyriana e de seus interlocutores postulava uma identidade nacional emergente das relações de mestiçagem entre indígenas, negros e brancos-europeus. Numa fusão entre os originários do território invadido, dos grupos negros trazidos violentamente do continente africano a partir do tráfico de escravizados e, por último, dos europeus colonizadores, postulados como civilizadores e catalisadores dessa mistura racial.

O historiador paraibano Durval Muniz de Albuquerque Junior (Albuquerque JR, 2009), ao pensar sobre as relações inter-regionais e as idealizações a respeito da identidade nordestina, aponta brevemente para a mestiçagem como um dos pilares da construção dos estigmas sobre o nordeste e suas populações. Em detrimento de fatores de *meio e de raça* o Nordeste se regionaliza pensado como um lugar salvo pelas iniciativas civilizatórias embasadas no cenário europeu. Por muito tempo, de certo modo até a atualidade, o Nordeste foi apontado como uma região ainda carente da influência branco-europeia e de seus aspectos civilizatórios, presentes de forma mais próxima do ideal nas regiões sul e sudeste do Brasil.



Enquanto as regiões de expansão nacional do Norte e Centro-oeste eram postuladas como germinações possíveis para a produção de mão de obra de reserva e de meios profícuos para a expansão agrária, o nordeste era visto (e continua sendo) como a região onde esse esforço já havia sido mobilizado anteriormente e apresentado resultados insuficientes, tendo, nas palavras de Ribeiro, aqueles “poucos sertanejos que conseguem alcançar a idade madura, com maior vigor físico, tendendo a fixar-se nas zonas mais ricas do Sul aqueles nos quais a paupérrima sociedade de origem investiu o suficiente para alfabetizar e capacitar para o trabalho” (Ribeiro, 1995, p. 345). Dentro desse cenário a região Nordeste é muitas vezes interpretada como um laboratório do processo de colonização onde pode-se visualizar a falha da mestiçagem branqueadora em detrimento da manutenção de características das populações negras e indígenas na região, potenciais propulsores das perspectivas xenofóbicas presentes até hoje no contexto nacional e internacional (Carneiro, 2018; Faustino; Oliveira, 2022).

A identidade supostamente nordestina carrega consigo as características negativas atribuídas aos sertanejos genéricos, estereótipos potencializados na caatinga, ambiente visto como fecundo para a germinação da barbárie. A consolidação das vilas e fazendas neste bioma foi repetidamente repelida em detrimento de fatores como o solo pedregoso e irregular das serras e serrotes, a escassez de água dada pela pouca quantidade de chuvas e pela perenidade dos rios, a dificuldade de locomoção na mata espinhosa e seca da caatinga (Puntoni, 2002), entre outros fatores espalhados no que hoje chamamos do bioma Caatinga. Em paralelo à imponência das pedras, lajeiros e serrotes da caatinga, rebeliões e batalhas mobilizadas pelas populações indígenas e quilombolas aquém do domínio das colônias europeias eram comuns e configuraram um amplo aspecto de resistência dessas populações frente à colonização

Muitos foram os acontecimentos históricos protagonizados por grupos indígenas no Nordeste, de modo que no Seridó, região no qual se insere essa pesquisa, não seria diferente. O Rio Seridó é um dos principais afluentes da bacia do Piranhas-Assu, desaguando no Rio Piranhas e recebendo águas de diversos outros rios como o Sabugi. Desde antes da colonização europeia, marcada no Seridó por meio das mãos de invasores holandeses e portugueses, a região é habitada por populações indígenas compreendidas por alguns historiadores como pertencentes ao grande grupo dos Tarairiú (Puntoni, 2002; Cruz, 2019). Os Tarairiú são convencionalmente caracterizados por um número variado de etnias que, no que indicam algumas fontes documentais investigadas por historiadores, falavam o mesmo idioma (ou dialetos próximos), tinham costumes em comum e ocupavam, muitas vezes de forma simultânea, as ribeiras dos rios entre Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Ceará.



Envolvendo esse grande grupo étnico e seus territórios, o Seridó esteve inserido como espaço central ao período intitulado de Guerra dos Bárbaros, um dos principais focos de resistência à colonização no atual território brasileiro. Ocorrida entre 1650 e 1720, a Guerra dos Bárbaros se caracterizou como um conjunto de batalhas promovidas por indígenas ex-aliados dos grupos holandeses e contrários às frentes de invasão dos colonizadores portugueses. Puntoni (2002) divide esse acontecimento histórico em dois grandes momentos e espaços: o primeiro deles é a guerra do Recôncavo, ocorrida principalmente no interior da Bahia entre 1651 e 1679. Já o segundo foi a Guerra do Açu, vivenciada nos sertões das capitanias entre 1680 e 1720 atual região do Rio Grande do Norte, Ceará, Pernambuco e Paraíba, com seus últimos focos de resistência no atual sertão do Rio Grande do Norte e Paraíba, região em partes correspondente ao atual Seridó interestadual.

A Guerra dos Bárbaros é também designada por muitos como Confederação dos Cariris, abrigando-se no guarda-chuva colonial da homogeneização dos povos e identidades indígenas. Para os colonizadores portugueses os ditos Tapuias, grupos divergentes cultural e linguisticamente dos Tupis, eram colocados todos no mesmo *pacote étnico*, como estratégia de apagamento simultâneo aos enfrentamentos físicos em prol da extinção. Sob uma ótica crítica confirmando a perspectiva limitada do que teria sido a confederação dos Kariri, como destaca Cruz (2019) em consonância com Puntoni (2002, p. 46), a Guerra do Açu foi caracterizada principalmente por combates entre portugueses e os grupos étnicos de origem Tarairiú, habitantes da bacia hidrográfica dos rios Jaguaribe, Apodi, Açu, Piranhas, Sabugi e Seridó<sup>2</sup>.

A Guerra dos Bárbaros era justificada pela captação dos territórios e povos Tapuias para o sistema colonizador português, num movimento reproduzido em ampla escala no território nacional pontuado como Guerras Justas (Puntoni, 2002). As batalhas na região foram realizadas para garantir espaço e mão de obra para as fazendas de criação de gado, contexto interrompido por momentos focados no extermínio dos grupos indígenas para limpeza étnica do território. Muitos pensadores da questão nacional demarcam a consolidação da pecuária como catarse do processo das guerras justas contra os povos originários das regiões recém

---

<sup>2</sup> Assim como evidenciado por Cruz (2019, p.46-54) no tópico *Identidades fluidas, estereótipos dominantes: grupos nativos nos sertões do Norte (1680-1761)*, a compreensão do etnônimo Tarairiú é complexa e potencialmente contraditória, muitas vezes meramente compreendida como uma categoria colonial utilizada pelos holandeses. Apesar disso, nesta dissertação faço uso do etnônimo Tarairiú em acordo com estudos como o de Cruz (2019) e Puntoni (2002), bem como por compreender a importância de sua utilização política e identitária a exemplo do contexto do povo Tapuia-Tarairiú de Macaíba, no Rio Grande do Norte. Isto posto, pretendo me debruçar com mais precisão sobre este tema no decorrer de estudos futuros, especialmente em minha tese de doutorado.



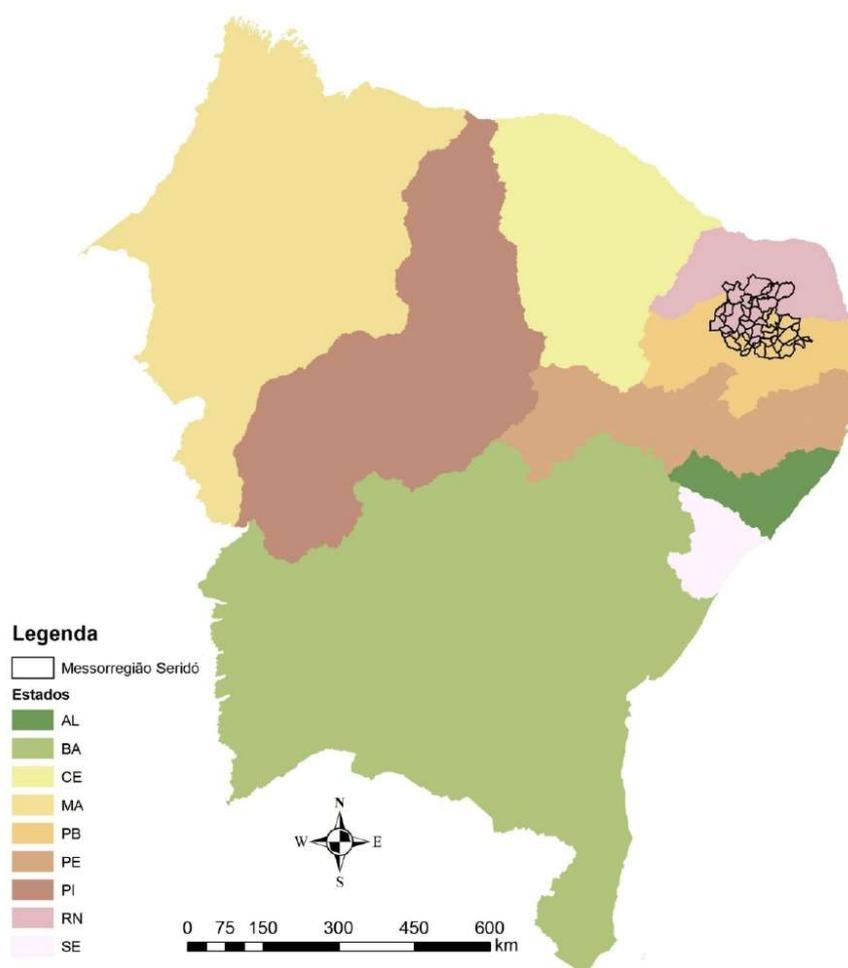
colonizadas, perspectiva racista que desconsidera as incontáveis estratégias de reinvenção das identidades e famílias indígenas sertão adentro.

Em larga escala nos sertões, a monocultura do gado e o trabalho escravizado de pessoas negras e indígenas foram utilizados como força motriz para as tentativas de colonização. Apesar de ser uma atividade bastante capilarizada na caatinga a criação de gado foi instaurada a partir de muitas dificuldades causadas principalmente pelos grupos étnicos opostos à colônia, em situações como a das Guerras dos Bárbaros, em conjunto com as especificidades da Caatinga. Mesmo com as dificuldades a pecuária foi postulada como força motriz e até hoje se vincula diretamente à construção da identidade sertaneja e nordestina, como aponta Albuquerque Junior (2006). No imaginário social contemporâneo, o sertanejo se apresenta a partir da imagem do vaqueiro, muitas vezes descendentes dos antigos *índios* da região, hoje moldados pela fé cristã e pela vida sofrida experimentada a partir da Caatinga.

Inserido nesse contexto, o Seridó como conhecemos atualmente é uma mesorregião interestadual localizada no semiárido nordestino composta por 52 municípios dos estados da Paraíba e Rio Grande do Norte. Juntos, os municípios do Seridó (Brasil, 2012) possuem uma área de pouco mais de 20 mil km<sup>2</sup>, representando 18% do território total dos dois estados nos quais se inserem, com uma população total, no ano de 2012, de 542 mil pessoas, 8% da população paraibana e riograndenortense. Essas informações estão presentes no Plano de Desenvolvimento Integrado e Sustentável da Mesorregião do Seridó de 2012, o último realizado para este fim. Naquele ano 29% da população seridoense vivia na zona rural, o dobro da média nacional, fator que caracteriza a relação entre população e terra do Seridó por uma densidade demográfica de 28 habitantes por quilômetro quadrado, um número duas vezes mais baixo do que a densidade média da PB e RN no mesmo período.



Figura 1: Mapa da localização da Mesorregião Seridó no Nordeste brasileiro.



Fonte: Plano de ação integrada e sustentável da mesorregião Seridó. 2012.

Como já mencionado, a pecuária perdurou ao longo dos séculos apesar das dificuldades já evidenciadas, sendo posta como alicerce do sistema colonial no contexto do Seridó e em outros sertões. Ao longo do tempo, em paralelo com a pecuária, a cotonicultura baseada no cultivo do algodão mocó se estabeleceu como um segundo grande ciclo produtivo na região do Seridó, esse com final muito bem delimitado. Por ser uma planta nativa da caatinga, o algodão mocó teve seu cultivo elevado ao grau de importância semelhante à criação de gado (Cortez, 2018), cenário que só viria a se alterar com a crise do algodão a partir da década de 70. Conversando com as pessoas da região, e até mesmo observando o meu histórico familiar, percebo que a crise do cultivo do algodão foi muito forte no Vale do Sabugi intensificando ainda mais os processos de urbanização das cidades da região. A migração de minha família, e de muitas outras da região, se intensifica nos anos seguintes à inviabilidade da manufatura do algodão no final do século XX. Não é incomum encontrarmos casas e casarões antigos



abandonados logo após esse período, bem como sítios e terrenos inteiros que não foram reocupados desde essa época.

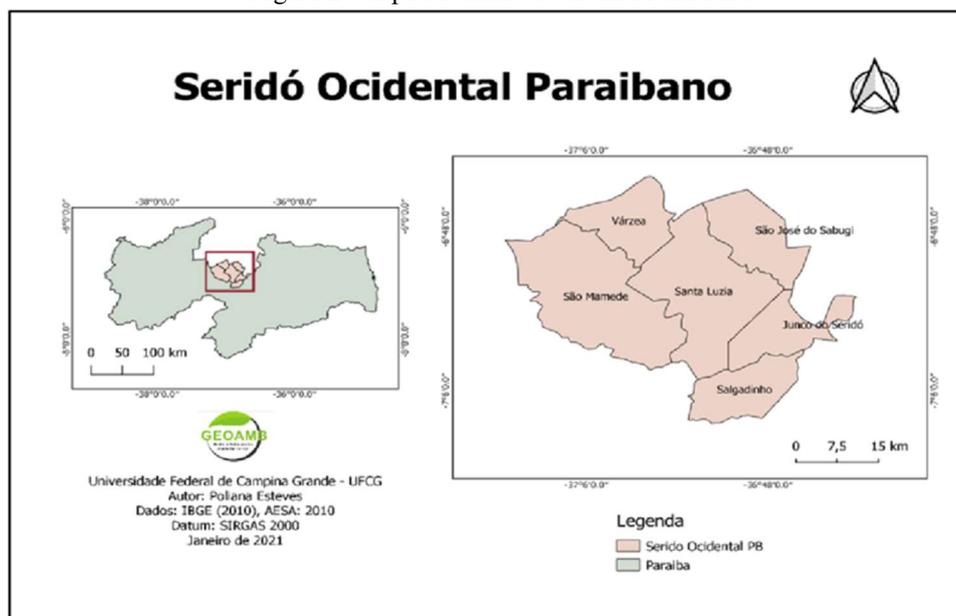
Por fim, concomitante aos outros dois ciclos no decorrer do século XX a mineração ganharia destaque na economia local seridoense (Cortes, 2018). A atividade ganhou força no Seridó a partir da 2ª Guerra Mundial na década de 40, movimento que minguiaria nas décadas seguintes com a obsolescência dos minérios abundantes na região frente aos usos de outras tecnologias. Minha Vó, Alibecyr, uma vez me contou que, em sua infância e adolescência na década de 50, era muito comum que ela, suas irmãs e tias se juntassem para coletar minério de scheelita nas ribanceiras dos riachos logo depois das chuvas de inverno. Juntavam a coleta em latas e a vendiam na feira da cidade de Patos. Segundo vó, o desinteresse desse minério surgiu de forma tão abrupta a ponto de montes de scheelita recolhidos em lugares próximos a São Mamede terem sido deixados de lado mesmo depois de todo o trabalho de coleta, pois de uma hora para outra eles já não serviam mais para venda.

Em paralelo a estes três grandes ciclos (gado, algodão e Scheelita) cabe enfatizar que o território seridoense é fortemente marcado por experiências de agricultura, coleta de subsistência e outras produções de alimentos para comercialização nas feiras locais. Com a passagem para a segunda metade do século XX cabe destacar também o aumento das atividades de ocupação atreladas ao setor industrial e ao de comércio, característicos das emergentes áreas urbanas em todo o cenário nacional.

Esse panorama econômico se espalha por todo o Seridó, com diferentes intensidades em cada localidade. Além das divisões estaduais do Seridó, essa mesorregião também se diferencia por meio de divisões entre o Seridó Oriental e o Seridó Ocidental. A região de maior interesse para minha pesquisa é o Seridó Ocidental em seu lado paraibano, correspondente às cidades de Santa Luzia, Várzea, São João do Sabugi, Junco do Seridó, Salgadinho e, por fim, São Mamede, onde tenho realizado esta pesquisa. Esse conjunto de 6 cidades, com população de quase 40 mil habitantes (Brasil, 2023) é cortado pelo Rio Sabugi e por este fato é nomeada popularmente como Vale do Sabugi paraibano,



Figura 2: Mapa do Seridó Ocidental Paraibano



Fonte: Esteves e Cruz, 2022.

A região é caracterizada como montanhosa com uma diversidade geológica onde podem ser encontrados nascentes de rios e uma abundante flora e fauna catingueira, onde as fronteiras das cidades se nublam em meio aos caminhos de muitas das comunidades rurais. O solo do Vale do Sabugi é composto principalmente por rochas cristalinas que compõem, por exemplo, os lajeiros e serrotes que configuram a paisagem sabugiense. Em tempos de comparação as terras de nossa região possuem uma baixa retenção da umidade das chuvas, o que, em colaboração com um inverno de poucas chuvas e os muitos açudes construídos nos últimos 100 anos faz com que rios e córregos da região passem mais tempo sem água do que cheios, tendo momentos repentinos de cheia no período de chuvas mais fortes (Alves; Nascimento, 2010). Relacionada aos ciclos de chuva no sertão, o Vale do Sabugi é uma região detentora de uma ampla biodiversidade, com animais e plantas que se desenvolveram em diálogo com a variação do clima local, assim como as famílias que ali vivem e mantêm uma série de costumes e saberes desenvolvidos na caatinga desde muito antes da colonização.

Comungando das características mais amplas do Seridó e do Vale do Sabugi encontramos a cidade de São Mamede, com seus 7.470 habitantes distribuídos em pouco mais de 533 mil quilômetros quadrados (Brasil, 2023). Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia Estatística, por meio dos censos nacionais de 1991, 2000, 2010 e 2022, apontam para a diminuição da densidade demográfica da zona rural em São Mamede/PB: Em 1991, 59% da população vivia na zona urbana, número que cresceu a cada contagem, totalizando em 76.52% de população urbana no município de São Mamede no ano de 2022. Em meio ao esvaziamento



demográfico das zonas rurais, nas últimas duas décadas foram instituídos três assentamentos na zona rural da cidade (Bel Monte, Novo Mundo e Nossa Senhora de Aparecida II), bem como tem tramitado um processo de criação de uma Reserva Particular do Patrimônio Natural, atualmente nomeada como Reserva Ecológica Verdes Pastos, uma área de 112 hectares ocupada desde a década de 70 e destinada à manutenção e regeneração da mata nativa da Caatinga. Esse fenômeno nos permite atualmente visualizar uma enorme quantidade de registros de animais e plantas nativas da Caatinga Paraibana<sup>3</sup>.

Assim como os animais, as plantas nativas são igualmente abundantes na caatinga são mamedense. Em 2011 foi publicada uma pesquisa que apontou para alguns dos usos da vegetação nativa presente em uma das comunidades rurais de São Mamede. A pesquisa de Guerra et al. foi construída no âmbito das ciências biológicas com foco na apreensão dos diferentes usos de espécies vegetais nativas na comunidade Várzea Alegre, município de São Mamede. A comunidade possui 25 casas, nas quais foram entrevistados 36 homens e mulheres chefes de família. No decorrer das entrevistas apresentadas foram catalogadas 36 árvores nativas da caatinga, arbustos ou similares, mencionadas mais de 1800 vezes por suas utilidades atuais e potenciais. Dentre o tipo de vegetação foram destacados os usos de árvores em abundância na região como a Aroeira, a Baraúna, o Umbuzeiro, o Pereiro, o Algodão Brabo, a Umburana de Cambão, a Favela, a Maniçoba, o Angico, o Cumarú, o Jucá, a Jurema Branca e Preta, o Juazeiro e a Quixabeira. Essas e outras plantas são utilizadas de formas variadas e neste artigo os autores dividem seus usos por meio de categorias gerais. Cabe destacar algumas dessas categorias como no uso para construções (cercas, casas de taipa, currais etc.), combustível (lenha para uso doméstico, padarias, restaurantes e outros), medicina local (usos de variadas partes das plantas para feitura de chás, extratos, garrafadas entre outros) e usos religiosos (nos quais se destacam as rezas e os benzimentos feitos majoritariamente com ramos de algumas plantas). Apesar dos objetivos dessa pesquisa serem a catalogação biológica dos usos contemporâneos e potenciais desse montante de árvores e arbustos, eles se relacionam diretamente com os diálogos construídos em minha pesquisa. A partir da catalogação dos autores podemos perceber a diversidade dos usos contemporâneos e memoriais vinculados a vegetação da caatinga em uma só das muitas comunidades rurais da cidade de São Mamede/PB (Guerra et al., 2011).

---

<sup>3</sup> Vídeos e fotos podem ser conferidos em uma página da reserva em uma rede social. Disponível em: [https://www.facebook.com/ReservaVerdesPastos/?locale=pt\\_BR](https://www.facebook.com/ReservaVerdesPastos/?locale=pt_BR)



Apesar da diversidade de animais, fauna e saberes tradicionais desenvolvidos em meio as formações rochosas da área urbana da região, nos últimos anos o Vale do Sabugi tem passado por um intenso aumento nos números relativos à degradação ambiental o que coloca essa microrregião no mapa das áreas suscetíveis à desertificação (Alves; Nascimento, 2010). As características do solo e clima da Caatinga seridoense, pressionadas pela atividade humana, desde a introdução da pecuária até o recente desmatamento para produção de carvão e implementação de energias renováveis, reforçam um futuro cenário de insegurança ambiental.

em escala regional, pode-se afirmar que somente as condições naturais não são responsáveis pelos problemas de degradação, associam-se a isto as atividades mineradoras e o mau uso da caatinga como alternativa energética, cujo desmatamento tem aprofundado ainda mais os problemas relativos à qualidade do solo, pela substituição da mata nativa [...] Assim, os impactos gerados ao longo das décadas, pelos ciclos de mineração, pecuária e agricultura, provocaram, juntamente com os fatores climáticos, a redução da capacidade produtiva das terras na região, culminando com os núcleos de desertificação que já podem ser observados em diversos pontos do território seridoense (Alves; Nascimento, 2010, p. 154-155).

É notável que o semiárido tem sido alvo de megaempreendimentos voltados à exploração dos recursos naturais, cenário predominante no Seridó. Em São Mamede, uma área foi recém-licenciada para a mineração de minério de ferro<sup>4</sup>, que, no que tudo indica, ainda não foi ativada por dificuldades logísticas para o escoamento do minério produzido. No cenário regional, o mercado de produção de energias ditas renováveis vem crescendo a passos largos. São Mamede, e sua cidade vizinha Santa Luzia, possuem parte significativa de seu território cedido a uma usina de energia solar, localizada em uma área próxima ao principal açude de São Mamede, nas ribeiras do Rio Sabugi<sup>5</sup>. Esta usina se destaca no vasto complexo de produção de energia eólica com polo na cidade de Santa Luzia<sup>6</sup>, espalhado amplamente na divisa interestadual da Paraíba e do Rio Grande do Norte. A esse respeito, no âmbito da antropologia, uma série de pesquisas apontam para os danos às comunidades e o patrimônio causados por esses tipos de empreendimento, indicador que corrobora a urgência de um trabalho antropológico atento às dinâmicas comunitárias e territoriais na região, como o que aqui apresento.

Em meio a esse cenário de aumento da degradação ambiental, é ao longo dessa e de outras comunidades rurais da cidade de São Mamede onde podemos encontrar os Letreiros –

---

<sup>4</sup> Mais informações disponíveis em: <https://antigo.paraiba.pb.gov.br/index-40129.html>

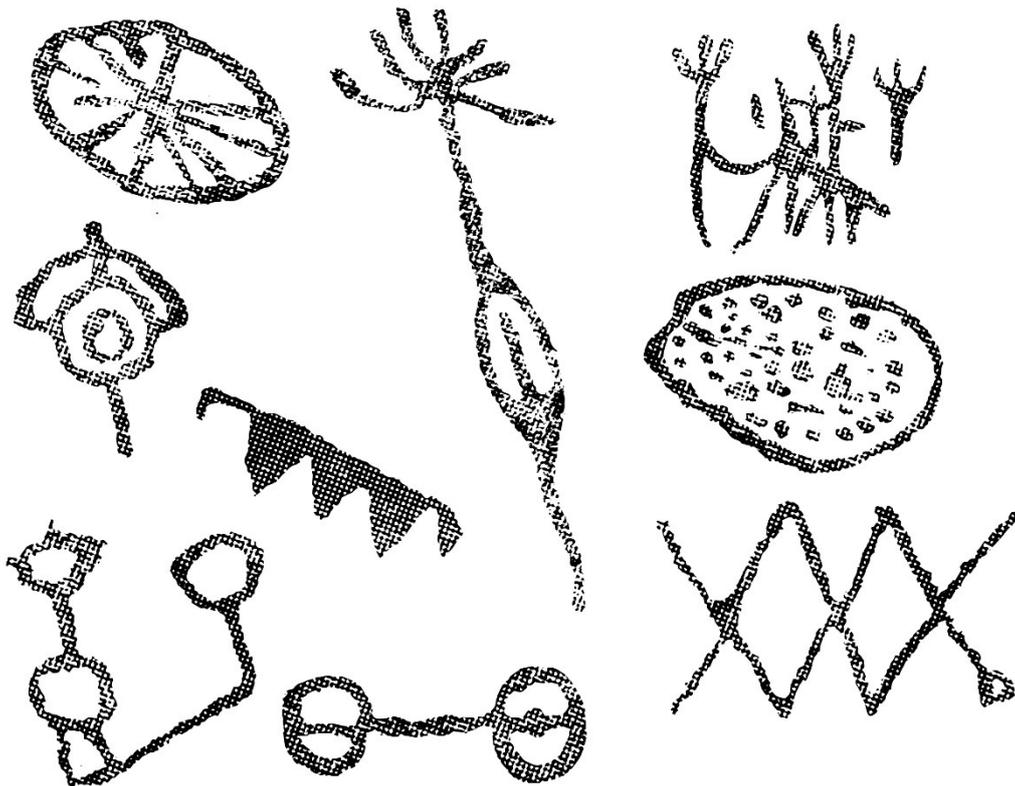
<sup>5</sup> Mais informações disponíveis em: <https://www.portalvalenoticias.com.br/noticia/5403/santa-luzia-e-sao-mamede-terao-o-maior-parque-de-energia-solar-da-america-latina>

<sup>6</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2023/03/lancamento-do-complexo-renovavel-de-geracao-de-energia-em-santa-luzia-pb>



como são chamados os painéis de figuras rupestres localizadas em diversos sítios arqueológicos presentes na região do Vale do Sabugi. Os letreiros apontam para a ocupação longínqua das ribeiras do rio Seridó e do Sabugi. Em um artigo publicado em 1994, Moraes Neto cataloga iconograficamente 15 sítios arqueológicos distribuídos no Sabugi Paraibano, sendo 5 deles localizados na cidade de São Mamede.

Figura 3: Esboços digitais produzidos com base em fotografias de alguns dos símbolos presentes em diversos letreiros na zona rural da cidade de São Mamede.



Fonte: Acervo Memórias Tapuias, designe produzido por Igea Martins (2023).

Apesar de Novaes Neto apresentar apenas 5 locais na cidade de São Mamede, no presente tem-se informação de pelo menos 12 sítios arqueológicos mapeados pelo historiador local Manoel de Coló, dados que se complementam aos 13 sítios mapeados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Mattos, et al., 2023). Além dos letreiros, cabe mencionar lugares onde potencialmente podem ser encontrados materiais líticos, artefatos em cerâmica, ruínas de taperas antigas e outros objetos diversos utilizados desde muito antes da invasão colonial.

Apesar da manutenção dos sítios arqueológicos na região, São Mamede não foge à regra do panorama regional a respeito dos mitos fundadores das pequenas cidades do interior



do Nordeste. A narrativa propagada por instituições e por parte dos moradores da cidade atribui aos colonizadores o título de primeiros habitantes de seus territórios. Segundo resumo apresentado pela Prefeitura Municipal<sup>7</sup>, a história da cidade se inicia em 1702 quando três desbravadores penetraram a zona do Sabugi buscando “alcançar os recantos mais longínquos” do território brasileiro. Ainda segundo este resumo municipal, no ano de 1762 foi concebida uma sesmaria a Manoel Henriques no local provavelmente correspondente à zona urbana são mamedense na atualidade. Além das menções aos supostos descobridores do rio Sabugi, a cronologia continua após um salto de quase 150 anos, quando ocorre a fundação da Igreja de Nossa Senhora da Conceição junto a feira pública local realizada em suas proximidades.

Em algumas conversas recentes com meus conterrâneos, ao explicar os objetivos de minha pesquisa de mestrado, as pessoas afirmavam que as histórias procuradas por mim já tinham sido esquecidas, ficaram nas memórias dos mais velhos já falecidos ou que já não se encontram mais em condições de saúde suficientes para serem ouvidos. Situações como essa exemplificam na prática a manutenção do apagamento étnico presente na vida cotidiana dos moradores de São Mamede. Um desavisado chegaria rapidamente à conclusão de que nada restou sobre os povos indígenas da região, com exceção das memórias das pedras contadas pelos letrados que, pelo menos em parte<sup>8</sup>, conseguiram resistir ao tempo e de algumas minguadas histórias de bisavós caboclas brabas pegas a dente de cachorro. Cenário semelhante ocorre no tangente a presença negra na cidade, que acaba sendo atribuída constantemente ao Quilombo do Talhado, na cidade vizinha, ou a alguns antepassados negros fugidos da escravidão que acabaram chegando na cidade e se misturando a população local. A partir das conversas e experiências vividas por mim nos últimos anos percebo essa como uma narrativa histórica e de identidade produzida até hoje dentro e fora de São Mamede, mesmo sendo uma cidade com quase metade (49,57%) da sua população autodeclarada parda, segundo o censo do IBGE de 2022 (IBGE, 2023).

Dado esse contexto regional e local, faz-se necessário se imbricar na contradição evocada pela cidade de São Mamede enquanto lócus de pesquisa sobre as memórias e identidades vinculadas aos povos indígenas. Por um lado, o território e sua população estão

---

<sup>7</sup> Disponível em: [https://saomamede.pb.gov.br/a\\_cidade/historia](https://saomamede.pb.gov.br/a_cidade/historia)

<sup>8</sup> Ao longo das entrevistas realizadas em minha pesquisa de mestrado conversei com moradores da região, antigos trabalhadores das minas de extração de paralelepípedos, ocasião na qual fui informado sobre explosão ocorreram em meio aos lajedos de Itacoatiaras de São Mamede. Nos últimos anos, aparentemente a Prefeitura Municipal chegou a fechar com um cadeado a porteira que dava passagem ao sítio Serra Branca, principal Sítio Arqueológico da região, buscando evitar a depredação do patrimônio local.



grafados com símbolos e narrativas que remetem à ocupação indígena de modo vasto. Por outro, publicamente, nega-se nossa existência contemporânea. A narrativa oficial é sempre marcada por homens desbravadores e fundadores, enquanto em decorrência disso, parte significativa das histórias familiares é definida pelas memórias de violências de cunho étnico-racial, a exemplo das histórias das ancestrais raptadas e de casais inter-raciais em fuga frente à rejeição de seus relacionamentos por familiares brancos. Essas são narrativas constantes nas conversas que venho realizando no território, das quais rememoro diversos exemplos em minha própria família. Ao olharmos com atenção para o Vale do Sabugi nos deparamos com lugares de memória, narrativas e modos de fazer oriundos de uma convivência milenar com a caatinga, cenário concomitante com o das famílias autodeclaradas pardas num contexto geralmente marcado pelo apagamento das identidades étnica.

Esses e outros dados que tenho produzido em meio ao caminho percorrido nos últimos anos durante minha formação antropológica na universidade e política no movimento indígena paraibano me levam a coletar peças de um quebra-cabeças que aponta para a permanência indígena no Vale do Sabugi. As memórias e saberes de parte da população de São Mamede evocam um ambiente de contradição, consolidado por uma série de elementos que apontam para a persistência dos saberes autóctones no cotidiano das famílias originárias dessa região. Essas informações apontam para a manutenção de práticas e saberes vinculados às populações indígenas no vale do Sabugi, e, nesse panorama, comecei a pensar sobre como esse tema vinha sido discutido nas ciências humanas nos últimos anos.

Nesse sentido, esta dissertação se soma a uma série de pesquisas recentes galgadas na antropologia, história e arqueologia apontam para a diversidade de formas de sobrevivência e manutenção de grupos indígenas nos contextos da colonização. A escravização indígena, a catequização ocorrida nos sertões e o refúgio de famílias caboclas em serras e lugares ignorados pelas vilas e cidades apontam para esse cenário. Podemos observá-lo com clareza através da pesquisa de Helder Macedo (2013) ao evidenciar a história das famílias mestiças, incluindo algumas de origem indígena, no Seridó riograndenortense. Em sua tese de doutorado, a partir da análise de documentos históricos dos séculos XIII e XIX, Macedo destaca o papel e a permanência de famílias não-brancas que viviam no interior da sociedade colonial tempos depois do fim da Guerra dos Bárbaros. Já numa perspectiva historicamente mais recente, em um artigo publicado em 2010, Macedo relata a história familiar de Dona Zefinha, da cidade de Carnaúba dos Dantas, descendente de Antônia Siá, uma “cabocla braba que foi pega a dente de



cachorro e casco de cavalo” (Macedo, 2010, p.1), apontando mais uma vez para a permanência das famílias indígenas apesar da capilarização do sistema colonial.

Um caso emblemático ocorrido na fronteira entre o Seridó paraibano e riograndenortense é o de Aparecida, a índia da serra das flechas (Rodrigues, et al. 2020). No ano de 1974, há apenas 50 anos, uma mulher indígena foi raptada no sítio Retiro, nos limites entre as cidades de Pedra Lavrada/PB e Parelhas/RN. Segundo a população local aparecida foi encurralada por homens da família de Gerson do Retiro enquanto fugia de um contato recente com os fazendeiros. Aparecida foi encurralada em uma loca de pedra no alto da serra, onde encontraram também alimentos armazenados e um jirau, um lugar para dormir feito de vegetação nativa. Além de não falar português, apenas algumas poucas palavras que aprendeu após raptada, quando foi encontrada Aparecida vestia roupas de caroá e, segundo contam, possuía furos no nariz e nos calcanhares, provavelmente para uso de adereços tradicionais. Aparecida viveu com a família Silva, moradores do Sítio Retiro, aprendendo a se comunicar com a família principalmente por meio de gestos durante o tempo no qual passou a usar vestidos, perfumes, se alimentar e conviver no cotidiano com a família. Alguns relatos mencionam que o Serviço de Proteção ao Índio foi acionado na época, mas não chegou a visitar a localidade. Aparecida recebeu também visitas frequentes de um padre da cidade de Caicó que esteve tentando catequizá-la até o ano de 1981, quando adoeceu e, no hospital da cidade de Parelhas, faleceu. Após seu falecimento, Aparecida foi enterrada no cemitério da cidade, na mesma cova da família Silva.

Na mesma direção de Macedo, 2010), expandindo nossos horizontes de pesquisa no contexto do Seridó Interestadual, nos deparamos com trabalhos da antropóloga Julie Cavnac direcionados a iniciativas de fortalecimento e manutenção do patrimônio material e imaterial da região do Seridó riograndenortense. Como podemos perceber por meio do título de seu trabalho “A etnicidade encoberta: 'índios' e 'negros' no Rio Grande do Norte”, Cavnac (2003) demonstra a configuração da concepção do vazio demográfico indígena no Rio Grande do Norte e investiga também as bases do ocultamento das diferenças étnicas no Seridó Potiguar, interpretação que amplio para compreender também o Seridó Ocidental paraibano. Já em 2003 a autora tateia a possibilidade de emergências étnicas à luz dos debates pontuados pelas comunidades no Amarelão (João Câmara/RN) e Canguaretama (RN), grupos hoje reconhecidos politicamente como pertencentes a etnia Potiguar. Mais de vinte anos depois da síntese proposta por Cavnac, são 22 comunidades politicamente articuladas no estado, integrantes da Articulação dos Povos Indígenas do Rio Grande do Norte.



Enquanto em Pernambuco temos variadas pesquisas antropológicas sobre a identidade indígena realizadas no sertão do estado, na Paraíba e até muito recentemente no Rio Grande do Norte nos deparamos com uma ausência de estudos acerca das identidades indígenas. Especificamente no contexto paraibano atualmente visualizamos um número considerável de trabalhos antropológicos realizados a partir do litoral, próximo à capital João Pessoa. Os Potiguara, mencionados por Cardoso de Oliveira em 1976 como um grupo sobre determinado e atualmente com 3 territórios demarcados no litoral norte paraibano, possuem um número significativo de pesquisas antropológicas nos mais diversos temas, muitas destas recentes realizadas por estudantes indígenas através da graduação em antropologia da Universidade Federal da Paraíba com sede em Rio Tinto, literalmente às margens do território Potiguara (Potiguara, 2023). O outro polo de trabalhos antropológicos sobre a identidade indígena no estado se inicia em conjunto com o processo de emergência étnica catalisado pelos Tabajara no ano 2006 (Tabajara, 2023), fortalecido gradualmente nos últimos anos.

Apesar da efervescência dos estudos acerca das identidades indígenas nos estados e regiões vizinhas, a compreensão sobre os povos indígenas rumo ao sertão paraibano se limita a um punhado de trabalhos historiográficos e arqueológicos, via de regra, fortalecedores da tese da extinção indígena durante as invasões coloniais. Salvo alguns poucos trabalhos sobre os sítios arqueológicos do Vale do Sabugi e outras rápidas menções sobre os índios que habitavam a região, a presença indígena no Seridó Paraibano é ainda um tema inédito no âmbito dos estudos antropológicos. Inseridos no âmbito generalizado do Nordeste, essa região vem sendo historicamente ignorada pela antropologia em detrimento de uma dificuldade em reconhecer a legitimidade de grupos aculturados como objetos de investigação antropológica. Nas palavras da autora:

É tempo de propormos uma reflexão crítica e uma revisão da questão no Rio Grande do Norte e, sobretudo, de questionar a história local. Tentaremos assim, vislumbrar os elementos constitutivos das identidades diferenciadas, discussão que não pode perder de vista o problema étnico no Nordeste, de um modo geral (Cavignac, 2003, p.4).

Mais de vinte anos depois do panorama apresentado por Cavignac ainda são escassos os avanços referentes a essa problemática no Seridó interestadual. A pesquisa aqui apresentada contribui para a antropologia nacional, em especial para o campo da etnologia brasileira, por se debruçar sobre um tema com bibliografias pouco específicas, ignorantes em relação aos avanços das últimas décadas no âmbito da historiografia e da etnologia indígena. Ademais, entendo que o campo dos estudos etnológicos tem contribuído timidamente para a compreensão da manutenção dos saberes indígenas em comunidades rurais que, até o momento, não se



reconhecem politicamente como grupos étnicos diferenciados, comunidades de identidades renunciada, histórica ou sobre determinada, nas elucidações de Roberto Cardoso de Oliveira (1976).

A pesquisa que aqui proponho emerge das reflexões intergeracionais repassadas por meus familiares e, antropologicamente, se inspira em trabalhos como o de Macedo (2013) e Cavignac (2003) ao evidenciar uma realidade social pouco abordada no âmbito acadêmico: a realidade étnica do sertão do Seridó.

Compreendo a necessidade de um trabalho antropológico de cunho etnográfico voltado ao cotidiano das famílias autóctones das ribeiras do rio Sabugi, utilizando o contexto de campo no qual já estou inserido como um recorte de investigação sobre as identidades étnicas do Seridó interestadual, dando vasão às abordagens recentes sobre as identidades étnicas e inserindo esta região no panorama mais amplo dos estudos sobre a identidade indígena no Nordeste. Reconheço que este é uma questão delicada que certamente não será resolvida nesta dissertação. Sendo assim, apesar de inserida diretamente no panorama mais amplo vinculado a minha agenda de pesquisa enquanto antropólogo indígena do sertão do Sabugi, de modo pragmático, nesta dissertação busco realizar o levantamento de relatos a respeito do tempo dos caboclos brabos por meio das memórias com as pedras do rio Sabugi, moldando pilares potenciais a serem utilizados como base para a realização de pesquisas futuras e caminhando ao reconhecimento da permanência indígena no Vale do Sabugi.





## **2 Percurso metodológico ou a trajetória de um antropólogo indígena do sertão paraibano**



Gostaria de iniciar esse capítulo sobre os caminhos metodológicos de minha pesquisa com um breve relato rememorado a partir de um acontecimento na passagem da infância para a adolescência. Eu devia ter uns 12 ou 13 anos quando perguntei à Vó Alibecyr, mãe de minha mãe, de onde vinham os *índios* que deram origem à nossa família. Em algum momento anterior, ela provavelmente mencionou sermos todos descendentes dos caboclos brabos e certamente participei de aulas recentes nas quais me pintei com grafismos de tinta guache ou vesti um cocar de papel, com a referência ao índio genérico frequente até hoje nas aulas da educação básica. Não memorizei precisamente as palavras usadas por Vó para responder minha pergunta, mas lembro de ouvir algo semelhante a um “vem daqui mesmo”.

Ela pode ter falado sobre as serras ou sobre alguma das matas de caatinga mais próximas no nosso sertão, sobre o rio Sabugi ou a história de uma cabocla pega-a-dente-de-cachorro, não recordo com exatidão. Independente das palavras exatas, sua resposta me levou até uma *Lan House* na rua ao lado de minha casa, onde num computador com monitor de tubo pesquisei algo como ‘*índios da Paraíba*’, na ânsia de descobrir de onde vínhamos. O melhor dos resultados que acessei foi uma matéria em um portal de notícias sobre os índios de Baía da Traição, com fotos de praias, artesanatos e ocas de palha. Lembro de pensar que aquelas pessoas não tinham nada a ver com minha família. Coloquei uma pedra sobre o assunto e continuei vivendo minha vida, percorrendo os caminhos que me levariam a me formar na universidade, possibilidade negada para os meus pais e irmãos e tão importante em minha trajetória.

Atualmente, no decorrer do processo de escrita dessa dissertação, tenho a leve sensação de que ali já existiam pistas dos caminhos pelos quais decidi caminhar anos depois. Passado o tempo percebi que a pedra colocada sobre aquela curiosidade ainda estava ali, me esperando, pronta para continuar nossa conversa. Como já evidenciado na introdução e no primeiro capítulo, há um forte enlace entre minha pesquisa, meu histórico familiar e o território onde vivo. Assim sendo, acredito que este trabalho se inicia muito antes de minha formação antropológica, bem como se perpetua para além deste e de outros trabalhos acadêmicos que ainda pretendo construir. Compreendo minha pesquisa como a continuidade de uma conversa mediada pelas pedras e iniciada antes mesmo do nascimento de minha mãe ou de minha vó. As questões que aqui abordo originam-se das histórias contadas até a infância de Vô Mané Raiz, das histórias que milênios atrás foram escritas nos letreiros de nossa região. Histórias perpetuadas geração após geração como estratégia de manutenção de nossas vidas e saberes, movimento que acredito ser semelhante ao que faço hoje ao trazê-las para dentro desse texto acadêmico.



Em busca de ter um ponto de partida relativamente linear para descrever os principais movimentos ocorridos nos últimos anos para materialização desse trabalho, tomarei como marco inicial dessa pesquisa, pelo menos enquanto processo de investigação antropológica, a minha entrada na graduação.

Em 2017 saio do sertão da Paraíba, mais especificamente da cidade de Patos, a 19km de São Mamede, cidade originária de Mané Raiz e do restante da minha família, para viver na capital paraibana e cursar a licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal da Paraíba. Antes daquele ano eu já possuía uma tímida dimensão da luta histórica dos movimentos sociais brasileiros aprendida por meio das aulas no ensino médio do Instituto Federal da Paraíba e das formações do movimento estudantil no ano de 2016, principalmente nas atividades nacionais de ocupação das escolas e instituições públicas de ensino, ato ensaiado por mim e outros colegas em algumas paralisações realizadas no IFPB Câmpus Patos-PB. Simpático às mobilizações sociais brasileiras e encantado com a possibilidade de me tornar professor e pesquisador, decido ir cursar Ciências Sociais a partir do Exame Nacional do Ensino Médio.

É com minha mudança ao litoral paraibano que pude efetivamente conhecer – e construir posteriormente junto à essas pessoas – o movimento indígena articulado em nosso estado. Já no início de minha graduação fiz parte do Grupo de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Ambiente, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFPB, onde colaborei na realização de atividades extensionistas e de pesquisa junto à gestão territorial dos parentes Potiguara presentes no Litoral Norte da Paraíba, a 55km da capital paraibana.

Logo ao entrar na universidade iniciei minha formação enveredando pela Antropologia e, especialmente, pela etnologia através da leitura e discussão de textos, participando de aulas do Departamento de Ciências Sociais (CCHLA/UFPB) e das ações do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Cultura, Sociedade e Meio Ambiente (PPGA/UFPB). Com o passar do tempo me inseri nas atividades de campo do GIPCSA mediando oficinas de cartografia social voltadas à construção de subsídios para o Plano de Gestão Territorial e Ambiental Potiguara. Nesse contexto um mundo de possibilidades se abria diante das conversas com indígenas Potiguara colaboradores das atividades do grupo e de outros espaços de atuação do movimento que despertavam meu interesse, a exemplo de eventos e encontros do movimento dentro e fora da Paraíba. As experiências junto de lideranças, estudantes e anciões Potiguara com as antropólogas da UFPB tomavam parte significativa do meu tempo e me permitiam conhecer a realidade histórica e política daquele território, corroborando com a compreensão do contexto das relações interétnicas no interior da Paraíba e na região Nordeste.



Traçando esse percurso comecei a reparar que, apesar da enorme diferença da paisagem, existem muitas similaridades entre as histórias que eu ouvia dos Potiguara e as narrativas contadas por meus familiares em nossas conversas cotidianas. Num dia me impressionei com um relato da Comadre Florzinha mencionada por um Potiguara muito parecido com um caso contado por um dos meus tios-avôs. Noutro dia reconheci na beira do mar o uso de ervas e raízes medicinais semelhantes às que mãe e vó faziam uso lá em casa. Esses são exemplos breves das situações corriqueiras com as quais me deparava. No decorrer dessas conversas fui entendendo por que as histórias de violências sofridas pelas mulheres indígenas no passado e a submissão ao trabalho precarizado em Potiguara eram tão parecidas com as do meu lugar de origem. Esses e muitos outros momentos me faziam conversar com mãe sobre nossa própria identidade.

Imerso nesse aprendizado com o movimento indígena na Paraíba, comecei a me embrenhar na história de minha própria família e na formação histórica do movimento indígena do Nordeste. Por um lado, intensifiquei meus estudos sobre etnologia, por outro me tornei cada vez mais atento e assíduo as conversas com Vó Alibecyr e mãe sobre a nossa família, o nosso local de origem e a nossa identidade. Já em 2019, quando percebia que havia muito mais pano para a manga do que eu imaginava no início, comprei um gravador para registrar essas conversas familiares e entrei de cabeça em leituras sobre o Nordeste indígena e os povos indígenas da Caatinga. Naquele momento, fui mapeando um vazio de informações sobre os indígenas no Sertão paraibano, e, principalmente, entendendo que aquela pesquisa com minha avó e minha mãe era muito mais do que o início de uma pesquisa universitária.

As experiências intercaladas entre o movimento indígena da Paraíba, a formação antropológica da graduação e a escuta atenta das histórias de minha família subsidiaram um processo de compreensão crítica de minha própria identidade e das experiências constitutivas dos grupos familiares e do território do Vale do Sabugi. Para dar outro exemplo dessa sinfonia me lembro bem da surpresa de quanto compreendi, no artigo ‘Uma etnologia dos índios misturados’ de João Pacheco de Oliveira, a relação entre as identidades indígenas e as identidades caboclas invisibilizadas sobre o rótulo de sertanejos (Oliveira, 1998). Surpresa semelhante tive ao ler a frase ‘O sertanejo é, antes de tudo, um índio’, muito compartilhada nas redes sociais naquele período por meio de um cartaz veiculado pela Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, em referência a uma citação de Carlos Estevão de Oliveira onde ele afirma: “Estou convencido de que o fator principal da resistência dos nossos sertanejos deve ser procurado nos elementos étnicos que povoavam os sertões do nordeste na época do seu desbravamento” (Oliveira, 1942).



Apesar das histórias familiares que sempre ouvi, no início de meu percurso acadêmico, foi uma grande surpresa a existência de uma relação intrínseca entre a identidade sertaneja e a identidade indígena. Na região onde cresci é muito comum nos identificarmos com uma identidade sertaneja imbricada em muitos estereótipos, é verdade, mas também presente de forma efervescente na cultura de cada uma das regiões que compõem o dito ‘sertão nordestino’. Tomemos a cidade de Patos como exemplo: a cidade está localizada há mais de 300 km da capital paraibana, conhecida popularmente como a morada do sol e a capital do sertão; elementos como o sol, o calor, a seca, as comidas de milho, o catolicismo popular, as festas juninas, a caprinocultura, a pecuária e a vaquejada, entre, muitos outros, são presentes e comuns no cotidiano e na construção das identidades dos patoenses, nascidos e/ou criados na cidade. Daí emerge minha surpresa ao perceber, na realidade conhecida tão de perto, a presença de uma vasta e complexa teia de relações sociais fomentadas e mantidas vivas até os dias de hoje por meio do trabalho coletivo de grupos e famílias indígenas em nossa região. Ainda mais surpreendente para mim foi compreender que minha própria família era uma dessas famílias, que tínhamos um longo histórico de convivência com a caatinga destacado na presença até os dias de hoje nos descendentes dos caboclos brabos.

Em meio às andanças pelo litoral paraibano durante minha graduação conheci Potira Tabajara, uma mulher indígena com seus 40 e poucos anos e muita experiência de luta. Durante um evento na universidade Potira me contou com muito orgulho sobre a origem de sua família e de seu povo no Litoral Sul da Paraíba e, com um nó na garganta, sobre as violências sofridas por suas ancestrais, seus avós escravizados e seu território roubado. Potira me falou sobre como ela, na companhia de seus primos, irmãos e outros parentes se juntaram e, desde 2006, começaram um movimento em prol do reconhecimento étnico e pela retomada do território Tabajara, na cidade do Conde. Falava empolgada sobre ser parte da Aldeia Barra de Gramame, terra conhecida antigamente como Sítio dos Caboclos e me contava sobre sua vida em João Pessoa-PB e as dificuldades que enfrenta na cidade. Na primeira de nossas conversas, com Potira, digo que sou Tapuia pela primeira vez longe de minha família. Nossas histórias se entrelaçam até os dias de hoje. A partir de Potira sou apresentado a Juscelino Tabajara, Cacique Carlinhos, Iraê Tabajara e várias outras pessoas da Aldeia Barra de Gramame (Conde-PB), pessoas a quem me afeiçoo e aprendo cada dia mais sobre as nuances da luta indígena na Paraíba. É comum dizermos que o movimento indígena é uma escola; sendo assim, fora de meu território de origem, o povo Tabajara da Aldeia Barra de Gramame é de longe o meu maior professor.



Como ramas que brotam a partir do movimento indígena no Nordeste, entre 2019 e 2020 me junto também com Taí Tuwixawã, Yuri Kariri. Com elas, parentes com origens familiares também do sertão da Paraíba, discutimos e refinamos cada vez mais as articulações acadêmicas e políticas construídas durante esses anos. Originária da cidade de Taperoá, além de uma grande amiga e aliada de luta, Tai é antropóloga, mestra em ciências sociais pela UFCG onde pesquisou o movimento das mulheres indígenas Moaras Tabajara da Aldeia Barra de Gramame, do qual faz parte e onde vive com Juscelino Tabajara, seu companheiro de luta e vida. Já Yuri Kariri é originária de uma das famílias do aldeamento de Pilar-PB, sendo recém graduada em História pela UFPB, caminho pelo qual pesquisa a história indígena no sertão da Paraíba por meio de fontes primárias como os jornais do século passado.

Acompanhado por Tai e Yuri, conheci Takamara, indígena Kariri, da região de Alagoa Nova-PB e Tapuia-Tarairiú, descendendo das famílias originárias de Serra Negra, município do Seridó Ocidental riograndenortense. Doutora em educação pela UFRN, Takamara investiga a educação e os processos de ensino permeados pela ancestralidade por meio dos conhecimentos perpassados por seus pais a partir dos saberes da caatinga. Takamara e eu nos conhecemos pela primeira vez durante uma das atividades do movimento indígena em 2020 e logo nos aproximamos compartilhando afinidades por sermos conterrâneos da cidade de Patos-PB. Esses movimentos gestaram, por exemplo, o documentário ‘Nascerá de mim quem vem pra ver’ dirigido por Takamara do qual venho participando como Diretor Assistente e de Produção, atualmente em fase de edição e montagem. Dialogando diretamente com sua pesquisa de doutorado e as experiências de sua família, o filme de Takamara versa sobre as histórias originárias de Dona Fátima, Tapuia-Tarairiú originaria do Seridó, e de seu Lila, Kariri do Cariri Paraibano.

Tai, Yuri e Takamara, assim como Juscelino, são pessoas com as quais diálogo a todo momento, atravessando minhas experiências de formas transformadoras, impactando diretamente no material que tenho construído nesse momento de escrita da dissertação. Além de referências de vida, essas são importantes referências teóricas para minhas iniciativas acadêmicas e culturais. Parte significativa das reflexões dessa dissertação, por exemplo, foram antes compartilhadas em coletivo e construídas de forma compartilhada em reuniões de articulação política ou em meio a conversas cotidianas.

Nesse mesmo período conheci Abiniel J. Nascimento, meu companheiro de luta e de vida até os dias de hoje. Em meio ao desenvolvimento de nossa relação afetiva, Abiniel, inserido no universo das artes visuais, da museologia e da produção cultural, me incentivava a colaborar com ele em seus próprios projetos, como no caso de Aracá (2021), curta-metragem exibido



durante o Festival do Filme Documentário e Etnográfico e Fórum de Antropologia e Cinema de Belo Horizonte (forumdoc.bh) no qual trabalhei como assistente de direção. Abiniel é indígena Tabajara da mata norte pernambucana e desde que nos conhecemos tem apoiado substancialmente meus projetos, colaborando em iniciativas que sem ele não seriam possíveis. Um exemplo é Memórias Tapuias, alicerce cultural de meu trabalho acadêmico no Vale do Sabugi.

Amparado por estas experiências políticas e acadêmicas dos anos da graduação comecei a cultivar sistematicamente uma terra de histórias, memórias e práticas que cada vez mais frutificava indícios da permanência indígena no Vale do Sabugi. Foi com o apoio de minha mãe que gradualmente intensifiquei as conversas com Vó Alibecyr. Diante dessas conversas me senti seguro para ir cada vez mais fundo nessa terra de histórias até o ponto de encontrarmos uma botija onde não havia tesouro em dinheiro e ouro, mas havia a compreensão de nossa própria identidade e do pertencimento ao nosso território de origem.

Foi durante esse período, já um tempo depois do início da pandemia de covid-19, que eu estava imerso em conversas contínuas sobre nossas histórias e origem que Vó Alibecyr me contou sobre a fome. Em uma conversa sobre o tempo em que vivia na zona rural, Vó me contou, com muito desgosto, as dificuldades enfrentadas pela família durante sua infância. Com olhos marejados e nítida vontade de não falar sobre o que não queria ter vivido, Vó me dizia sobre os meses que seu pai e outros familiares precisavam passar trabalhando nas emergências<sup>9</sup> onde eram pagos com feijão, rapadura e farinha. Nesse período já vivendo em terras cercadas, enquanto o restante da família trabalhava ‘pra fora’, era da caatinga que Mãe Dora, mãe de Vó Alibecyr, tirava os mantimentos da família. Segundo Vó, na época muitas vezes a família se alimentava de caças, pequenas criações domésticas de porco e galinha e dos alimentos encontrados na vegetação ali presente, como era o caso do fubá de favela, farinha feita a partir do fruto da Faveleira, planta muito abundante na nossa região.

Foram muitos os momentos de compartilhamento de saberes e experiências com minha mãe. Em um desses dias, saímos cedinho, eu e mãe, para ir tomar banho de açude depois de algumas chuvas de inverno da cidade de Patos. Mãe guiava o carro velho lá de casa e no caminho buscamos Takamara, que constantemente estava conosco nesses momentos. Seguindo caminho rumo a Barragem da Farinha, saímos do asfalto, cruzamos o balde do Açude do Jatobá e depois de um tempo atravessamos o pequeno riacho formado pelas águas desaguadas da

---

<sup>9</sup> As emergências foram mutirões de trabalho financiados pelo estado para realização de obras no sertão do estado, a exemplo da construção de açudes e aberturas de estradas.



barragem da farinha. Saímos do carro, pulamos a cerca de arames e atravessamos o balde do açude para chegar à água calma, abundante e represada. Banhamos juntos enquanto observávamos os pescadores de canoa conversando com as garças e juntando as redes de pesca espalhadas pelo açude, numa conversa entre gente, água e vento. Depois de banhados, enquanto eu e Takamara cachimbávamos, Mãe me aponta um faveleiro. Eu já o conhecia por ser uma planta famosa por seus espinhos que queimam e coçam, podendo até formar bolhas e feridas ao entrar em contato com a pele. A faveleira é semelhante a uma urtiga, mas cresce e se desenvolve como uma árvore, dando sombra e abrigo ao sol debaixo de seus espinhos

Com cuidado, Mãe se abaixou e entrou para a sombra da faveleira, como uma criança que se aninha ao lado de seu irmão mais velho. Protegida do sol quente daquele dia, Mãe se agacha e começa a catar pedrinhas no chão. Ela me chama para perto e mostra as mãos fechadas em torno de um punhado de favelas, as frutas do faveleiro. Com elas na mão, Mãe me conta sobre quando, na infância, ia para o grupinho rural<sup>10</sup> onde estudou com os irmãos, se abrigava nas sombras dos faveleiros e catavam as favelas para enganar a fome e passar o tempo.

Muitas vezes as conversas que tínhamos nessa época não eram conversas fáceis, faziam parte de um passado vivido pela minha família que Vó e Mãe não gostavam de relembrar, não sentiam orgulho, preferiam não ter vivido. Em sua voz, ao lembrar da fome, da fuga e das outras violências, Vó rememora a dor. Por isso mesmo, tenho a impressão de que muitas dessas histórias contadas por Vó Alibecyr e por outros de meus mais velhos com eles morreriam, se não houvesse o esforço contínuo meu e de mãe em, cuidadosamente, reconstruir nosso passado. Mãe entendia muito bem o que estávamos fazendo revisitando as memórias de Vó, de Mãe Dora e de Pai João, mesmo as de sofrimento, pois um movimento semelhante também acontecia com ela. Ao conversarmos sobre sua infância e juventude, toda vivida a partir da experiência rural na cidade de Quixaba, localizada entre São Mamede e Patos, uma nuvem escura e pesada surgia em nossa frente.

Em 2022, a partir do esforço conjunto em mantermos vivas as histórias de nossa família, Mãe voltou a Quixaba depois de mais de 30 anos de ausência. Me mostrou a casa onde viveu, a estrutura mantida do jardim de Mãe Dora, uma das cacimbas onde tomava banho, o roçado onde trabalhou e as lágrimas das violências do passado que nos tirou o direito da vida no chão que ela e Vó lutaram tanto para conseguir. Discuto as experiências de vó e de mãe com a violência, entendendo que as situações dolorosas vivenciadas por ambas nos levaram, por muito tempo, à simulação do esquecimento de parte das histórias de origem de nossa família.

---

<sup>10</sup> Grupinho é como são chamadas as antigas escolas rurais em São Mamede e municípios vizinhos.



Hoje, com o olhar crítico frente ao trabalho coletivo guiado por mim e Mãe nos últimos anos, me surpreendo por termos conseguido reorganizar todas essas memórias e, atualmente, conseguir falar abertamente sobre as experiências de vida de nossa família, sem que essas violências continuassem nos silenciando. Imerso nessas narrativas consigo articular uma relação direta entre a experiência de uma família cabocla atacada em muitos momentos pelas violências de pessoas que tinham poder, por exemplo, de saírem impunes de assassinatos públicos. O processo de compreensão de nossa identidade, foi e é, especialmente para mim e para mãe, um processo de cuidado com nossa história familiar, um processo de cuidado com quem somos.

Além dessas experiências, o trabalho com a cultura, por meio da produção cultural, vem sendo elementar para subsidiar minhas ações dentro e fora da universidade. Enquanto eu já me articulava para iniciar as atividades da minha monografia de graduação pela UFPB, fui me inserindo aos poucos no campo da produção cultural. Ainda no final do ano de 2020 estive com Potira Tabajara construindo projetos de cultura que reconheçam o mérito dela e de sua família como fazedores de cultura no litoral paraibano. A partir dessa experiência construímos uma caminhada com vários projetos, a exemplo do projeto Culinária Indígena com Potira Tabajara com apoio de um edital da lei Aldir Blanc do município de João Pessoa. Neste projeto traçamos estratégias de difusão da gastronomia indígena em escolas e outros espaços públicos, por meio da culinária Tabajara. Durante esse período construímos também uma série de biografias em vídeo, já em diálogo com as produções do campo da antropologia audiovisual. Dentre esses vídeos, temos uma biografia coletiva da família de Potira com mais de 30 minutos de duração, atualmente em processo de remontagem junto às imagens gravadas em 2024 do que se tornará o documentário Cozinhando Luta e Memória, sobre a retomada feita pela família de Potira ao Bambuzal, dentro do território reivindicado atualmente pelos Tabajara.

Ainda em 2021, já inserindo na construção de materiais audiovisuais, participei da 10ª edição do Lab. Jabre, o Laboratório para Jovens Roteiristas do Interior Paraibano, realizado na cidade de Maturéia, na Serra de Teixeira. Durante o Lab. Jabre desenvolvi o roteiro de Variz, meu primeiro filme etnográfico. Tendo sido lançado apenas em abril de 2024, Variz é um filme que se origina das conversas cotidianas que tive com Vó Alibecyr, sendo gestado em meio às reverberações presentes das muitas histórias do tempo dos caboclos brabos contadas por vó e por outros mais velhos de nossa família. O filme se inspira nos retratos do acervo de vó herdados depois do falecimento de Mãe Dora, alinhados pelas narrativas das plantas medicinais e pelos reencontros familiares dos lugares presentes em suas histórias. Após a conclusão do roteiro durante o Lab. Jabre, consegui alcançar um apoio para projetos iniciais junto à Lei Aldir Blanc



da Paraíba, de onde definimos metas e iniciamos oficialmente a produção do filme. O curta-metragem conta com uma equipe reduzida, em parte familiar, capaz e sensível às questões temáticas do projeto, o que permitiu desde o princípio a construção de um filme etnográfico que desse vazão poética às relações da natureza-cultura na Caatinga.

Na primeira parte do filme apresentamos algumas das árvores presentes nas matas do Vale do Sabugi Paraibano. Troncos, galhos, folhas e espinhos de Jurema, Angico, Cumaru, Pinhão Brabo e Umburana. Enquanto isso, a narrativa sonora do curta apresenta trechos de relatos de Vó sobre algumas das pessoas presentes no seu acervo fotográfico, partindo especialmente de momentos lembrados por ela a partir das histórias de Mãe Dora. Em consonância com os relatos de vó, escutamos alguns sons da caatinga captados no Poço do Tapuio, sítio arqueológico localizado na região originária de minha família e apresentado nessa dissertação no decorrer do quarto capítulo. Em meio aos troncos e aos sons da mata da caatinga encontramos lajedos repletos de letreiros, vestígios da presença originária no sertão paraibano – segundo ponto de partida para a produção do Variz. Por fim, na última sequência do filme nos deparamos com o acervo fotográfico de vó Alibecyr, encontramos alguns dos registros recebidos por minha Bisavó Dora na segunda metade do século passado. Esses retratos, enviados como presentes e recordações de familiares de São Mamede e Quixaba, se apresentam visualmente na cena final do filme, quando Any Gabrielly, minha sobrinha, tateia entre algumas das fotografias. O filme se encontra em fase de distribuição para festas, cineclubes e mostras de cinema, ainda não podendo ser compartilhado publicamente, e, sem dúvidas, traçou diálogos importantíssimos para a construção desse trabalho.

Outro ponto importante que agiu como disparador para minha dissertação foi a experiência de Lucia Paiacu Tabajara, Cacica do Povo Tapuia-Paiacu do Rio Grande do Norte. Conheci Lucia no ano de 2019, a partir de quando comecei a acompanhar de longe seu trabalho e as articulações que construía junto no sertão do Rio Grande do Norte. Localizada numa cidade a pouco mais de 3h de São Mamede, num contexto muito parecido com o do Sertão paraibano, Lucia constrói iniciativas de revitalização e manutenção da memória a partir do Museu do Índio Luiza Cantofa, o primeiro museu indígena do seu estado, e do Centro Histórico-cultural Tapuias Paiacus da Lagoa do Apodi<sup>11</sup>. Diante do exemplo de Lucia no sertão do Rio Grande do Norte, comecei a fabular caminhos possíveis para fortalecer, por meio de trabalhos culturais, a manutenção dos saberes e memórias indígenas no meu território de origem.

---

<sup>11</sup> Mais informações disponíveis em: <https://portal.uern.br/blog/primeiro-museu-indigena-do-rn-e-inaugurado-em-apodi-museu-do-indio-luiza-cantofa/>



Em meio a esse vasto contexto, compartilhando palavras, momentos e sonhos com as pessoas a minha volta, surge o Memórias Tapuias, o Acervo audiovisual das memórias indígenas do Vale do Sabugi.

## 2.1 Memórias Tapuias e a construção dos dados

O Memórias Tapuias emerge do desejo coletivo de estar em diálogo com os mais velhos originários da caatinga paraibana. Em 2021 comecei a pensar e compartilhar com Abiniel, Mãe e Takamara sobre um projeto destinado à construção de um acervo audiovisual de memórias indígenas do Vale do Sabugi, em especial na cidade de São Mamede. Escrevi o projeto a partir dessas conversas e submeti a um edital de financiamento de projetos culturais do estado da Paraíba. O projeto foi aprovado como um projeto inicial por meio do edital Parrá, na atual Política Nacional Aldir Blanc<sup>12</sup>.

Com recursos para viabilizar de forma prática nossa atuação, a exemplo de gastos para combustíveis, alimentação, pagamento da equipe inicial do projeto e compra de alguns equipamentos, entre os meses de abril e junho de 2022, eu, Mãe, Abiniel, Takamara e Hugo, meu irmão e motorista do projeto, iniciamos as jornadas de campo. Em cada visita, realizávamos entrevistas sobre a memória familiar e o tempo dos caboclos brabos. Além de articular informações para a realização de minha pesquisa acadêmica, o foco do Memórias Tapuias naquele momento era realizar o registro audiovisual de conversas sobre as memórias de pessoas mais velhas da cidade de São Mamede, em especial sobre as histórias de origem indígena na região. Como já relatado em minha monografia (Tapuia-Tarairiú, 2022), iniciamos a pesquisa a partir de indicação de pessoas conhecedoras da história de nossa própria família e em seguida caminhamos para outras entrevistas articuladas principalmente por Mãe em diálogo com nossos primeiros interlocutores.

Ao todo, nesse primeiro momento foram realizadas seis entrevistas durante os meses de Abril e Maio de 2022, com moradores da zona urbana e rural de São Mamede-PB. Durante essas entrevistas nos distribuímos em rodas de conversas, eu, Mãe e Takamara encaminhando as conversas por meio de perguntas e observações, enquanto Abiniel operava a câmera gravando e garantindo a qualidade do registro audiovisual. De cada entrevista geramos um volume de materiais em texto, áudio, vídeo e fotografia. Atualmente estamos em processo de montagem do site do projeto. Parte significativa do acervo fotográfico construído foi

---

<sup>12</sup> Mais informações disponíveis em: <https://sites.google.com/view/leialdirblancpb>



apresentada em minha monografia de conclusão de curso, defendida no final do ano de 2022, onde abordei alguns temas que se apresentavam a partir de nosso acervo de imagens.

No decorrer da 1ª jornada de gravações do Memórias Tapuias iniciamos cada uma das visitas de campo por meio de contatos prévios com os interlocutores, indo rapidamente em suas casas ou fazendo ligações telefônicas com seus filhos ou eles próprios. Nessas conversas iniciais eu e mãe nós rerepresentávamos – sempre acabávamos iniciando a conversa dando notícias de como estava Vó Alibecyr ou algum outro assunto que surgia com base na relação do meu núcleo familiar junto ao dos entrevistados. Quase sempre fomos reconhecidos a partir das lembranças de Vó ou de membros ainda mais antigos de nossa família, como foi o caso de Mãe Dora e Mané Raiz. Nunca estive inserido no campo unicamente sob a chave de leitura do pesquisador, foi sempre eu, filho de Peba (a maioria das vezes em sua companhia), neto de Alibecyr, Bisneto de finada Dora filha de finado Mané Raiz (ou Manoel Balduino, como também era conhecido).

Figura 4: Algumas visitas prévias às entrevistas. Na esquerda Mãe e Hugo conversam com a irmã de Balá. Na direita Gilvan, Takamara e Mãe conversam.

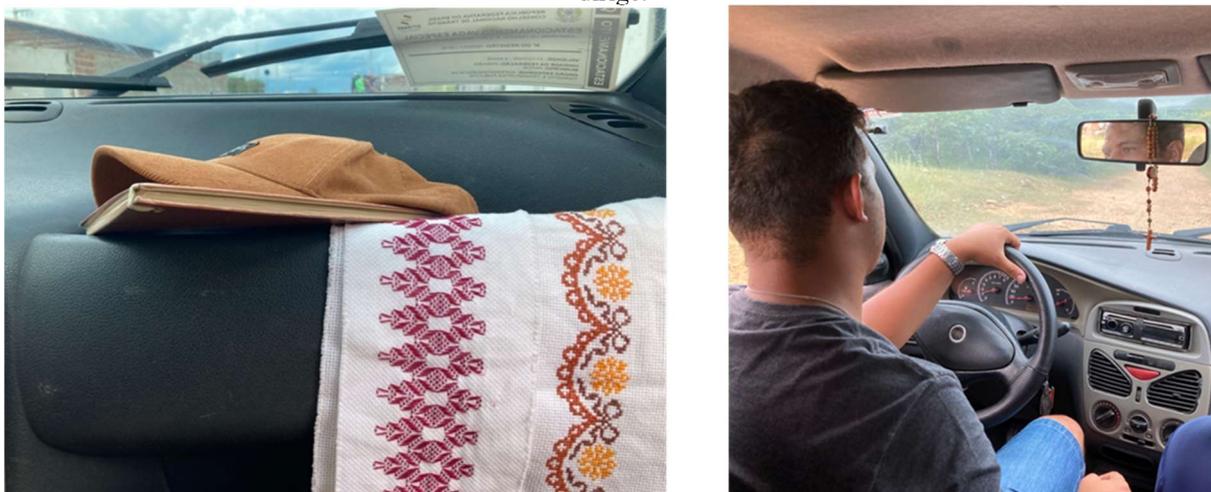


Fonte: do autor, 2022. Acervo do Memórias Tapuias.

Esta foi uma constante ao longo das entrevistas que realizamos na época, assim como se repete sempre que me apresento para alguém da região. Após a apresentação – que mais soava como um momento de reencontro familiar – explicávamos qual a proposta do projeto, momento no qual todos os convidados demonstraram entusiasmo em colaborar. Com isso, combinávamos qual dia e horário seriam possíveis para nos encontrarmos, tendo a maior parte das entrevistas ocorrido nos finais de semana. Com as entrevistas marcadas, acordávamos cedo para fazermos a viagem para São Mamede. Como já mencionei eu, assim como minha mãe, meu irmão e Takamara, moramos em Patos, a 19km da cidade de São Mamede. Apesar de morar em Recife, Abiniel esteve conosco também na cidade de Patos durante as gravações.



Figura 5: Montagem de fotos registradas no percurso de ida e vinda entre São Mamede e Patos. Na direita, Hugo dirige.



Fonte: do autor, 2022. Acervo do Memórias Tapuias

Durante o caminho discutíamos as especificidades de cada entrevista e ao chegarmos às casas dos entrevistados estavam sempre a nossa espera. Organizávamos a nossa disposição de forma que os entrevistados ficassem em frente à câmera, operada por Abiniel. Nesse momento, eu, Takamara e Mãe nos sentávamos em círculo, algumas vezes Hugo se sentava conosco ou se afastava e ouvia a conversa de longe, se juntando a nós na missão de não fazermos barulhos intencionais e de não acabar atrapalhando a gravação de som. As entrevistas se tornavam sempre rodas de conversas intercaladas pelas narrativas do entrevistado, algumas colocações breves minhas e de Takamara (na maior parte das vezes aprofundando o tema ou sugerindo uma nova questão) enquanto mãe seguia o mesmo esquema, com a diferença que uma série de vezes ela entrava na conversa e compartilhava suas próprias experiências. Histórias que ela mesma experimentou de maneira muito parecida, às vezes identificando algumas pessoas ou narrativas apresentadas pelos nossos interlocutores.



Figura 6: Mãe, conversando com Dona Lindalva na esquerda e com Dona Irene, na direita.



Fonte: do autor, 2022. Acervo do Memórias Tapuias.

Todas as entrevistas foram gravadas em ambientes externos das casas dos entrevistados, seja na área da frente da casa ou nos fundos. Buscamos sempre um enquadramento a partir da câmera que permitisse uma boa visibilidade do entrevistado e de algum elemento do local onde estávamos gravando. Ao longo do projeto, utilizamos uma câmera Canon T3i com lente 24mm, quase sempre acoplada a um tripé de apoio, de modo que a dupla câmera mais tripé cumpria de forma suficiente a estabilidade e qualidade para captação dos vídeos.

Figura 7: Registros da entrevista com Gilvan de Gênésio. Na primeira imagem, da esquerda para a direita, temos Gilvan, Mãe e eu. Na segunda imagem temos Abiniel e Mãe.



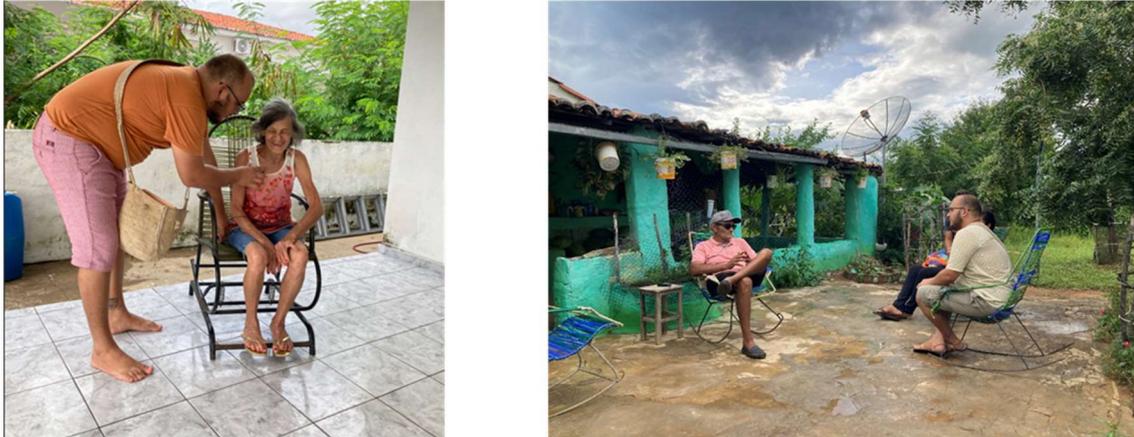
Fonte: do autor e Abiniel J. Nascimento, 2022. Acervo do Memórias Tapuias.

Quanto ao som, utilizamos dois microfones para a captação de áudio. O primeiro era um Rode Video Cam Go acoplado diretamente na câmera onde filmávamos. O segundo foi um



microfone de lapela da Sony ECM-cs3 conectado a um gravador Sony PX240 que eu já tinha previamente, às vezes guardado no bolso do entrevistado ou mesmo disposto em cima de uma mesa/cadeira, de forma que a lapela sempre aparecesse nos vídeos disponíveis no acervo.

Figura 8: Registros das entrevistas em que apareço com Dona Balá e Tanta da Tapera,



Fonte: Do autor e Abiniel J. Nascimento, 2022. Acervo do Memórias Tapuias.

Com esses equipamentos conseguimos garantir uma boa qualidade na gravação de áudio e vídeo. Nos momentos gravados na zona rural o gravador acoplado a câmera fez um ótimo trabalho de captação tanto da fala do entrevistado como do som ambiente de pássaros, vento e folhas se movimentando. Já nas entrevistas gravadas na cidade a captação do microfone de lapela foi crucial para manter a qualidade do áudio todas às vezes que fomos interrompidos por sons de carros e outros elementos na vizinhança.



A primeira das entrevistas foi com Gilvan de Genésio, por indicação prévia de Vó Alibecyr, tendo sido realizada pela manhã no dia 23 de abril de 2022. Ele mora na área urbana da cidade de São Mamede, onde realizamos a entrevista, debaixo de um pé de manga entre as ervas de cura e plantas ornamentais que ele cultiva no próprio quintal. Gilvan é primo de Vó, também neto de Mané Raiz, a quem chama de Padrinho Mané. Durante nossa entrevista, Gilvan compartilhou relatos sobre sua vida e os conhecimentos dos mais velhos, mencionando, por exemplo, as caminhadas de infância com seu avô e os remédios que aprendeu a preparar. Contou a biografia de Mané Raiz com detalhes e informações importantes para a construção do texto de apresentação dessa dissertação, entre outras narrativas, algumas delas abordadas posteriormente no capítulo 4.

Figura 9: Registro do momento em que coloco o microfone de lapela em Gilvan.



Fonte: Abiniel J. Nascimento. Acervo Memórias Tapuias, 2022.



No mesmo dia, durante o turno da tarde, realizamos a entrevista com Irene de Fausto. Irene, irmã de Gilvan, foi também indicação de Vó Alibecyr reforçada pelo irmão por ter vivido parte significativa de sua vida próxima à região da Tapera de onde vem nossa família. A entrevista foi realizada no quintal de sua casa, também na zona urbana de São Mamede, em meio às suas plantas e galinhas. Conversamos sobre as parteiras, práticas de cura, benzimentos e a biografia familiar de Irene. Irene falou sobre a relação de proximidade até os dias de hoje de sua família nas ribeiras do Rio Sabugi, nos tempos que iam lavar roupa, caçar e se divertir em meio aos letreiros da região.

Figura 10: Irene ao lado do fogão de lenha construído por ela no quintal de sua casa.



Fonte: Abiniel J. Nascimento. Acervo Memórias Tapuias, 2022.



A terceira das entrevistas realizadas foi com Balá do Doce. Dona Balá é prima de nossa família, dessa vez por parte de Vô Zé Augusto, marido de Vô Alibecyr. A entrevista também foi realizada no centro da cidade, na casa de Balá, onde ela produz seus doces de leite famosos em São Mamede. Durante a entrevista conversamos sobre sua infância e juventude vivida no sítio Serra Branca, entre São Mamede e Quixaba (PB), sobre o uso de ervas medicinais e os relatos que os mais velhos de Balá contavam sobre os caboclos brabos da região.

Figura 11: Balá segurando uma fotografia de sua juventude.,



Fonte: Abiniel J. Nascimento. Acervo Memórias Tapuias, 2022.



Dias depois, em 24 de maio de 2022 fomos até a comunidade Tapera, zona rural de São Mamede, onde entrevistamos Tanta da Tapera. Tanta é uma importante liderança da comunidade, é rezador e agricultor, por muitos anos atuou como professor da escola rural da região e atualmente trabalha como assistente social responsável pela comunidade Tapera e seus arredores. Na entrevista com Tanta conversamos sobre a identidade e as famílias originárias da Tapera, sobre a influência dos caboclos brabos e a diversidade de rezas e benzimentos utilizados na região.

Figura 12: Tanta da Tapera segurando o cabo de um pilão de madeira antigo no alpendre de casa.



Fonte: Abiniel J. Nascimento. Acervo Memórias Tapuias, 2022.



Já no dia 9 de maio de 2022 estivemos juntos entrevistando Reginaldo, mais conhecido como Pelado. A entrevista foi realizada no sítio Queimadas, onde ele vive com sua esposa, Lindalva. Durante a entrevista com Reginaldo, conversamos sobre a origem familiar de seu pai, conhecido como João Caboclo, as raízes familiares do tempo dos caboclos brabos e os trabalhos na construção do açude de São Mamede. No mesmo dia entrevistamos também sua esposa, dona Lindalva que conversou conosco sobre sua família, sobre as festas e as simpatias comuns em sua juventude<sup>13</sup>.

Figura 13: Reginaldo e dona Lindalva abraçados no alpendre da casa onde vivem.



Fonte: Abiniel J. Nascimento. Acervo Memórias Tapuias, 2022.

---

<sup>13</sup> Durante essa pesquisa a entrevista com dona Lindalva não foi utilizada, pois, com exceção da conversa com Zé Benvinda, acabei abordando apenas entrevistas de famílias que reconhecem em seu histórico familiar a descendência dos caboclos brabos de nossa região. Por limitações do objetivo dessa pesquisa, o foco das conversas se debruçou sobre a linhagem de João Caboclo e as histórias afins.



Por fim, a última entrevista realizada para a primeira etapa do Memórias Tapuias ocorreu no dia 15 de maio com Manoel de Dedein, no sítio Baraúnas, onde ele vive com sua irmã Inácinha. Durante a entrevista conversamos sobre as origens de sua família, conhecida como Baeta, descendente de uma cabocla braba bisavó de Manoel. Conversamos também sobre os costumes da vida no sítio, sobre o trabalho na agricultura e as simpatias e festividades comuns em sua juventude.

Figura 14: Manoel de Dedein e Inacinha<sup>14</sup> na sala de casa, ao lado do oratório de sua família.



Fonte: Abiniel J. Nascimento. Acervo Memórias Tapuias, 2022.

Como já mencionado, com base nessas entrevistas construí o ensaio visual apresentado em minha monografia de conclusão da licenciatura em Ciências Sociais da UFPB. No final da escrita da monografia fui aprovado na seleção do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, onde possuo vínculo atualmente. Para construção dessa dissertação, partindo da experiência realizada por meio das entrevistas do Memórias Tapuias, me articulei para estar novamente campo ao longo do primeiro semestre de 2024 para realizar novas entrevistas e, dessa vez, visitar sistematicamente alguns dos sítios arqueológicos da região.

---

<sup>14</sup> Ao longo de nossa visita a casa de Inacinha e Manoel, Inacinha não se sentiu à vontade para participar das entrevistas conosco. Apesar disso, Inacinha apresentou-nos as plantas que cuida no seu quintal e nos presenteou com ramos de uma espécie de Manjeriço Apimentado.



Entre março e junho de 2024 voltei de Recife para morar durante 3 meses entre a cidade de Patos, na casa de minha família, e em São Mamede, ficando no centro da cidade morando na casa de minha tia Geci<sup>15</sup>. Agora sozinho, sem a companhia de Mãe, Abiniel ou Takamara, durante esse período foquei na construção do campo de minha pesquisa de mestrado de forma complementar às entrevistas que já havíamos realizado em 2022. Novamente em São Mamede, com olhar atento à construção dessa dissertação, tive a oportunidade de conhecer e reconhecer pessoas e lugares, especialmente nas comunidades Tapera e Baraúna. Durante esse período realizei uma série de entrevistas e caminhadas em busca pela compreensão do contexto social e cultural da cidade de São Mamede e das histórias de origem indígena de nossa região.

Aqui, durante esta dissertação, opto por fazer um breve recorte de 4 das entrevistas que realizei durante o ano de 2024, articuladas em conjunto com as outras 6 entrevistas realizadas durante a primeira etapa do Memórias Tapuias em 2022. Este é apenas parte do material que venho construindo e de nenhum modo o conteúdo das entrevistas foi exaurido nesta dissertação. A seguir, apresento brevemente 3 dos interlocutores desse momento da pesquisa. Além desses, ao longo do capítulo 4 apresentarei ainda mais um interlocutor, sob o pseudônimo de Mocó, animal comumente encontrado em meio aos lajeiros da caatinga. Opto por não identificar este interlocutor devido a sensibilidade das narrativas por ele apresentadas, especialmente no que tange o trabalho nas pedreiras para produção de paralelepípedo, com atividade inclusive em um dos letreiros da região.

---

<sup>15</sup> Tia Geci viveu por muitos anos na cidade de São Paulo onde trabalhou até se aposentar e finalmente voltar a morar em São Mamede. Ao longo dos primeiros dois meses que estive entre Patos e São Mamede morei sozinho na casa de Tia Geci, no centro da cidade. Neste período ela estava morando por alguns meses com o seu filho em São Paulo, voltando apenas no final de maio para estar conosco durante as festas de São João.



A primeira das entrevistas desse segundo momento de pesquisa foi realizada no dia 25 de maio de 2024, na comunidade Tapera, quando estive na casa de Dona Joana para conversar com seu irmão, Zé Benvinda. Com Zé realizei um percurso de moto e outra parte caminhando, passando por três lugares de pedra importantes da região, sendo eles a Pedra da Refeição, o Riacho da Cabocla Inácia e a antiga tapera onde viveu Inácia e sua família. Durante o percurso conversamos sobre as narrativas desses lugares e de nossas famílias. Esses três lugares e suas narrativas serão abordados especialmente ao longo do quarto capítulo dessa dissertação.

Figura 15: Foto de Zé Benvinda a caminho da Pedra da Refeição.



Fonte: do autor. Acervo Memórias Tapuias, 2024.



A segunda das entrevistas que irei abordar foi a realizada com Dona Lia, no dia 24 de maio de 2024, em sua casa na comunidade Baraúnas. Ao longo da conversa comentamos sobre a biografia de Dona Lia e sobre as histórias de sua família, a vida junto aos lajeiros do rio Sabugi e a descendência de sua família partindo de sua bisavó referenciada como caboca-braba. No dia da entrevista, logo depois desse primeiro momento de conversa, almoçamos juntos e enquanto conversamos gravamos parte significativa de nossa conversa.

Figura 16: Selfie com Dona Lia durante nossa conversa.



Fonte: do autor. Acervo Memórias Tapuias, 2024.



A terceira e última das entrevistas apresentadas ao longo dessa dissertação foi realizada no dia 29 de maio na comunidade Tapera, no alpendre da casa de sr. Nezinho da Tapera. Nezinho é uma das figuras mais emblemáticas da comunidade, vive até hoje com a esposa no auge de seus quase noventa anos. Nezinho me contou muitas histórias da Tapera, de sua família e sobre suas experiências com a mata da caatinga. Em conversa com outros moradores da Tapera e Baraúna, Nezinho foi apontado como um dos descendentes diretos da Cabocla Inácia, que dá nome a um trecho do Rio Sabugi na região. Ao longo de nossa conversa, ele não chegou a mencionar o parentesco direto, mas comentou sobre brevemente sobre a origem cabocla de sua família.

Figura 17: Nezinho da Tapera sentado em uma cadeira de balanço com o gravador de voz ao seu lado.



Fonte: do autor. Acervo Memórias Tapuias, 2024.

Esses são alguns dos mais velhos que colaboraram diretamente com esta pesquisa por meio das conversas gravadas entre os anos de 2022 e 2024. Dada a quantidade do material construído até o momento optei por apresentá-los brevemente para concluir a contextualização das atividades de campo realizadas nesses anos. As narrativas desses interlocutores serão abordadas ao longo do capítulo 4 como fio condutor para a apresentação das pedras e histórias dos caboclos brabos de nossa região.



### 3 Discussão teórica ou miscelânea antropológica



É muito difícil você saber o que um aluno indígena está querendo de TA I e TA II [Teoria Antropológica I e II]. Porque, na verdade, eles entram muito com a expectativa de ter instrumentos para conhecer a sua realidade e para, depois, serem... do *advocacy*, serem defensores articulados. [...] É uma dificuldade você lidar com os alunos indígenas. Eu não tenho nada contra os alunos indígenas, eu adoraria poder ajudá-los. Mas TA I e TA II] eu não dou mais porque eu não sei o que fazer com eles. [...] Eu já coloquei isso na reunião da Coordenação: “o que eu vou fazer com esse aluno? Me ajudem”. Foi um SOS: “me ajudem. O que eu faço? O que vocês querem que eu faça? O que o Programa deseja que se faça?” (Duarte, 2022, p. 58).

A citação acima foi proferida por Luiz Fernando Dias Duarte, professor de carreira do Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional, vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro. Assim início esse capítulo, pois, no decorrer das páginas seguintes, busco tatear alguns exemplos possíveis de articulação entre o conhecimento antropológico trabalhado nas disciplinas como as de Teoria Antropológica, com os conhecimentos contemporâneos produzidos por pesquisadores, especialmente antropólogos, indígenas, espaço no qual me insiro. Nesta argumentação, corroboro com variados pontos apresentados por Ítalo Calvino (1991), ao enfatizar formas diversas a serem consideradas junto à leitura de literaturas já amplamente difundidas nas ciências humanas.

Compreendendo a pertinência de trazermos novos olhares a obras que por muitos já foram visitadas, reitero os dizeres de Tarisson Nawa (2023, p.15), antropólogo indígena mestre formado pela mesma instituição de Dias Duarte. Nas palavras do autor

Houve uma virada importante quando os antropólogos começam a trabalhar com a colonização, refazendo categorias coloniais e pensando criticamente sobre as categorias fundantes da disciplina. Assim, ideia de ciência rigorosa, cientificista, e de neutralidade vai perdendo força a partir do final do século passado até os dias atuais e novas formas de praticar antropologia é alcançado, abrindo caminhos para as pesquisas indígenas, até então raras no ambiente acadêmico.

Compreendendo a impossibilidade da neutralidade científica e me inserindo nos diálogos permeados pela produção acadêmica indígena, não parto de uma construção da antropologia contemporânea permeada pelo descarte dos autores clássicos. Ao contrário, visito esses e outros textos antropológicos reconhecendo limitações e potencialidades de sua utilização no meu próprio contexto de pesquisa. Busco a construção de uma antropologia movida pela renovação do rigor científico embasado na manutenção de nossas lutas coletivas, fato que há muitos anos já vem sendo feita em meio às nossas realidades por meio de antropólogos indigenistas comprometidos com a causa indígena e de pensadores e conhecedores indígenas protagonistas, muitas vezes figurando como interlocutores centrais das etnografias convencionais.



Em meu contexto de formação dentro da antropologia compreendo um conjunto variado de abordagens teórico-metodológicas aplicadas a uma quase infinidade de temas, problemas e objetivos de pesquisa. Em meio a esses primeiros anos de aprendizado, as principais abordagens formativas às quais tive contato se alinhavam com uma abordagem junto aos processos de territorialização dos povos indígenas, sob a qual me debruço na primeira parte deste trabalho. Rompendo com minhas experiências anteriores, no segundo semestre de 2023, durante o período formativo do mestrado em antropologia da UFPE, tive um contato sistemático com o Perspectivismo Ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro, por meio das disciplinas de Teoria e História Antropológica e de Antropologia Indígena<sup>16</sup>. Com base nesse recente contato com o perspectivismo, na segunda parte desse texto abordarei brevemente a teoria de Viveiros de Castro, apresentando minhas impressões iniciais sobre alguns dos principais pontos dessa vertente. Trago um enfoque às relações entre o perspectivismo ameríndio e a antropologia histórica, oriunda da etnologia do contato interétnico, recuando da ambiguidade anteriormente proposta para compreender como, por meio dessas duas vertentes teóricas, podem ser apontados caminhos e ausências no que tange pesquisa junto aos povos indígenas nos sertões nordestinos. Seria uma grande pretensão minha resumir décadas de discussões sobre essas diferentes formas de fazer etnologia nas páginas desse capítulo. Aqui, me preocupo pessoalmente com as possibilidades de incorporação do perspectivismo ameríndio ao meu próprio contexto de atuação, o do Nordeste indígena, reflexão continuada ao pensarmos as relações entre seres humanos e mais-que-humanos com auxílio de Anna Tsing, Ailton Krenak e Nastassja Martin, no terceiro tópico desse capítulo.

Nesta parte, abordarei de forma preliminar alguns aspectos a respeito da teoria de Anna Tsing apontando diálogos possíveis entre uma antropologia interespécie e conversa realizada entre Ailton Krenak e Nastassja Martin, um chamado de escuta ao que ‘Os elementos estão falando’ (SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida, 2023), num esforço contínuo em refletir sobre o lugar dos seres mais-que-humanos nas pesquisas antropológicas.

Para finalizar esse capítulo teórico, apresento ainda reflexões baseadas em conversas realizadas com pesquisadores-articuladores indígenas do semiárido pernambucano, especificamente dos territórios Pankararu e Xukuru do Ororubá. Entre os meses de agosto e setembro de 2023 estive atuando como residente na Residência Cultural da Oficina Francisco Brennand, uma instituição de arte e cultura localizada na cidade de Recife. A proposta da residência era acompanhar processos criativos com artistas e pesquisadores/educadores de todo

---

<sup>16</sup> Ministradas por Hugo Meneses e Edwin Reesink, professores do PPGA/UFPE.



o território nacional, dentre os quais fui selecionado para investigar a relação entre as pedras e os saberes indígenas de Pernambuco, em diálogo com a caatinga paraibana. Como atividade de finalização da residência realizei algumas entrevistas com lideranças e pesquisadores indígenas no intuito de materializar um produto intitulado Lajeiro, um podcast sobre pedras, territórios e identidades indígenas no Nordeste<sup>17</sup>.

Em meio ao conjunto de experiências propiciadas pela residência viajei até dois dos territórios indígenas de Pernambuco, buscando o diálogo com as pedras desses territórios mediados por conhecedores da região. No primeiro desses dois encontros estive entre os dias 7 e 8 de setembro de 2023 no território Pankararu, onde pude conversar com Elisa Pankararu, liderança indígena, doutoranda em antropologia pela UFPE e coordenadora do departamento de mulheres da APOINME, bem como com Fernando Pankararu e Geovam Pankararu, também professores e lideranças do povo Pankararu. O segundo desses encontros aconteceu no território Xukuru do Ororubá no dia 12 de setembro, onde tive a oportunidade de conversar com Iran Xukuru e Edgar Xukuru, professores indígenas e membros do Coletivo Jupago Kreká, voltado para agricultura e cuidado com o território Xukuru.

Aqui não abordo o conhecimento dos parentes Pankararu e Xukuru meramente como fontes narrativas para minha pesquisa. Compreendo os relatos apresentados por Iran Xukuru e Edgar Xukuru e por Elisa Pankararu, Fernando Pankararu e Geovam Pankararu como referenciais teóricos importantes para a proposta teórico-metodológica com vistas a brotação de uma antropologia indígena, feita por articuladores-pesquisadores em colaboração com lideranças, conhecedores e outros pesquisadores também indígenas. Além de grandes conhecedores dos saberes de seus povos, as pessoas com as quais conversei possuem formações interdisciplinares em educação, agroecologia, filosofia e antropologia. Portanto, são conhecedores tanto da ciência indígena, nos termos usados constantemente dentro do movimento, como também dominam os conhecimentos da ciência branca exigidos para suas formações profissionais e acadêmicas. Com isso, traço uma teia de reflexões partindo das relações de comunicação e interdependência entre as comunidades originárias da caatinga e as pedras (achados líticos, lajeiros, serras e outras formações rochosas), nos territórios historicamente habitados pelo povo Pankararu e Xukuru do Ororubá.

---

<sup>17</sup> O projeto em questão ainda não foi apresentado, com previsão de lançamento no decorrer de 2025.



### 3.1 Etnologias ao Nordeste Indígena

Partindo de teorias antropológicas clássicas, não há necessidade de abordar exaustivamente o contexto de produção e as reverberações do mais difundido dos trabalhos de Max Gluckman, o texto ‘Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna’, publicado originalmente no início da década de 40. Como quem evidencia a discrepância proporcional dos grupos raciais na África do Sul, Max Gluckman inicia este trabalho apontando a diferença de mais de 4 mil pessoas autóctones da África do Sul em relação ao contingente populacional de 2 mil pessoas de descendência europeia. Cerca de 20% da população branca naquele contexto presente no país vivia dentro das reservas destinadas à *contenção* das populações Zulu. Esse número serve para dar um primeiro relance sobre as relações de interdependência (e de exploração e dominação) entre brancos e Zulus no contexto da África do Sul

Embasado em um trabalho de campo com duração de 3 anos, Gluckman vai narrar detalhadamente as dinâmicas vivenciadas por ele em um único dia de trabalho: o dia da inauguração da ponte sob o Rio Umfolosi Negro. A descrição detalhada dessa situação social vai ser utilizada para uma análise posterior na qual Gluckman aponta como mesmo nas comunidades de absoluta maioria Zulu, diante de diversos fatores, pode-se perceber uma intensa relação de interdependência entre os brancos e os Zulu, o que vai levar o autor a definir a Zululândia como um sistema social caracterizado pelas interações sociais entre esses dois grupos raciais distintos.

Essa interdependência se mostra no evento de comemoração e inauguração da ponte, em que, mesmo com as inúmeras limitações e especificidades, os dois grupos acabam se beneficiando daquela situação. De um lado, brancos membros da corte do magistério da colônia britânica usariam a ponte para melhor se comunicar entre as sedes do governo, viabilizando melhores estratégias de controle e opressão sobre a população Zulu. Por outro lado, a ponte resolve uma demanda preexistente de acesso a um hospital da região, demanda aparentemente proposta por parte das mulheres zulu moradores de uma região separada do hospital por um rio, o que no período de inverno impossibilitava a travessia. Neste cenário, estavam presentes apenas 27 europeus em contraste com aproximadamente 400 zulus. Gluckman comenta uma série de fenômenos que apontam para a constituição de um único sistema social construído com base nas relações permeadas pelas duas populações majoritárias ali presentes. Exemplo disso pode ser percebido na variação de vestimentas entre trajes tradicionais Zulu e trajes de origem europeia, a exemplo do guarda Zulu contratado pelo magistério para indicar o caminho vestido



em trajes de guerreiro Zulu, quase que como uma estratégia para ‘embelezar’ o evento para recepção da população local.

Nas palavras do autor, a ideia central de seu trabalho era a caracterização de uma Situação Social, apontada logo na introdução na máxima de que “As situações sociais constituem uma grande parte da matéria-prima do antropólogo, pois são os eventos que observa”, desse modo “a partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade” (2010, p.228). Em meio à situação apresentada, Gluckman não vai apontar meramente as relações branco-Zulu como membros de uma sociedade igualitária e equilibrada. Pelo contrário, vai afirmar justamente as nuances da dominação colonial exercida pelo grupo racial branco sobre os Zulu, relação que estabelece, por exemplo, que os dois grupos devam comer em locais separados mesmo estando todos juntos no mesmo evento.

Através da comparação desta situação com inúmeras outras situações, seremos capazes de delinear o equilíbrio da estrutura social da Zululândia em um certo período do tempo. Por equilíbrio, entendo as relações interdependentes entre partes diferentes da estrutura social de uma comunidade em um período particular. Devo acrescentar, como sendo de fundamental importância para esta análise, que a hegemonia do grupo branco (que não apareceu na minha análise) é o fator social principal na manutenção deste equilíbrio (Gluckman, 2010, p. 260)

Com vistas à construção de um estudo elucidativo dos processos de mudança social em meio aos sistemas de relações coloniais, Gluckman reconhece a importância dos diferentes comportamentos (modos de vestir, falar, organiza-se) e as possibilidades de adaptação dos Zulu para sobreviverem em meio às regras estipuladas pelo mundo branco:

Lá, os zulus vivem sob um tipo de organização social e por valores e costumes que são diferentes daqueles do grupo europeu, embora sejam afetados em todos os aspectos pela sua presença. Entretanto, mesmo onde as diferenças entre zulus e europeus são marcantes, eles adaptam seus comportamentos em modos socialmente determinados, quando se associam uns aos outros. Assim, funcionários europeus frequentemente fazem um esforço deliberado para satisfazer os grupos zulus, como se viu no uso de guerreiros zulus e no derramamento de bôis na inauguração da ponte. Além do mais, em situações de associação há um modo regular de reação de cada grupo em relação a certas práticas costumeiras do outro, mesmo quando os dois avaliam essas práticas diferentemente (Gluckman, 2010, p.250).

Na introdução da coletânea ‘Antropologia das sociedades contemporâneas’, publicada no Brasil em 2010, Feldman-Bianco aponta a pertinência dos trabalhos de autores que logo viriam a se consolidar como a Escola de Manchester. Em meados dos anos 30, contexto no qual Gluckman esteve inserido no trabalho de campo na África do Sul, o país e seus vizinhos teciam uma enorme rede de políticas colonialistas ditada pelo governo britânico em seus movimentos de expansão sobre os territórios africanos, redes estas vinculadas diretamente a abertura dos territórios africanos como locus para pesquisa antropológica. Nas palavras da autora, no cenário



global se difundiam teorias que visavam pacificar e “civilizar os colonizados de modo a evitar confrontos sociais”, sendo facilmente destacável o fato de que muitos “antropólogos optaram por destacar a coesão social em detrimento de análises que pudessem levar em consideração a eventual existência de conflito e contradição” (2010, p.20). Com isso, a antropologia com a qual a escola de Manchester dialoga na primeira metade do séc. XX perpetuava uma série de teorias e abordagens que, mesmo sem intenção direta, acaba por ignorar as dinâmicas de dominação e violência imbricadas nas relações de expansão colonial britânica. Para a autora, esses trabalhos acabaram se limitando

a análise do equilíbrio, da estabilidade e da coesão social e, dessa forma, atribuindo um papel desintegrador a quaisquer mudanças sociais, legitimam e auxiliaram (mesmo que involuntariamente) a administração colonial no que se refere à sua política de controle nas colônias através da manutenção da ordem e do status quo. (2010, p.21)

No contexto de uma antropologia focada em perspectivas salvacionistas relativas à manutenção de uma cultura cristalizada nas comunidades subalternas, percebia-se um forte apelo vinculado aos argumentos separatistas do Apartheid na África do Sul. Não à toa essa reflexão se desdobra na oposição de Gluckman às teorias de Malinowski sobre o contato como uma flecha unilateral de propagação da civilização branca, promovendo ao fim a coesão social daquela sociedade por meio da aculturação. Esse fator veio a se perpetuar inclusive em meio a autores da própria escola de Manchester, ficando de fora da análise da situação social da Zululândia moderna justamente por este destacar determinados contextos por meio das relações contraditórias de dominação branco-Zulu.

O antropólogo Peter Fry, formado em diálogo direto com os autores da escola de Manchester, vai abordar o mesmo elemento apontado por Bela Feldman-Bianco. Em diálogo pautado por suas experiências iniciais de pesquisa, Peter Fry constrói uma análise bastante particular sobre a relevância da Escola de Manchester no cenário da antropologia britânica e mundial. Na compreensão desse autor, Gluckman e ‘sua’ escola traziam uma antropologia finalmente distanciada da ideia de aculturação e de destribalização. Para Fry o texto de Gluckman aqui mencionado se apresentava como um ‘artigo heroico’, como o manual mais importante para se fazer antropologia na escola de Manchester. Ele defende que essa escola de pensamento se origina na Rodésia do Norte (atual Zâmbia) “onde um grupo de antropólogos de origem sul africana se juntou ao Max Gluckman em oposição à antropologia oficial do apartheid sul-africano, a escola Volkekunde, com sua ênfase na natureza de determinados povos”, (2011, p.5) o que desembocaria na perseguição e prisão de professores por não concordarem com as políticas vinculadas à manutenção do poderio britânico. Aqui enfatizando uma reflexão



pertinente para o desenvolvimento dessa dissertação, Fry destaca a relevância das contribuições de Gluckman para teorias que atualmente ainda podem estar enraizadas no âmbito da antropologia e da produção científica global.

Até hoje, suspeito que o conceito de “índio aldeado”, contém um pouco essa ideia, transmitindo a noção de que quem habita uma aldeia é mais “autenticamente” índio que quem vive nas cidades. Bobagem! A escola de Manchester percebeu claramente que aldeias e cidades são situações, seus habitantes sempre passageiros e identidades situacionalmente invocadas. Para Gluckman e seus colaboradores, não havia nada de esdrúxulo em encontrar um africano líder do seu sindicato e ao mesmo tempo adivinho, por exemplo (Fry, 2011, p.12).

Outro ponto importante deve ser destacado ainda neste trabalho: a relevância dos trabalhos historiográficos e dos documentos de arquivo para formulação de teorias antropológicas. Novamente abordando as impressões de Feldman-Bianco, os trabalhos da escola de Manchester permitem “incluir a história e dados documentais para a análise de multiplicidade de acontecimentos que envolvem gente, tempo e lugar no contexto das complexidades dos processos sociais” (2010, p.38). Essa argumentação será essencial para formulação posterior do conceito de Situação Histórica, de João Pacheco de Oliveira, embasado na antropologia política que se constituiria a partir daqueles autores. Para Oliveira, a mudança de paradigma vinculada a compreensão do conflito e da mudança como fatores essenciais para os processos de organização social embarga

fortemente o estudo do contato, por outro lado instituem esse como um fenômeno crítico, exercendo uma função de ponta na renovação dos fundamentos teóricos da disciplina. [...] A meu ver essa ruptura ocorre em alguns trabalhos de Max Gluckman que, embora datados da década de 40 (1939 e 1947), tornam-se mais conhecidos por publicações posteriores (respectivamente. 1958 e 1968 para o primeiro, 1963 para o segundo). Nesses textos a suposição central do modelo naturalizado de sociedade - a descontinuidade entre as unidades sociais - e um de seus mais importantes corolários - a identificação automática do indivíduo com os valores sociais - são questionados na condução da pesquisa em Zululand e encaminhadas soluções alternativas. Retomar essas elaborações pode significar urna contribuição importante aos impasses teóricos de hoje, quando o pesquisador se defronta com urna situação concreta de contato interétnico e se dá conta da inadequação das teorias existentes (Oliveira, 1988, p.38).

A citação acima abarca uma relação direta do trabalho gestado por Max Gluckman, em 1939, com a teoria produzida por Pacheco de Oliveira no final do século XX, em diálogo direto com outros etnólogos da América latina e com seu trabalho de campo junto aos parentes Ticuna. Nessa toada, a seguir abordo um breve panorama de algumas das discussões realizadas ao longo da consolidação da etnologia brasileira, apresentando algumas em considerações teóricas que viriam a dialogar diretamente com os trabalhos da escola de Manchester, em especial as contribuições de Gluckman.

Num período próximo temporalmente a produção de Gluckman, durante a primeira metade do século XX no cenário brasileiro algumas teorias foram produzidas no intuito de



apresentar soluções aos problemas sociais evocados no âmbito da questão racial nacional. Entre esses pensadores se destaca o pernambucano Gilberto Freyre (Athias, 2007), autor de uma série de livros contrapostos as teorias raciais fundamentadas pela antropologia física brasileira. Freyre promoveu a difusão das teorias da mestiçagem por meio de um ideal romantizado justificando a tese da mistura das três culturas (europeia, indígena e africana) em prol da formação de uma cultura eminentemente brasileira, como já mencionei, na contramão de uma série de perspectivas separatistas produzidas no contexto global da época. Defendendo a teoria da fusão das três raças no âmbito teórico ou literário, em 1933, Gilberto Freyre publica seu primeiro livro. Na teoria da democracia racial proposta por Freyre os povos indígenas foram apresentados sob uma ótica genérica e homogeneizante logo enraizada no imaginário social brasileiro.

Alguns anos depois, em 1937, Carlos Estevão proferia uma palestra no Instituto Histórico e Geográfico Pernambucano relatando suas visitas recentes ao sertão do Pernambuco. A apresentação se tornaria uma das primeiras publicações de cunho científico a respeito dos povos indígenas do Nordeste. Estevão destaca a presença de grupos de *remanescentes indígenas* (Arruti, 1995; Estevão, 1942) no interior do estado, partindo de evidências arqueológicas, dimensionando um panorama representativo para os processos de emergência étnica que viriam a seguir. Ao enfatizar a permanência de grupos indígenas no estado, Estevão defende a ampliação da abrangência do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), na época presente apenas com os Fulni-ô de Águas Belas para outros quatro territórios localizados entre Pernambuco e Alagoas. Esse momento, segundo Arruti (1995), exemplifica o movimento cada vez maior de ampliação do reconhecimento das identidades étnicas e do fortalecimento das lutas políticas articuladas protagonizadas pelos povos indígenas do Nordeste.

Apesar do relato apresentado por Carlos Estevão mencionar a sobrevivência de grupos indígenas no Nordeste, o cenário abrangente das políticas indigenistas e das produções etnológicas a respeito das identidades indígenas nesses territórios caminhava a passos lentos. No âmbito da antropologia, após essa primeira leva de estudos encabeçados por Gilberto Freyre, podemos reconhecer a emergência de um novo movimento de estudos da identidade influenciados significativamente pela teoria da aculturação. As reflexões características da antropologia evolucionista ganham espaço nos trabalhos de Eduardo Galvão e Charles Wagley (Athias, 2007). Partindo de análises etnográficas os autores apresentam características dos processos de aculturação e de mudança cultural vivenciados pelos “índios sobreviventes nas terras brasileiras”. Segundo Athias, os autores “insistem na necessidade de alargar a perspectiva [antropológica] considerando a bilateralidade do fenômeno de aculturação, ou seja, os efeitos



recíprocos deste processo tanto para as comunidades caboclas como para as comunidades indígenas” (2007, p. 92). Com foco nos processos de integração dos grupos indígenas à sociedade abrangente, os autores viam na pesquisa etnográfica com comunidades caboclas (entendidas a partir das famílias mestiças oriundas das margens das comunidades indígenas) um importante campo de investigação antropológica. Especialmente Eduardo Galvão defendia essa análise para compreender a propagação da cultura ibérica no interior dos grupos indígenas e caboclos, diluindo pouco a pouco os traços culturais originários.

Em consonância com os princípios expostos no parágrafo anterior, em 1960 Eduardo Galvão vai apresentar uma proposta de divisão culturalista das áreas indígenas do Brasil baseada em suas visitas e leituras etnológicas realizadas entre 1900-1959. Nesta ocasião, Galvão delimita o Nordeste com a hipótese de que “A maior parte [dos indígenas] vive integrada no meio regional, registrando-se considerável mesclagem, e perda de elementos culturais tradicionais, inclusive a língua”, e logo após vai destacar alguns elementos diacríticos dos Fulni-ô de Águas Belas como representativos para toda a área indígena do Nordeste, espalhada em vários estados por onde o Rio São Francisco caminha para o litoral (Galvão, 1960, p. 28-29).

No mesmo momento histórico e com uma base teórica próxima, Darcy Ribeiro alcança destaque na antropologia e na política brasileira, implantando uma perspectiva desenvolvimentista atrelada ao progresso e às evoluções socioculturais (Athias, 2006; Ribeiro, 1995). Buscando compreender as relações apresentadas na dicotomia entre povos indígenas e a sociedade nacional, Ribeiro estabelece a noção de transfiguração étnica com intuito de compreender as mudanças vinculadas à integração de grupos indígenas. Sob tal perspectiva os povos precisavam modificar suas ideologias e culturas diante das demandas surgidas da sociedade englobante, podendo se apresentar em níveis de integração iniciadas nos povos isolados até os integrados, estes últimos formando parte da reserva de mão de obra nacional.

Nesta sintonia Ribeiro reitera o Nordeste brasileiro como uma região de desinteresse para estudos da etnologia indígena, em consonância com a breve exposição sobre esta região que apresentei no capítulo I. Nas palavras de João Pacheco de Oliveira:

Em um texto de grande difusão, Darcy Ribeiro é ainda mais incisivo. Utilizando-se de imagens fortes, fala em “resíduos da população indígena do Nordeste”, ou ainda em “magotes de índios desajustados”, vistos nas ilhas e barrancos do São Francisco (Ribeiro 1970:56). [...] Ao amargor vêm juntar-se a suspeição e, logo, o descrédito, inclusive, como possíveis sujeitos históricos: “Por todos os sertões do Nordeste, ao longo dos caminhos das boiadas, toda a terra já é pacificamente possuída pela sociedade território; e os remanescentes tribais, que ainda resistem ao avassalamento só têm significado como acontecimentos locais, imponderáveis” (Ribeiro 1970:57). Os índios do Nordeste não possuiriam mais importância enquanto objeto de ação



política (indigenista), nem permitiriam visualizar perspectivas para os estudos etnológicos (1998, p.50).

Apesar do constante acúmulo de reivindicações coletivas em relação ao reconhecimento étnico nos sertões do Nordeste, Darcy Ribeiro concordava com uma maioria de indigenistas e etnólogos incapazes de enxergar essa área como um espaço de manutenção da vida indígena. No âmbito da antropologia, esse cenário só viria a mudar de forma significativa nas últimas duas décadas do século XX com uma espécie de catarse antropológica gerada diante do crescimento exponencial de grupos indígenas politicamente articulados até a década de 80, iniciando uma Etnologia do Nordeste Indígena (Carvalho, 1984, Almeida e Silva, 1999; Oliveira, 1999)

Muitas das abordagens teóricas em torno da etnologia indígena foram concomitantes, configuradas em espaços de afinidade ou disputa entre seus intelectuais expoentes. Nesse movimento se insere a teoria de Roberto Cardoso de Oliveira. Seus primeiros trabalhos podem ser enquadrados temporalmente lado a lado com os de Darcy Ribeiro, sendo ambos autores marcados pela influência reativa à teoria da aculturação e a processos semelhantes de formação acadêmica. Como já apontado por Athias (2007), o trabalho de Cardoso de Oliveira se destacava em relação à maioria dos trabalhos etnológicos da época por se basear na crítica científica aos processos de aculturação. De um lado, Darcy Ribeiro defendia a noção de transfiguração étnica como mecanismo para compreensão dos grupos indígenas na sociedade nacional. Já Cardoso de Oliveira apresentaria a noção de fricção interétnica como estratégia elucidativa sobre as relações interétnicas dentro e fora do contexto indígena.

Ao realizar trabalho de campo junto a grupos indígenas no Norte brasileiro, Roberto Cardoso de Oliveira observa uma limitação teórica no que tange à compreensão dos grupos sociais indígenas com culturas semelhantes à sociedade em seu entorno, ou seja, grupos que não gozavam de um conjunto de sinais diacríticos, de uma cultura contrastiva. Nessa ótica, o autor evoca a necessidade de observar com maior atenção os processos de identificação étnica, concordando com Fredrik Barth (1976) ao reenfatizar a noção de grupo étnico como um tipo organizacional determinado (não somente) pelos processos de autoidentificação ou de atribuição por outros (Cardoso de Oliveira, 1976). Esses processos podem ser destacados através do contraste gestado nas relações etnocêntricas inerentes às situações de contato interétnico e, portanto, relacionada às possíveis relações de dominação. Distanciando-se do enfoque etnográfico atribuído às características culturais de cada grupo étnico, Cardoso de Oliveira articula as noções de grupos e fronteiras étnicas situando-as junto ao conceito de



fricção interétnica, de onde podemos visualizar uma possibilidade analítica sobre as relações de dominação e subordinação presentes nos contextos indígenas. Ele define as situações de contato como fenômenos propícios para a análise etnográfica, permitindo conclusões inerentes aos processos de identificação étnica.

Outra constatação importante na abordagem de Cardoso de Oliveira é a possibilidade de manipulação da identidade por grupos étnicos e seus indivíduos. Percebida em vários relatos apresentados no decorrer da sua bibliografia, o caráter manipulativo da identidade étnica (Cardoso de Oliveira, 1976 e 2005) é identificado, por exemplo, quando grupos e indivíduos conseguem (ou não) acionar suas identidades diante das possibilidades apresentadas em situações de ambiguidade social, ou seja, em contraste com um ou mais grupos étnicos. Relacionado diretamente a esse fenômeno Athias conclui como uma

manifestação da identidade étnica é a que Cardoso de Oliveira chama “identidade histórica” e que seria comparável em certos casos que chama “identidade renunciada”, à qual se pode eventualmente renunciar em situações muitas vezes conflituosas ou discriminatórias, mas que pode ser invocada de novo e reafirmada quando a situação muda (Athias, 2007 p. 121).

Orientado por Roberto Cardoso de Oliveira, João Pacheco de Oliveira (1999) buscou elucidar o fenômeno do aumento de populações indígenas no Nordeste ao longo do século XX. Esse é o pontapé inicial que Pacheco de Oliveira traz para guiar os debates acerca dos processos de territorialização. Para isso, no artigo mencionado temos uma introdução breve sobre quais são as perspectivas defendidas na época nos estudos antropológicos sobre os povos indígenas do Nordeste. Em trabalhos de Eduardo Galvão, Roberto Lowie, Alfred Métraux e Curt Nimuendaju, percebemos uma defesa da ideia de *índios misturados, mestiçados, integrados ao meio regional*, onde esses etnólogos utilizavam conhecimentos históricos para realizar análises sobre os *remanescentes indígenas* do Nordeste em relação ao que um dia já foram e hoje já não o são mais.

Se é a distintividade cultural que possibilita o distanciamento e a objetividade, instaurando a não contemporaneidade entre o nativo e o etnólogo, como é possível proceder com as culturas indígenas do Nordeste, que não se apresentam como entidades descontínuas e discretas? (Pacheco de Oliveira, 1998. p.49)

Para os antropólogos e etnólogos da primeira metade do século XX, tanto na Inglaterra como no Brasil, a resposta para essa pergunta era negativa: não era possível, logo, não existiam mais *índios* no Nordeste. Nessa ótica, era infecundo gerir esforços voltados à construção de uma etnologia do nordeste indígena ou de uma antropologia da situação colonial, visto que estas regiões já não apresentavam elementos substanciais que diferenciam esses grupos (caboclos,



mestiços etc.) das populações da dita sociedade nacional. De forma a construir uma antítese à perspectiva de um nordeste indígena assimilado e infecundo na antropologia, João Pacheco de Oliveira traça um amplo debate sobre o conceito de territorialização. O autor chega à noção de processo de territorialização, vinculado diretamente à análise processual desenvolvida com base na Escola de Manchester. Os processos de territorialização definem-se por meio da criação de uma unidade sociocultural étnica, através de estratégias políticas próprias e da reestruturação cultural pela revisitação ao passado, gestando uma reorganização do convívio com a natureza ambiental de seus territórios.

No contexto da luta indígena no Nordeste, um dos principais movimentos vinculados aos processos de territorialização se dá pelo reconhecimento das reivindicações de povos autóctones não legitimados pelo reconhecimento estatal, os ditos índios emergentes. Em meio a uma série de categorias e conceitos incômodos cunhados pelos antropólogos no contexto aqui abordado, o autor traz a metáfora de viagem da volta. Para ele, como já vinha discutindo desde 1994, essa ideia evoca a noção de etnicidade intrínseca às trajetórias históricas de cada coletividade, reforçando os vínculos do povo com seu território de origem e pressupondo um recorte etnográfico aos movimentos de fortalecimento coletivo marcados por articulações políticas e religiosas entre povos e comunidades indígenas do Nordeste.

Em meio a essas discussões, trazendo uma releitura do conceito de etnicidade apontado por Barth (1976), Pacheco de Oliveira vai apresentar a importância das relações políticas para a construção e manutenção das comunidades étnicas, mas, complementando essa proposta teórica, busca trazer relevância ao cosmológico, a espiritualidade intrínseca as questões políticas. Isso dialoga com a manutenção – por meio das relações de parentesco – dos saberes da tradição perpassados dos grupos mais velhos, muitas vezes realizados de forma imanente através de rituais ou por comunicações de grupos indígenas e seres não humanos.

Visto o descaso histórico promovido pelos estudos etnológicos a respeito das comunidades autóctones nos sertões até o final do século passado (no caso paraibano, perpetuado até a atualidade), proponho uma articulação da teoria desses com vistas a elaboração antropológica a respeito das comunidades que, nas palavras de Roberto Cardoso de Oliveira, seriam caracterizadas pela identidade histórica, renunciada, ou sobre determinada. Mesmo sendo este um tema que pretendo abordar de modo mais abrangente em investigações futuras, já cabe, nesta dissertação, enfatizar sua pertinência enquanto eixo promotor dos esforços permeados na construção dessa dissertação.



Partindo do Vale do Sabugi paraibano, região foco dessa dissertação, enquanto cenário propício para a realização de estudos etnológicos, nos próximos tópicos desse capítulo abordarei discussões teóricas que corroboram com a compreensão acerca das relações entre grupos autóctones e seres mais-que-humanos.

### 3.2 Conversando com mais-que-humanos

No século passado, vários pesquisadores se consolidaram em meio à institucionalização da antropologia. Entre estes, cabe destacar a atuação de Claude Lévi-Strauss, pesquisador mencionado por Eduardo Viveiros de Castro como, no contexto brasileiro, importante tal qual “Boas ou um Malinowski” no contexto francês. Essa afirmação se justifica, de acordo com o antropólogo brasileiro, devido às influências do estruturalismo Lévi-Straussiano na reinvenção da antropologia francesa, com impactos inegáveis em diversos dos elos da antropologia mundial.

Tendo o Brasil como um dos espaços de formação etnográfica de Lévi-Strauss, em paralelo ao momento da institucionalização da antropologia brasileira como um de seus laboratórios de docência, era de se esperar que o estruturalismo deixaria marcas pertinentes no que viria a se canonizar na etnologia indígena em nosso país. É imbuído dessa influência que Viveiros de Castro afirma:

O mais importante para mim é que devo a Lévi-Strauss a minha escolha profissional. [...] Quando me dei conta de que esses índios ainda existiam e tinham um discurso de uma grande riqueza, filosoficamente fascinante, decidi fazer um doutorado em antropologia. Lévi-Strauss me converteu à antropologia. Seu nome e sua obra têm, portanto, um valor pessoal (Castro, *et al.*, 2010).

Em 1975, influenciado pelas discussões estruturalistas, Eduardo Viveiros de Castro iniciou suas primeiras experiências de trabalho de campo junto aos povos indígenas da Amazônia brasileira. Inicialmente o antropólogo esteve inserido em breves viagens de campo (2010) entre os Yawalapiti do Xingú (MT), os Kulina do Rio Puru (AC) e os Yanomami da Serra das Surucucus (RR). No entanto, foi só junto aos Araweté do Igarapé Ipixuna, no Pará, que Viveiros de Castro iniciou um trabalho mais dedicado, propondo uma abordagem etnográfica ao longo dos 11 meses, não simultâneos, que esteve na aldeia dos Araweté, entre os anos de 1881 e 1883 (Castro, 1986).



De acordo com o autor, um dos principais motivos para a realização de sua pesquisa etnográfica junto aos Araweté se deu frente à insuficiência dos estudos dos povos de origem Tupi-Guarani. Naquele momento, o antropólogo destaca um incômodo com uma aparente escassez dos trabalhos voltados aos Tupi que, em sua perspectiva, vinham sendo escanteados em detrimento das investigações etnológicas realizadas junto aos povos de origem Jê. Além da insuficiência dos estudos junto a esse grupo linguístico, a pesquisa de Viveiros de Castro (1986) partia de uma oposição aos estudos que o formaram, ainda muito influenciados pelo paradigma da aculturação, construídos com a certeza do iminente desaparecimento dos povos indígenas do cenário brasileiro.

Em busca da apreensão das relações centradas naquele povo, Viveiros de Castro constrói um estudo etnográfico buscando remontar à cosmologia Araweté. O autor complexifica questões em voga na antropologia reiterando a superação do dualismo natureza-cultura a partir do que chamaria posteriormente de multinaturalismo, complexificando noções acerca do animismo e do perspectivismo ameríndio.

Com base no trabalho de campo realizado junto aos Araweté, analisados diretamente em contraste ao acervo de estudos etnológicos sobre as sociedades Tupi-Guarani, Viveiros de Castro vai defender que nas cosmologias ameríndias todos os seres são potencialmente gente. Na ótica do autor animais, espíritos e até mesmo pedras podem ser dotadas de perspectiva, ou seja, podem ter seus próprios pontos de vista. Frente às considerações até então baseadas numa ótica evolutiva linear na qual a sociedade europeia se postulava como a cultura humana por excelência, de acordo com a cosmologia Araweté, a humanidade se mostra como uma condição comum a vários grupos, independente de suas naturezas. Ser humano, nessa ótica, não significa pertencer à espécie humana. Significa ver-se como humano, reconhecer-se como pessoa.

Assim, as autorreferências de tipo “gente” significam “pessoa”, não “membro da espécie humana”; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de “agência” que definem a posição de sujeito (Castro, 1996, p. 126).

Ou seja, alguns grupos de animais (e de outros seres) se enxergam como pessoas pertencentes a determinadas culturas, com suas próprias formas de comunicação e de organização política. Nessas vistas, as cosmologias ameríndias não excluem animais e outros seres não humanos, visto que rompem com a dualidade natureza-cultura partindo da noção antropocêntrica da cultura enquanto uma exclusividade da espécie humana, Ao retirarmos o foco das diferenças de ordem aparentemente natural nos deparar com animais e outros seres



que se comportam tal como a espécie humana. No perspectivismo ameríndio a espécie humana não é diferente de outras espécies por seu caráter cultural, defende-se a concepção de que para os povos ameríndios, todos os seres, humanos ou não-humanos, vivos ou não vivos, possuem suas próprias capacidades de organização cosmológica. Evoca-se um paralelo direto com as diferentes culturas possíveis em uma abordagem multiculturalista.

Viveiros de Castro enfatiza a cosmologia ocidental como fortalecedora da ideia de que nós, animais humanos e não humanos, possuímos uma essência comum natural, animalesca, de onde apenas a espécie humana (e antes disso, apenas algumas culturas da espécie humana) evoluiu a ponto de se diferenciar de todos os outros animais. Para ele, na *cosmologia ameríndia*, nos deparamos com o contrário. Todos temos o mesmo fundo humano enquanto ‘essência’, a variante de diferentes grupos de sujeitos é justamente a natureza. Nesse sentido, subteve-se que possuímos a mesma essência cultural em relação às aparências corporais diversas, sendo igualmente sujeitos morfologicamente distintos. Sendo a cultura um fato inerente a diferentes seres, a materialidade se pontua como uma vestimenta, na qual inclusive alguns seres, como fazem os xamãs, têm a capacidade de alternar transmutando-se em outras categorias de pessoas. É nesse sentido que os xamãs são concebidos como seres essencialmente multinaturais, capazes de transitar entre subjetividades extra-humanas.

O perspectivismo propõe também a generalidade das relações político-sociais, seja entre a espécie humana e os outros humanos, seja entre outros estes e seus próprios outros. No que Viveiros de Castro indica, alguns grupos indígenas, por exemplo, podem estar mais próximos de seres de outras espécies do que de outros grupos da espécie humana. Com isso, pode-se afirmar que nós, enquanto espécie humana, não temos nada de superior em relação às outras espécies. Não há indicativo razoável de superioridade num contexto em que todos se enxergam como sujeitos, com vontades e agência, com possibilidades distintas de ação

Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular (Castro, 1996, p. 116)

Sim, todos somos gente, mas isso não significa dizer que somos igualmente gente. Compreendendo que todo ser vê a si mesmo como pessoa nos deparamos com um paradigma. Se todo ser é humano, se pensa humano, todos podem ser percebidos por outros seres como não



humanos. Para uma pessoa-onça, por exemplo, eu posso ser considerada uma presa, semelhante a um porco. Enquanto para o porco, posso ser considerado uma pessoa-predadora tal como uma onça.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os veem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos veem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) veem os humanos como espíritos ou como animais (predadores) (*ibidem*, p. 117)

Aqui, nos encontramos em uma nuance vinculada às noções do perspectivismo. Conversar com um outro não humano é considerar-se outro do outro humano. Ao interagir com um ser de uma espécie diferente da minha compreendendo sua condição de gente e me submeto a desumanização, me tornando presa em potencial. Daí emerge o perigo constante de ser capturado por uma entidade não humana e acabar tornando-se parte do mundo desses outros humanos, risco sob o qual apenas os xamãs estariam imunes por serem pessoas-espíritos com as quais se pode negociar. Vamos tentar apreender esses conceitos através de um exemplo apresentado pela antropóloga Tânia Stolze Lima.

Em sua experiência junto ao Povo Juruna, grupo de origem Tupi habitante das proximidades do rio Xingu, Stolze Lima (1996), colaboradora elementar no desenvolvimento do Perspectivismo Ameríndio, apresenta uma detalhada contribuição etnográfica a respeito do papel da caça aos porcos. Como podemos ver em seu artigo, a caça aos porcos possui um grande teor espiritual na cosmologia Juruna, exemplificando uma relação complexa entre o Juruna-Xamã e o Porco-Xamã. Como já mencionado, os xamãs são seres transespecíficos, pessoas que conseguem transitar entre diferentes materialidades sem acabar tornando-se presa de seus outros. A comunicação entre os dois xamãs de espécies diferentes é essencial para o sucesso da caça:

O porco-xamã diferencia-se dos demais por carecer de pelos no traseiro e ter pelos avermelhados na cara. Representa um dos espíritos auxiliares que o xamã pode adquirir na iniciação. Em sonho, o xamã vê esse porco se transformar em um homem, e busca fazer amizade com ele, oferecendo-lhe o cigarro para fumar. Ao sentir que a amizade está consolidada, o xamã lhe diz que os homens de seu grupo pretendem fazer uma caçada; e o porco-xamã combina com ele o local e o dia da travessia. Os caçadores vão à caça. É preciso deixar sobreviver o auxiliar do xamã, e isso vale, inclusive, para as caçadas que não são possibilitadas por xamanismo (Lima, 1996, p. 23).

É importante respeitar a vida do Porco-Xamã e de seus familiares, quando é o caso. Sua carne não é própria para consumo, pois se torna impregnada de fumo pelo hábito do Porco-Xamã fumar sempre junto ao Juruna-Xamã. Além de que em detrimento das conversas



realizadas anteriormente para marcar a caça, caso o Porco-Xamã seja morto ele pode acabar levando consigo a alma do Juruna-Xamã. Partindo do pressuposto de que os porcos vêm a si mesmos como humanos, entendemos que para os Juruna o que ocorre é uma caçada enquanto os porcos percebem um momento de guerra na qual eles buscam capturar as almas dos humanos, feito realizado quando um Juruna acaba se deixando levar pela perspectiva dos porcos. Esse encontro entre Jurunas e porcos, em realidade, ocorre de duas formas paralelas como acontecimentos diferentes para cada um dos grupos nela envolvidos. Ao finalizar a caçada, ou ao perderem a guerra, as almas dos porcos abatidos acabam acompanhando os caçadores Jurunas que foram bem-sucedidos, assim como as almas dos Juruna que caíram na guerra são levadas pelos porcos sobreviventes. Algo da mesma natureza ocorre entre os Araweté, num possível embate entre pessoa-onça e pessoa-Araweté:

O espírito de uma onça - yã na'awé - também fica junto a seu matador, a quem ensina cantos, e de quem se torna uma espécie de; animal doméstico ou cão de caça: dorme na casa de seu matador, e lhe mostra, em sonhos, sítios de caça abundante. Ele funciona, assim, como imagem invertida da onça viva, predador, selvagem e competidor do homem. Talvez se possa dizer que o espírito do inimigo; ele também se transforma no inverso do inimigo vivo: de ameaça de morte, vira garantia de vida. (Viveiros de Castro, 1985, p.24)

Com mais tempo para construção desse trabalho, poderia continuar me debruçando sobre uma série de questões a respeito do perspectivismo ameríndio, refletindo sobre temas como o canibalismo, a relação entre os povos e sua espiritualidade, os acontecimentos do tempo dos sonhos, bem como sobre alguns outros paradoxos acerca das relações entre Pessoa-presca, Pessoa-Predador e Pessoa-Espírito. Para este momento, cabe ampliarmos o aspecto de compreensão das múltiplas possibilidades de compreensão das cosmologias apresentadas em meio aos grupos autóctones e o seu entorno, seja ele animal, ambiental ou espiritual. Deste ponto, seguirei apresentando algumas conversas mais recentes que abordam especificamente as relações entre seres da espécie humana com seres animados, como os pinheiros e cogumelos, ou inanimados, como os raios, o vento e as pedras.

\*

Dado o tamanho dos impactos causados pelo sistema capitalista no mundo, a antropóloga norte-americana Anna Lowenhaupt Tsing (2022) reconhece esse sistema de exploração como um marco inicial do atual movimento geológico intitulado por antropoceno.



Para além do reconhecimento de um fim do mundo latente, Anna Tsing tateia as ruínas deixadas pelo capitalismo buscando formas de vida constituídas para além da dinâmica estrutural desse sistema. Com a leitura e as discussões acerca de ‘O cogumelo no fim do mundo: sobre as possibilidades de vida nas ruínas do capitalismo’ (Tsing, 2022) mapeamos, em meio às ruínas, paisagens suscetíveis às brotações instáveis. Encontramos ali, nas brechas do capitalismo, lugares profícuos para a construção de rotas alternativas aos caminhos do progresso e da modernização.

Numa dinâmica objetivada pelo distanciamento das narrativas do progresso, Tsing defende o reconhecimento da ação das formas de vida mais-que-humanas (Tsing, 2021), se afastando de uma perspectiva antropocêntrica no que tange às diversas formas de constituição de mundos. Bactérias, fungos, plantas e pedras, por exemplo, são corresponsáveis pela produção diversificada de vidas possíveis. Seria muito pretensioso da espécie humana imaginar que bactérias, fungos, plantas e rochas só se mobilizam no mundo para a viabilidade da existência humano-capitalista, não? Com base nos debates abordados por Tsing, rompemos com essas ideias de progresso para pensar junto às redes multiespécies colaborativas e companheiras como ambientes catárticos para a formação de outras formas de vida, que podem ou não incluir as variações da vida humana.

É a partir dessa chave de compreensão que a autora vai se debruçar sobre o matsutake, um fungo encontrado majoritariamente no Japão com poucas ocorrências em outras florestas ao redor do mundo. As brotações desse fungo específico são consumidas de forma tradicional no Japão, sempre lembradas por seu cheiro característico, para uns um mau odor, para outros um prelúdio da chegada dos sabores do outono. O interesse de Tsing pelo matsutake em muito se deu pelas características de reprodução e cultivo (ou pelo não cultivo) deste cogumelo. A autora o caracteriza como uma espécie exemplar de uma configuração *anti-plantation*, em referência às diversas variáveis em torno da possível brotação bem-sucedida desse cogumelo. Uma série de fatores vai impactar diretamente na proliferação do matsutake a exemplo das variabilidades da luz solar, da disponibilidade das árvores companheiras, da passagem do tempo e das interações humanas e mais-que-humanas necessárias para sua saúde. O matsutake se caracteriza como um fungo praticamente impossível de cultivar devido à sua demanda por ação humana não-intencional.

Esse fator pode ser identificado diante do histórico desses seres cogumelos e suas relações com os grupos humanos no Japão e nos Estados Unidos. Como afirma Tsing (2022), ao longo do período Edo (1603-1868) no Japão, o matsutake esteve presente de forma sazonal



(especialmente no outono) no cotidiano das vilas e cidades onde moradores humanos causavam contaminações na paisagem através da retirada de lenha, por exemplo. Com o processo de modernização japonês desde a segunda metade do século XIX o matsutake foi se tornando mais abundante devido à ampliação do desmatamento e à realização mais intensa de intervenções das florestas. Esse movimento foi alterado ao longo da década de 70, com a diminuição da produção de madeira nas florestas em detrimento da urbanização. As árvores cresceram e a sombra propagou-se sobre os solos e raízes da floresta. Nesse ritmo o matsutake tem se apresentado com uma periodicidade cada vez mais rara, refletindo diretamente a falta da contaminação cotidiana da paisagem por meio da ação humana.

Num paralelo direto, os matsutake têm se proliferado recorrentemente nas florestas de contaminação recente na região das Cascatas Orientais do Oregon, nos Estados Unidos. A floresta dessa região foi impactada pelo cultivo de pinheiros para o mercado de madeira, fator que, em meados de 1930, chegou a colocar o Oregon no topo do ranking dos estados com maior produção madeireira dos EUA. Esse panorama se modifica drasticamente em 1989 em face da atuação de ambientalistas voltados à preservação de uma espécie de animal que estava em extinção, a coruja-pintada. Com tudo isso, hoje nos deparamos com uma grande região caracterizada pela floresta devastada e pelo renascimento indiscriminado do *Pinus Comporta*, espécie de pinheiro tida como uma grande companheira do matsutake.

É em meio a essas e outras formas de diversidade contaminada que o matsutake brota, trazendo consigo a movimentação de variados grupos e populações humanas coletoras de matsutake. Grupos humanos mantidos vivos através das ruínas do capitalismo, em meio ao solo desgastado e pedregoso das florestas do Oregon. Tanto no Japão como nos Estados Unidos percebe-se como o matsutake demanda muitos aspectos da interação humana nas florestas propícias para sua brotação. Ao contrário dos sistemas de plantation, o matsutake não pode ser reduzido a mais um dos muitos projetos escaláveis presentes nas terras apropriadas pelo capitalismo. O escalável, a exemplo da cana-de-açúcar, não se altera significativamente na medida em que se expande para outros lugares do mundo. Já o matsutake não permite sua reprodução intencional pelos grupos humanos, tornando-se uma produção significativamente distante das estratégias de alienação da economia mundial.

Caminhando junto aos matsutake e suas espécies companheiras, sejam eles humanos ou não-humanos, Tsing evoca o conceito de *assemblage*<sup>18</sup>, abordado inicialmente no ramo da

---

<sup>18</sup> Ao referir às *Assemblages*, opto por manter a grafia do termo em inglês visto que a ideia de Assembleia, no Português, evoca sentidos que podem limitar a compreensão desse conceito nos termos pontuados por Anna Tsing.



ecologia como termo guarda-chuva para ampliação da ideia de comunidades ecológicas. A autora demarca esse conceito como possibilitador de uma melhor compreensão sobre as formas de articulações interespecíficas, ou seja, entre os diferentes grupos de espécies que interagem entre si em um ambiente comum e que viabilizam formas outras de existência, fenômeno elementar para as dinâmicas constitutivas das paisagens. A respeito desse conceito, a autora reitera:

Para meus propósitos, no entanto, é preciso ir além do entendimento de organismos enquanto elementos que se reúnem. Eu preciso ver formas de vida - que incluam o mundo inanimado - em processos de convergência. Formas de vida não humanas, assim como humanas, se transformam ao longo da história (Tsing, 2022, p. 68).

Os múltiplos ritmos atrelados às trajetórias temporais imbuídos nas *assemblages* mostram que, nesse contexto, não se tem uma mera apresentação das formas incontáveis de vida das espécies. Além de conter em si formas diversas de relacionamento entre seres, as *assemblages* permitem por si só a criação de mundos, de formas de ser, por meio dos acontecimentos interespecíficos. Elas não só viabilizam a reunião de formas de vida diversas, como também permitem dinâmicas próprias de coordenação não intencional, resultando na criação indeterminada de mundos. Antropologicamente pode-se refletir sobre as formas de sociabilidades mais-que-humanas, posto que “as assembleias [*assemblages*] tornam visíveis os processos de constituição de outras histórias possíveis” (TSING, 2022, p. 68). Tsing defende uma construção do conhecimento científico margeada pela evidenciação de histórias diversas, com foco especial no reconhecimento das diversidades contaminadas e, por conseguinte, das variadas formas de viver nas ruínas.

Remontando uma perspectiva baseada na cacofonia de histórias, busca-se encontrar esperança nas sobrevivências que habitam dos espaços devastados e desprezados pelo capital-colonial. A confluência de histórias, de narrativas interespecíficas, permite a percepção de outras temporalidades, fugindo da linearidade futurista e possibilitando a reimaginação de mundos. Num convite a compor histórias por meio das sociabilidades interespecíficas, num contexto global de devastação, Anna Tsing nos apresenta formas possíveis - e urgentes - de conhecer e aprender com as ruínas.

As paisagens globais estão hoje repletas desse tipo de ruína. Ainda assim, esses lugares podem estar cheios de vida, apesar dos anúncios de sua morte; campos de lavoura ou extração abandonados às vezes produzem novas vidas multiespécies e multiculturais. Em um estado global de precariedade, não temos outra opção senão buscar vida nessas ruínas (2022, p. 46).



Durante as *conversas em rede*, diálogos realizados pela plataforma do SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida, material utilizado como bibliografia na disciplina de Antropologia mais-que-humanas e ecologias não coloniais, me deparei com uma série de questões importantes relacionadas às discussões apresentadas por Ailton Krenak e Nastassja Martin, um chamado de escuta ao que ‘Os elementos estão falando’ (SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida, 2023).

Em meio a essa conversa, Ailton Krenak destaca um evento ocorrido durante a comemoração dos 30 anos da demarcação da Terra Indígena Yanomami, onde esteve presente a convite de Davi Kopenawa. No relato apresentado, nos deparamos com as construções interespecies constituídas por relações entre Yanomamis e não Yanomamis, entre indígenas e não indígenas, entre humanos e mais-que-humanos, seres animados e seres inanimados. Ailton Krenak destaca essa narrativa evidenciando um momento no qual o xamã Davi Kopenawa convida a chuva para participar do encontro e junto dela abre espaço para uma dança dos ventos pelas ocas da aldeia e para uma performance experimentada por um raio no centro da aldeia. Uma Chuva Convidada, o Vento Brincante, e um Raio Prateado, sujeitos que compõem, naquele instante, um diálogo potencial para a brotação de histórias outras, evidenciando temporalidades distintas, camadas de mundos que escapam à erosão capitalista.

O mote da conversa entre Ailton Krenak e Nastassja Martin gira no entorno das mensagens dos elementos e da capacidade que temos de dialogar com eles. Pessoas que possuem a habilidade de falar com o fogo, de fazer pedidos aos rios e caminhar com as pedras, essas são possíveis histórias compostas para pensar caminhos alternativos à vida no capitalismo. Como garantir a manutenção desses diálogos, entendendo a necessidade de resguardar os territórios nos quais existimos?

Então as palavras que pronuncio para o rio tem que ter uma energia muito precisa para que o rio não fique raivoso. Essa questão da raiva, algo que desperta com raiva, me faz pensar que nós, no mundo moderno, nos esquecemos da possibilidade desse diálogo. Não só com os animais e com as plantas, mas também com os elementos. E agora o que está despertando com muita força são os elementos. [...] Dessa forma, acho que temos que empurrar as fronteiras e pensar muito bem os limites dos conceitos que colocamos no mundo. Tenho o mesmo problema agora com a palavra ‘vivant’, em francês. Porque ela está sendo muito instrumentalizada e estamos colocando limites ao redor desse conceito de ‘vivant’. As pedras, por exemplo, claro que não estão dentro desse conceito. Para a maioria das pessoas elas não estão. Vamos cuidar dos lugares, dos biomas, da biodiversidade por onde esse ‘vivant’ está em toda parte, mas nos desertos, que não interessam a ninguém, vamos cavar mais e mais (Nastassja Martin, SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida, 2023, s/p.)

Para Martin, há uma questão importante acerca do que tem se caracterizado enquanto vivo ou não-vivo, o que se desdobra numa clara relação de cuidado e reconhecimento de outros



seres, animados ou inanimados. Quem está dentro do mundo dos vivos? Acerca dos limites entre o reconhecimento dos seres vivos, a própria Anna Tsing passa pelo tema rapidamente no livro *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*

Antes, existe ainda um pequeno aspecto fundamental que não posso evitar. E as coisas que não estão vivas? Elas não são sociais também? Não consigo pensar em uma boa razão para argumentar que coisas não vitais não são sociais. Afinal, elas são constituídas em relações com outros. Elas reagem, elas são transformadas. Não há razão para não estender a teoria social a rochas e rios. No entanto, também há algo específico nesse ponto sobre a vida. Eduardo Kohn (2013) tem uma maneira útil de nos orientar aqui: ele argumenta que os seres vivos incluem futuros no que eles fazem no presente. O porvir é parte do modo como as coisas vivas reagem; oferecemos nossos projetos de vida em função de futuros potenciais. Esse não é o caso com rochas ou outras coisas não vitais. Entendo que isso faz diferença, não para a definição de socialidade, mas para os tipos de descrição crítica nos quais os analistas podem embarcar. A descrição crítica dos seres vivos mapeia esses planos, intencionais ou não, que giram em direção ao futuro, criando mundos para o porvir e para o presente. (Tsing, 2019, p. 121).

Seguiremos com essa conversa ao longo da quarta e última parte desse capítulo, pensando junto aos parentes Pankararu e Xukuru do Ororubá sobre as relações entre seus povos e seres que convencionalmente entendidos enquanto inanimados, as pedras em suas variadas apresentações.

### **3.4 Parentes das pedras do semiárido pernambucano**

Durante a visita ao território Xukuru do Ororubá, em agosto de 2023, estive caminhando com as pedras na companhia de Iran Xukuru e de Zé, que caminhou conosco pela mata naquele dia. Registramos parte de nossas conversas com o uso de um gravador de voz enquanto caminhávamos saindo da Casa de Sementes Mãe Zenilda, com destino a alguns dos lajeiros e topos de pedra da região, caminhando pelas estradas de barro, as vezes por dentro da mata ou por cima dos lajeiros. Com base nas experiências de seu povo, num diálogo direto com os saberes produzidos ao longo de sua formação acadêmica em agronomia, Iran me mostrou como, a partir das intempéries realizadas pelas pedras, conseguimos compreender uma síntese sobre a vida, um espaço de preenchimento da natureza frutificado a partir das relações entre bichos, pedras e plantas.

Hoje a gente observa todo esse mecanismo que tem na pedra: quais são os arranjos né de vida, de cooperação, de colaboração, estratégias de acúmulo para promover essa abundância e, a partir da pedra ao observar isso, a gente tenta levar para os nossos sistemas agrícolas espirituais que são cosmogenerativos. Então a pedra para a gente



ela não é só referência de centro, portal de acesso ao encantamento. A pedra para a gente é mestra, é mestra porque ela tem a ciência mestra ancestral, casa de encantado, mas pela sua própria condição mineral e ecológica ela está ensinando como você viver no local. Porque isso aqui é vida. ‘Ah, a pedra tem vida?’ A pedra promove vida e ela faz parte da vida porque a vida é colaboração, vida é coabitar, vida é conviver. (Iran Xukuru, conversa realizada em 12/09/2023]

A questão colocada por Iran ainda no início de nossa conversa verbalizou caminhos que me ajudaram a compreender a importância das pedras como seres vivos nos territórios dos quais somos originários. Com o olhar atento à terra onde vivemos, a caatinga e seus arredores, observamos a vida gestada por seres de forma colaborativa, tendo nas pedras um lugar de articulação de nossas formas originárias de existir no mundo. Em nossos territórios, é no compartilhamento com as pedras que a vida floresce em abundância. Assim, compreendemos que as pedras são seres vivos, pois, como disse Iran, permitem a vida. As pedras ensinam, a nós, povos da caatinga, caminhos para a manutenção de nossas vidas coletivas junto aos nossos territórios. Partindo desse pressuposto e entendendo as pedras como seres vivos, há de se perceber que as formas de viver com as pedras são conduzidas também por elas enquanto seres mais-que-humanos capazes de prover, cobrar e direcionar os rumos movimentados pelos caminhos da vida.

Então a pedra que era fruto do intemperismo, ou seja, do tempo, do calor, do vento, a pedra ela vai sofrendo o processo de mineralização, ela vai liberando pedaços e esses pedaços, essas fraturas, elas vão se acomodando. E ao se acomodar, elas promovem isso aqui ó [apontando para um conjunto de vegetação presente numa rachadura de um dos lajeiros que visitamos]. O tempo, a chuva, o vento, ele abre essa cratera. Há espécies de barramentos naturais, que aqui você vê líquen, musgos, tem aqui uma coroa de frade pequeninha, ou se não pedra. E aí, com o tempo, próprio intemperismo e a matéria orgânica desse material, desse fungo, vai formando esse substrato e forma ilhas. Essas ilhas, é muito comum os bancos de macambiras mais existiam várias outras né, essas ilhas são estratégias baseadas numa evolução da própria natureza [...] existe todo um mecanismo fisiológico e morfológico que faz com que a vida seja promovida a partir daqui. [...] e ele promove isso aqui ó, o acúmulo de água, então esse substrato ele a característica de ser poroso, é muito rico em carbono né, em matéria orgânica e aí absorve água (Iran Xukuru, conversa realizada em 12/09/2023).



Figura 18: Iran Xukuru conversando com as ilhas de vegetação presente nas pedras.



Fonte: Do autor, 2023.

Usando o exemplo das ilhas de vegetação presente em uma rachadura no meio de um lajeiro, Iran aponta (literalmente) para a perseverança das pedras em possibilitar solos férteis para a brotação de outras formas de vida. É por meio das pedras, e das modificações delas próprias em contato com o vento, com a chuva e outros seres, que os lajeiros permitem o acúmulo de água. É esse acúmulo que concatena ciclos de formação da vegetação, de produção e fortalecimento daquele ecossistema. Os lajeiros de pedra mantêm a água em seu estado vegetal nos períodos de seca, salvaguardam olhos d'água em seus arredores, permitem a vida de animais não-humanos e humanos, especialmente a de grupos que desde muito tempo antes da colonização europeia já construía modos de estar no mundo em colaboração com esses lugares.



Figura 19: Vegetação presente nos lajeiros de pedra do território Xukuru.



Fonte: Do autor, 2023.

Enquanto no sistema ocidental e na historiografia clássica o tempo das pedras é posto como motor primeiro da evolução humana, diante das experiências gestadas em nossos territórios na caatinga, é com as pedras que conversamos para nos reconhecer e nos reorientar no mundo, cuidar dos caminhos presentes e planejar o futuro. Essas conversas com as pedras se apresentam nitidamente nas palavras de Iran. É nos pontos de encantamento compartilhados pelas pedras onde se articula o projeto de vida do povo Xukuru, como no momento de abertura da Assembleia Geral do povo Xukuru do Ororubá. É a partir das pedras da serra do Ororubá, por exemplo, que os Xukuru do Ororubá se mobilizam e organizam as dinâmicas da vida coletiva do povo.

Iran aponta o ato de caminhar às pedras como um ato elementar na cultura de seu povo. Por meio de conversas e caminhadas múltiplas realizadas coletivamente durante o ano, em datas específicas, momentos de ritual religioso e de articulação política em diálogo com várias pedras do território, a Pedra do Mestre Rei do Ororubá, a Pedra do Crajeú, a Pedra do Conselho, são algumas das pedras que compõem o núcleo da encantaria e da vida do povo, demandam e permitem a realização de rituais e outros momentos políticos em seus arredores:

É político porque se planeja, mas antes de planejar, de avaliar e de encaminhar, e de encaminhar as ações, pra se fazer baseado nessa escuta, se escuta a Pedra. Antes de escutar as pessoas, antes de ouvir as pessoas e antes de conduzir os encaminhamentos se escuta a Pedra. [...] E alguns vão pra Pedra, sobe na Pedra, olha pra comunhão céu e Terra, para a barra do ano e faz a leitura, pra saber como vai ser o ano. Mas só sabe, só faz a leitura do tempo para projetar mundos, se tiver na Pedra. O local é a Pedra. O local de leitura é a Pedra. Se não tiver Pedra ou se não estiver na Pedra, não tem leitura



de mundo. E não tem projeção de mundos. (Iran Xukuru, conversa realizada em 12/09/2023).

Figura 20: Iran Xukuru apontando alguns caminhos pelas pedras.



Fonte: do autor, 2023.

Ao longo do calendário do povo Xukuru pode se mapear os percursos de caminhada com as pedras para os eventos coletivos do povo. É com e por meio das pedras que se festeja, se planeja para a plantação, se alimenta, se delibera sobre as articulações políticas, se conversa com os seres encantados, se realizam as estratégias de cuidado com a terra. Olhando para a importância das pedras no meio de seu povo, durante nossa conversa Iran mencionou um momento no qual conversava com um professor que lhe perguntou qual a origem da mitologia Xukuru. Depois de pensar consigo e buscar compreender como explicar para uma pessoa de fora do seu território qual era a origem do povo Xukuru, Iran simula a conversa “olha, eu não sei qual é a origem. Mas eu sei qual o ponto de chegada, eu sei pra onde a gente vai. De onde a gente veio eu não sei, mas eu sei pra onde a gente vai”:

Aí eu comecei a brincar, olha, a gente vai pra Pedra, a gente vai pra Pedra, e de tanto caminhar pra Pedra, baseado nessa provocação que o professor fez, qual o mito de origem né? e a nossa entidade maior é o, é o encantamento da Pedra Mestre Rei do Ororubá, ela é a força que rege todo o encantamento do território do povo Xukuru. (Iran Xukuru, conversa realizada em 12/09/2023).

A compreensão das pedras como seres vivos dentro da cosmologia de seu povo aponta para um futuro construído em busca do encontro cada vez mais próximo com as pedras. Assim como as reflexões com as pedras pontuadas por Iran Xukuru, em conversa com Elisa Pankararu, Fernando Pankararu e Geovam Pankararu percebo também um diálogo de muita proximidade entre o povo Pankararu e as serras de seu território.



Durante nossa conversa comentou-se a respeito dos serrotes de pedra que cercam e constituem o território Pankararu, lugares onde se localizam espaços religiosos, nascentes d'água e muitos outros lugares importantes para o cotidiano do povo.

Durante nosso encontro, Fernando Pankararu comenta sobre a importância dos serrotes de pedra para a vida coletiva do povo Pankararu enfatizando as serras como lugares sagrados para seu povo. São em lugares específicos nas serras que se mantêm vivas muitas das formas de se relacionar com a espiritualidade, por meio das tradições de convivência com os encantados materializadas nos festejos/rituais tradicionais e no cotidiano das famílias Pankararu. Esses lugares sagrados espalhados pelo território, muitas vezes constituídos de formações rochosas, fazem parte do sistema religioso do povo. As serras dos Pankararu são lugares que permitem e demandam formas específicas de se relacionar, formando sistemas de reciprocidade e cuidado entre o povo e o território.

Figura 21: Cadeiras, mesas e gravador durante a conversa junto a Fernando, Geovam e Elisa.



Fonte: do autor, 2023.

Além das muitas experiências religiosas vivenciadas pelos Pankararu nas serras, as vivências coletivas se expandem de forma multilateral para outros aspectos da vida do povo. Seja ao longo dos momentos de plantação e colheita dos roçados, seja nas experiências de caça de animais e coletas de frutas, cascas e raízes, as serras são espaços onde prevalecem os convívios com as plantas, bichos, pedras e água. O trabalho dos roçados, a coleta de frutas nativas das serras, a retirada de ervas medicinais, a busca por lenha, são apenas exemplos dentre os muitos possíveis permeados pelas formas de viver entre os serrotes de pedra do território



Pankararu. Muitas dessas experiências são realizadas há muito tempo, antes mesmo da chegada dos colonizadores. Segundo Fernando Pankararu seus antepassados conviviam com o território de muitas formas diferentes, o que pode ser visualizado tanto na manutenção dessas práticas pelas famílias na atualidade, como também pelos muitos utensílios que eram utilizados no passado e constantemente são encontrados no território.

Fernando: Muitos indígenas caçavam né? Ainda até hoje se conta também a dedo, porque também não é bom também caçar e tá matando os animais. É muito contado a dedo. Quando um quer pegar um tiú, camaleão, ou um mocó. Ou um, um jacu ou tatu. Enfim, eles caçam pra comer, não pra negociar. Então muitos dos nossos antepassados que caçava, eles faziam o campião pra Pedra, com a Pedra. Então hoje nós temos campião, que uns, um mês e pouco, um indígena encontrou um campião de Pedra, que foi na aldeia Agreste. Que ele gosta muito de caçar e ele encontrou esse campião de Pedra, ele trouxe pra mim. Ainda não tava bem-feito, mas só que não tava furado né? Ele não conseguiu. Acho que ele não conseguiu, ou não gostou, então ele botou lá no canto.

Geovam: Eu tenho um em casa e ele tá perfeito e furado, né? Ele já veio no formatozinho do campião e sai fumaça. Você coloca erva, coloca o fumo, tudo. O meu de pedra que eu tenho em casa.

Karuá: você que encontrou ele?

Geovam: Foi assim, devido um certo tempo né, a gente não sabia que costumava trabalhar nesse serrote que tem logo aqui, nessa vista. E aí não só esse que eu tenho, mas ele, encontramos outros, só que o outro pediram pra colocar em uma reserva, um canto da mata. Mas esse permitiu que a gente... que ficasse comigo. Então hoje eu tenho ele. O encontro dele foi o seguinte: foi indo até a roça. Uma roça que a gente costumava plantar.

Fernando: É quando ele me fez a presença desse, desse campião, eu disse “guarde ele. Guarde ele num cantinho”. Aí tem outro indígena, outro indígena que ele já encontrou já furado, esse campião de pedra. Aí ele me trouxe, pra mim. Aí eu disse “não, agora não tô pronto pra pegar pra fumar, mas no momento guarde ele e deixe ele guardadinho. No canto que você colocou, você deixe ele. Deixe ele lá, que vai chegar o momento de nós sentar, pegar, misturar o fumo com as erva e fumar”. (Fernando e Geovam Pankararu, conversa realizada em 08/09/2023).

Na conversa com Fernando e Geovam eles comentaram ser comum encontrar esses objetos antigos durante as práticas cotidianas de caça, reza ou mesmo durante feitura e manutenção de roçados. É interessante perceber que em meio às atividades contemporâneas de cuidado e convívio com o território podem ser encontrados vestígios do cuidado anterior feito pelos mais velhos.

Esses objetos encontrados fazem parte das tradições do povo Pankararu. Na citação anterior, Fernando e Geovam comentam sobre a necessidade de discernimento adquirida pelas conversas com encantados para compreensão dos usos dos campions de pedra. Essa relação se expande para outras experiências. No meio de uma caçada um parente Pankararu acaba encontrando um campião de pedra que posteriormente pode ser utilizado em momentos de rituais do próprio povo, ou pode ser guardado para o futuro, ou devolvido a natureza se assim os encantados pedirem. Tal como os achados ao longo do território, Fernando e Geovam



comentam também sobre as figuras que se apresentam formadas naturalmente nas pedras pela agência dos seres ali presentes. Essas figuras espalhadas nos paredões de pedra ou no interior de furnas são apontadas como formas de comunicação com a espiritualidade:

Fernando: E na Pedra a gente tem essa parte também, tanto do Nascente como do Poente, como a gente tem o nosso cruzeiro, que também nós tem escrito naturalmente, a gente tem a forma de um praiá, a forma do maracá, que é onde tem esse cruzeiro aqui. Como em outros locais, nós também tem, naturalmente, a parte do Tonanquiá, que é o praiá. Então, escrito na pedra naturalmente, quem tiver o dom de ver, vê. Quem tiver o dom de não ver, não vê. Então isso tá, a gente vê pra nós como dentro da ciência. [...] A parte da pedra, da escrita, ela é muito importante pra cada vez mais também ter o conhecimento. A gente também tem a parte da pedra que ela é escrita, escrito, que é na Aldeia Tapera, aí do lado. A gente tem diversos... Tem o Útero da Índia que é bem escrito. O Útero da índia ou, no modo geral, da mulher, que é perfeito na pedra. Você olhando, você vê perfeito. Aquela, aquela imagem ali...

Geovam: de duas crianças.

Fernando: da pedra das crianças, e de mais outros escritos que você ainda não pode, pode descrever, a não ser que você tenha a felicidade de chegar um momento de um encontro de manifesto indígena da parte da espiritualidade. E ele chegar e dizer pra você. Se for naquele momento que foi permitido por deus Tupã, ele lhe dizer. (Fernando e Geovam Pankararu, conversa realizada em 08/09/2023).

Fernando e Geovam mencionam algumas das gravuras pelas próprias pedras espalhadas no território Pankararu. Fernando compreende essas figuras como ferramentas de comunicação entre os seres encantados, estabelecendo essas formas de comunicação por meio das pedras e outros seres como passíveis de compreensão diante da espiritualidade. A espiritualidade atua como guia para o discernimento dos saberes das pedras, abrindo espaço para a compreensão das melhores formas de cuidar e ser cuidado pelo território.

Figura 22: Tronco de uma árvore petrificada encontrada no território Pankararu



Fonte: Do autor, 2023.



Figura 23: Vista para o horizonte no caminho entre as aldeias do território Pankararu.



Fonte: Do autor, 2023.

Os achados arqueológicos de utensílios de pedra, assim como a interpretação de figuras escritas naturalmente nas pedras, são comuns no território Pankararu e apontam para uma convivência de grupos indígenas desde muito antes da colonização. O que, em diálogo com a espiritualidade presente nas práticas tradicionais do povo Pankararu e com os demais saberes e costumes tradicionais, seria essencial para o reconhecimento e posterior demarcação do território Pankararu. Enquanto comentava sobre esse sistema de convívio com as pedras, Fernando menciona o Serrote do Padre. As pedras que compõem a cachoeira e o Serrote do Padre fazem parte do sistema de compartilhamento de mundo do povo Pankararu.

É um serrote, que é uma furna toda de pedra, mata, as ervas e tudo, que os indígenas se refugiava pra lá. Iam pra lá, passava por lá, iam tomar banho no Rio São Francisco e, ao mesmo tempo, ia até lá caçar também, tirar as suas ervas medicinais e também dormia um pouco. E também lá foi onde foi um massacre, que muito também, mataram muitos indígenas. E o padre também passou por lá, e por isso que chama serrote. Deram o nome Serrote do Padre, mas é o Serrote dos Indígena Pankararu, né? (Fernando Pankararu, conversa realizada em 08/09/2023).

Como brevemente mencionado no terceiro capítulo dessa dissertação, no ano de 1937, Carlos Estevão esteve no interior de Pernambuco para visitar algumas das comunidades de origem indígena desse estado. O etnólogo esteve no território Pankararu onde visitou um dos lajeiros da região, o serrote mencionado por Fernando em nossa conversa. Segundo relata o próprio Carlos Estevão, enquanto estava em uma visita para conhecer os ‘reminiscentes dos índios Pankararu’, caminhando em meio as pedras de um dos lajeiros, teve dificuldade para cruzar uma cerca, momento em que acabou encontrando um agricultor da região chamado



Ancelmo. Ancelmo ensinou o caminho para atravessar a cerca e contou a existência de uma furna com um ossuário de um padre e de uma moça ali, próximo ao local onde estavam caminhando. Os dois subiram o serrote em direção à furna e perceberam ser uma furna com ossuários oriundos dos grupos indígenas da região.

Após esse e outros contatos Carlos Estevão converte sua curiosidade inicial em defesa pelo reconhecimento das existências indígenas de alguns estados do Nordeste e das demandas desses grupos em busca de melhores condições de vida. Após conhecer o contexto local vivenciado pelos Pankararu e outros povos no interior do Pernambuco e Alagoas, Carlos Estevão finda sua palestra reiterando de ampliação do amparo os grupos de *remanescentes* indígenas em Pernambuco e nos estados vizinhos:

Terminando, peço ainda ao Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambuco, que torne extensivo o meu apelo aos Institutos de Alagoas, Sergipe, Baía, Paraíba, Rio-Grande-do-Norte e Ceará, para que estes, por sua vez, amparem e protejam os remanescentes indígenas que, por ventura, existam naqueles estados. Recife, 10 de Julho de 1937 (Estevão, 1942).

Como ele próprio menciona, o contexto por ele apresentado em Pernambuco e Alagoas pode ser observado em outros estados da região Nordeste (podemos expandir essa reflexão aos 11 estados de abrangência da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, a APOINME). Ao longo do artigo Carlos Estevão vai mencionar experiências vivenciadas junto aos povos Pankararu, Fulni-ô, Kariri-Xocó e Xukuru-Kariri. A chegada do etnólogo a esses lugares não foi aleatória, imagino terem sido visitados pela pré-existência de movimentos de reconhecimento das identidades indígenas a partir das demandas desses grupos étnicos.

Elisa Pankararu comenta sobre o ocorrido quando a perguntei sobre a relação entre as pedras e o reconhecimento da presença indígena do povo Pankararu:

Eu vou fazer menção ao texto do Carlos Estêvão. Embora ele estivesse aqui, no território Pankararu, em 1938, mas o texto foi publicado em 1940, em um evento que aconteceu no Rio de Janeiro. Esses espaços, as serras, os caminhos, os terreiros, eles vão ser importantes nesse reconhecimento, que atualmente seria demarcação. Naquele contexto, o reconhecimento mesmo, é dizer se realmente aqui havia pessoas indígenas. Essa comprovação vai ser não apenas pela característica física das pessoas, mas sobretudo os seus costumes. Costumes, usos e tradições. Então, imagine naquele contexto em que o Carlos Estêvão vem aqui e vai identificar essa relação que as pessoas vão ter com as árvores, com as pedras. Então isso é de fundamental importância como elementos identitários desse povo aqui. E conseqüentemente, para esse processo de demarcação, homologação. É claro que isso vai levar algumas décadas até chegar ao estágio atual. Mas, vale salientar que nesse contexto secular, esses costumes, eles vão continuar (Elisa Pankararu, conversa realizada 08/09/2024).



O Serrote do Padre vai se colocar como um importante interlocutor no processo de reconhecimento e posterior demarcação do território Pankararu. As narrativas conduzidas a partir dos ossuários e utensílios indígenas presentes naquele lugar corroborariam com a compreensão das práticas tradicionais de vivência com o território de seu povo. Esse processo de fortalecimento da luta dos Pankararu a partir do Serrote do Padre acontece pela importância desse serrote para as tradições realizadas pelo povo Pankararu, como a caça, a pesca, a coleta de medicinas.

Uma cachoeira muito grande, com as pedras, com mata, com água, com peixe, então veio esse, esse tal desse progresso, e chegou a acabar com a nossa cachoeira sagrada. Então lá era um espaço que a gente ouvia esse contato. Esse contato com, com a parte dos nossos antepassados, que também se foram, que ficaram lá e a gente tem esse, tinha... Tem até hoje, é, essa, essa parte de sentimento que o governo disse que é progresso, mas ele acabou com aquele espaço. Acabou com a nossa cachoeira. Acabou praticamente com tudo, porque hoje a gente não vai mais até lá aquela cachoeira aonde a gente fazia o nossos rituais, de caçar, de pescar, de tomar o seu banho, de fazer a nossa religiosidade, os nossos rituais, não é? Que é essa cachoeira de todo... Os nossos mais velhos que já se foram, aonde eles viu o sinal da própria natureza que vem das pedras, que vem das rochas. Que vem da água também né? Que vem das matas também. Todo aquele conjunto de nós Pankararu, e hoje tá debaixo da água (Elisa Pankararu, conversa realizada 08/09/2024).

Infelizmente, a reivindicação do Serrote do Padre como um lugar essencial para a vida do povo Pankararu, bem como a importância dos achados arqueológicos no serrote não seriam suficientes para resguardar aquela parte território. No ano de 1988, a região no entorno do Serrote do Padre foi alagada pela construção da hidrelétrica Luiz Gonzaga, promovida pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco (CHESF). Para Elisa a implementação da Barragem Luiz Gonzaga faz parte de um conjunto de grandes empreendimentos que se constroem a partir da violação dos territórios indígenas, geradores de enormes impactos negativos nas vidas de cada povo e de seus costumes e tradições. A partir da impossibilidade física de acesso aos lugares sagrados se geram violências que afetam e fragilizam o contexto social desses povos.

Esse processo dos grandes empreendimentos, isso é uma discussão que tá sendo feita, tá vindo à tona nos territórios indígenas, principalmente aqui no Nordeste né, e em todo Brasil, que são os grandes empreendimentos. E a questão da hidrelétrica, ela é um empreendimento tão violento, que ela é como se fosse a mãe de todas as violências enquanto empreendimento, porque ela vive no nosso subconsciente. Então, não é apenas aquele serrote, como outros espaços sagrados, eles vão ser violados. Eles vão ser violados e apagados fisicamente. Então, esses empreendimentos, principalmente, e todos os outros têm impactos, né? Eles têm impactos ambientais, sociais, espirituais, naturais. Então ele traz um conjunto de impactos, de violações. E esse em especial, ele vai ter uma amplitude maior porque ele de fato vai varrer aquele espaço sagrado da nossa vida física, ele vai violar, né? E aí a gente, nós, os povos indígenas de todo o Brasil, vem de uma tradição onde não havia porteiros. Aonde não havia limite geográfico e o colonizador vem e faz demarcação, delimitações. Faz não, propõe. Quem fazemos demarcações somos nós, né? Propõem. E aí essa parte da cachoeira que ficou submersa, essa margem do rio que ficou submersa, ou seja, um rio sendo inundado, né? A água cobrindo o rio, é um negócio surreal. Mas de fato é isso, o rio



sendo inundado. Então, é a água cobrindo tudo. Nesse caso, o rio, aonde aquela margem, aquela relação de comunicação, né? “Como você se comunica com o rio, né?” A professora perguntou a parente Potiguara, “Como você conversa com as áreas? Você diz oi, bom dia. E ela responde, bom dia?”. Então, isso é de uma arrogância, né? Isso não é ignorância, isso é de uma arrogância, né? Então, essa prática de, de comunicação com o rio, dos processos de cura, né? Dessa convivência, essa relação de convivência com aquele espaço sagrado, morada dos nossos ancestrais, vai ser violado. Então esse é um espaço violado. E outras violações. E violentações, né? Eu falo de violações e violentações, porque as violações por si só já são violência, mas elas vêm de forma muito truculenta. Muito dolorida, para gerações e gerações (Elisa Pankararu, conversa realizada 08/09/2024).

Após comentar sobre essa relação de violação, perguntei para Elisa porque, apesar dos esforços envolvidos na documentação do Serrote do Padre, na sua evidenciação como um importante lugar de memória do povo Pankararu desde muito antes de 1938, com o encaminhamento do reconhecimento do povo Pankararu pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, a demarcação do território quase que concomitantemente com a implementação da Barragem Luiz Gonzaga, não houve a preservação daquele espaço e o respeito devido às tradições e aos serrotes daquela região. A esse respeito, Elisa pontua:

Karuá: Eu fico pensando, por quê que isso não foi suficiente, quando você pensa, por exemplo, a salvaguarda do Serrote dos Padres. Porque lá já tinha, o Estado brasileiro já sabia que ali tinha um sítio arqueológico, que ali tinha todo um lugar de espiritualidade... por quê que eles passaram por cima de tudo isso?

Elisa: Por que eles passam por cima de tudo isso? Porque eu entendo que no contexto da história desse país em relação aos povos indígenas, há um percurso e um processo de genocídio não apenas físico, mas cultural, intelectual e espiritual. E isso vai começar pela desvalorização, né? Pelo esquecimento e o apagamento. Então, o desrespeito. Então vai ser um processo de, de desrespeito, de desvalorização, de invisibilização e apagamento. Isso serve para todos os aspectos da vida dos povos indígenas. E nesse momento, o Estado brasileiro, que é o colonizador né, ele vai passar por esse percurso de não valorizar, não reconhecer. E de acabar. E ele não faz porque ele é isso mesmo: racista. Eu gosto de falar de racismo no caso dos povos indígenas. Historicamente, nós vivemos num país racista. Racismo é a palavra correta pra responder. Em uma palavra só, eu responderia a sua pergunta com racismo. É racismo, o caso dos povos indígenas.

São muitos os reflexos causados pelas iniciativas racistas arraigadas aos processos de colonização presentes até hoje nos territórios indígenas: as guerras justas contra os povos indígenas, a implementação das cercas para proliferação das monoculturas agrícolas e pecuárias, a inundação dos lugares de memórias dos povos e comunidades tradicionais para criação de usinas hidrelétricas ou transposições, as degradantes iniciativas de instalação de fazendas de energia eólica e solar, mais recentemente. Os esforços coloniais constroem um embate com foco na domesticação da caatinga e dos povos que nela habitam desde a chegada dos europeus aos sertões onde até hoje vivemos. Ainda naquele momento as pedras seriam utilizadas como marco introdutório da colonização em nossos territórios, como Iran Xukuru lembrou:



Quando ouve esse domínio do território, essa posse do território, essa invasão. Então tirou as pedras que estavam formando essas ilhas [em referência as ilhas de vegetação apontadas parágrafos antes] e esses bancos para fazer a divisão da terra né. Então quebrou todo esse encantamento, essa promoção de vida, que tinha a partir da pedra (Iran Xukuru, conversa realizada em 12/09/2023).

A partir do contato colonial a compreensão das pedras e serrotes como seres vivos, membros inexoráveis de nossas comunidades, vai sendo fragilizada para abrir espaço aos usos predatórios de nossos territórios. Com a implantação violenta do sistema colonial, as pedras, assim como todo o ambiente que as cerca, passam a ser vistas como mercadoria, como fonte de recursos prontos a serem explorados pelo capital-colonial. No exemplo literal de Iran, ele menciona as pedras arrancadas de seus lajeiros de origem para se tornarem marcos da colonização. Elisa pontua como as tradições e os serrotes das pedras do território Pankararu são drasticamente violentadas a partir da inundação racista daquele local. Desde a movimentação das pedras enquanto marcos iniciais da colonização em nossos territórios, precursoras das cercas, das sesmarias e das usinas hidrelétricas, são incontáveis as tentativas de quebra do encantamento das vidas que se construíram em diálogo, em compartilhamento, com as pedras. Tendo elas como referência, Iran menciona duas diferentes racionalidades voltadas ao manejo e cuidado dos territórios dos quais fazemos parte:

Enquanto uns tão na missão de cultivar o boi, nós estamos no mesmo caminho, na missão de cultivar a floresta. E aí a gente está em rota de colisão. Aí tem um termo que é interessante: eu caminho para ir pra pedra porque a pedra é a minha referência de encantamento. Mas quando a gente não tem esse entendimento localmente, a gente entra em rota de colisão e dá na pedra. Não para a pedra, mas dá na pedra no sentido de CLAC [batendo duas pedras uma na outra], do conflito de ideias, de pensamentos. (Iran Xukuru, conversa realizada em 12/09/2023)

A partir desse embate de ideias, Iran destaca a resistência dos povos indígenas em manter vivas as iniciativas de cuidado com o território apesar da proliferação colonial. Durante a conversa com Edgar Xukuru, no mesmo dia em que caminhei com Iran e com Zé Xukuru, perguntei sobre a relação de cuidado que era demandada pelos nossos territórios. A partir dos ensinamentos do cacique Xicão Xukuru, em sua resposta, Edgar articula o cuidado com a terra enquanto demanda para o fortalecimento do próprio povo:

A gente seguindo também as palavras do nosso guerreiro Xicão Xukuru, ele dizia que as pedras eram os ossos da terra. Que as águas eram o sangue, é o sangue da terra, e que as matas são os cabelos da terra. Então, pra nós todos esses espaços, eles precisa ser cuidado e ser preservado. A partir do momento que a gente cuida, a gente sente que a gente tem mais força nesses espaços. Então, se a gente despreza a gente começa a perder força. É, os espaços começa a perder força. Então, quanto mais a gente cuidar das pedras, das águas e das matas, a gente se sente mais fortalecido. Então, pra gente, a gente entende que os nossos ancestrais, eles precisa desses espaços para habitar. Então se a gente despreza todos esses espaços, as pedras, as matas e as águas, os



nossos ancestrais vão ficar desprezados também (Edgar Xukuru, conversa realizada em 12/09/2023).

Em contrapartida, ao desprezo e às violências coloniais direcionadas aos nossos territórios, em um diálogo fomentado por experiências semelhantes das quais Edgar menciona no parágrafo anterior, Iran Xukuru defende o conceito de cosmonucleação regenerativa. Para ele essa ideia se apresenta como um caminho teórico e prático possibilitador de uma ciência construída com as pedras: pautada no aprendizado gerado a partir das conversas com as pedras, como nas dinâmicas apresentadas nos primeiros parágrafos desse capítulo. Iran conclui:

Porque o que os nossos ancestrais sempre fizeram foi observar a natureza e fazer acontecer os ciclos de vida baseado na natureza. E aí fazia, ensinava e aprendia. Isso não quer dizer que a gente não possa ensinar e aprender sem o detentor do conhecimento humano, ele pode tá no processo ou não, mas depende de nós, né? Então tem muito conhecimento que é você observar a natureza, é você experimentar a natureza, é você saber ser natureza. E o conhecimento então, ele está aí na mata adormecido, como várias sementes são dormente, em dormência. Tá lá, tá esperando o momento, né? Ou às vezes ele está acontecendo, mas não na nossa ótica, não na nossa compreensão. Mas ele está acontecendo, e a gente não foi lá organizar na nossa estrutura de pensamento. Então isso tudo de caminhos, de trilhas, de seguir pra Pedra trouxe pra nós aqui duas coisas que eu acho fantástica. A primeira, que é: não é adivinhação, não é bruxaria, né? Enfim, algo que não seja inteligente do ponto de vista de uma sutileza, uma inteligência sutil, né? E que também nos coloca numa condição de corpo em mente, ou seja, eu tenho uma consciência que o meu corpo em mente tem espírito. Ou seja, eu tenho uma racionalidade, eu consigo compreender essa ecologia profunda e minha racionalidade, ela é radiada. Ela não é neutralizada ou ela não está isenta do encantamento, da essência do ser. Então essa conexão com a mata, ela traz pra gente, uma vez integrado, ela traz pra gente a inteligência sutil e a racionalidade irradiada (Iran Xukuru, conversa realizada em 12/09/2023).

\*

No decorrer desse capítulo apresento um panorama de diferentes temas e autores pertinentes para a construção teórica de minha pesquisa. De Max Gluckman a Elisa Pankararu, nesse capítulo construo uma colcha de retalhos, proponho uma cacofonia de histórias e teorias, promovendo conexões diversificadas no intuito de que, ao serem apreendidas em conjunto, possibilitem ao leitor compreender as relações entre as comunidades de origem indígena do Vale do Sabugi e o território, apresentado, nesta dissertação, por meio dos letreiros, taperas e caboclos brabos.

Depois de compreender brevemente algumas das configurações possíveis construídas por meio da etnologia brasileira, visualizamos um conjunto de ideologias nacionais voltadas a compreensão da identidade brasileira resultante na lacuna histórica referente aos estudos antropológicos em comunidades indígenas no Nordeste. De modo transversal, esse fenômeno materializa a ausência (e uma potencial invisibilização e impedimento) de reivindicações comunitárias por reconhecimento das identidades indígenas no Sertão Paraibano e, por suposto,



na ausência de estudos etnológicos junto as comunidades de origem indígena no interior da Paraíba. Isto posto, assumo a pertinência de uma investigação antropológica junto as comunidades de origem indígena nos sertões nordestinos, com múltiplos enfoques vinculados as relações sociais desses grupos, num esforço de ampliação do horizonte tradicional de estudos etnológicos no Nordeste com foco nas relações estritamente políticas.

Frente a esse palpito, no capítulo seguinte apresento a análise dos dados dessa dissertação orientado pelo caminho das pedras do Rio Sabugi, em São Mamede/PB. Aqui, as pedras não são meramente entendidas enquanto lugares, acidentes geográficos ou matéria prima disponível na região. Complexificando as relações entre seres humanos e seu entorno, seja numa ótica perspectivista, seja dos estudos interespecies ou de por meio dos conhecimentos produzidos por pesquisadores indígenas da caatinga, as pedras podem ser entendidas enquanto seres determinantes para a constituição das relações sociais em meio as comunidades autóctones do semiárido.

Isto posto, busco ainda uma construção científica pautada na noção sintetizada por Iran a partir da ideia de cosmonucleação regenerativa. Minha prática de pesquisa, assim como minha atuação política e cultural, como já apresentada na primeira parte do capítulo 2, vem sendo guiada por uma prática de vida voltada para uma racionalidade irradiada, num esforço contínuo em resistir as empreitadas racistas que violentam cada vez mais os territórios da caatinga.





#### 4 Análise de dados ou entre letreiros, taperas e caboclos brabos



O despertador me acorda na primeira chamada, a tela de meu celular marca 6h20, 25 de maio de 2024. Tomo um banho rápido enquanto escuto a rádio Princesa do Vale do Sabugi comentar sobre as chuvas de inverno no Seridó riograndenortense. Faço um café curto e frito dois ovos de galinha de capoeira para comer com o pão que eu já tinha comprado no dia anterior. Enquanto tomo café lembro que nesta semana não conseguirei ir à feira do mercado público de São Mamede. Todos os sábados os agricultores vêm ocupar os estandes do mercado recém-reformado, antigamente a feira se intensificava no sábado, mas se irradiava também nos outros dias da semana. Atualmente só mesmo o sétimo dia tem o privilégio das variações de cores das frutas e verduras, do cafezinho com bolo e das conversas iniciadas antes mesmo do sol nascer. Nessa época do ano, véspera de junho, o mercado está cheio de milho, feijão-verde, melancia e outros frutos da terra.

Ontem meu primo-avô Gilvan veio me visitar na casa de Tia Geci, onde estive morando enquanto estava em São Mamede. Tia, irmã de meu pai, tinha acabado de voltar de São Paulo depois de alguns meses morando por lá na companhia do filho. Durante a visita tomamos café com canjica e compartilhamos fofocas entre a família de mãe e de pai. Comentei com Gilvan que no dia seguinte iria até a Tapera, conhecer Zé Benvinda e visitar algumas das pedras do entorno das terras onde sempre viveu. Gilvan assentiu e comentou conhecer há muito tempo os Benvinda lá da região e falou novamente sobre algumas das histórias do Poço Grande da Tapera.

De volta à manhã do sábado, pela janela da sala da casa de Tia Geci vejo as motos e carros passando na rua enquanto organizo minha mochila com os equipamentos que irei usar ao longo daquele dia. Durante as atividades de campo carreguei sempre comigo dois gravadores de som (um profissional e um de bolso), um estabilizador de vídeo para garantir a qualidade das filmagens pelo celular e um tripé simples usado para posicionar um dos gravadores durante as entrevistas. Além desses, levo outros acessórios que podem ser úteis como bateria externa, pilhas, adaptadores e filtros para lente da câmera do celular. Na noite anterior já havia colocado para carregar as pilhas e baterias, restando apenas reorganizar tudo na bolsa antes de sair.

Por volta das 7h ligo para Hominho e aviso que já estou pronto. Hominho é o mototáxi, indicado por Dona Irene, também parte dessa pesquisa, que me levou a maioria das vezes que fui para a Tapera e Baraúna durante os meses de pesquisa da dissertação. Era só ligar que logo ele chegava para me deixar ou buscar nos lugares de São Mamede. Enquanto espero ele chegar deixo uma mensagem no WhatsApp de dona Joana avisando que estou saindo da rua e que logo mais devo chegar em sua casa. Às 7h30 Hominho e eu cruzamos o centro da cidade de São



Mamede e seguimos pela PB251 no sentido Ipueira-RN. Depois de 20 minutos percorrendo a pista sinuosa descemos por uma ladeira já na estrada de barro que conecta a comunidade Baraúna até a Tapera.

Figura 24: Hominho me esperando quando precisei descer para abrir uma das porteiros do caminho para a casa de Dona Joana Benvinda.



Fonte: do autor, 2024.

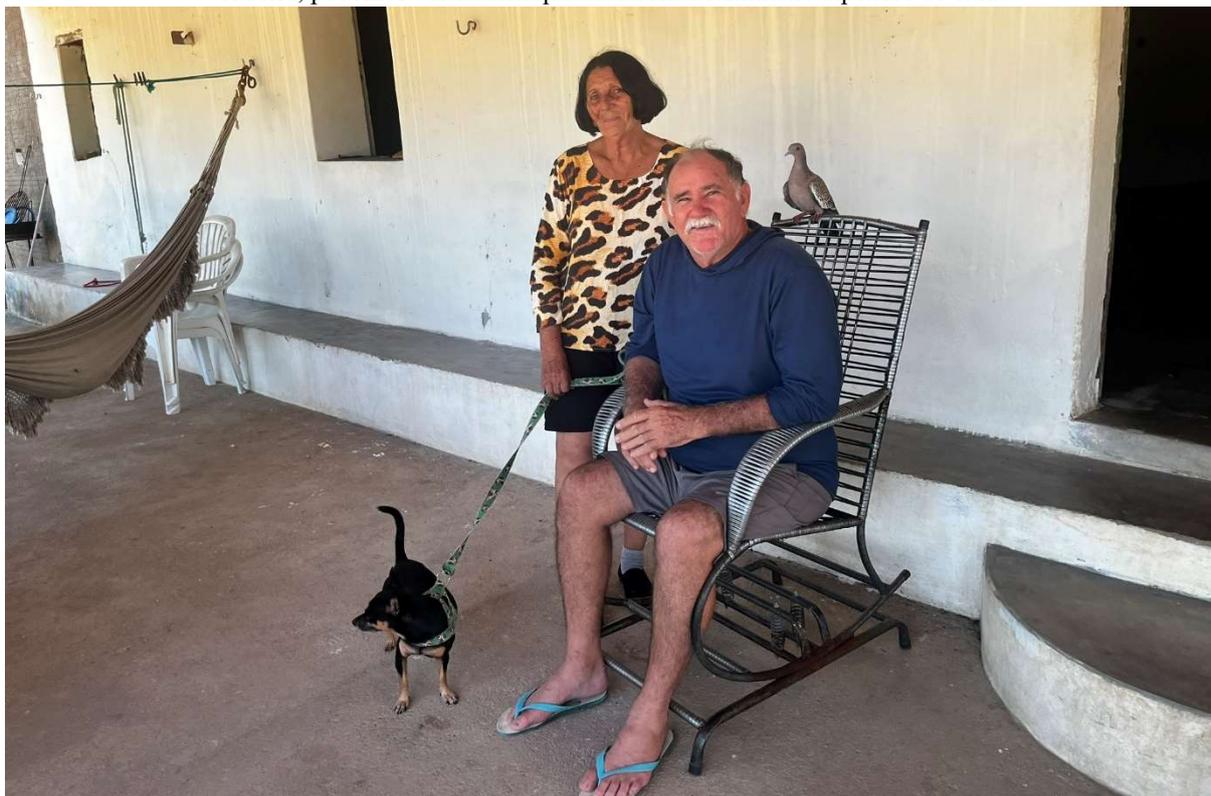
O verde da mata naquele momento de inverno traz cor para a paisagem enquanto os pássaros voam e cantam pelo caminho sobre o contraste da terra ocre e do céu azulado de poucas nuvens. O cheiro das flores e das ramas da caatinga me preenche o pulmão, conquistando alguns sorrisos de satisfação enquanto me seguro na garupa da moto. Apesar das belezas da manhã me encandearam, no caminho sinto a quentura do sol e penso que poderíamos ter marcado a visita para mais cedo, para evitar o máximo possível o sol depois das 9h.

Após uns 30 minutos na estrada de terra abrindo porteiros e desviando das valas recentes abertas pelas águas das chuvas que buscam o rio Sabugi, chego ao sítio de dona Joana. Na porta de fora do alpendre da casa um cachorro graúdo late anunciando minha chegada. Joana está à minha espera sentada no alpendre de sua casa vestindo uma blusa com estampa de oncinha e um short preto curto. Em seus pés um cachorrinho preto preso por uma coleira observa atento a minha chegada. Me despeço do mototáxi e passo a porteira acenando para Joana avisando que cheguei. Nos cumprimentamos e logo rememoramos o dia 24 de abril, algumas semanas atrás, em que lhe pedi informações após ter entrado na curva errada pelos



caminhos da Tapera<sup>19</sup>. Apesar de estarmos em contato, no encontro imprevisto eu e Joana não reconhecemos um ao outro com base apenas em nossas fotos de WhatsApp. Tomo um café com Joana enquanto nos rerepresentamos por meio de nossas famílias e logo o marido de Joana, Joaquim, vestindo uma camisa azul de mangas longas de proteção para o sol e um short, chega para nos acompanhar na conversa após findar o cuidado com bodes que criam ali no sítio.

Figura 25: Joana e Joaquim no alpendre de sua casa. Joana segura um dos cachorros pela coleira e, pousada na cadeira, podemos ver a Juriti que vive com a família no alpendre de casa.



Fonte: do autor, 2024.

Logo depois das 8h, Zé Benvinda, irmão de Joana, chega ao nosso encontro. Zé chega pilotando uma moto, vestindo uma camisa de mangas compridas e um short na altura do joelho, ambos de estampa camuflada estilo militar, com um chapéu branco na cabeça. Ao chegar ele pede desculpas pela demora e comenta sobre a luta que tem vivido com o gado que cuida sozinho, do nascimento até o corte, para venda no mercado da carne em São Mamede ou Ipueira, motivo pelo qual pediu que nos juntássemos apenas às 8h. Quando entrei em contato com Joana, após conhecer sua irmã Maria do Jucá numa das reuniões da associação de moradores da Tapera e Baraúna (ASTAPERUNA) no dia 19 de abril de 2023. Joana logo comentou que a melhor

---

<sup>19</sup> Naquele dia estive com Hugo, Abiniel e Sara Andrade gravando as primeiras imagens do curta-metragem Memórias do Sabugi.



pessoa de sua família que poderia me guiar numa caminhada para conhecer o território onde viviam e as histórias do tempo dos caboclos brabos era seu irmão, Zé Benvinda.

Enquanto Zé Benvinda caminha até o alpendre onde estávamos, separo os equipamentos a serem usados na caminhada: o gravador de bolso, o par de microfones de lapela sem fio, o estabilizador de vídeo para o celular e a bateria externa para caso seja necessário. Explico para Zé os usos possíveis da gravação em áudio e vídeo e, com sua concordância, encaixo uma das lapelas sem fio na gola de sua camisa. Antes mesmo de sair, aviso que a partir dali gravarei nossas conversas em áudio e, com isso, dou início à gravação. Por volta das 8h30 monto na garupa da moto de Zé Benvinda e sigo viagem com Joaquim nos acompanhando em sua moto, seguido pelo cachorro maior que tinha me recebido com latidos minutos antes. Ao longo do caminho vou conversando com Zé sobre o território e sobre nossas famílias. Em meio às conversas, como geralmente ocorreu com as pessoas da região que eu acabava de conhecer, ele me pergunta se meus avós Alibecyr e Zé Augusto são aqueles que “teve as mortes lá na Quixaba”. Confirmo sua dúvida e comentamos rapidamente sobre como as pessoas da região reverberaram aquele dia. Em menos de 10 minutos de percurso apresentamos nossas famílias, passamos por duas porteiras e Zé vai me mostrando alguns lugares e caminhos da região até chegarmos no pé da Serra dos Macacos, ou Serrinha, como era conhecida antigamente.

Zé Benvinda foi o único das pessoas entrevistadas e apresentadas nessa dissertação que não apontou, pelo menos até então, alguma relação de proximidade da sua própria descendência familiar com a dos caboclos brabos. Um de seus mais velhos, Antônio Macaco, migrou do sertão do Rio Grande do Norte para a região muito tempo atrás e ali viveu deixando até hoje seus descendentes pela região. A Serrinha, região onde vive a família de Zé Benvinda, segundo sua narrativa, passou a ser chamada de Serra dos Macacos em referência a Antônio e sua família, conhecidos como os Macacos por serem todos muito peludos<sup>20</sup>. Antes disso a região foi habitada pela família da Cabocla Inácia, muito mencionada na conversa daquele dia, tão presente na região da Serrinha de forma que até hoje é possível encontrar muitas das pedras das antigas taperas onde viveram Inácia e seus filhos, envolvidas em muitas das histórias que Zé viria me contar ao longo daquela manhã.

Os mais velhos contaram a Zé que ali, na Serrinha, havia um olho d'água importante pra região que nunca deixava de minar água. Diziam que esse olho d'água tinha sido roubado pelo Caboclo Galdino no momento em que os vaqueiros começaram a chegar na região.

---

<sup>20</sup> Tanta, por sua vez, atribui o nome da serra à quantidade de macacos que viviam na região.



Atualmente no pé dessa serra ainda há um açude, que segundo Zé Benvinda, é o mesmo do tempo dos caboclos brabos

O olho d'água é a partir daquele serrote ali. Aí eles fizeram o açude cá embaixo, ali descia água, sabe? Aí disseram que ele tinha roubado o olho d'água. Mas foi não, é porque deixou de chover aí secou o olho d'água. E a pedra era aqui ó. Descia aqui olhe de cabeça abaixo. [...] disseram que o caboclo Galdino tinha roubado o olho d'água. Aí dizia que onde pegava a água e botava, naquele local, virava o olho d'água lá, sabe? Mas foi não, foi porque secou, deixou de chover (Zé Benvinda, conversa realizada no dia 25/05/2024).

O açude mencionado por Zé Benvinda fica localizado no pé da Serra dos Macacos, lugar de suma importância para a memória local, tanto pelas narrativas orais vivas até hoje entre os moradores da região, como pelos utensílios do tempo dos caboclos brabos que podem ser encontrados ali.

Figura 26: Serrinha/Serra dos Macacos, vista pela estrada que nos leva até a Tapera da Cabocla Inácia.



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi.

Alguns metros após passarmos pelo açude, Zé aponta com o dedo um lajeiro logo a frente, depois de uma cerca de arames já muito deteriorada. Deixamos as motos estacionadas para atravessar a cerca que circunda a terra. Nos embrenhamos pela cerca e logo chegamos ao lajeiro nomeado de Pedra da Refeição. A primeira coisa que me chama atenção ali são os letreiros feitos na pedra. Zé Benvinda comenta que aqueles letreiros foram originados no ano em que ele e seus primos trabalharam na construção das cercas que havíamos acabado de ultrapassar, em 1968. Nesta ocasião alguns deles marcaram nas pedras o nome dos trabalhadores e o ano daquele acontecido. Marcado na pedra podemos ler as assinaturas de Dival, Pedro, Abra (iniciais de Abraão) e a data 3 de outubro de 68.



Figura 27: Letreiros marcados com nome e data da colocação das cercas sobre a Pedra da Refeição.



Fonte: do autor, 2024.

Seguimos em frente e subimos ao lajeiro alvo de nossa caminhada. A pedra aparenta ser um lajeiro comum como muitos outros da região. No entanto, tem nome, é conhecido como Pedra da Refeição devido à existência de uma cavidade, um buraco, semelhante a um prato, feito diretamente na pedra.

Aí isso aqui é a pedra da refeição. Isso aqui era onde eles, diziam que de noite, de tardezinha, eles vinham pra aqui fazer as magias deles, sabe? (Zé Benvinda, conversa realizada no dia 25/05/2024).

Figura 28: Zé Benvinda apontando para o prato da Pedra da Refeição.



Fonte: do autor, 2024.



Enquanto estamos ali, em cima da pedra da refeição, Zé Benvinda aponta no horizonte alguns dos lugares da região pelas quais se caminhava para chegar até a Serrinha. Ao mostrar os lugares Zé comenta que aquele local servia como um mirante de onde se consegue visualizar todo o entorno, especialmente os caminhos das estradas que historicamente conectam a região, as comunidades e cidades vizinhas. Naquele momento, Zé me contou sobre as histórias que seus mais velhos lhe contavam sobre as taperas dos caboclos brabos ali nos arredores:

Aqui a pedra é assim. Aqui eles tinham as tocas deles por aí, eles ficavam pra ali, pra ali [apontando com a mão para lugares do entorno]. Aí aqui os vaqueiros vinham daqui de baixo e eles [os caboclos] ficavam aqui em cima, que aqui de cima você se vê tudo. Tá se vendo? De onde eles vinham, lá do canto da Lapa, dali de Josué do Loreto. Aí eles ficavam olhando, quando eles avistavam os vaqueiros, eles iam pra toca deles, se escondiam, para os vaqueiros não verem eles. Como também esses daqui. E era tudo aqui, eles ficavam, eles moravam por ali, todo canto ali, E ficavam. Na hora que eles viam os vaqueiros, o ponto deles era esse daqui. Na hora que eles chegavam aonde tava, que avistavam os vaqueiros que vinham daqui das caixaras, eles já sabiam pra onde correr, que era pros vaqueiros não verem eles. Mas as moradas deles era aí, ali da Inácia, aqui chamava-se o Nata, aqui se chamava-se Roberto, ali se chamava o Valentim, o Pancada e o Caboclo Galdino, que morava ali pra baixo, na Oiticica (Zé Benvinda, conversa realizada no dia 25/05/2024).

Nata, Roberto, Valentim, Pancada, Galdino são nomes mencionados por Zé Benvinda como parte de uma das principais famílias da região, originada do tempo dos caboclos brabos – a família da cabocla Inácia. Ali, em vários lugares apontados a partir da pedra da refeição, podemos visualizar onde ficam localizadas as antigas taperas habitadas por Inácia e seus familiares. Segundo Zé, a Pedra da Refeição era utilizada como lugar de observação da chegada dos vaqueiros na serrinha. A menção histórica ao tempo de chegada dos vaqueiros na região aponta para a sobrevivência das narrativas anteriores à chegada desses, elucidando, inclusive, possíveis estratégias utilizadas pelos originários da região frente às tentativas de dominação dos recém-chegados.

As dinâmicas de fuga ocorridas na região, bem como a possível atitude de Galdino em levar consigo o olho d'água da Serrinha ao ver o território onde vivia com sua família sendo invadido, quando lembradas por Zé Benvinda evidenciam as estratégias de resistência traçadas pelos caboclos brabos com a chegada dos fazendeiros. A fuga, como reação à invasão e estratégia para se esconder da violência iminente, demonstra a resistência dos caboclos brabos frente às tentativas de reconfiguração do território durante a chegada dos fazendeiros. Esse fenômeno segue a regra do contexto mais amplo dos muitos conflitos coloniais entre grupos autóctones e invasores.

A hipótese do caboclo Galdino ter levado o olho d'água se apresenta como uma ação final, quase que vingativa, exemplificando a insubmissão de Galdino frente ao domínio de sua



morada. Certamente não é possível atestar a veracidade dessa narrativa por meio dos métodos científicos, como poderíamos constatar que o caboclo Galdino realmente levou consigo o Olho D'água? Essas narrativas trazem à tona o reconhecimento, mesmo que controverso, das violências ocorridas no território com a chegada dos fazendeiros. Não há como saber se Galdino levou o olho d'água, ou se essa fonte só se mantinha viva por meio dos cuidados exercidos antes dos fazendeiros e vaqueiros chegarem (quem sabe a mera preservação da mata na Serrinha já não fosse suficiente pra manutenção da nascente?). O fato é que hoje, o olho d'água da serrinha já não mais existe, restando apenas o açude em seu baixio que junta a água das chuvas e tenta mantê-las, mesmo que em poucas partes, depois de findado o inverno. A perpetuação dessa história pode ser interpretada como um resquício de culpa por parte dos recém-chegados e por isso recontado até hoje, ou mesmo um movimento comemoração a longo prazo dessa vitória ou de terceirização da responsabilidade pela alteração das dinâmicas fluviais da região. São muitas as possibilidades de interpretação.

Apesar dessa relação de descendência entre os índios e os caboclos que viveram de tempos muito antigos até mais recentemente no território, quando perguntei para Zé se os caboclos brabos deixaram alguma descendência na região ele comentou que não. Segundo ele, os mais velhos, como a própria cabocla Inácia, viveram e tiveram filhos no entorno da Pedra da Refeição, mas não mantiveram suas famílias na região. Mesmo presentes por meio das narrativas da região, Zé Benvinda afirma que a família dos caboclos acabou se espalhando e fugindo a partir do primeiro momento em que os vaqueiros começaram a adentrar no território. Por essa ótica, gradualmente os caboclos fizeram contato e com os recém-chegados, mas, ao final, fugiram para morar nas proximidades do Sítio Pedra Branca

Eles fugiram. Mas os velhos morreram tudo aqui. João Lazo, o Valentim, o Pancada, a Inácia aí. Que se chamava a Inácia, que deveria ser a Cabocla Chica, era filha dessa Inácia. O Roberto aí era filha dessa Inácia, o caboclo também era filho dessa Inácia. (Zé Benvinda, conversa realizada no dia 25/05/2024).

Após conversarmos sobre algumas dessas histórias voltamos para a moto e seguimos para o segundo lugar de visita daquela manhã. No percurso passamos novamente pelo açude apontado anteriormente no pé da Serrinha e pelo Campo do Nata, um conjunto de pedras onde morou o caboclo Nata, um dos filhos de Inácia. Depois de algumas centenas de metros saímos da estrada e, ainda nas motos, chegamos à frente de um local que, para um desavisado, certamente passaria despercebido.

As casas dos caboclos começavam aqui. Aí do outro lado tinha uma casa e pra cá tinha outra que era da Inácia. Chamava a inácia, aí tem um riacho aí que se chamava o



Riacho da Inácia. Que aqui não morava índio não, aqui só morava os caboclos (Zé Benvinda, conversa realizada no dia 25/05/2024).

A tapera da cabocla Inácia fica em uma curva do caminho que leva da Serra dos Macacos até o leito do rio Sabugi. Atualmente a tapera da cabocla Inácia se diferencia do restante da paisagem pela disposição de um conjunto de pedras, a maior parte delas com extremidades planas, encaixadas em uma área de 2 a 3 metros. Além das pedras amontoadas vemos também alguns cacos de cerâmica (telhas e possíveis tijolos), bem como árvores não muito grandes que certamente cresceram depois da queda da tapera. A cabocla Inácia, mencionada por Zé, dá nome ao trecho do rio Sabugi que corta a estrada que minutos antes eu ultrapassei para chegar até a casa de dona Joana. O riacho fica a algumas centenas de metros da casa de Joana, assim como da casa de Zé Benvinda, da antiga tapera da Cabocla Inácia e do Poço Grande da Tapera.

Essa aqui, olhe, é a casa dela, da Inácia é essa daqui, olhe. As pedras, os tijolos. Aqui era a casa dela, aqui. Da Cabocla Inácia. Que aqui embaixo, Aqui uns cem metros ou mais de cem metros coisa pouca é o poço grande da Tapera. Onde tem a fonte permanente, sabe? Aí ela fez a casa dela aqui. Mas isso aqui, daqui pra chegar naquele pé de serra por onde nós andamos por todo canto por onde nos andamos tinha casa de caboclo aqui. Mas todos saíram daqui da geração dessa Inácia. [...] Ela era daqui do começo do mundo, né? Não sei como é... Ainda tem pedaço de tijolo, olhe. Tá vendo? Olha os tijolos aí. Isso era mais, ela fazia o mais de pedra nessas casas, sabe? Agora ela deveria ser grande... A casa aqui era grande, olhe. Não tem essas pedras enterradas? Essa era a casa (Zé Benvinda, conversa realizada no dia 25/05/2024).

Figura 29: Pedras da tapera da Cabocla Inácia



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi



Figura 30: Pedras da tapera da Cabocla Inácia



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi.

Depois do falecimento da cabocla Inácia e do aparente sumiço de sua família, que não consegui entender em detalhes como ocorreu, a tapera foi reformada para ser usada como lugar de apoio para plantações de uma das famílias que cultivavam ali próximo, no baixio do rio Sabugi. Apesar da fuga dos filhos de Inácia ser incerta, no que indica as narrativas contadas por Zé Benvinda, Inácia permaneceu no território, em sua tapera de pedras, até sua morte – marcando o território com seu nome e se mantendo viva no imaginário local como moradora originária da Tapera. Inácia nos deixou as ruínas de sua casa enquanto material de sua presença, na mesma medida em que a resistência de sua família marca a origem da comunidade, delimitando uma cartografia dos usos do território que até hoje é colocada em prática. Inácia resistiu a morte e ao apagamento, se manteve viva em meio as histórias e, principalmente, em meio as tradições que presentes nos arredores de sua tapera até os dias de hoje. Ela indicou, direta ou indiretamente, os lugares de plantar, de morar, de buscas de água e de se refugiar. O local de sua moradia, assim como o de outras famílias daquele grupo de caboclos brabos, foram essenciais para formação da comunidade Tapera como conhecemos hoje.

Além da tapera da cabocla Inácia, é comum ouvir de alguns dos moradores da região sobre a existência de várias outras tapersas espalhadas pela região da Tapera e Baraúna. A tapera da cabocla Inácia faz parte de um conjunto de antigas casas espalhadas pela região e que, no que contam os mais velhos, foram responsáveis pelo surgimento da comunidade. Em conversa gravada para o Memórias Tapuias, Tanta, liderança comunitária da Tapera, apresentou a



comunidade destacando a proximidade entre as famílias que viveram naquelas taperas antigas e as famílias que vivem até hoje na região.

A tapera significa lugar onde foi muito habitado. Aqui na nossa região, onde nós estamos aqui, tinha uma fonte permanente d'água, aqui no rio Sabugi, que era onde essas pessoas se abrigavam mais. Porque é devido, o nome de tapera, a origem do nome de tapera é esse. É devido à grande população das pessoas que eles se agrupavam aqui. Porque aqui tinha o rio aí que tem essa fonte permanente de água. É uma coisa muito bonita, lá onde tem o foco das escritas, como é... rupestre, né? É lá. Aí lá eles tinham a água, lá eles tinham acesso ao peixe, que quando ele enche o rio cava, ele não seca, ele é uma fonte permanente. Aí então tapera se origina disso aí. Devido ao grande grupo de pessoas que habitavam essa região. Aí foi de onde saiu esse grupo Tapera. Porque eu conversando com certas pessoas de Baraúna, todos nós aqui, todos os habitantes dessa geração que existe aqui, todos nós somos descendentes dessas tribos de índios que existia. Dos caboclo brabo, como eles chamam, né? Todos nós somos descendentes desse povo. Essa geração, essa é a segunda geração. Primeira geração dele, segunda nossa. Então, a origem do nome de tapera é isso (Tanta da Tapera, conversa realizada em 08/05/2022).

Evidenciando as origens dos conhecimentos de Tanta sobre o território e as famílias da região, nas terras onde hoje fica o seu sítio, podemos encontrar pelo menos outras quatro taperas de pedras semelhantes à da cabocla Inácia. Nelas podemos visualizar as pedras espalhadas simetricamente no chão, pedaços de cerâmica e árvores não muito antigas que cresceram em meio às ruínas.

Figura 31: Uma das taperas localizadas no sítio de Tanta.



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi.



Figura 32: Mais uma das taperas localizadas no sítio de Tanta.



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi.

Além da presença material deixada por Inácia e dos vínculos de descendência entre os moradores atuais e os antigos caboclos brabos, Tanta nos conta ainda algumas histórias vinculadas ao mistério e a encantaria que se apresentam na região. Em mais um dia comum de seu costume, Tanta acorda depois de ter sonhado com uma mulher lhe mostrando o caminho para ele encontrar uma botija debaixo de uma pedra em uma dessas taperas. Ao acordar, Tanta contou o sonho a sua mãe e juntos foram até lá desenterrar a botija. Chegando lá, ao identificar e afastar a pedra apresentada no sonho, Tanta e sua mãe foram surpreendidos com uma lacraia enorme embaixo da pedra. Sua mãe, já mais experiente, lhe disse que nem tentasse mais cavar, pois a botija havia se encantado no bicho, no momento em que ele havia contado o sonho. Existem outras histórias da região, à exemplo de um cão raivoso que muitas vezes fora encontrado ao caminhar sozinho pelas estradas, histórias de curas realizadas por rezadeiras e benzedores, dentre muitos outros relatos dentre os quais pretendo investigar no futuro.

Além das taperas, muitos são os outros vestígios materiais da presença dos caboclos brabos encontrados por moradores da região, semelhantes ao contexto mencionado por Fernando Pankararu no capítulo 3 dessa dissertação. Na Tapera, Baraúnas e outras comunidades rurais de São Mamede, muitas são as histórias de pessoas que encontravam utensílios de pedra do tempo dos caboclos brabos. Ao longo dos últimos anos de minha pesquisa foi corriqueiro ouvir relatos de pessoas que encontraram pontas de flecha, panelas de pedra, pedras de amolar, cabos de pilões, machadinhas, entre outros objetos descritos. Os vestígios encontrados pelos moradores aparecem justamente em momentos de convívio com o território, a exemplo de



pescarias, caçadas, do trabalho no roçado ou de cuidado para as pequenas criações de caprinos e bovinos na região.

Esses e outros achados arqueológicos da região, em conjunto com as taperas e as histórias de caboclo brabo, destacam uma relação de proximidade e de manutenção da convivência das famílias indígenas e caboclas desde a “origem do mundo” até a atualidade. Relação recontada e mantida por meio da convivência milenar com o rio Sabugi e os lajeiros de seu entorno. Na primeira visita que fiz ao sítio de Tanta ele me mostrou um desses utensílios que encontrou enquanto caminhava para cuidar de seu gado:

Tá guardada rapaz, depois eu vou lhe mostrar, eu achei e trouxe, já veio gente aqui, esse cara da Espanha veio aqui e disse que queria comprar, eu digo, meu amigo, olha, é o seguinte, eu vou dizer ao senhor, isso aqui dinheiro nenhum vai pagar isso, porque eu nasci e me criei aqui, tinha passado mil e quinhentas vezes ali e, nunca encontrei essa pedra. Olha, você nem acredita como ela... se tiver como a pessoa ver tem até digitais deles, o canto onde ele pegava, eu vou lá pegar pra vocês verem. [Tanta se levanta e vai buscar a pedra e quando chega com a pedra na mão volta a falar] Tem até o cantinho que eles botavam o dedo pra escrever, tá vendo, olhe. É, as marcas. aí ele disse que isso era onde eles escreviam a história deles, até o canto pra ele botar os dedos dentro, tá vendo? (Tanta da Tapera, conversa realizada em 08/05/2022).

Figura 33: Lateral da pedra encontrada por Tanta no seu sítio.



Fonte 1: Abiniel João do Nascimento, Acervo Memórias Tapuias, 2022.



Figura 34: Outra lateral da pedra encontrada por Tanta



Fonte: Abiniel João do Nascimento, Acervo Memórias Tapuias, 2022.

Tanta comenta que um primo seu também chegou a encontrar um outro utensílio na região, “Ele achou uma panela feita de pedra. Coisa mais linda do mundo. Você vê aquela panelinha”. Logo em seguida comenta relacionando a Serra dos Macacos as origens da região e aos achados de pedra, concatenando com uma fala sobre os sítios de letreiros:

Essa região era habitada demais por eles [os caboclos]. Dessa serra, nessa serra aqui da frente, que por sinal ela tem o nome de Serra dos Macacos. Dizia que no começo do mundo, meu avô dizia, que é porque antigamente nessa serra aqui dessa frente tinha macaco demais. E esse povo vivia de quê? Da pesca e da caça, né? Aí eles se agrupavam muito, aqui em todo canto tinha muito. Onde tem um serrote que dava para eles escrever, ele dizia, é aqui mesmo, vou deixar minha história aqui e escrevia. Em todo canto aqui. Muito bonito. Em todo canto tem a história deles, a passagem deles, é registrada aqui na nossa região (Tanta da Tapera, conversa realizada em 08/05/2022).

Além das antigas taperas e dos muitos utensílios de pedra encontrados na região, cabe ainda afirmar os mais visíveis lugares que demarcam a presença indígena na região. Como já mencionado na apresentação dessa dissertação, o território da cidade de São Mamede possui pelo menos 12 sítios onde podemos encontrar letreiros. Alguns desses letreiros estão localizados muito próximos às taperas aqui mencionadas e aos sítios de algumas das famílias habitantes até hoje na região. Tanta nos conta um pouco sobre os letreiros da região:

Aqui no lajeirão, meu amigo. Pronto. Ali na cachoeira de Sebastião Benvinda, que é meu tio, tem um sítio vizinho aí. Agora lá é um jornal. Lá tem uma pedra grande que toda a água do rio Sabugi passa por cima dela, é como uma barragem da natureza. Toda a água passa lá e os tanques que têm lá. É uma coisa linda. Lá é um jornal mesmo. Começa de dentro do rio até em cima, tudo escrito. A coisa mais linda do mundo. Aqui descendo tem uma cachoeira aqui no rio Sabugi, porque essa nossa



região de São Mamede, ela é toda banhada, cortada pelo rio Sabugi. Todas as águas do município, uma parte de Santa Luzia, e daí dessa serra grande, todas elas passam aqui dentro desse ciclo da gente aqui, dentro do rio. Descendo aí, tem uma cachoeira muito grande no rio Sabugi, que é do cantinho. Lá tem uma, lá tem coisa bonita. Agora porque lá hoje é uma coisa, é um sigilo muito grande, lá ninguém entra. Mas lá tem um canto que a água do rio, toda a água que o rio passa, ela entra por debaixo de uma pedra e lá na frente ela cai em cima de uma [outra]. E dá pra gente entender como... Ninguém sabe, quando o mundo se gerou... E aonde aquela água cai ela furou um tanque assim, se eu não me engano, é nove palmas assim arrodando. Ele tem dezenove palmas de fundura, você passa a mão nele assim, parece que foi lixado. Aonde a água cai desce peixe em cima. Dezenove palmos. Já fui lá, conheço mais que as palmas da minha mão, já pesquei muito dentro dele. Porque lá fica emalado de cada cumatã [curimatã] do rio, de cada uma desse tamanho [mostrando o tamanho dos peixes pela distância entre as duas mãos]. É lindo! Não, aqui o rio Sabugi e aliás, aqui na nossa região, onde tem uma pedra que tinha como eles escrever, a história dele está aí. É geral. Dum lado e de outro do rio (Tanta da Tapera, conversa realizada em 08/05/2022).

A Pedra do Caçote é um desses letreiros apontados por Tanta. A pedra em questão fica localizada muito próxima de sua casa (e da casa de Zé Benvinda) sendo uma das pedras que cercam o poço da região, nomeado de Poço Grande da Tapera, presente no leito do rio Sabugi seguido ao Riacho da Cabocla Inácia. Ali encontramos alguns letreiros espalhados pelos paredões de pedra que, a depender da intensidade do inverno, se mostram completamente ou ficam parcialmente submersos pela água, ou pela areia fina característica do local.

Tem o caçotinho, ele pulando com as duas perninhas assim para trás, do jeito que um caçote pula mesmo. Mas eu não sei por que o rio agora botou água, eu não sei [respondendo se daria para visitar lá naquela semana]. Porque lá o poço quando ele cava, meu amigo... É um poço do tamanho do mundo que ele fica com 45 palmas de fundura. É um recurso natural da natureza. Lá nunca foi visto o poço grande secar. Aí eu não sei se agora com essas águas que o rio botou, se está cavado lá (Tanta da Tapera, conversa realizada em 08/05/2022).

Figura 35: Poço grande da Tapera, com vista para duas das pedras com letreiros.



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi.



Figura 36: Um dos letreiros localizados no Poço Grande da Tapera.



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi.

Em meio a quentura comum aos dias no Vale do Sabugi, ao chegar no Poço Grande da Tapera experimentamos uma região fria e sombreada tanto no lado poente como na nascente, insolando apenas próximo ao meio-dia. Ali nos encontramos em um baixio por onde as águas passam na época das chuvas e onde elas dormem e se escondem embaixo do solo arenoso no período da seca. No período das chuvas o poço se enche d'água e as mantém guardadas no solo sendo um lugar importante para lazer, para o trabalho nas plantações e lida com o gado pelos moradores da região. Atualmente pelo menos uma bomba d'água extrai a água do poço para uso doméstico e para criação dos caprinos e bovinos. Além de serem pontos repletos de oiticica, árvores grandes que dão muita sombra e geralmente se fortalecem no leito dos rios, no Poço Grande da Tapera podemos encontrar outras plantas, muitas delas medicinais, como a própria oiticica, a cabacinha e o maracujá-do-mato.

Na mesma direção, seguindo o percurso natural do rio Sabugi, chegaremos ao primeiro dos sítios de letreiro que conheci presencialmente, o poço do Tapuio, ou Sítio Arqueológico do Tapuio, como é chamado pelos professores e pesquisadores da região<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> O local é frequentemente visitado por professores e estudantes da rede estadual de ensino em São Mamede, por meio de iniciativas encabeçadas por Manuel de Coló.

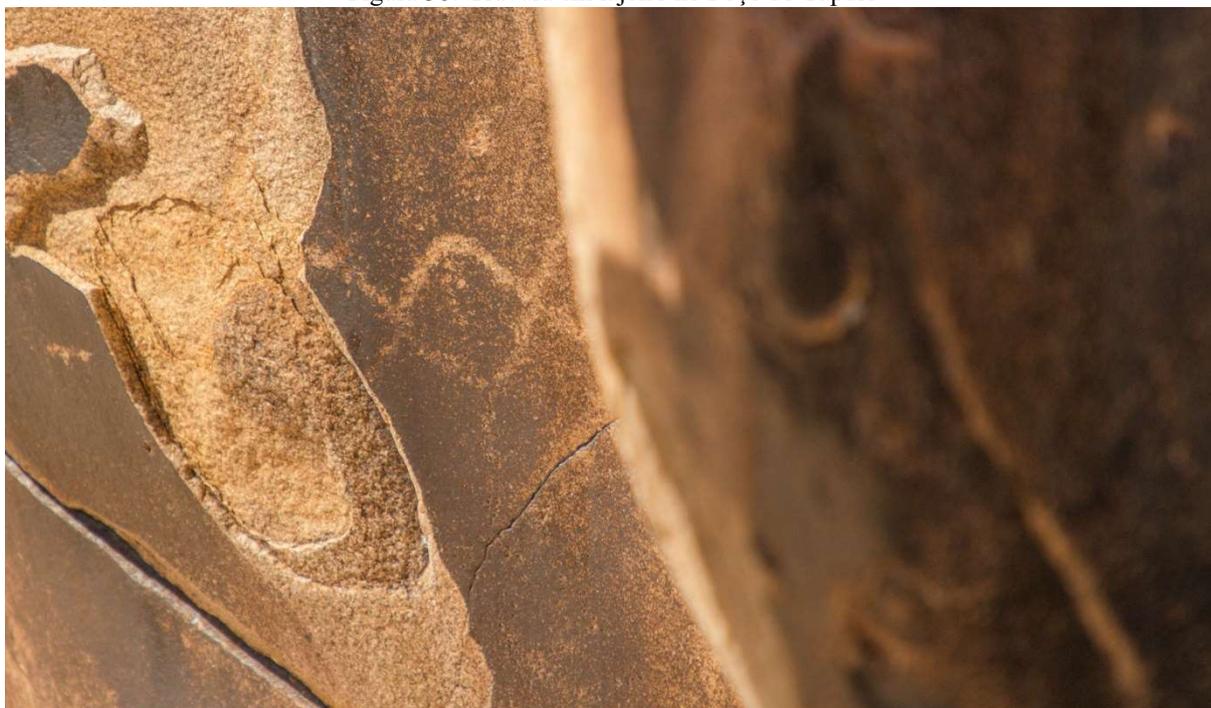


Figura 37: Letreiro no Poço do Tapuio



Fonte: Sara Andrade, 2024. Registro do I Seminário Saberes Indígenas da Caatinga Paraibana.

Figura 38: Gravura em lajeiro no Poço do Tapuio



Fonte; Sara Andrade, 2024. Registro do I Seminário Saberes Indígenas da Caatinga Paraibana.

Tomei conhecimento do Poço do Tapuio depois de conversar com Vó Alibecyr e ela me contar algumas histórias de nossa família na região, dentre elas a história do seu nascimento, que se deu em uma casa muito próxima dali. Em entrevista para o Memórias Tapuias no ano de



2022, Gilvan, primo de Vó Alibecyr, comentou uma experiência importante vivida naquele lugar:

Ali o rio descia assim, nós vinha pescar muito naquela que tem um cacimbão muito grande, antigo ali. Foi do tempo dos caboclos brabos cavou o cacimbão. Inclusive, em 58 faltou água na região e só conseguiram a água na divisa do sítio de pai em cima, cacimba pra beber, e lá foi pro gado. Aí tinha Oiticica, a gente chamava Oiticica do Salgadinho que era muito grande, e pai já tinha cortado pra fazer carvão, aproveitava até isso, o pai cortava pra fazer o carvão de Oiticica pra arrumar um dinheirinho a mais. Aí limpou a Oiticica, que tinha uma olaria grande, aí tava sem água, aí pai foi e falou pra o velho Ezequié [...], Pedro Cain também, que era o dono da olaria, e falava que existia, de tempo dos caboclos brabos, aí o velho Ezequié foi e disse: "Compadre Genésio será que existe?", pai disse: "existe!", aí o Elpidio Guedes veio, mais doutor Targino que era, foi juiz, em Patos, desembargador, casado com Francisquinha, Francisquinha ainda é viva, aí foi disse: "Eu vou arrumar!", aí arrumaram, nesse tempo tinha aquela turma de 58, a emergência, e tinha cinco turma. Aí arrumaram mais uma turma, fez, era 25 pessoas em cada turma, e fez 151, aí foram pra lá. Aí pai foi tomar conta desse pessoal e administrar. Disse: "Agora, você tem que mandar comer, gente pra cozinhar debaixo da mangueira, a gente tem que pegar pra cavar, cercar e cavar", cercar o cacimbão por fora, ele tinha a barreira alta, ele já tinha, mas tava aterrado. Aí chamaram três boi, que era nesse tempo o boi se arrastava no couro, não sei se você ouviu falar, se arrastava, botava boiada e pegava um couro cheio de areia lá, o boi vinha, quando chegava lá virava o boi, pegava no rabo do couro, ficava com o rabo, virava e pegava, aprumava e enchia de areia, foi tirando pra curva do rio, tirando. Quando deu na hora de 12 horas ela começou a areia bem molhada, mingando a água. Aí arrojaram, esses homens tudo trabalhando direto. E tirando a areia pra fora, tiraram quando foi de duas para as três horas, limparam todo o cacimbão, todo, todo, aí acharam os três buracos descendo, perto um do outro. Esses cacimbão com três metros cada um, uns quadrados, divididos nas paredes de pedra mesmo, era cavado na pedra mole. Aí limparam tudo, tudo deixaram limpo, cercaram. Aí começou sair a água. Cinco horas tinha canto que já tinha cinquenta centímetros de água nos poucos. Foi embora, no outro dia amanheceu cubada, a barreira, tudo em cima da água, cheia, cheia, aí mandou os homens pra fazer as mangas pra tirar a água. Aí passou o ano de 58, o final do ano todinho, pra entrar no outro, e não secou mais. Que era só d'água lá, dizia que era os caboclos brabos, tinha cavado aqueles poços antigamente, (Gilvan de Genésio, conversa realizada em 23/04/2023).

Figura 39: Gravura localizada no Poço do Tapuio



Fonte: Sara Andrade, 2024. Registro do I Seminário Saberes Indígenas da Caatinga Paraibana.



Figura 40: Gravura localizada no Poço do Tapuio



Fonte: Sara Andrade, 2024. Registro do I Seminário Saberes Indígenas da Caatinga Paraibana.

Durante uma grande seca em 1958 os conhecimentos de Genésio, tio de minha avó e pai de Gilvan, permitiram que ele indicasse um lugar para feitura do poço com um grupo de trabalhadores de uma emergência. A partir disso conseguiram abrir um poço que rendeu água para o restante do ano na região. A origem desse poço Gilvan nos conta: do tempo dos caboclos brabos. De modo semelhante a organização das casas no entorno do Poço Grande da Tapera, onde viveu a cabocla Inácia, é dos conhecimentos dos caboclos brabos mantidos em sua família que se faz uso no momento de falta d'água, para abertura de um poço. O poço em questão, no que narra Gilvan, se caracteriza por três locas de pedra, cavadas na pedra mole encontradas depois de cavar, o que indica a feitura do poço por humanos.

Além desses dois sítios de letreiro gostaria de mencionar ainda as gravuras presentes no sítio Pedra Branca, o maior e mais conhecido sítio arqueológico da região. O Sítio Pedra Branca possui vários lajeiros onde podemos encontrar uma ampla área de letreiros espalhadas em algumas centenas de metros quadrados.



Figura 41: Letreiro localizado no Sítio Pedra Branca.



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi

Figura 42: Letreiro localizado no Sítio Pedra Branca.



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi

A respeito desse lugar, apresento um relato extenso, mas bastante elucidativo, apresentado por Dona Irene, prima de Vó Alibecyr e irmã de Gilvan:

Nós morávamos naquele sítio. Aquele açudão, o grande lá, foi o patrão de nós que construiu aquele açude, aquele açude que a gente passou por trás, ele construiu três açudes ali. Tem quatro, três, foi ele que construiu. E lá era de muito morador acolá, muita gente, lá atrás daquele barranco tinha duas casas. Para cima tinha mais duas, tudo ele que fez, e encostado à fazenda tinha outra que ele fez, quando nós passávamos ali tinha outra que ele fez, na entrada logo ali tinha outra casa, tudo ele que fez. Hoje ele é vivo ainda, ele mora em Caicó [...] Aquelas pedras, os meninos gostavam de andar pelos matos, e eles iam juntar as ovelhas. Aí eles começaram a falar assim:



“Mãe, lá embaixo tem umas pedras, igual aquelas que tinha lá no Poço da Pedra onde a gente morava. Elas são todas desenhadas e têm vários desenhos nelas. Vamos lá.”, eu disse vamos, a gente foi para lá. Aí nós andamos, E como Fausto foi criado ali pertinho, ele conhecia muito, porque o Fausto morava no Brito. O Brito era ali pertinho, Fausto conhecia muito aquelas pedras, aí ele andava por lá mais nós. Nós víamos os meninos até que brincávamos. Como era que os índios faziam isso? Aí Fausto brincava lá com eles, eles sentavam aí e escreviam com o dedo mesmo. (risos) E eles só faziam rir, e aja a levar os meninos para ir, os primos deles queriam ir lá. E era muito... E é muito importante aquelas pedras que têm vários desenhos. São muitas pedras aquelas, são muito bonitas aquelas pedras. Tinha muito, tem muito, Mocó lá. [...]

Karuá: Esses tempos que a senhora ia com essas crianças para lá, vocês iam como? Levavam o comer e faziam como, ia rápido, voltava [logo]?

Irene: Levantavam na madrugada, eu fazia comida e deixava a comida em casa para quando chegava almoçar, e [outras vezes] levava comida e nós íamos para lá. Só nós. Chegávamos lá, só vindo de tarde, era bom, viu? Aqueles tanques lá enchiam tudo, eu lavava a roupa, mas os meninos, aí botava a roupa para secar. Aí nós íamos andar naquele lajeiro, Sol quente, nós subimos para cima daquele lajeiro, um dia eu estava em cima, aí Severino disse Mainha, ó onde vem um Guaxinim, o bicho jogou a cabeça mesmo encostada, de onde eu estava, quando dei um grito, ele passou, desceu e Toinho chorão, Toinho meteu o choro, e Severino era danado, Severino correu. Aí quando a gente chegou lá na frente, o Guaxinim entrou dentro do lajeiro grande, era que tinha aqueles outros, bem muito desenho. [...] Aquilo ali era no tempo dos índios, não era, que pai falava que eles ficavam por ali, já não era mais, nem no tempo de pai, porque eles já contavam para pai aquilo, Pai que já sabia que eram os índios, e lá, na cachoeira lá também, eram os índios. Primeiro nessa região aqui, tinha índios, eles falavam assim, que pegavam eles, só pegava a cavalo. (Irene de Fausto, conversa realizada em 23/04/2023).

Figura 43: Letreiro localizado no Sítio Pedra Branca.



Fonte: Sara Andrade e Abiniel João Nascimento, 2024. Registro para a gravação do filme Memórias do Sabugi

Os lajeiros do território, em especial os que guardam água, e talvez por isso, possuem letreiros visíveis, fazem parte do cotidiano das famílias originárias da região. As falas de Irene



dão um bom panorama sobre os usos do território feitos pelas famílias: para lavar roupa, para a caça, coleta de remédios e lazer.

Ali tem bastante, tem Cumaru. Tem outros pés de mato lá, deixa eu lembrar como é o nome deles, Aroeira, tem Coroa de Frade... Coroa de Frade é medicinal também. Várias raízes de mato ali, tudo medicinal. [...] A gente pegou Cumaru, aí você vai e faz, bota de molho, e banha o rosto, e bom até para a dor de cabeça, para sinusite. A semente é apropriada para sinusite mesmo, você pega a semente, e você a torra num caco, e pisa ela, e para sinusite não tem outro remédio de farmácia, igual a ele não, é bom demais. E Aroeira é bom para todo tipo de inflamação. E tem muita Macela lá também, muito bom, Macela é muito medicinal, vocês sabem, Macela é antibiótico também. E aroeira é bom para todo tipo de inflamação.[...] Os meninos quando eles vêm de São Paulo, eles mandam Toinho meu ir pegar, agora mesmo tem um irmão do genro meu aí, e já mandou Toinho domingo, foi essa viagem de pegar, para ele levar para São Paulo. Bastante, eles mandam pegar direto. (Irene de Fausto, conversa realizada em 23/04/2023).

O relato do primo que mesmo vivendo em São Paulo, ainda pede a Antônio que vá buscar os remédios da caatinga aponta para a resistência das tradições apesar das mudanças de contexto. Ainda sobre os usos dos lajeiros, Dona Lia, moradora da comunidade Baraúna, também comenta sobre as lavagens de roupa feita nos lajeiros de pedra da região:

Quando tinha o inverno a gente lavava roupa lá nos tanques, aí a gente ia lavar roupa lá que água por aqui era muito difícil, aí a gente ia lavar roupa lá nos tanques, era bom, a gente lavava roupa lá. Ah, era muito bom, não sabe, a gente saía daqui fazia aquelas monte de roupas, né, levava na cabeça daqui pra os tanques, quando chegava lá já ia cansada, Maria, mas sentava lá no canto assim, se era lavando assim, do tanque mesmo, era bom demais, aquilo era uma riqueza, fui muitas vezes, eu e minha tia minha que tinha aqui, minha tia não, cunhada minha que morava, ia lavar também, era bom demais, a gente andava, olhava aquelas coisas lá, as águas lá nos tanques, os letreiros que tinha lá também, a gente olhava, era bom demais. (lia, 24 de maio de 2024).

Antônio, filho de Irene nascido e criado na região, até hoje visita o sítio Pedra Branca e outros lugares da região para retirar medicinas. Em uma visita que fizemos com Irene ao Sítio Pedra Branca em 2022 Antônio comentou que na sua infância existiam paredões de letreiros ainda maiores do que os que visitamos. Esses paredões repletos de figuras e desenhos foram destruídos pelas pedreiras, muito comuns nos lajeiros da região. O sítio Pedra Branca possui em seus entornos muitos resquícios dessa prática danosa ao patrimônio, tendo inclusive evidências de painéis de gravuras com marcas de dinamite e cortes feitos em momentos anteriores para extração das pedras. Atualmente a pedreira localizada no sítio Pedra Branca encontra-se desativada, mas muitas outras podem ser encontradas espalhadas pela zona rural de São Mamede e das cidades vizinhas, algumas dessas próximas aos letreiros do território.

A esse respeito, no decorrer da construção desse trabalho de campo em 2024 conversei com um antigo trabalhador das pedreiras. Mocó, pseudônimo adotado para preservar o sigilo desse interlocutor, se soma ao coro das pessoas com quem conversei que possuem narrativas



de caboclos brabos em suas genealogias familiares. Dentre os muitos lugares onde trabalhou, Mocó menciona o período no qual passou na Fazenda São Bento, onde fica localizado o Sítio Pedra Branca. Segundo ele conta, chegaram a ‘botar fogo’ (dinamitar) vários lajeiros, inclusive os com letreiros, atividade financiada pelos donos das pedreiras. Segundo ele, o trabalho no Sítio Pedra Branca só se encerrou por iniciativa de pessoas da cidade de São Mamede que ficaram sabendo do ocorrido e pressionaram os órgãos públicos para encerramento das atividades. No entanto, o dano aos letreiros é irreparável, ficando os letreiros que foram destruídos apenas nas memórias dos que puderam velos enquanto ainda estavam de pé.

**Karuá:** E o sítio arqueológico aqui de São Mamede, quem tem aqui, você já foi lá? Esses que tem os letreiros?

**Mocó:** Já fui.

**Karuá:** O senhor chegasse a trabalhar em alguns deles?

**Mocó:** Trabalhava lá.

**Karuá:** Aonde?

**Mocó:** Lá em São Bento. [...] Trabalhei muito tempo lá no São Bento. [...] Fizeram, começaram a pedreira lá, e a pedra lá ela é assim, ela é um lajeiro completo só que a pedra e solta uma em cima do outro, ela não é fechada uma com a outra, aí os cabra começaram a tirar [...] aí parou [depois da ação da prefeitura], mas tiraram muita pedra lá ainda, já tinham tirado muita pedra. Aí pronto, aí foi e fecharam lá, aí depois liberaram, mas não pra bulir nas pedras que tem negócio de [fazendo símbolo de desenho com mão]. Nas pedreiras pra cima que não tinha, dá parte da entrada pra lá não tinha, agora pra cá tinha quase tudo [gravuras], aí pronto, aí pra cá fecharam, ficou fechado, ninguém trabalhou mais (Mocó, conversa realizada em maio de 2024).

Por muitas décadas Mocó trabalhou nas pedreiras em São Mamede e em outras cidades da região. Segundo Mocó, o contexto de trabalho nas pedreiras era bastante precário, com remunerações baixas e muitos riscos relacionados a acidentes de trabalho. Os trabalhadores trabalhavam por produção, recebendo por cada paralelepípedo e, muitas vezes, iam morar em acampamentos improvisados nos arredores das pedreiras. Além dos riscos comuns a esse tipo de trabalho, permeado pela manipulação de dinamites, ferramentas pontiagudas e folhas de pedra que pesavam toneladas, as cobras, geralmente cascavéis, eram um outro problema constante. Sendo um animal característico nos lajeiros da caatinga, Mocó menciona que as cobras cascavéis se mantinham no local mesmo depois do início das explosões, quando convencionalmente todos os outros animais fugiam. Mocó comenta ainda que era corriqueiro, enquanto estavam morando nos acampamentos das pedreiras, ouvirem relatos de seres encantados que viviam na região. Um caso muito comum foi o de uma mulher, chamada por ele de Bruxa, que era frequentemente avistada em um dos lajeiros no qual trabalhavam.

\*

Assim, como enfatizado por Helder Macedo ao investigar as genealogias do Seridó (2013), os relatos apresentados a respeito Cabocla Inácia e de seus familiares remontam um



conjunto de acontecimentos que enfatizam a resistência de famílias indígenas para além do período da Guerra dos Bárbaros, ampliando o entendimento sobre a sobrevivência dos grupos indígenas no sertão do Seridó.

Durante a conversa com Zé Benvinda não foi possível precisar há quantos anos Inácia e seus familiares viveram na região da Tapera.

Por fim, Zé Benvinda propõe uma diferenciação entre os índios e os caboclos brabos que julgo ser importante para o imaginário local. Em suas palavras, os índios da região eram os povos que viviam ali e deixaram os letreiros espalhados pelo rio Sabugi muito tempo atrás. Já os caboclos brabos eram os descendentes desses *índios*, habitantes mais recentes das taperas, tendo inclusive convivido com a chegada dos fazendeiros e vaqueiros, como no caso da Cabocla Inácia. Nas palavras de Zé Benvinda, os índios estariam num passado temporalmente muito distante, de suas vidas restaram apenas as gravuras nos lajeiros de pedra na região. Já dos caboclos ainda podíamos lembrar seus nomes, algumas histórias e conhecer os vestígios de suas antigas taperas.

Apesar de pontuar a fuga dos filhos de Inácia, minha hipótese a esse respeito é de que parte significativa das famílias originárias, contemporâneas de Inácia, foram pressionadas a conviver com as famílias de fora de forma diversas, tese defendida por Tanta durante nossas conversas. Uma das evidências dessa perspectiva se exemplifica a partir do relato de Gilvan de Genésio, e de outros moradores da região, a respeito de seus mais velhos terem visto o processo de implantação das cercas com a chegada dos fazendeiros e vaqueiros da região, processo derivado dos marcos de pedra. Parte significativa das pessoas que ali viviam, especialmente as mulheres, se uniram (majoritariamente de forma coercitiva) com os recém-chegados. Esse movimento, em partes, pode explicar o grande número de pessoas da região que mencionam a descendência direta de suas avós e bisavós com os caboclos brabos. Até onde as experiências de campo me permitiram constatar, Inácia é uma dentre as muitas caboclas brabas que, de formas variadas, continuaram vivendo na região mesmo depois da chegada das cercas, sendo a única mencionada nominalmente no decorrer de minha pesquisa.

Pai mesmo tinha um sinal de caboclo brabo, pai tinha o sinal de caboclo brabo. Um carrapato debaixo do braço [...]. Ele contava desse jeito, que era a Maria Pereira que era a mãe dele, era aqui do meio de mundo aí, dentro dessas serras, é das serras, aí tinha os caboclo brabo [...] andava despido no meio do mato, cabelo batendo na cintura, espalhado na serra (Reginaldo, conversa realizada em 9 de maio de 2022).

O pai contava a história, né? Ele não chegou a ver o caboclo brabo... Mas ele dizia que o caboclo brabo era... Porque era por aqui, pronto, a minha mãe, não era, nós somos, a bisavó da minha mãe era uma índia, pois pegaram a casco de cavalo, ela correu ai os cabra foram [...] Aí foi e pegaram ela. Aí o meu bisavô, tataravô, foi e



criou ela e depois casou. Aí houve... a minha bisavó era mãe, já vinha coisa de mais antigo né? A minha bisavó era cabocla braba. [...] Aqui na região de Santa Luzia, moravam tudo por ali, foi pega nessa região. [...] a minha mãe tinha 85 anos, não tinha um cabelo branco na cabeça, bem pretinho... o povo chamava, dizia que mãe era índia do tempo da antiguidade né. Ai pronto, daí pra frente eu não sei mais explicar né? (Manoel de Dedein, conversa realizada em 15/05/2022).

Nezinho: Essa serrinha aí.

Karuá: Está bem aqui, né?

Nezinho: Essa está aí, é exatamente.

Karuá: O senhor já ouviu essas histórias?

Nezinho: A minha bisavó, a vó de papai ela foi pegada com três anos, no campo, tabuleiro, dois cabras num cavalo, e cada um num cavalo, pegaram pelo cabelo, a minha bisavó, a vó de papai.

Karuá: O senhor conheceu ela?

Nezinho: Não senhor.

Karuá: Ela faleceu nova, foi?

Nezinho: Nem papai também não conheceu nem ela.

Karuá: Ela morreu nova, foi?

Nezinho: Não sei não. [...]

Karuá: Como era o nome dela, como ele chamava?

Nezinho: Não, não falou não.

Karuá: Ele não falou não, dizia só que era a vó dele.

Nezinho: Não estou sabendo não, como era o nome não.

Karuá: E foi pegar aonde, o senhor sabe?

Nezinho: Eu também não sei não.

Karuá: Mas era por aqui na região, devia ser.

Nezinho: Antigamente daqui para baixo não tinha cerca não, tudo era aberto (Nezinho da Tapera, conversa realizada em 29/05/2024)

As histórias de Manoel, Nezinho e Reginaldo, evidenciam histórias relativamente recentes de captura dessas mulheres oriundas de famílias de caboclos brabos que viviam na região. Esse conjunto de histórias, em contraste com outras narrativas como a de Aparecida, a Índia da Serra das Flechas (Rodrigues, et al. 2020) demonstram a permanência dos grupos autóctones ao longo dos séculos posteriores a Guerra dos Bárbaros (Puntoni, 2002) na região do Seridó interestadual. Apesar de geralmente relacionarem parte das matrizes de suas genealogias familiares ao rapto de uma cabocla braba, as possibilidades de formações dessas famílias não se limitam exclusivamente a esta narrativa. A história da bisavó pega a dente de cachorro, muitas vezes, pode se colocar como uma resposta imediata para explicar a formação de famílias, de um lado, de caboclos brabos e, do outro, dos grupos recém-chegados. A recorrência dessa narrativa no cenário regional e nacional, ressalta um movimento de apagamento das identidades familiares entre as famílias rurais, como podemos perceber no que tange a cidade de São Mamede. Com a evidenciação das narrativas familiares das avós raptadas de um lugar impreciso, sem nomes ou sobrenomes, muitas vezes sem fisionomia, as histórias dos violentadores, em oposição à memória quase mítica dessa ancestral raptada, cristalizam as narrativas do desbravamento, invisibilizando o contexto de violência e resistência vivenciado pelas mulheres indígenas.



Com essa compreensão não busco minimizar a violência sofrida pelas mulheres raptadas em diferentes momentos desde a fixação dos invasores no território seridoense, infelizmente esse movimento é um fato característico da história regional. Apesar dos séculos de contato com a colonização no Vale do Sabugi desde a invasão dos sertões, muitas dessas histórias de bisavós caboclas (raptadas ou não) são narradas como ocorridas em menos de 150 anos atrás, fenômeno que indica a existência de grupos de caboclos brabos que viviam, de certo modo, em isolamento voluntário nas serras e lajeiros da caatinga muito tempo depois das batalhas entre invasores e indígenas documentadas na historiografia local. Pelo menos até um passado recente, certamente com menos de 200 anos, hipótese que pode se fortalecer a partir de estudos arqueológicos na região ou, como pretendo fazer no doutorado, a partir de um trabalho etnográfico que abarque um montante maior de experiências e narrativas junto às famílias da região.

A respeito de sua própria família, Balá, senhora com quem conversei durante a pesquisa, comenta que seus mais velhos contavam que seu bisavô, morador do sítio Serra Branca, na divisa entre São Mamede e Quixaba, era frequentemente visitado pelos caboclos brabos.

Os caboclos brabo eles passava na casa do meu avô, aí lá tinha uns lajeiro, e eles fazia as coisas deles por lá, agora isso o povo corria tudo com medo, aonde ele passava, né, o povo era tudo com medo dos caboclos brabo, porque o povo dizia que eles matava, não é, mas era tudo assustado. Mas eles conviveram muito tempo lá por lá, mas depois foram embora não apareceu mais, o caboclo brabo. E o meu avô a parte da minha mãe, meu bisavô era caboclo brabo, foi pegado na mata, era dos caboclos brabo, eu não tenho a foto deles não ainda, imprimiu que a minha tia tinha as fotos dos meus avós, meus bisavô, não é tataravô já, que o meu bisavô já era outro, aí eu não conheci não ele não, só a origem depois que eu cheguei os meus cinco anos, meus seis anos é o que eu convivi, sabe? Mas a minha vó contava muito história a gente, era mãe de mãe. [...] a minha mãe aprendeu a rezar com o meu avô, o pai dela, que o pai dela era rezador, aí antes de coisar ensinou a reza dela tudinho, aí ele aprendeu e ela rezava, eu pedia ela, mãe me ensina essa reza da senhora, ela disse, não posso ensinar não minha filha porque você é mulher, aí quebra a força da minha reza, eu só posso ensinar um homem. Mas Zefinha minha irmã, Zefinha aprendeu com o meu avô, tia Severina não deixava Zefinha chegar perto de meu avô quando ele tava doente pra morrer, aí ele ensinou a reza, a Zefinha aprendeu a reza de curar, de curar cobra, que é mordida de cobra, Zefinha sabe (Balá, 24 de abril de 2022)

A história em questão evoca uma outra lógica de contato permeada pelos grupos de caboclos brabos da região, dando indícios da diversidade de relações entre caboclos brabos e as comunidades rurais do Vale do Sabugi. Ao mesmo tempo em que narra o diálogo e a ascendência de sua família, Balá evidencia o ofício de rezadeira de sua mãe, que aprendeu a rezar com avô, descendente dos caboclos brabos. As narrativas familiares evidenciadas por Balá e pelas outras pessoas com as quais conversei demonstram a presença dos caboclos brabos em



suas genealogias, desempenhando um papel importante na formação das famílias rurais no vale do Sabugi.

No que o material de campo de minha pesquisa indica, os contatos entre caboclos brabos e invasores do território continuaram acontecendo mesmo depois das sesmarias, mesmo depois da chegada dos fazendeiros e vaqueiros que deram início a formação da cidade de São Mamede como conhecemos hoje. Outro dado que aponta para esta hipótese é a memória dos sobrenomes dos estrangeiros que impuseram as cercas ao território. Algumas das pessoas com quem conversei, em paralelo à narrativa da bisavó pega a laço, comentam sobre seus mais velhos saberem precisamente quais as famílias originárias dali e quais chegaram ao território posteriormente, muitas vezes memorando inclusive os lugares de onde estas vieram.

Além de manter vivas as memórias de seus ancestrais caboclos brabos por meio das narrativas genealógicas de suas famílias, as práticas, usos e costumes da tradição realizados até hoje pelas famílias rurais da cidade de São Mamede apontam para a resistência indígena nos saberes tradicionais vinculados ao manejo da Caatinga. Mesmo muitas vezes não sabendo o nome dessas mais velhas, os conhecimentos, em diferentes intensidades, foram repassados de forma intergeracional, a exemplo das rezas mencionadas por Balá, das formas de previsão do tempo das chuvas por meio da caatinga narradas por Tanta durante nossa conversa, do mapeamento dos locais para aberturas de cacimbas, como menciona Gilvan, entre muitas outras formas.

Até a atualidade o Poço do Tapuio, por exemplo, acumula água por vários meses mesmo no período de seca. Como exemplificado pelo relato de Gilvan, lugares como o Poço do Tapuio demandam trabalho coletivo para minar água em cacimba, resultando em benefício mútuo para as plantas, pros bichos e pro povo que ali vive. Uma cacimba aberta em uma época de seca pode beneficiar diretamente as famílias que vivem nos seus arredores na mesma medida em que permite a sobrevivência de variadas espécies da fauna e flora local, gestando uma relação de interdependência entre esses seres. A água ali mantida dá de beber a uma oiticica e outras inúmeras vegetações nativas em seus arredores, bem como os peixes que se mantêm vivos no meio das pedras, e até mesmo ao gado que hoje em dia se espalha por tudo quanto é canto nas zonas rurais de São Mamede, estando presente na maior parte dos letreiros da cidade.

Acredito que movimentos semelhantes sejam possíveis diante das estratégias necessárias e urgentes de preservação dos letreiros e das taperas na região. Como evidenciado ao longo dessa dissertação, o Vale do Sabugi, em especial o território das comunidades Tapera



e Baraúna, na cidade de São Mamede, possui uma cartografia específica formulada desde o tempo dos caboclos brabos até a atualidade. Essa cartografia, delimitada pelos usos tradicionais do território, se constrói a partir das pedras, por meio do aprendizado milenar desenvolvido desde o tempo dos caboclos brabos em meio aos lajeiros e letreiros da região. A cabocla Inácia, em seu tempo, já nos dizia onde e como plantar, morar, viver.

As famílias autóctones da região, que possuem descendência direta com os caboclos brabos, rememoram histórias e, acima de tudo, praticam em seus cotidianos as formas tradicionais de vivência com a caatinga, a exemplo da coleta de medicinas realizadas nos arredores dos letreiros do sítio São Bento, das quais eu mesmo venho me beneficiando nos últimos tempos. Apesar disso, modelos de vida que vão ‘dar na pedra’, como nos indica Iran Xukuru no final do capítulo 3 dessa dissertação, vem se expandindo amplamente no decorrer dos últimos séculos no território aqui analisado.

Muitas famílias resistem por meio da manutenção das formas de manejo tradicional da caatinga, conhecimento herdado desde a origem de suas famílias, mesmo que este esteja conciliado frequentemente com pequenas criações de gado e bodes para sobrevivência financeira familiar. No entanto, a monocultura do gado em larga escala, a destruição dos lajeiros para feitura de paralelepípedos e as iniciativas de inserção das ditas energias renováveis na região são alguns dos movimentos que impactam negativamente na manutenção dos saberes tradicionais e das dinâmicas de convívio milenares que nela resistem e, por consequência, deterioram o meio ambiente de maneiras irreparáveis.

Assim como a cabocla Inácia possui lajeiros e pedras específicas que possibilitam lembrar e contar suas histórias, as cascavéis e os mocós, a seus modos, também demandam da preservação dos lajeiros. Os cumarus, as umburanas de cambão e os jucás, do mesmo modo, demandam a preservação de lugares como o Sítio Pedra Branca, onde, apesar das pedreiras e da monocultura do gado, ainda podemos encontrar uma enorme biodiversidade materializada por meio dos bichos, das ervas e árvores medicinais que ali resistem. Entendendo a importância da preservação das memórias, dos saberes e dos territórios da caatinga, ciente da relevância da comunhão entre bicho, planta e gente para garantia da vida digna mútua, acredito haver um caminho de pedras que permite a sobrevivência no Vale do Sabugi. Assim como disse Iran Xukuru, é caminhando com as pedras, é aprendendo com os saberes que circundam os lajeiros, que podemos projetar caminhos para um futuro possível.



Desde a chegada dos fazendeiros e vaqueiros ao território que atualmente corresponde a zona rural da cidade de São Mamede, os processos de territorialização historicamente construídos por meio dos saberes das pedras pelos *índios* e caboclos brabos vão sendo significativamente alterados. Desde a implementação da monocultura do gado, passando pela mineração, pela cotonicultura em larga escala e pelas fazendas de energia eólica e solar, os caboclos brabos e, posteriormente, seus descendentes, foram e seguem sendo sujeitados, primeiramente assassinados, expulsos ou raptados de suas terras, posteriormente fadados ao trabalho explorado dos grandes produtores, seja dinamitando pedras, tangendo dezenas de cabeça do gado dos outros ou vigiando turbinas de energia eólica. Quando conseguem resistir e garantir pra si a manutenção de pequenos pedaços de terra onde podem viver, acabam lidando com uma enorme gama de dificuldades desde a falta de incentivo público voltada a agricultura familiar na caatinga até a escassez nos recursos necessários para manutenção de pequenas criações de animais no contexto semiárido. Apesar das dificuldades e do avançar da carruagem da exploração dos territórios e de seus trabalhadores, essas famílias ainda resistem se esforçando em não esquecer as memórias dos seus mais velhos, cuidando da terra onde sempre viveram e resistindo por meio das tradições pertencentes as suas famílias desde o começo do mundo.





**Conclusões ou caminhos encontrados pelas memórias das pedras**



A onça chamou o camarada o gato. [...] ‘Gato eu vim aqui – ele [o gato] era professor, ele ensinava, ele estava ensinando tudo – eu vim aqui lhe pedir noventa dias de aula. Eu lhe pago pra você me ensinar as coisas’. ‘Está certo, pode vir’ [respondeu o gato]. Quando foi um dia ele só ensinando essas coisas, sabe? Ensinando as coisas. [...] tá bom, aí estudou três meses, ele pagou a ele, aí quando foi uns seis meses ou mais a onça foi lá casa de camarada gato, chegou lá, tomou café, bateu um papo. [...] ‘Camarada gato hoje faz três dias que eu não como nada, vim lhe comer hoje, eu ia vou matar pra lhe comer’ [disse a onça]. Aí camarada gato foi e disse: ‘tá bom’. Bateu um papo aí a onça falou: ‘tá preparado?’ Ele foi e disse: ‘camarada onça, toda vida eu fui preparado, para o que der e o que vier’ – olha aí, aí ele tá na luta, né? – Pulo vai, pulo vem, pulo vai, pulo vem, aí a onça era preparada, era sabida a onça, a onça deu um salto e o gato deu um pulo diferente. Ele foi parou e a onça falou: ‘epa, camarada gato, você foi o meu professor noventa dias eu lhe paguei, mas issai você não me ensinou’. Aí foi que o camarada gato falou pra a onça: ‘nada camarada onça... tudo que a gente sabe a gente não pode contar, ensinar, não. Porque sempre que a gente ensina disso aqui, aí você vem me comer e...’. Aí camarada onça: ‘está certo, você tem razão camarada gato’. Ai pronto, tudo que a gente sabe a gente não pode ensinar não. Ele falou certo ou falou errado? (Nezinho da Tapera, conversa realizada no dia 29/05/2024)

A narrativa da camarada onça e do camarada gato foi contada por Nezinho da Tapera no dia 29 de maio de 2024, quando, depois de muitas vezes passar na frente de sua casa e cumprimentá-lo, estivemos finalmente juntos para conversar sobre a história da Tapera, dos caboclos brabos e de sua família. Ao longo de mais de uma hora de conversa daquele dia, Nezinho me contou alguns relatos e, principalmente, me mostrou diversos pulos de um gato que preferiu guardar para si a maior parte de seus conhecimentos. Decidi iniciar as considerações finais dessa dissertação com essa pequena parábola, pois, assim como o Gato e Seu Nezinho, sei que muitas outras histórias e saberes presentes nas comunidades da Tapera, Baraúna e nas regiões adjacentes mantêm-se resguardados pelos seus detentores. Assim como as águas adormecem entre os lajeiros de pedra do rio Sabugi para despertar no período de inverno, muitos dos conhecimentos dos moradores da região se mantêm *envultados*, guardados para serem utilizados em momentos oportunos, fenômeno que me motiva a continuar enveredando por esta pesquisa ao longo dos próximos anos.

Bibliograficamente, optei por apresentar alguns caminhos experimentados por mim durante os últimos dois anos. Busquei construir um panorama diversificado no que tange às abordagens teóricas do meu processo formativo enquanto antropólogo indígena, bebendo de correntes teóricas distintas com sabores que vão da escola de Manchester às antropologias mais-que-humanas. A articulação bibliográfica que tenho buscado compreender perpassa pelo campo da Etnologia do Nordeste Indígena me possibilitando a compreensão do contexto no qual estou diretamente inserido. Apesar disso, leituras perspectivistas e sobre movimentações



interespecies têm me auxiliado na compreensão antropológica das discussões feitas pelas/com pedras e outros seres de meu território.

Muitos colegas pesquisadores destacam a importância das vivências pessoais e dos afetos gestados durante a feitura de uma pesquisa antropológica. Acredito que esse fenômeno seja ainda insistente no que tange às relações acadêmicas, políticas, profissionais e afetivas de um antropólogo nativo. Com base nisso dediquei-me a construir um panorama narrativo dos percursos nos quais estive imerso nos últimos anos. Pode parecer tangencial, mas para focar numa temática tão largamente negligenciada como a da permanência dos saberes indígenas em comunidades rurais sertanejas, cada um dos eventos mencionados no decorrer do capítulo 2 foi essencial para o desenvolvimento desta dissertação nos moldes em que vocês acabaram de ler. Ademais, a formulação do capítulo metodológico aqui apresentada surge como uma oportunidade de registrar minha trajetória enquanto articulador indígena e caminhos que permitiram a realização de uma pesquisa sobre as comunidades e os caboclos brabos em um sertão que por muitos ainda é dado como despovoado de populações, saberes e memórias indígenas. Acredito ser esta uma das metodologias possíveis para pesquisas conduzidas por antropólogos indígenas, no meu caso, permeadas por uma cacofonia de experiências específicas de um antropólogo, articulador e produtor cultural de origem Tapuia-Tarairiú do Vale do Sabugi.

Durante as investigações para essa pesquisa tomei conhecimento da narrativa de Aparecida, a índia da Serra das Flechas (Rodrigues et al., 2020) e das famílias indígenas que resistiram por muito tempo no sertão do Seridó (Macedo, 2010 e 2013; Cavignac, 2002). Me surpreendi ao ver documentadas histórias recentes de pessoas indígenas, seja em isolamento voluntário como no caso de Aparecida ou inseridas na sociedade colonial, como no caso de Antônia Siá. Nas conversas que tive durante esta pesquisa foi comum me deparar com menções familiares de uma descendência dos caboclos brabos, especialmente das mulheres raptadas. Apesar disso, o contexto rural na cidade de São Mamede nos leva a pensar sobre outras possibilidades de articulação entre os caboclos brabos e a comunidade que surgiu em seus arredores. Ao conversar com Dona Balá, por exemplo, conhecemos a história de um bisavô seu que recebia visitas dos caboclos brabos, expandindo a noção de fronteira entre os grupos isolados e os já ‘civilizados’. Essa narrativa, que a princípio me encontrou descrente, corrobora temporal e geograficamente a de Aparecida, bem como de outros incontáveis relatos de avós caboclas raptadas entre o século XX ou início do século XXI.



Apesar das dificuldades impostas pelo passar dos últimos séculos, a convivência com as pedras na caatinga no Vale do Sabugi possibilita a vida e o cuidado mútuo entre gente e território. Por meio das pedras encontramos água, bichos e plantas em abundância, podemos caçar, coletar ervas medicinais e fazer brotar vidas outras. Na outra ponta dessa equação, por meio das pessoas, as pedras encontram caminhos se manterem preservadas, traçando estratégias em prol da manutenção de suas existências em oposição às iniciativas destrutivas perpetuadas desde a chegada das caravelas. É com as pedras que aprendemos a reconhecer quem somos, seja nos milenares letreiros da região, seja nas narrativas contadas diante das ruínas de uma antiga tapera. Acredito que as histórias das pedras, das taperas, dos letreiros e dos caboclos brabos são essenciais para a compreensão da identidade das famílias da zona rural de São Mamede, em especial junto as que possuem descendência direta de grupos indígenas.

Mesmo entendendo que muito ainda há por saber, nos últimos anos redescobri histórias que no início dessa pesquisa me eram inimagináveis. A quantidade de material etnográfico construído com base em entrevistas, fotos, vídeos, anotações e, principalmente, nas experiências compartilhadas com as pessoas da região é tamanha que a tarefa de construir um texto de cento e poucas páginas em menos de dois anos se torna um tanto cruel. Com isso, depois de alguns anos aprendendo sistematicamente sobre minha comunidade de origem e sobre os saberes de origem indígena de São Mamede, fez-se necessário reduzir boa parte do material de análise para a construção desse trabalho, resultando na dissertação aqui apresentada.

Além das relações entre as pedras e os povos do semiárido, vários outros pontos têm despertado meu interesse e se colocam como espaços possíveis para pesquisa ao longo do doutorado que seguirá esta pesquisa. A manutenção dos usos tradicionais do território, como as atividades de caça, cultivo e coleta, demanda uma análise panorâmica das práticas culturais oriundas dos grupos indígenas da região. Os processos de envelhecimento latente entre as famílias da região, majoritariamente compostas por mais velhos, bem como as práticas de cura permeadas pelas ervas e pelas rezas perpassadas de forma familiar ou compartilhadas entre rezadores comunitários apontam para um potencial adaptativo dos saberes tradicionais do semiárido frente às mudanças dos últimos séculos.

Acreditando nos caminhos familiares construídos ao longo de minha pesquisa, finalizo esta dissertação dando espaço para as palavras de minha mãe. Enquanto grande companheira de investigação, por meio de sua própria vivência Mãe articula uma síntese das nuances imbricadas na feitura desse trabalho. A fala a seguir foi formulada oralmente por mãe durante uma roda de conversa sobre as memórias do tempo dos caboclos brabos realizada em frente à



Igreja de Nossa Senhora de Fátima, na comunidade Baraúna no dia 1º de outubro de 2024, no I Seminário de Saberes Indígenas da Caatinga Paraibana. Seguidas dessa citação direta, apresento uma foto de Mãe durante essa conversa e um outro registro de celebração da finalização desse encontro, onde estão presentes vários dos moradores da Tapera e Baraúna, inclusive alguns dos que participaram de minha pesquisa.

Mas aí eu queria falar com a senhora, quando lembrar alguma coisa, conte pra um neto, conte pra um jovem, que a vida vai continuar. A nossa origem não vai esquecer, não vai ficar perdida na terra, e nem no tempo. Tudo que lembrar, se puder escrever, escreve, se não, conte pra uma pessoa. Porque eu tenho lembranças do meu avô, ele me contando. Uma criança, às vezes um não toma atenção, mas eu lembro de mais, ele contando dessa história aí, onde os filhos dele nasceu, como foi criado, nesse, como é que chama lá, nos poços, né, quando eu fui lá, eles foi criado ali, disse que nunca passou fome. Lá tinha preá, lá tinha peixe, e quando não tinham que comer, eles iam naquele buraco d'água que a gente chamava, antigamente, meu avô contava, o poço, e tirava peixe. Não tinha água, ninguém achava que tinha, mas lá tinha aquele canto, e de onde eles tiravam sustento. No meu tempo já era cacimba. Lá, onde eu fui criada com minha avó, eu fui criada com minha avó, tirando água de cacimba. Às vezes a cacimba ficava tão funda, não era, que a gente entrava por um caminhozinho assim, e lá ela colocava uma tábuia, uma tábuia, assim, eu acho que você lembra, lá no sítio em Quixaba, e nós ia pegando, todo dia de manhã, a gente ia pegando aquela cuinha, aquela cuia, chamada cuia, não sei como é que chama, aí puxava aquela água pra tirar, e a água vinha bem azulzinha, e era da onde... Ali ela plantava, tudo pra gente comer, frutas, verdura, era pé de tudo lá do lado da casa, lembro das hortas, que a gente não faltava pimentão, coentro, alface, pimenta, hoje em dia nós não tem, porque a gente tem que comprar na rua. Mas lá, tudo aquela comida ali, eu sinto o cheiro daquelas panelas, não é? Não é assim? A nossa origem. E aí, o que acontece, hoje em dia a gente mora num campo desses, nós não tem, não tem aquela força de ter uma horta, e eu lembro do meu tempo, que eu fui expulso da minha cidade, eu posso dizer a vocês, que eu fui expulsa da minha cidade, que eu amanheci e não voltei mais, e eu tinha tudo isso, era um jardim, né? Tinha horta, tinha vaca, tinha gado, isso aí eu tava olhando, olha, é minha origem, eu, novinha, amanheci a noite não tava no meu lugar, criada plantando milho, feijão, tudo, só não o açúcar, mas nós tinha cana. No dia que nós não tinham açúcar, nós tinha cana lá, a gente ia lá cortar um pedaço de cana e chupava, porque tinha nem falta de açúcar, não tinha falta de um refrigerante, porque a gente tinha isso, tinha terra, hoje em dia eu vou lá no fundo do muro e ter um pé de limão, desse tamanhinho, “pra que a mãe quer isso?” Deixa o meu pé de limão no canto dele, né? Aí eu tenho a minha planta na frente, às vezes minha filha não sabe nem o que que é pra mim aquele jardim, “vou jogar tudo fora”, “Não toca nem a mão, porque quer ver uma fera aqui dentro de casa, tu mexe numa planta dessa minha” dessa maneira, desse jeitinho [risos]. Não sei nem como ela chama meu jardim, é um pomar de flor, é uma horta, é um pé de limão, é um pé de erva cidreira, um vai lá arranca, joga fora, eu vou lá, mudo no outro lugar e ele aí vai crescendo, porque minha origem está lá, eu ainda não saí do meu lugar, dos meus avós, dos meus chá, né? Hoje em dia eu já abro a minha vida pra contar a vocês, e era um livro fechado, a mágoa era dentro de mim, porque eu perdi minha origem, perdi minha família e meus amigos. Amanheci e anoiteci fora no meu canto. Onde eu dormia, uma porta, dormia num canto assim sem sentir medo de nada, numa rede. “Ah, eu estou com dor na barriga, vou ali pegar uma erva cidreira, ah meu dedo da furado, eu vou ali, vou pegar uma Xanana, mas o meu dedo está furado, ah, tem uma Xanana pra passar no dedo, né? Aí fui embora, pra São Mamede [...] Aí fui embora pra São Paulo, peguei uma barriga, peguei uma filha e fui embora. Meu pai: “Não vá”, mas eu vou pra me ver livre desse lugar, e com o tempo eu digo “eu vou voltar a minha origem”, e agora estou com vocês, de novo, tem mágoa, mas estou feliz, o filho meu não sabe da minha história de vida, até um tempo desse, diz “Mãe, o que aconteceu com você?” Eu digo “nada” porque é tanta mágoa, que tanto tristeza que tem dentro de você. Só você não sabe, mas eu tenho muita, de ser como uma criança dessa que



está do lado da mãe, morar em um sítio desse, amanhecer o dia e você perdeu uma família por causa de ciúmes, de inveja, de maldade que nós só trabalhava, por isso que digo a tomas tenham cuidado em mal, porque a gente amanhece numa porta confiando nas pessoas que acham que todo mundo é igual. Por isso que eu digo, isso aqui pra mim, eu estou aqui, eu estou na maior riqueza. Pensa se não é riqueza vê esse sítio aberto, vê essa terra, é aberto e você está em liberdade, amanhecia e anoitecia no canto de vocês, ali onde vocês estavam, quando eu era criança, sim, eu vi muitas, novena, São José lembra? Andava mais meu pai e minha mãe, todo mundo sabe quem era eles, vinha pra novena brincava de quadrilha, brincava de tudo, minha mãe andava nas casas dos outros pedindo galinha pra ajudar nas igrejas, pra comprar uma boneca pra uma criança pra fazer uma criança feliz, tudo eu lembro. A gente se juntava numa turma num carro, às vezes só pra brincar uma noite de quadrilha de São João de uma festa. E uma noite, a gente tinha uma festa e eu perdi um irmão, uma família inteira que acabou-se, praticamente eu perdi minha família. Nós tamos reconstruindo de novo. A mágoa... passei no psicólogo depois que Bismark foi pra faculdade, me ajudou muito sonhou pra entrar a força, mas teve que voltar a viver. Por isso que eu digo, nós somos caboclo brabo.

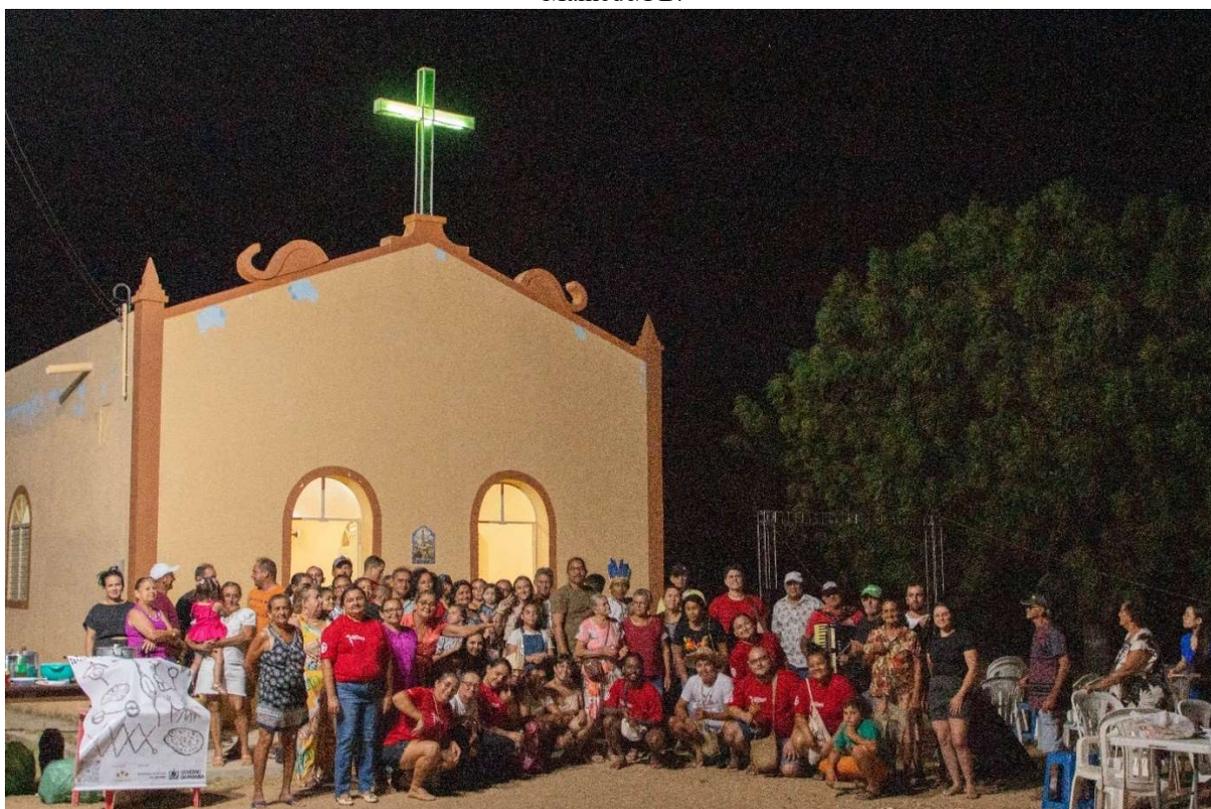


Figura 44: Mãe durante a roda de conversa ‘Do tempo dos caboclos brabos’.



Fonte: Sara Andrade, 2024, Acervo Memórias Tapuias.

Figura 45: Participantes do Seminário Saberes Indígenas da Caatinga Paraibana na comunidade Baraúna em São Mamede/PB.



Fonte: Sara Andrade, 2024, Acervo Memórias Tapuias.



## Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE JR, D. M. DE. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 3a ed. ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez.: 2009.

ALMEIDA, L. S. DE; SILVS, G. M. E. (ORGS). **Índios do Nordeste: temas e problemas**. Macéio: EDUFAL, 1999. v. 1

ALVES, J. J. A.; NASCIMENTO, S. S. DO. Avaliação ecoclimática do Seridó paraibano. **CLIMEP - Climatologia e Estudos da Paisagem**, v. 5, n. 2, p. 140, 2010.

ANDRADE, L. E. Pelejas indígenas: conflitos territoriais e dinâmicas históricas na Serra do Catimbau. **Tese de doutorado**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2020.

ARAÚJO, Mariana Queiroz. Household ecology, environments and technical processes among the Potiguara of Jaraguá village (Paraíba, Brazil). **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, v. 16, n. **Vibrant**, Virtual Braz. Anthr., 2019 16 p. e16502, 2019

ARRUTI, J. M. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Revista Estudos Históricos**, v. 15, n. História e Religiao, jun. 1995.

ATHIAS, R. **A noção de identidade étnica na antropologia brasileira: de Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira**. [s.l.] Editora Universitária UFPE, 2007.

\_\_\_\_\_. Antropologia Política em Pernambuco: Povos Indígenas, Processos Identitários e Etnicidade. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, v. Ano 4, II, 2017.

BARTH, F. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BRASIL. **Plano de Ação Integrada e Sustentável da Mesorregião do Seridó**. Brasília: 2013. Acesso em: 14 out. 2024.

\_\_\_\_\_. Censo demográfico do Brasil de 2022. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística Brasília, 2023.

CALVINO, Ítalo. Por que ler os clássicos? *In* **Por que ler os clássicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991 (p. 9 – 14).

CARNEIRO, C. S. Discriminação e preconceito em migração qualificada para o Brasil: restrições relatadas por estudantes na Universidade de São Paulo. **Périplos: Revista de Estudos sobre Migrações**, v. 2, n. 1, 25 ago. 2018.

CARVALHO, M. R. G. DE. A questão de identidade dos povos do Nordeste. **Anuário Antropológico**, Fortaleza, v. 82, 1984.

CASTRO **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: J. Zahar Editor: Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1986. 774 p. (Coleção Antropologia Social).



\_\_\_\_\_. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler ciência social brasileira (1970-1995)**: Anpocs, 1999. p. 109-223

\_\_\_\_\_. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. Mana, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. Os deuses canibais - a morte e o destino da alma entre os Araweté. **Revista de Antropologia**, Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. v 27/28, 1985.

CAVIGNAC, J. A. A etnicidade encoberta: Índios e Negros no Rio Grande do Norte. **Mneme: Revista de Humanidades**, Caicó, v. v. 4, n.8, p. 1-79, 2003.

CORTEZ, D. G. “Tirando leite de pedra”: a dinâmica econômica do Seridó potiguar. **RDE - Revista de Desenvolvimento Econômico**, v. 3, n. 38, p. 365, abr. 2018.

CRUZ, C. H, **A escola do diabo**: Indígenas e capuchinhos italianos nos sertões da América (1680-1761). Firenze University Press, 2019.

DUARTE, Luiz Fernando Dias . Luiz Fernando Duarte (**depoimento**, 2022). Rio de Janeiro, CPDOC/Fundação Getulio Vargas (FGV), (3h27min).

ESTEVÃO, C. O ossuário da “Gruta-do-Padre” em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do Nordeste. Em: **Boletim do Museu Nacional**. XIV-XVII (1938-1941) ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. p. 151-184.

ESTEVES, P. M. DA S. V.; CRUZ, F. S. Assessment of the impacts of the desertification process in the Western Seridó by biophysical and social indicators. **Research, Society and Development**, v. 11, n. 3, p. e1411326082-e1411326082, 9 fev. 2022.

FAUSTINO, D. M.; OLIVEIRA, L. M. Xeno-racismo ou xenofobia racializada? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no Brasil. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 29, n. 63, p. 193-210, 5 jan. 2022.

FELDMAN-BIANCO, B. (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Unesp, 2010. (p. 227- 344).

FERNANDES, F. C. M. Memórias infocomunicativas: estudo das manifestações gastronômicas no Seridó paraibano. **Tese de Doutorado**. João Pessoa: Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, CCSA/UFPB. 2023.

FRY, P. Nas redes antropológicas da Escola de Manchester: reminiscências de um trajeto intelectual. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 12, n. 27, 2011. DOI: 10.22456/1984-1191.20854. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/20854>.

GALVÃO, E. Áreas Culturais Indígenas do Brasil; 1900-1959. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v. 8, n. Nova Série Antropologia, p. 1-41, 1960.

GLUCKMAN, M. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: Feldman-Bianco, B. (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Unesp, 2010. (p. 227- 344).



GUERRA, N. M; RIBEIRO, J; CARVALHO, T; PEDROSA, K; FELIX, L; LUCENA, R. Usos locais de espécies vegetais nativas em uma comunidade rural no semiárido nordestino (São Mamede, Paraíba, Brasil). **BIOFARM - Journal of Biology & Pharmacy and Agricultural Management**, v. especial, n. 12, 2011.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p.21-47, 1996.

MACEDO, H. A. M. DE. Outras famílias do Seridó: genealogias mestiças no sertão do Rio Grande do Norte (séculos XVIII-XIX). **Tese de doutorado**. Programa de Pós Graduação em História, Recife: UFPE, 14 fev. 2013.

\_\_\_\_\_. Caboclas brabas: história indígena do sertão do Seridó por meio das memórias de seus moradores. **Anais do X Encontro Nacional de História Oral...** Recife: 2010. Disponível em: <[https://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270428143\\_ARQUIVO\\_textocompletodehelderalexandremedeirosdemacedoparaencontronacionaldehistoriaoral.pdf](https://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270428143_ARQUIVO_textocompletodehelderalexandremedeirosdemacedoparaencontronacionaldehistoriaoral.pdf)>.

Acesso em: 8 out. 2024

MORAIS NETO, J. M. DE. Contribuição ao cadastramento das itacoatiaras do “vale do Sabugi”, na fronteira seridoense da Paraíba. **Revista de Arqueologia**, v. 8, n. 1, p. 133–155, 30 jun. 1994.

NAWA, J. T. C. “Os Nawa nunca foram extintos”: regimes de memória, trajetórias indígenas e narrativas sobre os Nawa do vale do Juruá, Acre. **Dissertação de Mestrado**, Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2023.

NIMUENDAJÚ, C. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Brasília: IPHAN, IBGE: 2a. edição, 2017.

OLIVEIRA, J. P . Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** [online]. v. 4, n.1 pp. 47-77. 1998.

\_\_\_\_\_. (Org). A viagem de volta : Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 1. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47–77, abr. 1998.

\_\_\_\_\_. **O nosso governo: Os Ticuna e o regime tutelar**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.

OLIVEIRA, R. C. DE. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, v. 16, p. 9–40, 2005.

\_\_\_\_\_. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.



POTIGUARA (BERNARDO), C. L. B. Práticas agrícolas e saberes locais do Povo Potiguara da Paraíba: espaços e produção de alimentos a partir da mandioca. **Dissertação de Mestrado**. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2023.

PUNTONI, P. **A Guerra dos Bárbaros**: Povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil, 1650-1720. Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2002.

RAMOS, Alcida Rita. **BVPS Autorais**: A Política do Perspectivismo. Disponível em: <<https://blogbvps.com/2023/11/21/bvps-autorais-alcida-rita-ramos-7/>>. Acesso em: 25 jan. 2024.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro**. 2. ed. ed. São Paulo: Companhia das Letras, : [s.n.].

RODRIGUES, E.; CORDEIRO, V. S.; SANTOS, J. S. O que aconteceu com a índia da serra das flechas? A história da última tapuia selvagem da Paraíba. **Revista Tarairiú**, v. 1, n. 17, p. 64–79, 2020.

SOUZA, V. R. F. DE P. **As fronteiras do ser Xukuru**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1998.

TABAJARA (SOUZA), J. S. S.. Caçador é igual gato maracajá: um estudo sobre o papel da atividade de caça entre os indígenas Tabajara no litoral Sul da Paraíba. Dissertação de Mestrado. Joao Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2023.

TUPINAMBÁ (SILVA), G. J. O voo do Manto e o Pouso do Manto: uma jornada pela memória Tupinambá. **MODOS: Revista de História da Arte**, Campinas, SP, v. 8, n. 2, p. 294–333, 2024. DOI: 10.20396/modos.v8i2.8675041. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/mod/article/view/8675041>.

TSING, A. L. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB. Mil Folhas, 2019. 284p

TSING, A. L. O antropoceno mais que humano. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 23, n. 1, p. 176–191, 24 fev. 2021.

TSING, A. L. O cogumelo no fim do mundo: Sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo. São Paulo: N1-, Martins Fontes, 2022.

XAKRIABÁ (CORREA), E. N. Etnovisão: o olhar indígena que atravessa a lente. Dissertação de mestrado em Antropologia, UFMG, 2019.



## **Apêndice A - Termo De Consentimento Livre E Esclarecido**

**Título do Estudo: Da invasão colonial ao reconhecimento da permanência indígena: o caso das famílias originárias do Sertão do Rio Sabugi, em São Mamede/PB (título preliminar).**

**Pesquisador Responsável: HUMBERTO BISMARCK SILVA DANTAS**

**Orientador Responsável: Renato Monteiro Athias**

**Instituição: Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pernambuco (UFPE)**

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

O (A) Senhor (a) está sendo convidado (a) a participar de uma pesquisa. Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que o (a) senhor (a) não consiga entender, converse com o pesquisador responsável pelo estudo para esclarecê-los.

A proposta deste termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo. O objetivo desta pesquisa é analisar as memórias familiares, narrativas, práticas de vivência e a construção de identidades étnicas no semiárido do entorno do Rio Sabugi, em São Mamede/PB, sendo esta pesquisa justificada pelo reconhecimento da manutenção das memórias e práticas indígenas entre as famílias oriundas do sertão paraibano, com enfoque nas famílias que convivem com os Sítios Arqueológicos da região.

Se o(a) Sr.(a) aceitar participar da pesquisa, os procedimentos envolvidos em sua participação são os seguintes: Realização de uma ou mais entrevistas com duração de cerca de 50 minutos, a serem realizadas na casa ou no entorno da propriedade rural do entrevistado; Realização de caminhadas e visitas a espaços importantes para a memória da comunidade, a exemplo de sítios arqueológicos, rios e plantações; Compartilhamento de fotos, instrumentos e objetos de memória do entrevistado ou de sua família, como por exemplo achados arqueológicos, fotos antigas da família e teares de algodão; Poderão também ser realizadas gravações de vídeo e áudio durante todas as etapas da pesquisa. Por fim, prevê-se ainda um encontro para compartilhamento da pesquisa e apresentação dos resultados e informações utilizadas no trabalho final e em seus anexos (filmes, ensaios fotográficos, livros, entre outros).

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. No nosso estudo, os possíveis riscos ou desconfortos decorrentes da participação na pesquisa são a visibilização de práticas internas do grupo familiar, o compartilhamento de narrativas e histórias pessoais e a visibilização de locais e objetos do acervo pessoal da família. Sendo está uma pesquisa com teor visual e sendo a comunidade pesquisada pertencente à família do Pesquisador, há impossibilidade de manter sigilo em relação as informações compartilhadas ao longo desse trabalho. Deste modo, via de regra todos os participantes serão nomeados e os registros de áudio e vídeo não serão censurados. Em caso de sinalização explícita por parte do/a participante, podemos ocultar algumas informações, utilizando nome fictício para o participante e ocultando o local de moradia daquela família.

Contudo, esta pesquisa também pode trazer benefícios. Os possíveis benefícios resultantes da participação na pesquisa são o aumento dos conhecimentos sobre o tempo dos caboclos brabos, fazendo um levantamento de histórias e causos das comunidades rurais de São Mamede e de todo o Vale do Sabugi; faremos também um levantamento de práticas de cura, ervas medicinais, técnicas de produção de remédios naturais; bem como sobre estratégias de caça e cultivos tradicionais e populares na região. Cada família poderá receber como benefício materiais de áudio, vídeo e fotografia das



pessoas entrevistadas, material que poderá ser amplamente divulgado para preservação da memória familiar e das narrativas dos mais velhos de cada família,

Sua participação na pesquisa é totalmente voluntária, ou seja, não é obrigatória. Não está previsto nenhum tipo de pagamento pela sua participação na pesquisa e o(a) Sr.(a) não terá nenhum custo com respeito aos procedimentos envolvidos, porém, poderá receber por despesas decorrentes de sua participação a exemplo de despesas de transporte, alimentação e equivalente a diária de trabalho durante os dias da pesquisa, somados num total de 200 reais por pessoa/família entrevistada. Essas despesas serão pagas pelo orçamento da pesquisa, financiadas através do projeto de filme Memórias do Sabugi (nome preliminar), concebido por meio de edital público da Secretária de Cultura do Estado da Paraíba.

Solicitamos também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos científicos e publicar em revista científica nacional e/ou internacional. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo absoluto, bem como em todas fases da pesquisa.

É assegurada a assistência durante toda pesquisa, bem como é garantido ao Sr.(a), o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que o(a) Sr.(a) queira saber antes, durante e depois da sua participação.

Caso o(a) Sr.(a) tenha dúvidas, poderá entrar em contato com o pesquisador responsável Humberto Bismark Silva Dantas pelo telefone 83 999796070 e/ou pelo e-mail karua.tarairiu@gmail.com. Caso necessário, o orientador desta pesquisa poderá ser consultado via e-mail renato.athias@ufpe.br .

Esse Termo é assinado em duas vias, sendo uma do(a) Sr.(a) e a outra para os pesquisadores.

#### **Declaração de Consentimento**

Concordo em participar do estudo intitulado: **Da invasão colonial ao reconhecimento da permanência indígena: o caso das famílias originárias do Sertão do Rio Sabugi, em São Mamede/PB.**

_____	
Nome do participante ou responsável	
_____	Data: ____/____/____
Assinatura do participante ou responsável	
_____	Data: ____/____/____
Assinatura do Pesquisador	
_____	Data: ____/____/____
Assinatura do Orientador	

