



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

ARIANNE RAYIS LOVO

“NINGUÉM FAZ A REZA SÓ”:
UMA ETNOGRAFIA DA MOBILIDADE E DAS FORMAS DE CUIDAR A PARTIR DAS
MULHERES PANKARARU

CAMPINAS

2023

ARIANNE RAYIS LOVO

“NINGUÉM FAZ A REZA SÓ”:
UMA ETNOGRAFIA DA MOBILIDADE E DAS FORMAS DE CUIDAR A PARTIR DAS
MULHERES PANKARARU

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientadora: ARTIONKA MANUELA GÓES CAPIBERIBE

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELA ALUNA ARIANNE RAYIS LOVO, E
ORIENTADA PELA PROFA. DRA.
ARTIONKA MANUELA GÓES
CAPIBERIBE.

Campinas

2023

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

L949n Lovo, Arianne Rayis, 1985-
"Ninguém faz a reza só" : uma etnografia da mobilidade e das formas de cuidar a partir das mulheres pankararu / Arianne Rayis Lovo. – Campinas, SP : [s.n.], 2023.

Orientador: Artionka Manuela Góes Capiberibe.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Pankararu (Povo indígena). 2. Mobilidade. 3. Cuidado. I. Capiberibe, Artionka Manuela Goés, 1970-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: "No one prays alone" : an ethnography of mobility and forms of care from pankararu women

Palavras-chave em inglês:

Pancararu Indians

Mobility

Care

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutora em Antropologia Social

Banca examinadora:

Artionka Manuela Goés Capiberibe

Anne-Christine Taylor

Valéria Mendonça de Macedo

Nashieli Rangel Loera

Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque

Data de defesa: 21-09-2023

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0001-7697-1711>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/4596272393238760>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 21/09/2023, considerou a candidata Arianne Rayis Lovo aprovada.

Profa. Dra Artionka Manuela Goés Capiberibe (Presidente da Comissão Examinadora)

Profa. Dra. Anne-Christine Taylor

Profa. Dra. Valéria Mendonça de Macedo

Profa. Dra. Nashieli Cecília Rangel Loera

Prof. Dr. Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*à minha mãe Jaqueline e ao meu pai Ari
ao povo Pankararu,
pelo aprendizado do caminhar perene*

AGRADECIMENTOS

Esta tese foi pensada e gestada durante o governo Bolsonaro a pandemia da Covid-19 no Brasil. Durante seu desenvolvimento, acompanhei, junto a meus colegas, o desmonte da universidade pública e das bolsas de pós-graduação no país. Dimensionar os lutos e as perdas, sobretudo aos povos indígenas que durante esse tempo foram alvos de inúmeros ataques ainda mais potencializadores e contínuos, é difícil. Um misto de alívio, angústia e satisfação tomam conta do meu corpo ao escrever essas páginas finais que, assim como outros corpos, adoeceram, choraram, se enraiveceram, lutaram, riram e sobreviveram.

A despeito desses momentos tão difíceis, a realização e a escrita da tese só foram possíveis porque estive cercada de pessoas que me ajudaram a pensar, a viver e a compor comigo as ideias, nuances, análises e formulações tecidas nesse processo. Estas, contudo, não terminaram, permanecem borbulhando em minha cabeça.

Agradeço à universidade pública e, em especial, à Universidade Estadual de Campinas, por ter possibilitado meu egresso e minha permanência durante nove anos (mestrado e doutorado) nessa minha trajetória acadêmica.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Esse fato possibilitou a realização desta pesquisa com uma bolsa de doutorado entre 2017 e 2020.

Aos professores/as do Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social (PPGAS) da Unicamp, Antonio Roberto Guerreiro Júnior, Emilia Pietrafesa Godoi, Heloísa André Pontes, Joana Cabral de Oliveira, Nashieli Rangel Loera, Omar Ribeiro Thomaz, Rodrigo Ferreira Toniol, Ronaldo Rômulo Machado de Almeida e Suely Kofes. Obrigada pelas sugestões e críticas sobre minha pesquisa em momentos específicos da minha jornada acadêmica.

Aos amigos que sonharam juntas a feitura da Maloca, revista vinculada à Biblioteca Central da Unicamp: Fernanda Borges Henrique, Karine Assumpção, João Roberto Bort Jr, Lucas da Costa Maciel, Janaina Tatim, Vêronica Monachini, Natália Calamari, Gustavo Fiorini e Tiago Freitas. E aos que chegaram depois, Antônio Augusto Oliveira Gonçalves, Chryslen Barbosa e Marília da Silva Lima.

Às professoras Emília Pietrafesa de Godoi e Valéria Mendonça Macedo, agradeço pelas sugestões, críticas e leitura do meu trabalho durante a qualificação do doutorado; elas foram fundamentais para a escrita final da tese.

A todas que fizeram parte do de Seminário “Casa, Corpo e Políticas da Terra”: Ana Carneiro, Beatriz Matos, Emília Pietrafesa de Godoi, Luisa Elvira Belaunde, Lauriene Seraguza, Marcela Stockler Coelho de Souza, Márcia Nóbrega, Paula Balduino de Melo, Julia Otero, Silvana de Souza Nascimento, Maiara Dourado e Yara Alves. Nossas conversas, assim como os comentários e críticas feitos à minha pesquisa, foram importantes e incorporados nesta tese.

Ao grupo de leitura dirigida da minha orientadora Artionka, agradeço pelas conversas, comentários e sugestões ao meu trabalho, em especial Chryslen Barbosa, Marília Lima, Duvan Escobar.

Ao Cyril Menta, pela leitura de parte da tese, dando sugestões e críticas. Agradeço pelas imagens concedidas que fazem parte dessa tese. À Talissa Ancona Lopez, pela revisão final da tese e pelas sugestões feitas, eu agradeço!

À banca de defesa, Anne-Christine Taylor, Nashieli Rangel Loera e Valéria Mendonça Macedo, agradeço pelo aceite do convite da banca e pela leitura da tese, além das críticas e sugestões que foram incorporadas na versão corrigida. Ressalto que aquilo que não consegui incorporar segue comigo em pesquisas futuras.

Aos profissionais de saúde da Equipe de Saúde Indígena da Unidade Básica de Saúde do Real Parque, em especial Caroline Picerni Di Celio, Juliana Gonçalves Fidelis, Marco Antônio Silva dos Santos e Viviane da Silva Freitas. Obrigada pelas conversas, encontros e parcerias!

À Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu, em especial Clarice Pankararu, tia Lídia, Ivone, Didi, Thais, Leda, Matheus, Roziani, Diane, Dora, Bino, Ninha, Bia e Fykyá Pankararu. Ao Aislan Pankararu, que cedeu gentilmente suas pinturas, eu agradeço!

Aos amigues Bruna Fernandes, Carla Camargo, Déborah Fromm, Gabi Cassimiro, Gustavo Belisário, Jenifer dos Santos, Julia Gampietro, João Robert Bort Jr, Juliana Jodas, Juliana Yamanaka, Mayra Lafoz Bertussi, Marcos Visnadi, Thais Farias Lassali, obrigada pela amizade, carinho e risadas nessa caminhada!

À Mayana Hellen, obrigada pela amizade, companheirismo e deboches nessa caminhada da vida!

À Karine Assumpção, agradeço pelas conversas, companheirismo e alegrias, sobretudo nessa etapa final do doutorado! Compartilhar nossas frustrações e nos acolhermos foi fundamental para continuar.

À minha orientadora, Artionka Capiberibe, que me acompanha desde a Unifesp e sempre acreditou em mim, me incentivando e sendo uma pessoa muito querida! Obrigada pelas conversas, sugestões, aprendizado e carinho!

À minha psicóloga Ana Claudia, obrigada pelo seu trabalho, acolhimento e todo apoio desde muito tempo. Sem isso essa tese teria sido escrita com muito mais dificuldade e adoecimento mental.

À minha família paterna e materna, agradeço especialmente minhas tias Luci, Marina, tio Douglas, tio Du, tio Alcino, tia Iara, tia Regina, vó Neuza, meus primos Tico, Mazinho, Marina, Lucas, Bruno, Josi e a pequena Yasmin que nasceu durante o processo.

Ao meu querido irmão Paulo, que mesmo distante nos acompanha de perto.

Ao meu pai, Ari, obrigada pela inspiração de uma vida inteira.

À minha mãe, Jaqueline, obrigada por ser tudo aquilo que você é. Não esqueço do dia em que me disse que “a vida é grande, nela cabe muitos sonhos”. Obrigada por sonhar a sua vida comigo.

À Aline, minha irmã, companheira de uma vida, que me ensina a respirar com mais leveza. Obrigada por me acolher em muitos momentos desta tese. Estar perto de você é uma das minhas maiores alegrias.

RESUMO

Esta tese busca refletir sobre os processos de aliança, cura e luta das mulheres Pankararu em suas relações com diferentes agentes e instituições estabelecidas em São Paulo. As mulheres – lideranças espirituais e políticas –, por estarem em constante movimento entre aldeia e cidade, são protagonistas no processo de manutenção da ciência pankararu, pois são elas que estabelecem uma maior mediação com os encantados, seres espirituais que *visitam* o território “fora da aldeia” para proteger seus parentes humanos. A forma de habitar esse território é pensada numa dimensão do vivido, em que pessoas, encantados, plantas e bens circulam e tecem essa malha que interconecta aldeia e cidade. As alianças feitas com os não indígenas (coletivos, ONGs, órgãos estatais), em especial com a Equipe de Saúde da Família Indígena (ESFI) da Unidade Básica de Saúde (UBS) do Real Parque, a qual cuida das famílias pankararu, são entendidas como formas de parentalizar o outro, sinalizando aqueles que são ou não parentes. A pesquisa busca, assim, compreender os sentidos evocados pelas noções de caminhar, território e cuidado a partir da perspectiva indígena, em especial das mulheres pankararu, buscando tensionar, em certa medida, os sentidos que emergem na relação com os não indígenas.

Palavras-chave: mulheres pankararu, mobilidade, cuidado.

ABSTRACT

This thesis seeks to reflect processes of alliance, healing and struggle of Pankararu women in their relations with different agents and institutions established in São Paulo. Women - spiritual and political leaders -, being in constant movement between village and city, are protagonists in the process of maintaining the pankararu science, since they are the ones who establish a greater mediation with the enchanted, spiritual beings who *visit* the territory "outside the village" to protect their human relatives. The way of inhabiting this territory is thought of in a dimension of the lived, in which people, enchanted, plants and goods circulate and weave this meshwork that interconnects village and city. Alliances made with non-indigenous people (collectives, NGOs, state agencies), especially with the Indigenous Family Health Team (ESFI) Basic Health Unit (UBS) of Real Parque, which takes care Pankararu families, are understood as ways of parentalizing the other, signaling those who are or are not relatives. The research thus seeks to understand the meanings evoked by the notions of walking, territory and care from the indigenous perspective, especially of Pankararu women, seeking to tension, to some extent, the meanings that emerge in the relationship with non-indigenous people.

Keywords: pankararu women, mobility, care.

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Localização das Tis Pankararu e Entre Serras	24
Mapa 2. Localização das famílias atendidas pelas ESFI da UBS do Real Parque	122

LISTA DE FIGURAS

Imagem 1: A rezadeira Maria Lídia da Silva fumando o campião	17
Imagem 2: Parte do bairro Real Parque antes do Programa Cingapura	59
Imagem 3: Detalhe do Bloco D nos prédios do Programa Cingapura	60
Imagem 4: Área de lazer dos novos prédios do PROVER, agosto de 2022.	60
Imagem 5: Rua Conde de Itajaí, com os prédios novos, agosto de 2022	61
Imagem 6: Maria Lídia, Clarice Pankararu e Ivone Conceição	64
Imagem 7: Membros das Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu	68
Imagem 8: 1. Folha. 2. Fibra. 3. Flor.	71
Imagem 9: Processo para tirar a fita do croá e fitas de croá secando	72
Imagem 10: Processo para tirar a fita do croá e fitas de croá secando	72
Imagem 11: Processo para tirar a fita do croá e fitas de croá secando	72
Imagem 12: Processo para tirar a fita do croá e fitas de croá secando	72
Imagem 13: Praiás dançando no terreiro de Bia, Corrida do Imbu, Pernambuco.	73
Imagem 14: Apresent. do Toré no “Ponto de Economia Solidária e Cultura do Butantã”	74
Imagem 15: Dança dos praiás na escola Pero Neto, no Real Parque, em São Paulo	74
Imagem 16: Praiás junto com a rezadeira Maria Lídia e o rezador Didi.	77
Imagem 17: Pintura Caminho perene, de Aislan Pankararu	79
Imagem 18: Praiás em miniatura na casa de Didi e Ivone	83
Imagem 19: Didi mostrando as ervas usadas nos rituais	84
Imagem 20: Didi mostrando as ervas usadas nos rituais	84
Imagem 21: Didi mostrando as ervas usadas nos rituais	84
Imagem 22: Os homens se concentrando no prato, junho de 2022	99
Imagem 23: O alimento sendo benzido antes de serem consumidos	99
Imagem 24: Homens comendo o prato do encantado, junho de 2022.	101
Imagem 25: Didi se concentrando, fumando o campião, junho de 2022	101
Imagem 26: As botadoras de cesto na Corrida do Imbu	104
Imagem 27: Maria Lídia e os praiás entrando pela segunda vez na UBS	124
Imagem 28: Painel contando a história Pankararu feito pela ESFI, em 2019	126
Imagem 29: Roda de conversa do filme “Deus te dê boa sorte”, em novembro de 2019	128
Imagem 30: Doações no contexto da pandemia da Covid-19, abril de 2020	130
Imagem 31: Clarice Pankararu anunciando o evento no Casulo, abril de 2022	133
Imagem 32: Eu (ao centro) falando na roda de conversa, abril de 2022	134

Imagem 33: Clarice Pankararu (à esquerda) e Maria Lídia (ao centro, com maracá)	134
Imagem 34: Todas as pessoas presentes na roda de conversa, abril de 2022	135
Imagem 35: Mulheres preparando o alimento do prato	136
Imagem 36: O alimento colocado em cumbucas, agosto de 2022	136
Imagem 37: Painel contando a história da ESFI, abril de 2023	138
Imagem 38: Detalhe do painel contando a história da ESFI, abril de 2023	138
Imagem 39: Leda explicando o painel de fotografias, abril de 2023	139
Imagem 40: Venda de artesanato feito por Ivone Pankararu, abril de 2023.	139
Imagem 41: Ivone da Conceição e Maria Lídia fazendo seu discurso no Toré	141
Imagem 42: Praiás dançando Toré na UBS do Real Parque, abril de 2023	141
Imagem 43: Maria Lídia fazendo seu discurso final no Toré na UBS do Real Parque	142
Imagem 44: Toré na UBS do Real Parque, abril de 2023	143
Imagem 45: Toré pankararu realizado na frente da UBS do Real Parque	144
Imagem 46: Povo pankararu e aliados/as na frente da UBS do Real Parque	164
Imagem 47: Maria Lídia fumando seu campião e segurando o maracá	165
Imagem 48: Campião e maracá usado nos rituais por Maria Lídia	175
Imagem 49: Didi iniciando os toantes no prato, em São Paulo	177
Imagem 50: Leide com seu campião na aldeia Saco dos Barros, em Pernambuco	183
Imagem 51: Pintura Caminho perene, de Aislan Pankararu	189

LISTA DE SIGLAS

AS	Agente de Saúde
AIS	Agente Indígena de Saúde
AMIP	Associação Movimento Indígena Pankararu
CASAI	Casa do Índio
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
DSEI	Distritos Sanitários Especiais Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SUS	Sistema Único de Saúde
SASISUS	Subsistema de Atenção à Saúde Indígena
PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental
ESF	Equipe de Saúde da Família
ESFI	Equipe de Saúde da Família Indígena
PUC	Pontifícia Universidade Católica
UBS	Unidade Básica de Saúde
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo
UFSCAR	Universidade Federal de São Carlos
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
TI	Terra Indígena

SUMÁRIO

Introdução	18
O caminho da tese	18
O povo Pankararu	23
As decisões impostas pela Covid-19	29
Notas sobre a pesquisa e o trabalho de campo	31
Divisão da tese	33
Capítulo 1: Sentidos do caminhar	35
1.1 Mobilidade humana e outra que humana: fluxos de pessoas, plantas e encantados	36
1.2 “ <i>Aqui é só uma visita</i> ”: movimento e cuidado	38
1.2.1 Paisagens em trânsito: da favela da mandioca ao Real Parque	51
1.3 Vegetais que caminham	71
Capítulo 2: Sendo parente	88
2.1 Comensalidade, festa e cuidado	89
2.1.1 O prato na casa de Pedro	92
2.1.2 O prato na casa da Ivone	98
2.2 O Prato e o cuidado: a socialidade pankararu expressa na festa	102
Capítulo 3: Sendo <i>quase</i> parente	113
3.1 As alianças alternativas e as parcerias do cuidado	114
3.1.1 A história da ESFI na UBS do Real Parque	116
3.2 “Tornando-se parceiro”: o evento do Abril Indígena e outras atividades	122
Capítulo 4: As rezadeiras: a ciência pankararu e os modos de cuidar	153
4.1 Ciência, conhecimento e percepção	154
4.2 A ciência pankararu	158
4.2.1 Doenças e mesas de cura	171
4.2.2 Sonhos, chamadas e visões	181
4.3 Algumas considerações sobre gênero	184
Considerações Finais	187
Bibliografia	190
Anexos	199

GLOSSÁRIO

aió	bolsa feita de croá
croá	planta sagrada
dijantar	o mesmo que prato (pagamento de promessa)
encantado	ser espiritual
encruzo	técnica para benzer
irradiação	modo do encantado se manifestar
lambedor	bebida ritual feita à base de água e mel
mesa de cura	ritual de cura
praiá	saiote e máscara ritual/encantado
prato	pagamento de promessa
semente	primeira manifestação do encantado
segredo	aquilo que circunda a ciência pankararu
roupão	vestimenta ritual
toante	canto ritual
xaropada	bebida ritual feita à base de água e mel



INTRODUÇÃO

O caminho da tese

Esta tese busca refletir sobre os processos de aliança, cura e luta das mulheres pankararu em suas relações com diferentes seres, agentes e instituições estabelecidas em São Paulo. As mulheres – lideranças espirituais e políticas –, por estarem em constante movimento entre aldeia e cidade, são protagonistas no processo de manutenção da ciência pankararu, pois são elas que estabelecem uma maior mediação com os encantados, seres espirituais que oferecem proteção, os quais *visitam*¹ o território “fora da aldeia” para proteger seus parentes humanos². Mais do que argumentar que encantados e rezadeiras circulam entre lugares, analiso o que elas/es colocam em relação quando caminham pelo mundo. Não se trata, porém, de estabelecer comparações entre os lugares da aldeia e da cidade (duas localidades distintas com história, memória e relações diversas), buscando encontrar o que em uma localidade falta ou existe na outra, como um exercício comparativo – uma vez que essas não se assemelham –, mas de compatibilidade, ou seja, de busca pelas analogias possíveis (Strathern, 2004; 2006).

A forma de habitar é pensada numa dimensão do vivido, como uma forma de produção de vida (conhecimento e cura), na qual humanos e outros que humanos circulam e tecem os caminhos que interconectam aldeia e cidade (Lovo, 2017; 2020). A relação que as famílias pankararu possuem com os encantados é fundamental para compreender sua organização social e cosmologia. A tais entidades são feitos pedidos de cura, proteção e conselhos. Isso informa um sistema de prestação e contraprestação, em que a pessoa fica na obrigação – categoria nativa que indica reciprocidade e consideração – de retribuir alimentos, fumo e rezas. Desse modo, lembrar dos encantados é condição indispensável para mantê-los por perto, sem que eles se vinguem.

Em São Paulo, o prato e a garapa são pagamentos de promessas realizados como forma de retribuição aos encantados. Analiso a relação entre parente e lugar, sinalizando, a partir de uma etnografia das rezas, como as casas de parentes foram se constituindo, ao longo do tempo, como uma malha, uma paisagem formada por memória e experiência (Ingold, 2007; 2011). A

¹ Nesta tese, farei uso dos seguintes critérios gráficos: 1) não utilizarei aspas para informar categorias conceituais e termos ênicos (a não ser quando for termos citados por autores/as); 2) utilizarei as aspas para evidenciar expressões ou frases locais; 3) em negrito, palavras ou frases que queira destacar; 4) em itálico, palavras estrangeiras ou frases que queira destacar.

² Ao longo da tese, as palavras aldeias e cidades irão informar, respectivamente, a aldeia na Terra Indígena Pankararu, em Pernambuco, e a cidade de São Paulo.

tese também apresenta a relação que o povo pankararu estabelece com os não indígenas, em especial com as/os profissionais de saúde que trabalham na Unidade Básica de Saúde (UBS) do Real Parque. Essas alianças alternativas (La Cadena, 2017) são entendidas como formas de parentalizar o outro, sinalizando aqueles que são parceiros/as – terminologia nativa que indica uma afinidade. A tese busca, assim, compreender os sentidos evocados pelas noções de caminhar e cuidar a partir da perspectiva indígena, em especial das mulheres pankararu, buscando tensionar, em certa medida, os sentidos que emergem na relação com os não indígenas.

Assim, o prato revela uma dimensão de festa e de conflito, e se assemelha à ideia de festa-guerra, proposta por Beatriz Perrone-Moisés (2015). Trata-se de “eventos coletivos que reúnem anfitriões e convidados em torno de fartura de comida e bebida, dança e canto, jogos... e têm o alegrar-se juntos como objetivo”, ao mesmo tempo em que carregam uma dimensão do conflito, da guerra (Perrone-Moisés, 2015, p. 19). Para a autora, é preciso ver como festa aquilo que o debate antropológico conceituou como ritual, pois este termo impede de analisar xamanismo, política e festa de modo conjunto. Nesse sentido, o prato e o Toré realizados em São Paulo pelo povo pankararu promovem uma reprodução da vida da qual fala Perrone-Moisés, ao mesmo tempo em que possuem uma dimensão da ruptura da relação, sem recortar o sagrado e o profano, dimensionando o sentido político que ela produz, como veremos.

Essas questões colocadas são um desdobramento da minha pesquisa com o povo Pankararu, que teve início em 2014. No mestrado (Lovo, 2017), analisei a trajetória de vida da família Pereira, que durante trinta anos morou em São Paulo e havia retornado recentemente à aldeia Brejo dos Padres, na TI Pankararu, em Pernambuco³. O trânsito observado no bojo da minha dissertação teve como polo de origem a aldeia e não a cidade, como é trabalhado nesta tese. Na dissertação, busquei compreender narrativas dissidentes em relação ao sair da aldeia, pesquisando os sentidos que a mobilidade opera entre diferentes sujeitos sociais. Termos êmicos como sair da aldeia ou cair no mundo emergiram associados à busca por melhores condições de vida, acesso à educação nas universidades através do Projeto Pindorama⁴, à saúde,

³ Bolsa concedida pela Fundação de Amparo e Apoio à Pesquisa (Fapesp), processo nº 14/19329-5.

⁴ A PUC-SP possui uma parceria com a Associação Indígena Comunidade Indígena Pankararu e outros coletivos indígenas, com um projeto chamado Programa Pindorama, criado em 2008 e que recebe apoio de várias instituições, como a FUNAI, a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de São Paulo, o Museu da Cultura PUC-SP etc. Esse programa tem como finalidade auxiliar a entrada e a permanência de universitários indígenas em contexto urbano. São universitários de várias etnias, como Atikum, Funil-ô, Guarani Mbya, Krenak, Pankararu, Pataxó, Xavante, entre outros. Para mais informações: <https://www.pucsp.br/pindorama>. Acesso em 20/01/23 às 12h00.

ao mesmo tempo em que, para alguns, foi compreendido como um risco à identidade cultural do grupo.

Durante a pesquisa do mestrado, os dados mostraram um fluxo constante de bens, mercadorias, memória, pessoas e encantados que circulam entre aldeia e cidade, sugerindo uma coextensividade que interconecta a TI Pankararu, localizada em Pernambuco, com o Real Parque, São Paulo. Isso levou à compreensão desse movimento como uma forma de caminhar, ou seja, um modo de viver e habitar o mundo, em que os caminhos não apenas conectam lugares, mas são o próprio lugar (Ingold, 2011) que, como veremos, é uma noção fundamental para o presente trabalho.

O exemplo da família Pereira ilumina a experiência da mobilidade de muitas famílias pankararu que deslocam-se, em uma direção, na busca por educação e saúde para realizar atendimento médico na UBS do Real Parque e Ambulatório do Índio – ambos em São Paulo – e, em outra direção, para participar de pagamentos de promessas na TI Pankararu. Em 2013, parte dessa família retornou para a aldeia e a outra parte permaneceu na cidade, mas o deslocamento entre tais localidades continua até os dias atuais, pois a circulação é motivada para a uma manutenção terapêutica dos corpos, sendo compreendida como um modo de produção de vida (Lovo, 2017).

Ao mesmo tempo, a pesquisa de mestrado analisou aspectos da corporalidade e cosmologia pankararu a partir do seu sistema ritual, composto por um extenso calendário anual de festas e cerimônias, entre elas a Corrida do Imbu, a Penitência e os rituais de cura⁵. De um modo geral, esses ritos são realizados para a estabilização de corpos, sendo condição para que uma pessoa obtenha um corpo fechado. Nesse aspecto, inúmeros rituais acompanham a fabricação do corpo de uma pessoa desde o seu nascimento até a sua morte, como aqueles voltados ao encruzo⁶, ao batismo, ao matrimônio, às mesas de cura⁷ etc.

⁵ À época, a análise ritual teve como base teórica os estudos de Mauss e Hubert, ([1968] 2013), com a obra *Sobre o sacrifício*, algo do qual me distancio neste presente trabalho. Abordei a noção de sagrado para analisar o ritual da Corrida do Imbu. A meu ver, naquele momento, os rituais da Queima do Cansação – uma das fases da Corrida do Embu – e da Penitência, apresentavam corpos que eram flagelados em troca de proteção das entidades, ou seja, sacrifícios eram feitos em troca de proteção. Entendo que essa correlação continua correta, pois os encantados exigem e fazem pedidos em troca de fumo, garapa, cuidado e alegria.

⁶ O encruzo é uma técnica utilizada por especialistas rituais para proteção do corpo da pessoa. Consiste, através de um maracá, campião (cachimbo) ou ramo, em fazer um movimento de cruz em direção ao corpo para mantê-lo protegido.

⁷ A mesa de cura é um ritual realizado para pedir ajuda aos encantados, realizado quando há uma doença mais grave.

Os estudos sobre mobilidade vêm ganhando destaque, em especial na Antropologia, a partir de um questionamento de abordagens teóricas condicionadas a um entendimento de imobilidade e fixidez espacial do sócius. Como pontuam Guedes & Vidal e Souza (2021), podemos destacar os trabalhos de Alberto Corsín Jiménez (2003), Vishvajit Pandya (1990) e Nancy Moon, assim como de Tim Ingold (2007, 2011), os quais fazem parte da *mobilities turn* (virada da mobilidade). Desse modo, privilegio quadros analíticos que focam nas práticas e nas formulações nativas como base interpretativa do movimento (Carneiro & Daianese, 2015; Guedes, 20123; 2015), pensando os fluxos de pessoas, coisas e outros seres como agentes potentes e catalizadores das relações.

As autoras Ana Carneiro & Grazielle Daineze (2015, p. 145; 154), afirmam que o movimento emerge como “um princípio organizador de dinâmicas sociais”, no qual termos como “sair, chegar, deslocar-se, circular, morar, permanecer, rodar” são ações que indicam práticas da circulação em que o binômio partida-chegada não é a única possibilidade do deslocamento. Para elas, a noção de movimento é feita de acordo com as relações que o condicionam, sendo estabelecida não apenas entre pessoas, mas animais, entidades, coisas etc., seres que delimitam ou motivam tais percursos. Sendo assim, o movimento possui duas qualidades, as quais estão imbricadas e interdependentes: o movimento extensivo, que apresenta um deslocamento no espaço, caracterizado por fluxos de pessoas e seres, e o movimento intensivo, circunscrito a espaços mais imediatos, ocorridos entre casas e roças, por exemplo.

Assim, meu olhar está voltado às dinâmicas, dimensões e percepções que os deslocamentos evocam, desvencilhando-se do uso do termo migração, que pressupõe um lugar como ponto de partida e um ponto de chegada e que carrega sentidos que divergem dos termos aqui mencionados⁸. Privilegio a rede de relações estabelecidas pelas famílias pankararu que habitam a cidade de São Paulo, enfatizando a perspectiva das mulheres – lideranças espirituais e políticas – e evidenciando o movimento e o cuidado engendrado nas relações entre humanos (indígenas e não indígenas) e outros que humanos (encantados).

A noção de malha (Ingold, 2007; 2011) ilumina a dimensão do vivido e dos caminhos percorridos do povo pankararu entre aldeia e cidade. Crítico à teoria Actor-Network Theory (ANT), de Bruno Latour, Ingold afirma que ao invés de uma rede que liga vários pontos,

⁸ Na literatura sobre o tema mobilidade, os autores Moacir Palmeira e Alfredo Wagner (1977) ressaltam as insuficiências do uso do termo migração.

devemos pensar em linhas que convergem, ligando-se num *meshwork* (malha). Ele ressalta que organismos e pessoas “não são nós em uma rede”, mas “nós num tecido de nós”, cujos fios constitutivos formam, entrelaçados a outros fios, a malha. Assim, “a vida não está confinada a pontos, mas prossegue ao longo das linhas” (Ingold, 2007, p. 104). O caminho é o lugar onde o conhecimento é feito. Lugares são como os nós nessa malha, “quanto mais entrelaçamento é um nó e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade desse nó” (Ingold, 2011, p. 148)⁹.

Para Ingold, a ação encontra-se associada a uma responsividade, ou seja, a habilidade para responder às condições ambientes que estão em constante mudança. A técnica e o conhecimento apreendidos não dependem de uma tradição, mas são transformados pela capacidade de improviso e reincorporação de novas técnicas em sua vida, numa educação pela atenção (Ingold, 2010). Nisso reside a noção de habitar, definida como uma maneira de se mover ao longo dos caminhos. Habitar um ambiente é considerar a história e a trajetória de cada fio – organismo vivo, que engloba aquilo que é capaz de crescer e se desenvolver, tendo responsividade, ou seja, habilidade para responder às condições do ambiente. Assim, humanos e não humanos compõem a tessitura do seu próprio caminho, sem possuir um ponto final de chegada, mas vários fios emaranhados que se interconectam (Ingold, 2011).

Outro termo que a tese aborda é a noção de cuidado. Cabe ressaltar que tal conceito foi sendo “descoberto” ao longo do desenvolvimento da escrita dos capítulos finais da tese, assumindo uma proeminência que merece maiores adensamentos analíticos, algo que pretendo fazer em pesquisas e artigos futuros. Tal categoria é amplamente debatida no campo da saúde e em abordagens dissidentes entre as teóricas feministas. Sobre isso, podemos destacar os trabalhos que apontam para uma ética do cuidado (Gilligan, 1982; Tronto, 1990), a divisão sexual do trabalho e família (Federici, 2019), cuidado e racismo (Gonzalez, 1984), entre outros. Na antropologia – em especial nos trabalhos da etnologia –, o cuidado é compreendido como uma forma de fazer e desfazer parentesco, no qual a consideração e a reciprocidade são

⁹ Latour (2005) propõe o uso da noção de rede como um contraponto à noção de sociedade, cultura, estrutura social etc. passando a entender todos os agentes envolvidos numa ação (humana e não-humana) como actantes. Ele advoga por uma simetria generalizada entre os atores, afirmando que a agência se encontra disseminada pela rede. Nesse aspecto, a ANT remete à ideia de um ator no palco, onde a ação não é subjetiva e intencional. A maneira de rastrear a rede seria, portanto, seguir esses agentes a partir de uma controvérsia, ou seja, um ponto no qual há desestabilidade e que precisa ser mapeado. Para o autor, o social não é algo homogêneo nem está dado *a priori*. Antes, é uma série de associações entre atores humanos e não humanos que estão em fluxos e em processos de formação de grupos, num “movimento de reassociação e reagregação” (Latour, 2005, p. 25).

elementos constitutivos da relação (Bonilla, 2005; Pina Cabral & Silva, 2013; Kelly & Matos, 2019, entre outros). Há um investimento nas intervenções corpóreas feito pelas práticas do cuidado ao longo da vida de uma pessoa que constroem o parentesco, em que as capacidades xamânicas são essenciais para lidar no trato do “trânsito e comunicação entre diferentes mundos e corpos” (Macedo, 2021, p. 3).

Minha análise se junta aos trabalhos acima citados, no âmbito do debate antropológico, além de trazer a dimensão abrangente dos estudos de Maria Puig de la Bellacasa (2017). Apesar de o cuidado ser um problema humano, isso não faz dele uma questão apenas humana, como destaca a autora. Investigar as relações do cuidado, assim como seus significados difusos e divergentes, requer um descentramento das agências humanas, ficando perto “das contingências e das heranças dos fazeres humanos localizados” (Bellacasa, 2017, p. 2). “Cuidar” possui mais que uma dimensão moral, também ética e afetiva, não sendo uma tarefa simples definir *a priori*, pois tal termo carrega ambivalências em seu significado e ontologia. Bellacasa estabelece um diálogo com teóricas feministas que combatem a ideia de cuidado como uma “afeição calorosa” ou uma “atitude moralista de positividade”, ressaltando que “há uma tendência nossa em idealizar e romantizar relações de cuidado como se elas fossem sempre afetivas e harmoniosas, sem considerar que a dissidência é um fato que também faz parte dessas relações” (Bellacasa, 2017, p. 16).

Desse modo, busco responder às seguintes questões: qual o sentido, na perspectiva pankararu, dos encantados *visitarem* seus parentes humanos em São Paulo? O que significa os praiás – que são os dançadores vestidos com as indumentárias rituais, denominada de roupões – entrarem, pela primeira vez, em 2018, na UBS do Real Parque? Quais alianças são estabelecidas na cidade com os não indígenas? Quais significados estão sendo colocados em jogo e sendo arriscados na prática? Levando a sério aquilo que as mulheres pankararu afirmam quando dizem que o que elas querem é *comer pirão, beber garapa e dançar o Toré junto aos parentes*, analiso aspectos da comensalidade, mobilidade e cuidado para responder tais perguntas.

O povo Pankararu

O povo Pankararu habita vários lugares no território brasileiro. Além de São Paulo, na região Sudeste do país, ele encontra-se localizado em três estados do Nordeste brasileiro: em Minas Gerais, onde cerca de 258 pessoas habitam a Terra Indígena Dominial Indígena

Pankararu de Araçuaí, na região de Coronel Murta (Albuquerque, 2011); na Bahia, na Reserva Indígena Pankararu, que fica no município de Muquém de São Francisco e em Pernambuco, onde se encontram localizadas as TI Pankararu e Entre Serras (TI Entre Serras), as quais foram homologadas, respectivamente, em 1987 e 2007, e somam, segundo dados da FUNASA 2010, uma população de 8.477 (cf. mapa 1).

Os interlocutores dessa tese, além de viverem em São Paulo, têm sobretudo vínculos com as Terras Indígenas localizadas em Pernambuco. O número das aldeias Pankararu nas TIs Pankararu e Entre Serras é bastante variável, podendo diferir de 25 a 40 aldeias, remetendo à maneira como os grupos familiares se distribuem espacialmente nessas áreas (Arruti, 1996). Segundo a memória coletiva do povo, o território que hoje compõe essas duas TIs teria sido uma doação imperial de uma sesmaria à missão religiosa durante os séculos XVIII e XIX (Arruti, 1996, p. 117). A aldeia Brejo do Padres, localizada na TI Pankararu, possui o centro administrativo e político mais organizado e é onde ocorrem os principais rituais do povo¹⁰.

Mapa 1. Localização das TI's Pankararu e Entre Serras.



Fonte: Funai/Daf.

¹⁰ Essa parte histórica será retomada no capítulo 1.

Já em São Paulo, um estado que abriga quase 45 milhões de habitantes, o povo Pankararu se encontra concentrado sobretudo nas periferias da sua capital (São Paulo) que, por sua vez, constitui uma região metropolitana habitada por 12 milhões de pessoas, segundo dados do Censo 2020. Nesta cidade, tais indígenas vivem na favela do Real Parque, nos bairros de Jardim Panorama, Paraisópolis, Capão Redondo, Jardim Ângela, Sapopemba e no município vizinho de Guarulhos. No Real Parque, há 180 famílias indígenas (cerca de 700 pessoas) e na região metropolitana, um total de quase 800 pessoas.

O deslocamento do povo Pankararu ao Sudeste, sobretudo à região metropolitana de São Paulo – que implica em atravessar parte do país, numa distância de 2.250 quilômetros – acontece desde 1940, motivado, num primeiro momento, pela busca de mão-de-obra na construção civil (Arruti, 1996, p. 166-167) e na construção do Estádio Cícero Pompeu de Toledo, o estádio do Morumbi. Atualmente, existe um número maior de retornados à aldeia (Estanislau, 2014) em relação às décadas anteriores, mas a mobilidade de famílias e pessoas entre a aldeia em Pernambuco e São Paulo continua (Matta, 2005; Lovo, 2017).

O universo social pankararu é composto por uma rede alargada de parentes, que é concebida a partir de uma nomenclatura que permite ver as unidades sociais relevantes, como os troncos velhos e as pontas de ramos. Um tronco é formado por um grupo de famílias extensas que detém o monopólio de uma memória ancestral comum e exercem relações de cooperação cotidiana, voltadas para as atividades econômicas e rituais (Mura, 2012, p. 53). A ponta de rama é formada por núcleos familiares mais jovens que disputam com os mais antigos essa ancestralidade e que podem estar em vias de encontrar seu segredo – elemento que define a sua identidade étnica. Mura também faz referência a Maria Pedro, Maria Chulé, Maria Calu e Maria Pastora como “as fundadoras do tronco Pankararu”, mulheres que se tornaram referências pelas suas habilidades na “esfera mágico-ritual” (2014, p. 54).

A família é constituída por uma rede de relações expressas por vínculos afetivos, proximidade e ajuda mútua, composta por pais, mães, filhos, filhas, avós e avôs, sendo a unidade política e social mais reconhecida (Mura, 2012). Em relação às regras prescritivas de casamento, percebe-se que não há resistência ao matrimônio entre não indígenas, que é amplamente realizado, embora haja restrição em relação à sua atuação na esfera ritual. O casamento entre primos é altamente desejável e as definições primos legítimos fazem alusão a esse grau elevado de parentesco. Como ressalta Mura, a descendência agnática é a tendência mais difusa entre as famílias, embora a descendência bilateral seja aplicada, havendo casos de matrilocidade e neolocalidade (Mura, 2012, p. 56).

Já os encantados são seres espirituais que habitam lugares específicos da aldeia (serrotes, cachoeiras, rios) e que oferecem proteção às famílias em troca de alimento, fumo, garapa e alegria. São entidades consideradas vivas, “espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo por ‘encantamento’” (Arruti, 1999, p. 255). Eles se manifestam no mundo terrestre por meio dos praiás. O encantado é o ser espiritual que protege e cuida da pessoa pankararu, mas que pode também se vingar e se afastar. Quando a pessoa adoece ou está enfrentando alguma dificuldade (financeira ou de outra ordem), ela faz apelo a essas entidades e, caso seu pedido seja atendido, a pessoa fica na obrigação de retribuir com alimento, fumo e garapa, fato que deixa a entidade alegre.

Os termos parente e nação são utilizados internamente para designar quem compõe uma identidade étnica, mas também são aplicados nas situações políticas que envolvem outros povos indígenas, numa noção alargada de parentesco pela qual todos os indígenas são aparentados entre si. Nesse aspecto, as denominações de família, nação, parente, tronco velho e ponta de rama sinalizam “um sistema de relações baseadas nos laços de parentesco estendidos de forma bastante alargada, e que distancia ou aproxima as pessoas conforme o contexto social estabelecido (Lovo, 2017, p. 37).

Há um protagonismo de mulheres especialistas rituais na TI Pankararu, em Pernambuco (Mura, 2012, p. 57), que pode ser percebido em São Paulo não só a partir das lideranças espirituais, mas também políticas. Sobre isso, Mura (2012, p. 57) afirma que o fluxo de homens da TI Pankararu em outras capitais do país ou cidades mais próximas em busca de trabalho, a partir da década de 1950, desencadeou em mudanças na organização e no papel das mulheres que, permanecendo na aldeia, “tornaram as principais referências dos familiares”, num processo de “valorização dos conhecimentos das mulheres lhes devolveu a visibilidade antes necessariamente ocultada”. A autora ainda pontua a relevância da cantadeira – que pode ter habilidade em se comunicar com as entidades – e a hipótese de terem existido “padrões matriarcais de lideranças” pelo alto prestígio atribuído a algumas “mães de terreiros” (Silva apud Mura, 1978, p. 110).

Em São Paulo, esse protagonismo feminino é percebido em diferentes esferas: na política, onde as últimas três presidentas da Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu (de agora em diante, Associação) foram mulheres: Maria das Dores, Maria Lindinalva e Clarice Pankararu; das nove pessoas membros da Associação, sete são mulheres. E na esfera ritual, com as cantadeiras, rezadeiras e benzedadeiras – especialistas rituais com diferentes graus de proximidade com os encantados.

Considerando isso e buscando alargar a atuação e a mobilidade das mulheres pankararu em São Paulo, essa tese dará destaque a uma socialidade estendida formada por um grupo de especialistas rituais que moram no Real Parque (SP), composta pelas rezadeiras Maria Lídia da Silva, Maria Aparecida Silva, Marinalva Maria de Jesus e Adilson Luiz Nascimento; além de Pedro Narciso, Clarice Josivânia da Silva (filha da de Maria Lídia) e Ivone da Conceição (esposa de Adilson), respectivamente presidente e tesoureira da Associação. Como veremos, há um grau de proximidade entre essas pessoas: Maria Lídia é ex-cunhada de Marinalva; Pedro Narciso é casado com Maria, prima da mãe de Maria Lídia. Maria Aparecida é casada com (outro) Pedro, cuja irmã é casada com um dos irmãos de Manoel Alexandre Sobrinho, conhecido como Bino, que, por sua vez, é casado com Maria Senhorinha da Conceição, conhecida como Ninha, interlocutores/as importantes de minha pesquisa de mestrado. Além dessas, entrevistas com lideranças espirituais e políticas que realizei em trabalhos anteriores (Lovo, 2017) serão utilizadas como fonte para adensar o argumento proposto, além de conversas e entrevistas com os/as profissionais de saúde indígena da ESFI da UBS do Real Parque, feitas entre 2019 e 2021

O calendário ritual pankararu é diverso. Na aldeia, os rituais mais comuns são: Corrida do Imbu, Três Rodas, Penitência, entre outros. A Corrida do Embu possui duas fases – uma entre outubro e dezembro, em que ocorre o flechamento do imbu e outra, de fevereiro a março, em que ocorre a abertura do ritual, chamada Noite dos Passos – o alimento é oferecido aos parentes e seres espirituais. Além da cesta contendo bolachas, refrigerantes, frutas como imbu, abacaxi, banana, entre outras, ofertada pelas botadoras de cesto. O arroz, o pirão e a carne são servidos em cumbucas, tal qual na festa do prato. Em São Paulo, como mencionado, os rituais mais comuns são o prato e a garapa, realizados entre núcleos familiares (não indígenas podem participar mediante autorização), e o Toré, ritual de caráter político e público, que permite a presença de não indígenas¹¹. O Toré é uma dança ritual bastante comum entre os povos indígenas do Nordeste e que adquire características próprias a depender do grupo que o utiliza. Como informa Grunewald:

O toré é uma tradição indígena de difícil demonstração substantiva por conta da variação semântica e das diversas formas de suas realizações práticas entre as sociedades indígenas e fora delas. Trata-se, a princípio, de uma dança ritual que consagra o grupo étnico. Não se pode, além

¹¹ Para maiores informações sobre o Toré pankararu, ver Arruti (1996), Carneiro da Cunha (1999) e Albuquerque (2011).

disso, precisar uma origem do termo e até do ritual do toré pela ausência de narrativas coloniais a seu respeito. O toré ganha visibilidade (e a relevância atual) a partir de um processo social que se inicia na primeira metade do século XX. Hoje, o toré está inclusive totalmente incorporado ao movimento indígena no Nordeste como forma de expressão política (Grunenwald, 2008, p. 43).

Segundo meus/minhas interlocutores/as, “o prato é uma alegria”, um momento em que “se junta os parentes para comer pirão, dançar maracá e estar junto”. Nesse aspecto, o prato é uma festa, um momento em que núcleos familiares lideram uma ação que visa agradar as entidades para que estas não se vinguem e fiquem por perto, mantendo os corpos dessas pessoas fechados, isto é, livres de ameaças que possam desequilibrá-los. A comensalidade é uma forma de estabelecer vínculos e fabricar corpos a partir da partilha de alimentos (pirão, arroz, frutas, garapa) e substâncias (fumaça do campião).

Para a realização do prato, exige-se certos interditos alimentares e sexuais para homens e mulheres. Um deles é a vedação da participação de mulheres menstruadas no preparo dos alimentos. Veremos que há uma divisão sexual que acompanha a distinção de trabalho entre os gêneros, no qual o doméstico não é entendido como algo apolítico, mas produtor do social, pois é a partir do preparado do alimento feito pelas mulheres que se estabelece a comensalidade entre parentes e encantados. Há uma relação de dono entre pessoa e encantado, pois é preciso cuidar daquilo que pertence à entidade, como os roupões (máscara ritual) e o campião (cachimbo ritual), bem como ter uma boa medida dos usos dos recursos naturais da aldeia.

Os estudos sobre o povo Pankararu vêm crescendo nas últimas décadas. A seguir, apenas a título de orientação mais geral, elencarei alguns trabalhos (em ordem cronológica) que são referências para esta pesquisa, informando, de forma breve, a proposta de cada autor(a): Arruti (1996), sobre produção da etnicidade e sua relação com o território no contexto das emergências étnicas do Nordeste; Matta (2005), que faz uma etnografia dos rituais Penitência e Corrida do Imbu analisando os processos de promessas e cura; Athias (2006), sobre reprodução sexual, privilegiando uma relação entre população e ecossistema; Nakashima (2009), sobre a inserção de alunos Pankararu numa escola pública do bairro do Real Parque; Albuquerque (2011), que analisa a “dança dos praiás” na cidade de São Paulo como uma “tradução intercultural contra hegemônica” frente ao preconceito que o grupo sofre na capital paulista; Lopes (2011), sobre a integração das formas tradicionais de cura pankararu com a biomedicina em contexto urbano; Mura (2012), sobre tradição de conhecimento, processos

rituais e seus aspectos políticos; Giberti (2013) e Ramos (2015) que tratam, respectivamente, sobre os processos de nascimento a partir da assistência biomédica e tradicional, e as concepções e práticas do corpo reprodutivo num aspecto geracional de parteiras; Estanislau (2014), um estudo da demografia enfatizando processos da migração Pankararu, compreendida pela autora como um “espaço de vida”; Menta (2017) que analisa os rituais pankararu em Pernambuco.

Seguindo os desdobramentos dos trabalhos feitos sobre pagamentos de promessa a partir de uma abordagem ritual (Matta, 2005; Mura, 2012), de cura (Lopes, 2011) e de mobilidade (Estanislau, 2014), essa tese busca alargar o conhecimento no debate antropológico sobre o tema e, em especial, na literatura pankararu a partir das noções de mobilidade e cuidado. Trata-se de vislumbrar novas possibilidades e abordagens teóricas, além de apresentar a partir da minha inserção em campo uma perspectiva feminina que contribui ao saber localizado, ou seja, “uma ‘objetividade corporificada’ que se interessa pela posição, pela corporificação e pela perspectiva parcial” (Haraway, 1995, p. 23-29).

As decisões impostas pela Covid-19

Ainda no mestrado, havia notado um protagonismo das mulheres pankararu na cidade de São Paulo em relação aos rituais de cura, algo que não consegui aprofundar à época e que ficou suspenso. Quando ingressei no doutorado, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Unicamp em março de 2017, o projeto de pesquisa buscava estabelecer uma análise entre mobilidade, pessoa e xamanismo a partir das rezadeiras Pankararu que vivem no Real Parque, em São Paulo, e na Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu), em Pernambuco. A ideia era realizar uma pesquisa multissituada privilegiando o fenômeno dessa terapêutica dos corpos entre aldeia e cidade, pois tal mobilidade colocava em relação diferentes agentes (indígenas, não indígenas, Estado, encantados, espíritos, bens, memória, plantas, saberes).

Assim, ao longo do doutorado, a pesquisa foi se desenhando em outros formatos, sobretudo com o advento da pandemia da Covid-19, em março de 2020, a falta de subsídios para custear o trabalho de campo na TI Pankararu, a troca de orientação acadêmica, em novembro de 2019 e o trabalho profissional que não me permitiu uma dedicação exclusiva à pesquisa acadêmica. Assim, em comum acordo com minha orientadora, Artionka Capiberibe, decidimos abandonar a ideia de fazer uma pesquisa multissituada, privilegiando a circulação das mulheres pankararu que habitam São Paulo.

A pandemia paralisou o mundo de muitas formas, potencializando desigualdades, violência, problemas ambientais, econômicos etc. Cabe ressaltar que, no ano de 2018, o então presidente Jair Bolsonaro extinguiu o ministério da Cultura e do Trabalho e a pasta da Educação foi uma das áreas mais atingidas em seu governo. Bolsonaro ainda aumentou os ataques às populações indígenas, violando a Constituição e tratados internacionais. Uma das questões colocadas à época foi: como conciliar tantas perdas e retrocessos com o trabalho de uma pesquisa científica? Para o fazer antropológico, trabalhar com povos indígenas é quase impensável sem a realização de um trabalho de campo *in loco*, feita a partir da observação participante, anotações na caderneta, caderno de campo etc. Como afirma o antropólogo Daniel Miller (2020) ao se referir a esse acontecimento, a/o estudante de doutorado em Antropologia “formulou seus planos, seus métodos, estava prestes a ir ao seu local de pesquisa e agora ele não pode mais. E ele encara o prognóstico de não saber quanto tempo essa situação vai durar”¹².

Assim como acontece em muitas recusas etnográficas, a pandemia foi impondo às pesquisas novas reformulações. A realização de projetos emergenciais para obter recursos para as famílias pankararu foi uma forma que encontrei “sendo útil” (Das, 2019) a eles/elas e à minha pesquisa, que parecia “estagnada”, uma vez que não havia sido possível voltar ao trabalho de campo. Nesse processo, houve também uma mudança no diálogo estabelecido com a antropologia da saúde, haja vista a importância que a questão da saúde alcançou com a pandemia. Contudo, o diálogo com essa área será aqui trabalhado de forma colateral, pois optamos por privilegiar a noção de cuidado a partir das falas dos/as profissionais de saúde da ESFI.

A pesquisa valeu-se de uma abordagem qualitativa, fazendo uso, principalmente, de uma análise etnográfica centrada nos lugares pelos quais os Pankararu habitam, que privilegia o caminhar e os modos de curar das/dos especialistas rituais. Assim como Ingold, acredito que a antropologia é uma espécie de *correspondência*, baseada no diálogo participativo, pois se constitui como um trabalho *com* pessoas, e não *sobre* elas. Nesse sentido, fazer antropologia, como destaca o autor, é sonhar como sonham os Ojibwa, abrindo o mundo em caminhos, em vez de buscar uma solução. Devemos seguir o que está acontecendo, rastreando os caminhos por onde os fios e os fluxos se emaranham nessa malha que compõe a tessitura do mundo.

¹² Esse texto, “Notas sobre a pandemia: como conduzir uma etnografia durante o isolamento social”, encontra-se disponível nesse site de internet: <https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller/>. Acesso em 20/08/2023 às 15:00.

Compreendo as relações como um modo de se compor com o mundo e com os diferentes seres que nele habitam, humanos e outros que humanos (Haraway, 2003; De La Cadena, 2018). Explicitar de que forma essas relações se compõem, expondo seus conflitos e seus afetos, é fundamental para que eu, enquanto pesquisadora e antropóloga, mas também amiga e interlocutora das pessoas que serão trazidas por mim nesta tese, consiga apresentar as configurações de uma rede em que saberes, epistemologias e ontologias que podem dar “curto-circuito”, escapando, muitas vezes, à linguagem discursiva, num transbordamento da fronteira acadêmica. O que pretendo dizer é que as pessoas que serão apresentadas me escolheram, assim como eu a elas, numa relação em que os processos de negociação e micropolítica nos implicam constantemente. No entanto, isso não exclui a necessidade de uma reflexividade de como meu corpo de mulher cisgênero, acadêmico e branco é percebido e classificado na organização social do povo Pankararu em São Paulo. Sendo uma *outsider* que possui os marcadores da diferença inteligíveis a uma ontologia ocidental, de que forma fui percebida forma pelas minhas e meus interlocutores indígenas? Qual minha posição social nessa relação de afinidade? Essa pergunta não estava dada no início da pesquisa, mas foi se conformando como uma questão ao longo do caminho da tese.

Notas sobre a pesquisa e o trabalho de campo

Por conta da minha pesquisa de mestrado, que foi realizada entre 2014 e 2017, minhas visitas às famílias pankararu que habitam o Real Parque nunca cessaram. Em 2017, estive presente em festas de aniversários, visitas mais informais, apresentações culturais e manifestações políticas, momentos em que pude conviver e estabelecer vínculos mais duradouros, em especial com a família Pereira, que me acolheu em sua casa para pernoitar em muitas situações¹³. Do mesmo modo, meu contato com Maria Lídia – rezadeira, Agente Indígena de Saúde (AIS) e uma importante interlocutora neste trabalho –, iniciado em 2015, foi fundamental para que eu pudesse estreitar meus vínculos com povo pankararu e a Equipe de Saúde da Família Indígena (ESFI).

Em 2018, participei de doze encontros na UBS do Real Parque com o Grupo de Trabalho “Os Pankararu na metrópole: Antropologia e Saúde”, projeto de extensão realizado entre pesquisadores/as da Unicamp, a Unidade Básica de Saúde (UBS) do Real Parque e a comunidade Pankararu, coordenado pelo Prof. José Maurício Arruti. Nesses encontros,

¹³ Como não residi no Real Parque, em muitas visitas acabei pernoitando na casa da Diana e Roziani, filhas de Bino, sendo convidada a ficar na casa dessa família.

discutimos diferentes trabalhos acadêmicos sobre o coletivo Pankararu, assim como parte da minha pesquisa de doutorado, além de ser um espaço de trocas de saberes, acolhimento e escuta aos indígenas¹⁴. Em junho de 2019, organizamos o “Workshop Antropologia, Saúde & Religião”, realizado na UNICAMP, com a participação da Equipe de Saúde Indígena (ESFI), pesquisadores/as do PPGAS e da Faculdade de Ciências Médicas (FCA), que teve como objetivo abrir um espaço de diálogo com pesquisas que possuem uma aproximação entre antropologia, saúde e o campo de interseção coberto pelas noções de religião, espiritualidade, xamanismo ou tradicionalidade.

Durante o período da pandemia da Covid-19, o GT foi interrompido e retornou em agosto de 2021, com encontros mensais (em formato virtual), e não mais como um projeto de extensão vinculado a Unicamp. Em 2022, fizemos encontros trimestrais (em formato virtual) além de organizar atividades e participar de manifestações políticas que versavam sobre os direitos da saúde indígena em São Paulo, como a que ocorreu face à demissão do médico da ESFI¹⁵. Esse fato será retomado no capítulo 3.

O trabalho de campo “mais imersivo” ocorreu entre fevereiro de 2019 e fevereiro de 2020, momento em que passei a me encontrar, semanalmente, com as/os especialistas rituais e lideranças políticas, realizando conversas e entrevistas semiestruturadas (as quais foram feitas, em sua maior parte, com uso de gravador, à exceção de quem me pediu para não o usar). Nesse período, participei de dois pagamentos de promessas feitos em âmbito privado, o prato. Um aconteceu na casa de Pedro Narciso, em Guarulhos, no mês de abril de 2019, na ocasião da festa do Sábado de Aleluia, homenagem que sua família realiza ao encantado Dandaruré, na aldeia Brejo dos Padres. O outro aconteceu na casa da Ivone, esposa do rezador Adilson, conhecido como Didi, na ocasião da despedida da enfermeira Juliana da ESFI, em novembro de 2019.

Ao mesmo tempo, entre fevereiro de 2019 e dezembro de 2019, participei das reuniões semanais realizadas pela ESFI sobre os indicadores de doença. Meu objetivo nessas reuniões foi aumentar meu conhecimento sobre as enfermidades que acometem o coletivo Pankararu e os itinerários terapêuticos utilizados para se chegar à cura¹⁶. Além das reuniões, acompanhei

¹⁴ Para maiores informações sobre as atividades do GT, acessar: <https://jm-arruti.blogspot.com/2017/12/grupo-de-estudo-os-pankararu-em-sp.html#more>. Acesso em 20/01/23 às 12h00.

¹⁵ Ver: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/30/colegas-de-medico-demitido-de-ubs-e-moradores-da-zona-sul-fazem-novo-protesto-contrasaida-do-profissional.ghtml>. Acesso em 20/01/23 às 12h00.

¹⁶ Antes de participar ativamente das reuniões, fiz um acordo ético sobre minha presença no local, reiterando que alguns casos são sigilosos para preservar a integridade dos pacientes e do coletivo Pankararu.

outras atividades, como o evento do Abril Indígena, a exibição do filme “Deus te dê boa sorte”, sobre parteiras pankararu, e encontros no Sesc¹⁷, entre outros.

Durante o percurso da escrita da tese, meu entendimento sobre os dados do trabalho de campo realizados junto a ESFI foi se modificando. Num primeiro momento, pensei em apresentar a trajetória de cada profissional de saúde da ESFI (cheguei a realizar duas entrevistas, do médico Marco Antônio e da enfermeira Juliana). No entanto, fui percebendo que isso inverteria o foco da tese. Por conta disso, optei em destacar as alianças estabelecidas pelo povo pankararu com que esses/essas profissionais de saúde, analisando os sentidos dos termos parceria e cuidado engendrados nessa relação.

Divisão da tese

A tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro, “Sentidos do caminhar”, destaca a mobilidade humana e outra que humana na cidade de São Paulo, apresentando os primeiros fluxos das famílias pankararu que se estabeleceram na antiga favela da mandioca, conhecida posteriormente como Real Parque. Tal lugar é pensado como uma paisagem (Ingold, 2011), um lugar que se encontra conectado a TI Pankararu. Em seguida, apresento a mobilidade outra que humana (vegetais e encantados) buscando iluminar as disputas políticas envolvidas nessa dinâmica. Veremos que caminhar, visitar, irradiar são categorias acionadas pela lógica nativa e que informam princípios organizadores dessa mobilidade humana e outra que humana.

O segundo capítulo, “Sendo Parente”, discute a relação entre parentes e lugares, e isso se torna mais perceptível na festa do prato, pagamento de promessa que participa de um sistema de prestação e contraprestação estabelecido em torno da noção de cuidado. A comensalidade é um aspecto importante para o elo entre o mundo sensível e suprassensível. Assim, veremos que a proximidade, a comensalidade e o cuidado são formas de fabricar pessoas e relações. O terceiro capítulo, “Sendo *quase* parente”, destaca as relações do povo pankararu com os/as profissionais de saúde da ESFI, com quem o grupo estabelece relações de afinidade. Argumento que essas alianças alternativas possibilitam uma forma de ação política comum, embora possuam incomunidades (De la Cadena, 2018).

¹⁷ O Serviço Social do Comércio (SESC) é uma instituição brasileira privada, que atua promovendo atividades culturais em âmbito nacional.

O quarto e último capítulo, “As rezadeiras: a ciência pankararu e os modos de cuidar” privilegia as experiências e as trajetórias de quatro especialistas rituais pankararu na cidade de São Paulo, destacando suas técnicas e habilidades de cura. Apresento como a ciência pankararu, enquanto um conjunto de ações, práticas e conhecimentos, modulam as relações entre pessoas e encantados. A partir dos sonhos e das visões, as rezadeiras buscam conciliar desejos e intencionalidades das entidades, onde o cuidado aparece como um operador comum dessa relação.

CAPÍTULO 1

SENTIDOS DO CAMINHAR



Imagem: Povo Pankararu em apresentação cultural na cidade de São Paulo. Fonte: Associação.

1.1 Mobilidade humana e outra que humana: fluxos de pessoas, plantas e encantados

Era abril de 2019. Eu estava sentada numa pequena sala de atendimento médico junto à Equipe de Saúde de Família Indígena (ESFI) da Unidade Básica de Saúde (UBS) do Real Parque, em São Paulo. Atenta, observava as folhas de sulfite dispostas ao chão que traziam as imagens impressas da região aérea dos bairros do Real Parque e Jardim Panorama, localizados na zona sul da cidade. A ideia era amplificar a escala daquele mapa para que a equipe de saúde indígena localizasse, com maior precisão, os lugares em que moram as famílias pankararu que fazem as rezas de cura. Ninguém se lembrava ao certo se havia algum logradouro indicando essas casas, uma vez que a geografia de um dos bairros é formada por maior presença de becos, vielas e ruas íngremes de terra batida, com ausência de maior infraestrutura e saneamento básico, dificultando a investigação.

Na ocasião, buscava-se a identificação da casa de um rezador pankararu que estava recebendo cuidados médicos da equipe. Em um dado momento, Maria Lídia – rezadeira e Agente Indígena de Saúde (AIS) – afirmou que “aquele mapa que a gente estava olhando era mais difícil de achar, porque era por nome de rua” e falou “se vocês seguissem pelo meu mapa seria mais fácil porque é pelo nome do meu povo”. Continuamos a buscar no mapa a casa do rezador, sem sucesso. Semanas antes, havia conversado com Maria Lídia e chegamos a esboçar um primeiro rascunho dos caminhos das rezas na casa de parentes. Após a reunião com a equipe, reiterei, em conversa com o Marco Antonio¹⁸ – médico da Saúde de Família da ESFI – que poderíamos comparar tal mapa futuramente.

Ainda na reunião, Marco pediu à Maria Lídia que contasse um pouco sobre as rezas realizadas em São Paulo. Ela começou dizendo quantos especialistas rituais havia no Real Parque, afirmando que, naquele momento “apenas algumas pessoas estavam fazendo as rezas”. Complementou que “ninguém fazia as rezas sozinha” citando que “é preciso ter sempre mais de um, com mais parente” para a reza acontecer. Essa ideia de fazer a reza com mais parentes é importante pois, como veremos, no Real Parque, os rituais mais frequentes são o benzimento, as mesas de cura, a garapa e o prato. Conforme descrito na Introdução, o prato é um pagamento de promessa que acontece com a presença de humanos e outros que humanos¹⁹, uma festa

¹⁸ Utilizarei os nomes reais das pessoas apresentadas, conforme consentimento das mesmas.

¹⁹ O conceito outros que humanos é referido à *other-than-human* (De La Cadena, 2018), na sua tradução feita por Jamille Pinheiro, e que sugere pensar na pluralidade de seres vivos que habitam o cosmos, como pessoas, seres vivos, plantas, entidades, animais etc. Tal noção tem como objetivo romper a divisão entre humanos e não humanos, partindo de uma visão mais relacional com outros seres que compõem o cosmos.

realizada para agradecer e agradar os encantados, seres espirituais que oferecem proteção. Depois da fala de Maria Lídia, a equipe continuou com seus atendimentos diários e eu voltei para minha casa, na Vila Mariana, zona sul do município de São Paulo.

Num primeiro momento, seguir o mapa de Maria Lídia a partir dos “nomes do seu povo” pareceu-me uma forma de obtê-lo enquanto um dado etnográfico, identificando a casa dos parentes que realizam as rezas de cura, algo que cheguei a fazer. A partir de um esboço cartográfico, tentamos identificar as casas onde as rezas e os benzimentos acontecem, sinalizando os blocos dos apartamentos com suas respectivas famílias pankararu. No entanto, depois de mais tempo em campo, da análise dos dados etnográficos e do acompanhamento do povo Pankararu em suas cotidianidades – festas, atividades culturais e manifestações políticas, nas quais se constroem redes de relações com indígenas e não indígenas – compreendi que seguir o mapa das rezas apontava para uma maneira específica de experienciar e caminhar na cidade de São Paulo, onde a relação pessoa e prato foi se desenhando como um indicador de lugar. Assim, mais importante do que sinalizar o caminho das rezas feito pelas rezadeiras em São Paulo, importava compreender a rede de relações das lideranças espirituais e políticas estabelecidas na cidade com pessoas (indígenas e não indígenas), coisas²⁰ e encantados, informando a aproximação ou distância no vínculo de parentesco.

A fala de Maria Lídia evidencia que o mapa cartográfico, da maneira como estava disposto no chão, não dava conta de apreender a rede de vínculos e afetos estabelecidos numa dimensão do vivido a partir da relação parente e lugar. A ilusão cartográfica, como pontua Ingold, é produto “das nossas próprias convenções cartográficas que nos levam a imaginar a superfície da terra dividida num mosaico de áreas, cada uma ocupada por uma nação designada ou grupo étnico” (Ingold, 2011, p. 149). Esse “mosaico de áreas”, do qual fala o autor, não apreende o ambiente em sua potência rizomática, ou seja, em sua confluência e disposição que coloca, num campo relacional, pessoa-ambiente-coisa. Um nome de rua como Paulo Bourroul ou César Vallejo nomeiam a identificação geográfica do bairro do Real Parque, mas a casa de parentes identifica quem ou qual família habita um lugar, apontando, com isso, as disposições festivas desse espaço, onde o prato acontece como forma de estabelecer relações entre humanos e encantados. Comer e beber junto é um aspecto importante. Esses atos, e sobretudo sua

²⁰ A noção de coisa, como veremos, opõe-se à ideia de objeto e corresponde àquilo que possui responsividade, ou seja, a capacidade de responder a um ambiente (Ingold, 2011). A coisa é um ser vivo que possui uma interdependência no ambiente, como uma árvore, pois ela depende do ambiente (ar, vento, chuva, sol) para crescer e se desenvolver.

execução no prato, definem a pessoa pankararu, pois como afirma Maria Lídia, “o que mais se espera de um prato é estar junto dos parentes, comendo pirão, bebendo garapa e dançando”.

Essa situação etnográfica descrita no início do capítulo ilustra a rede de relações entre indígenas e não indígenas que essa tese buscará ressaltar, ao mesmo tempo em que apresenta a conexão entre parente e lugar. A partir das pistas dadas por Maria Lídia, busquei seguir os fios dos caminhos entre lugares e os “nomes do seu povo”. Aos poucos, fui percebendo que a mobilidade humana e outra que humana é um modo de produção de vida, pois há um fluxo de pessoas, encantados, bens²¹ e plantas entre aldeia e cidade que circulam para ajudar na manutenção de uma terapêutica dos corpos.

“O encantado não é daqui, aqui é só uma visita”. A partir desta fala da rezadeira Maria Lídia, que habita o bairro do Real Parque, em São Paulo, iniciou-se minha investigação analítica em relação aos sentidos do caminhar de pessoas e outros seres que humanos. Ao me explicar que “o encantamento é o invisível e sendo invisível pode estar em qualquer lugar”, fui compreendendo que esses seres espirituais que oferecem proteção ao povo pankararu, embora habitem um ambiente entre serrotes, riachos e mata da caatinga, na Terra Indígena Pankararu, em Pernambuco, podem se deslocar para outros lugares “fora da aldeia”. Nesse percurso investigativo ao longo do meu caminho no doutorado, algumas questões foram se apresentando, entre elas: o encantado estaria se territorializando em lugares como a cidade de São Paulo? Em quais ambientes ele pode se manifestar? Quem pode chamar por ele? A partir dessas indagações e em conversa com as interlocutoras desta tese fui percebendo que a noção de visita, caminhar e irradiar – processo que indica a forma como os encantados se movimentam entre um lugar a outro, conforme as rezadeiras afirmam – apontava para formas específicas de uma mobilidade humana e outra que humana. Pessoas, plantas e coisas circulam entre a aldeia e a cidade, colocando em movimento relações e conexões, como veremos adiante.

1.1 “*Aqui é só uma visita*”: movimento e cuidado

No dia 1 de novembro de 2019, aconteceu um prato na casa da Ivone e do Didi, no bairro do Real Parque. Os/as convidados/as começaram a chegar por volta das 20h. O apartamento possui uma sala pequena, dois quartos e uma cozinha. As pessoas foram se acomodando na sala, sentando-se no sofá e nas cadeiras próximas, circundando o recinto. Havia cerca de 20

²¹ Entendemos um bem como algo que detém um valor simbólico para o grupo, e que, no caso das “coisas dos brancos”, como fala Kopenawa & Albert (2015), podem ser eletrônicos, roupas, objetos de valor etc.

peessoas na casa. Quando eu cheguei, a rezadeira Maria Lídia estava sentada, fumando o campião – cachimbo ritual – ao centro daquele aposento. Ela vestia uma saia longa florida, uma camiseta branca – seu uniforme como Agente Indígena de Saúde (AIS) – e um lenço branco que cobria a parte de cima da sua cabeça. Seus pés estavam descalços. Ao lado dela estava Ivone segurando a filha de Clarice – neta de Maria Lídia – no colo. Outros familiares pankararu estavam presentes e havia crianças de 3 a 10 anos, as quais iriam participar do ritual.

A Equipe da Família de Saúde Indígena (ESFI) da Unidade Básica de Saúde (UBS) do Real Parque – composta pela enfermeira Juliana, a técnica de enfermagem Kaoma, pelo/a médico/a Marco e Viviane – chegou em seguida e acomodou-se naquele ambiente (essas pessoas eram todas não indígenas). Logo em seguida, Maria Lídia foi posicionando algumas velas no piso da sala, formando um desenho em cruz. Após isso, Ivone trouxe pequenas cumbucas com o alimento que se encontravam na cozinha, colocando-os no chão; o alimento do prato consiste em arroz, carne vermelha e pirão (espécie de mingau feito à base de farinha de mandioca). Maria Lídia começou, então, um toante, dando início ao ritual. Nesse momento, ela curvou seu corpo em direção às cumbucas, soprando a fumaça do campião fazendo um movimento em cruz, repetindo isso algumas vezes. A nuvem de fumaça ia se dispersando aos poucos, lentamente, repousando por cima do alimento e se decantando pelos espaços vazios entre uma cumbuca e outra.

Em seguida, ela cantou três vezes o toante, e, prontamente, a comida foi servida aos demais, seguindo uma hierarquia de gênero, posição social e de parentesco. Homens e meninos foram servidos primeiro, seguidos das mulheres e das meninas. Neste momento, algumas pessoas se entreolharam. Maria Lídia percebeu que os olhares insinuavam a busca por talheres e, em tom jocoso, ela explicou “que deveríamos comer com os palitinhos de comida japonesa que, no caso, seriam nossos dedos”. Maria Lídia, Didi e Ivone não comeram, e depois contaram “que não conseguem fazer rezar com a barriga cheia”. O único alimento servido sem carne foi o da enfermeira Juliana, preparado apenas com arroz e pirão por ela ser vegetariana, um cuidado feito por Maria Lídia.

Assim que as pessoas se alimentaram, as cumbucas foram retiradas e levadas até a cozinha. Nesse momento, Maria Lídia, Didi e duas crianças acomodaram-se no chão ao centro da sala “para compor a mesa”, numa sequência ritual que antecede a presença do encantado. Maria Lídia estava “liderando a mesa”, isto é, estava incumbida de chamar os encantados, os quais iriam se “manifestar nela”, como dizem meus e minhas interlocutoras/es. Findada a rodada de toantes, ela foi se levantando devagar e posicionando-se em pé. As pessoas se

ergueram também, formando um círculo. Com os olhos fechados, as mãos chacoalhando o maracá num ritmo acelerado e com a voz num tom mais grave, o encantado Caboclo Véio se aproximou dela, dizendo:

Eu vim da mata para receber essa alegria, esse dijantar e esse adocicado. Mãe véia pediu e eu vim! Eles vieram todos! Vieram de longe porque **a grande nação indígena também considera indígena aqueles que cuidam da gente.**

Nesse momento, Maria Lídia caminhou lentamente em direção ao Marco, médico da ESFI. Pegou em sua mão e agradeceu “por aquele adocicado”, fazendo um encruzo sobre seu corpo. Como mencionado na Introdução, o encruzo é uma técnica que consiste, através de um instrumento ritual – maracá, campião ou ramo – em fazer um movimento de cruz no corpo da pessoa para oferecer proteção. Em seguida, ela começou a dizer “deus e os encantados lhe proteja e lhe deem boa sorte”. Com passos curtos e sendo guiada pelas pessoas ao redor, Maria Lídia se dirigiu até a enfermeira Juliana “agradecendo aquele dijantar” e benzendo-a com o encruzo. Logo após, o encantado falou:

O trabalho na equipe não é fácil, é um fardo muito grande e que muitos não conseguem carregar. Mas não porque a pessoa seja fraca, mas porque o fardo é uma carreta, pesado demais! **Muitos passaram pela equipe, mas não tiveram a curiosidade e o cuidado de conhecer sobre a cultura Pankararu.** Mas você fez isso e isso me alegra. Mana véia tem dia que sai do posto chorando, cansada, porque tudo é difícil. Mas ela acredita na força dos encantados. Vocês quiseram conhecer esse prato e foram escolhidos pra isso. Eu recebi por uma radiação o pedido de Mana véia e resolvi aceitá-lo, porque mesmo distante, na mata, a gente vem para proteger. Lá é o lugar onde nós vive e aqui também.

Esse fardo e cansaço do qual fala o encantado diz respeito aos momentos de maior tensão entre as famílias pankararu, a ESFI e os/as funcionários da UBS do Real Parque, conforme será apresentado no capítulo 3. Ao mesmo tempo, ressaltou que “muitos passaram pela equipe, mas não tiveram a curiosidade e o cuidado de conhecer sobre a cultura pankararu”. Depois dessa fala, Ivone se aproximou de Maria Lídia e ofereceu uma bebida alcóolica ao encantado, que disse “que não recebia nenhum dinheiro, apenas aquela bebida que ele gostava muito e aquele dijantar”. A bebida foi distribuída num copo a todas as pessoas. Em seguida, dançamos uma roda de Toré, num momento de maior descontração e alegria.

Minutos depois, Maria Lúcia abriu os olhos; seu rosto e tronco transpiravam bastante; suas mãos já não tremiam. Com o corpo transformado pela visita do encantado, ela permaneceu por alguns minutos sentada, visivelmente exaurida. Rapidamente, fomos nos despedindo dos “donos da casa”, Ivone e Didi, de Maria Lúcia e da Equipe de Saúde Indígena. Esse era o segundo prato do qual eu participava na cidade de São Paulo e, diferentemente dos demais, tinha uma presença maior de não indígenas.

Esse prato coloca em relevo aspectos da cosmologia e da mobilidade pankararu. À luz das relações entre indígenas e não indígenas, tal ritual é um evento que informa com quais corpos, afetos e relações as famílias pankararu compõem seus mundos na cidade de São Paulo, e expressa elementos da socialidade pankararu, como os graus de parentesco. Sendo a comensalidade uma forma de estabelecer conexões e desconexões com seres humanos e outros que humanos, o alimento cria proximidade e auxilia na fabricação de corpos fechados, isto é, protegidos de ameaças malignas.

Começo por explicar sobre esses seres espirituais a quem o povo pankararu mantém maior proximidade. O cosmos pankararu é formado por diferentes entidades, onde Deus é a figura mais elevada, mas não a mais importante, pois não é a ele que as pessoas se dirigem para buscar resolver as aflições cotidianas. Abaixo de Deus estão os encantados, que são acionados sempre que alguém fica doente ou precisa de alguma ajuda, e a quem são dirigidos os pedidos de cura, as rezas e os pagamentos de promessas. Há uma relação entre encantado e família, pois o encantado é quem escolhe quem irá cuidar dos seus roupões, campião etc., ou seja, irá estabelecer uma relação de dono, de cuidado.

O Mestre Guia é conhecido também como Índio Xupunhum sendo “o Encantado mais importante da aldeia, manifestando-se apenas uma vez por ano e num ritual onde se destacam várias diferenças com relação aos outros Torés e outros Encantados” (Arruti, 1996, p. 69). Ele é considerado o chefe da nação dos encantados e abaixo de sua posição estão os mestres e capitães. No entanto, nem todos os encantados são classificados com cargos militares, “alguns levam nomes de animais, pássaros, flores ou plantas, demonstrando ter características próprias, preferências de oferendas e capacidades específicas na cura de doenças”, outros possuem “nomes de rainhas ou princesas, reis e príncipes por se manifestarem nas aparições com formas antropomórficas, que são descritas como as de homens e mulheres de beleza incomparável, trazendo coroas e vestimentas suntuosas” (Mura, 2012, p. 152). Essas seriam entidades que possuem comportamentos ambíguos e temperamentos variáveis, pois podem, por um lado,

proteger e querer ajudar durante a caça ou outras atividades desenvolvidas no território que eles controlam, mas, em outros momentos, podem exigir algo a mais ou ameaçar pessoas e crianças.

Assim como em outros povos denominados “Índios do Nordeste” – categoria analítica que informa, na antropologia brasileira, as relações intrínsecas entre as populações localizadas no nordeste brasileiro e o Estado, desde o processo de colonização – os encantados são entidades que participam da vida ritual de diferentes grupos (Resink, 1999). No caso pankararu, tais entidades habitam “reinos e palácios” localizados nas serras e nas fontes de água das aldeias chamado “reino encantado”. Mura ressalta que a moradia depende da linha do encantado, que pode ser água, terra ou fogo. Cada encantado domina uma dessas linhas e possui seu próprio toante, música e letra, que aparecem em sonhos ao seu dono e apenas essas entidades têm o poder de transmitir conhecimento, “formando herança familiar e étnica” (Mura, 2012, p. 167). A autora ressalta que, assim como nos casos dos encantados Tumbalalá, analisados por Andrade (2002) ou Kiriri, por Nascimento (1994)²², muitos encantados pankararu foram lideranças que se destacaram pelas ações desenvolvidas em prol da coletividade e “cujos efeitos são associados aos sabres mágico-religiosos” (Mura, 2012, p. 151).²³

A origem dos encantados remete a versões míticas que divergem quanto ao número das entidades, e evidencia os motivos que levaram a esse encantamento, como o desvio dos preceitos morais exigidos por deus. Arruti (1996; 2004) apresenta algumas narrativas que relatam a origem dos encantados e do grupo Pankararu a um encantamento, onde um grupo de indígenas teria se jogado na cachoeira de Paulo Afonso, passando a habitar esse lugar e se comunicando pelas águas, “prevendo desgraças, mortes ou mesmo novos encantamentos” (Arruti, 2004, p. 271). Mura apresenta versões do mito de origem que foram relatadas por familiares pertencentes ao tronco velho (2012, p. 154-156). Assim como a autora, não pretendo revelar as estruturas mentais a partir dos mitos, como nos termos levistraussianos, mas

²² O povo Tumbalalá habita o sertão de Pambú, uma área baiana do submédio São Francisco e o povo Kiriri habita os municípios de Banzaê e Quijingue, também na Bahia.

²³ Esse encantamento de pessoas que tiveram um reconhecimento público nos remete ao caso do assassinato recente do indigenista Bruno Pereira e do jornalista Dom Phillips, no dia 5 de junho de 2022, após uma viagem pela região pelo Vale do Javari, no Amazonas. Na ocasião do velório deles, o povo Pankararu e Xucuru estavam presentes e o cacique Marcos proferiu um discurso no qual diz que Bruno vai se tornar um encantado: "Bruno representa a todos nós, e se torna hoje um encantado, que está na mata sagrada, no lugar onde ele mais se sentia em paz. É lá que ele está correndo, livremente com os nossos encantados. Viva Bruno, Viva Dom e a todos que lutam em defesa da vida". Fonte: <https://www.folhape.com.br/noticias/corpo-do-indigenista-pernambucano-bruno-pereira-e-velado-em-cemiterio/231517/>. Acesso em 20/01/23 às 12h00.

demonstrar sua relação com os códigos de moralidade e a vida social, destacando noções como respeito, limpeza, sujo e limpo, entre outros, que circundam a ciência pankararu.

Entre esses relatos, está o de Zé Binga²⁴. Segundo conta, deus havia provocado um dilúvio na terra por conta da imoralidade provocada pelos humanos, e vinte e cinco indígenas conseguiram escapar dessa inundação por encantamento, ou seja, por terem cumprido, em vida, os preceitos morais ditados por deus. Já os humanos, por não terem cumprido tais moralidades, foram mortos por deus. Esses indígenas escolhidos para o encantamento, segundo conta, pertencia ao grupo Pankararu.

No segundo relato, de Maria Luísa dos Santos (Maria Cabocla)²⁵, os indígenas teriam surgidos “da terra”, fato que acentuaria seu pertencimento à natureza. Segundo o mito, deus teria enviado São Pedro à Terra pela primeira vez para que este pudesse controlar os humanos, os quais estavam “trabalhando direitinho”. Depois de um tempo, São Pedro retornou e não viu mais os humanos, e voltou para contar o fato a deus, que o enviou à terra novamente para que ele observasse com mais atenção. Quando chegou, viu somente os olhos dos indígenas que brilhavam na terra, fato que indicava que eles haviam se encantado, por causa de sua boa conduta.

O terceiro relato é do cacique Zé Auto, que, segundo Mura, apresentou uma versão diferente das mencionadas. O cacique ressaltou que os primeiros encantamentos envolveram o tabaco necessário para fumar o campião. Ele contou que alguns indígenas haviam se encontrado para dançar em um terreiro e, durante a dança, o principal dançador – mais idoso, que guiava a fila – pediu tabaco ao cantador. O cantador disse que não tinha tabaco, mas que iria consultar sua esposa para verificar se ela o possuía. Esta, mesmo possuindo o tabaco, negou-o. Essa negação provocou a transformação do marido em uma árvore de imbu e sua esposa, em raposa, obrigando-a comer os frutos de imbu. Os demais dançarinos não foram castigados e seguiram de volta ao Rio São Francisco, região próxima a atual TI Pankararu. Ao chegarem na cachoeira de Itaparica, foram transportados pelas águas e ali se encantaram. Perceberam que havia uma criança junto a eles que se encantou e resolveram enviá-la à aldeia para contar o que havia acontecido e falar das belezas e fartura do reino encantado.

²⁴ Segundo Mura, Zé Binga “é um membro do tronco Binga e, especificamente, do grupo doméstico fundado por Antonio Binga, dono de um batalhão de encantados, gozando, portanto, de particular prestígio. É membro também do grupo ritual penitente” (Mura, 2012, p. 154).

²⁵ Maria Cabocla foi filha de Maria Chulé, uma das principais referências nos assuntos relativos às práticas de cura (Mura, 2012, p. 155).

Acrescento um quarto relato que fala sobre Leonor, uma moça que se encantou por ter comido a carne de uma caça proibida. Tomei conhecimento deste caso quando fazia minha pesquisa de campo do mestrado na aldeia Brejo dos Padres por intermédio de Ingrid, neta de Bino que, conforme mencionado, foi um importante interlocutor em minha pesquisa de mestrado e presidente da Associação. O relato foi contado em um dia em que eu e ela fomos até uma cachoeira próxima ao terreiro Fonte Grande, que fica num lugar chamado Mangueirão, para “tomarmos banho na bica”. Quando retornamos da cachoeira, Ingrid perguntou se eu conseguia ver uma pedra que se encontrava localizada sobreposta num morro. “Tá vendo aquela pedra ali, com uma porta?”. Eu olhei e assenti com a cabeça. “A mulher que entrou lá, Leonor, fechou a porta e nunca mais conseguiu sair de lá. Não podia fechar a porta e aí ela morreu lá mesmo”. Perguntei o que havia acontecido para a moça entrar lá, mas Ingrid não soube responder, dando a entender que o que importava era o fato de Leonor ter ficado presa lá.

Comentei sobre esse mito em conversas com a rezadeira Maria Lídia. Ela me relatou que sua avó contava sobre a história da Leonor, mas, diferentemente do que relatou Ingrid, “ela não enlouqueceu, mas se encantou”. Segundo a rezadeira, a Serra da Leonor é um ponto de referência para as pessoas que moram na aldeia, pois fica em direção “ao caminho da roça, onde as pessoas vão tirar lenha. O povo fala: ‘eu vou para a roça lá na Serra da Leonor, eu vou buscar lenha na Serra da Leonor’. E aí ficou a Serra da Leonor, porque ela se encantou lá”. Reproduzo a seguir a narrativa contado por ela:

Eles contavam que ela era uma menina e aí ela foi ficando mocinha e depois veio a primeira menstruação dela. Lá tem esse negócio que não pode chupar manga, não pode comer pinha, não pode comer caça nenhuma. Era só um arrozinho ou caldo de feijão, ou um suco, dependendo do que fosse, manga, embu, abacaxi, nada disso estando menstruada, não podia. E nos resguardos também. E ela não tinha o que comer, a Leonor. Já era mocinha, tava menstruada e ela foi e o que tinha pra comer era essa Juriti, que é um pássaro. E ela assou e comeu. E aí ela começou a passar mal, ficar muito ruim. Dizem que foi saindo muito pelo do corpo dela, foi ficando com corpo diferente. Não sei se era pelo, não sei se era pena, mas algo tava saindo do corpo dela. E eles foram levar para tratar dela na Serra, porque lá eles isolaram para cuidar na mata. E tinha uma pedra e deixaram ela nessa pedra, pra ir observando e cuidando dela, pra ver se ela voltava ao normal. E aí eles deixaram ela lá e disse que iam voltar só com três dias. E quando chegaram, a pedra tinha fechado e não encontraram mais ela. As pessoas falaram que ouviram um grito dela gritando “me espera” ou “me tira daqui”. Minha avó contava muito essa história. Aí ficou a Serra da Leonor.

O comportamento desviante de Leonor, em não cumprir com os resguardos exigidos (não comer a ave juriti), fez com que ela fosse transformada num outro, fato que nos remete à ideia da couvade (Rivierè, 1978), prescrições sexuais e alimentares que devem ser seguidas para que o corpo não fique vulnerável a outros seres. Esses relatos evidenciam um conjunto de preceitos morais e comportamentos sociais que constituem a socialidade desse coletivo e que se apresentam na vida cotidiana em diferentes momentos, como na necessidade de fazer resguardos, benzimentos, banhos e rezas; assim como nos rituais que envolvem uma maior coletividade, como a Corrida do Imbu, Menino do Rancho, Penitência etc, realizados na aldeia, e os pratos, na cidade.

São preceitos morais e cuidados significativos para compreendermos os aspectos da ciência pankararu, pois os encantados abandonam quem não cumpre com suas obrigações, com o risco de “enfraquecer a ciência”. Como relata o rezador Adilson, conhecido como Didi, “cada roupão e campião tem um dono” e é preciso “estar limpo para não enfraquecer a ciência *deles*”. A ciência pankararu informa um conjunto de ensinamentos e práticas da relação com as entidades. Os toantes, por exemplo, são revelados em sonho, a partir de uma experiência onírica em que a pessoa escolhida se encontra com o encantado. “Estar limpo”, do mesmo modo, refere-se aos resguardados alimentares e sexuais exigidos para manter as entidades próximas. Um corpo limpo, deste modo, é um corpo “que sente com mais força a presença dos encantados”.

Se os encantados visitam a cidade de São Paulo, pode-se afirmar que as rezadeiras possuem um papel fundamental, pois eles caminham junto a elas, e não com qualquer pessoa. No entanto, os encantados não visitam a cidade porque elas o chamam, mas porque as pessoas cuidam dessa relação. Maria Lídia, por ter o dom, é considerada uma especialista ritual de prestígio, sendo frequentemente chamada para participar das mesas de cura, benzimentos e pratos. O “dom” informa que a pessoa foi escolhida e agraciada pelas entidades com habilidades específicas para realizar determinadas atividades, como as rezas, o parto, entre outras, como veremos adiante.

Na perspectiva pankararu, o cuidado significa estabelecer uma relação de proximidade e controle entre humanos e outros que humanos. Como contrapartida, a pessoa fica na obrigação de cuidar daquilo que o encantado é dono (roupão e campião), assim como agradá-los com fumo, garapa e rezas. Lembrar é estar sob a proteção de algo ou alguém, numa recíproca do cuidado (Bonilla, 2005), exercendo uma relação de reciprocidade e consideração (Kelly & Matos, 2019). Isso nos mostra que a relação de parentesco entre pessoas e encantados não está dada *a priori*, possuindo uma dimensão moral, política e ambígua, uma vez que cuidar é também uma relação

de perigo (Bellacasa, 2017). O encantado pode se vingar, afastando-se e deixando de oferecer proteção caso a pessoa deixe de cumprir com o acordo estabelecido.

Voltemos à ideia de movimento. As rezadeiras afirmam que o encantado não incorpora na pessoa, mas irradia. No caso pankararu, a irradiação é o processo pelo qual a entidade se manifesta, indicando a maneira que *ela* se comunica com um especialista ritual. Os encantados transitam entre o mundo sensível e suprassensível (reino encantado)²⁶. Conforme afirmam “mesmo distante, na mata, a gente vem para proteger”. O reino encantado possui uma natureza de temporalidade diferente daquela vivida pelos humanos, pois possibilita um deslocamento entre lugares que não é medido pela distância geográfica. Esse fato encontra semelhança com o povo Karipuna, em que existe uma diferenciação entre temporalidades que não são excludentes: há o “tempo-mítico, que se refere há um evento passado mas que continua como paradigma”; o “tempo do outro mundo”, que possui uma natureza diferente daquela vivida pelas pessoas e o “tempo pré-datado”, uma temporalidade que permite incorporar o “novo” ao conhecimento indígena, onde “tudo já existe neste tempo, precisando apenas ser revelado e aparecer concretamente” (Vidal apud Tassinari, 2003, p. 257). Esse “tempo do outro mundo” se assemelha ao tempo do mundo suprassensível que busco ressaltar, onde a irradiação é uma característica do movimento do encantado.

A irradiação informa a maneira como o encantado se movimenta no mundo, estabelecendo conexões na cidade. As entidades não se manifestam em qualquer lugar, nem com qualquer pessoa. É preciso de um ambiente de domínio, ou seja, um lugar onde uma rezadeira que tenha o dom chame por ele. Esse ambiente de domínio envolve situações específicas onde há a presença de um/a especialista ritual e silêncio, características fundamentais para que o encantado se manifeste. No entanto, chamar pelo encantado não constitui prerrogativa para que ele cumpra com esse pedido, pois o que está em jogo são as formas de cuidar dessa relação. É preciso lembrar deles, fazendo-os presente, banhando-se com as ervas que *eles* gostam, oferecendo os alimentos de sua preferência, cuidando de seus roupões e campiôs.

Cabe ressaltar que a negação do termo incorporar, no entanto, é uma forma de demarcação étnica utilizada para se diferenciar das religiões de matriz africana no cosmos pankararu, como afirma Mura:

²⁶ Nesta tese, utilizo a noção de mundo sensível e mundo suprassensível como uma forma de delimitar os aspectos de temporalidades entre um mundo da morada dos encantados (suprassensível) e um mundo terrestre (sensível), sem a pretensão de opor tais noções como termos dicotômicas estanques, mas pensá-los em relação, num contínuo.

Os encantados não são forças desencarnadas – cujas propriedades os índios associam aos cultos de matriz africana – mas índios que descobriram o segredo de se encantar; portanto, seriam os próprios ancestrais. Para reforçar a diferença entre as entidades mencionadas, os índios afirmam que os encantados, por estarem vivos, são quentes, diversamente dos espíritos, que são frios. Esta distinção a forma em que se desenvolve o trabalho ritual, pois os encantados não podem ser incorporados. A possessão é um fenômeno que se manifesta apenas com os espíritos e o especialista se encarrega de dominá-los. Diferentes em poder e natureza, o discurso construído com base na dicotomia encantado/espírito do morto reforça as fronteiras entre trabalho de índio/trabalho de negro ou branco. Os encantados tornam-se, assim, as entidades por excelência para os indígenas quando demarcam a própria identidade, mesmo que não se excluam a presença e a eficácia das outras até durante os trabalhos de cura. Embora não se faça direta alusão ao trabalho de negros quando há a referência ao trabalho ritual dos grupos penitentes, marca-se a diferença entre os cultos em virtude de estes se desenvolverem com os espíritos dos mortos. No entanto, as fronteiras entre eles são bastante flexíveis, quando estas classes de entidades são evocadas durante um mesmo trabalho de cura. (MURA, 2012, p. 166)

A autora ressalta ainda que esse assunto é tema de disputa política entre as famílias, uma vez que especialistas rituais que pertencem às famílias dos troncos velhos reivindicam uma maior “pureza” e se denominam como os “detentores da ‘autêntica’ tradição indígena”, excluindo a possibilidade de se comunicarem com espíritos ou mortos, ou entidades que não sejam os encantados, “embora na prática as dinâmicas sejam bem mais flexíveis”. Destaca, contudo, que apenas os encantados permitem a formação de herança “em nível familiar e étnico” (Mura, 2012, p. 167), o que não ocorre com os espíritos dos mortos ou os santos. Essa herança familiar diz respeito aos desdobramentos da relação com o encantado, como os ensinamentos da ciência pankararu.

A relação com a cidade informa novas experiências de fazer as rezas. Na aldeia, as rezas acontecem no salão de trabalho, lugar sagrado e onde é permitida a entrada de pessoas autorizadas. No Real Parque, a realização das rezas precisa ser negociada com os vizinhos, pois muitas vezes eles reclamam do barulho das pisadas feitas com a dança, do som do maracá e da fumaça do campião:

Maria Lídia: Se é pra fazer barulho a gente faz na casa de quem tá doente, porque se o povo achar ruim, aí fala com o dono da casa (risos). Aí a gente prefere fazer na casa das pessoas. Na aldeia também é assim, se a gente ia pagar uma garapa a gente ia pro salão do cantador. Aqui é por conta do território não ser nosso, né.

(...)

Arianne: E aqui no Real Parque se você chamar todos os encantados eles vão se manifestar da mesma forma que lá na aldeia?

Maria Lídia: Do mesmo jeito também. Até porque, de um tempo para cá, as pessoas aqui estão tendo mais fé se apegando mais a eles do que quem tá lá. Acho que quem tá fora [da aldeia] tá meio desprevenido, então se apega muito. Quando a gente acha que “se apegando” tá protegido. E lá por, eles viverem no território é que eles acham que já tá tudo certo, não precisa de tanto se apegar, né. E a gente fora do território da gente, a gente se incomoda, dá mais atenção.

“O território não ser nosso” revela as disputas que precisam ser negociadas com os vizinhos não indígenas do bairro. Ao mesmo tempo, “estar fora” do território da aldeia faz com que famílias deem mais atenção às rezas. Percebe-se que, mesmo distante geograficamente, aldeia e cidade se interconectam pelas trocas de bens, alimentos, plantas usadas em rituais, bem como pelas relações estabelecidas com os encantados, que visitam seus parentes humanos. Como afirma a rezadeira Leidi, “o encantamento é o invisível e se é invisível, eles podem estar em qualquer lugar. Se é encantado, se você chama por deus, que é nosso pai poderoso, eu vejo. Eu vejo nossos encantados, me concentro e vejo. Eles estão onde você acredita, onde você chama. É tudo questão de fé. Se você tem fé, você é curada”. Os encantados visitam lugares em São Paulo, mas não circulam em qualquer parte da cidade, pois há um ambiente de domínio que é dado pela relação entre rezadeira e a entidade.

A partir do enunciado do encantado, pode-se perceber que a cidade e a aldeia não aparecem como lugares excludentes ou antagônicos. Conforme afirmam, “lá na mata [na aldeia] é o lugar onde nós vive e aqui também [na cidade]”. Assim, a cidade é um lugar do habitar, um local que não se opõe à aldeia. No entanto, apesar desses seres espirituais se manifestarem em outros lugares, “eles não são daqui [de São Paulo], aqui é apenas uma visita”, como pontua a rezadeira Maria Lídia. Isso informa que a TI Pankararu, em Pernambuco, possui uma centralidade na dinâmica territorial, mas que o território pode ser pensado como um rizoma cujos fios vitais lançam “para fora da aldeia” os caminhos coextensivos que englobam o Real Parque, tal qual uma malha (Ingold, 2007). Essa malha corresponde ao fluxo de humanos e outros que humanos que circulam entre a aldeia e a cidade e que, mesmo distante geograficamente, garantem o parentesco a partir de trocas de alimentos, afetos, relações.

Vários fatores levaram pessoas a se deslocarem da TI Pankararu para outros lugares, como os processos de aldeamentos no século XVIII e XIX, a barragem da hidrelétrica de Itaparica no século XX e a vinda para a região sudeste, a partir da década de 1940, motivados pela seca e busca de melhores condições de vida. Arruti (1996) apresenta os processos históricos

sobre a configuração territorial da região que atualmente está localizada a TI Pankararu, em Pernambuco. Segundo ele, a colonização portuguesa na região do Nordeste foi realizada a partir de três estratégias distintas: i) a “guerra justa”, iniciada nos primeiros séculos da colonização e baseada no apresamento de indígenas para mão de obra escrava, ii) a estratégia de conversão, momento da chegada das empresas missionárias (jesuítas, capuchinhas, oratorianas etc.) voltadas para catequização dos indígenas e controle das terras, com os aldeamentos, entre os séculos XVII e XVIII e iii) a mistura, período de uma miscigenação forçada outorgada pelo Estado para liberação de terras, a partir do século XIX. Conforme ressalta, a colonização na região do rio São Francisco – localidade onde habitavam diferentes grupos étnicos, os quais irão se identificar, posteriormente, como Pankararu – começa a ser feita de forma mais sistemática a partir da segunda metade do século XVII, com expedições em busca de ouro e pedras preciosas. As expedições encontraram forte resistência indígena, com fugas e guerras que foram travadas entre indígenas e colonos, como a Guerra dos Bárbaros ou Confederação dos Cariris, que teve duração de mais de dez anos e mobilizou cerca de dez mil indígenas. Aos poucos, foram sendo construídos povoados constituídos por essas populações pelo sistema de “apresamento”, promovendo o povoamento dos sertões (Arruti, 1996, p. 18-19).

As expedições jesuítas começaram a construir os primeiros aldeamentos na região do rio São Francisco, em 1650, seguida pelos capuchinhos, oratorianos e franciscanos. Tais aldeamentos passam a ter, no século XVII, um processo decisivo na ocupação do sertão, num esforço de “dominar índios e fazendeiros ferozes, cada um tentando estabelecer territórios próprios, indiferentes aos objetivos estatais e civilizadores” (Arruti, 1996, p. 20). É desse período histórico que se tem as primeiras informações da região conhecida à época como distrito da cachoeira de Paulo Afonso, que passa a ser submetida pelos trabalhos missionários dos capuchinhos. No final do século XVIII, o Império português extingue os aldeamentos, transformando-os em vilas e passa a incentivar o casamento entre portugueses e indígenas (Farage, 1988 apud Arruti, 1996, p. 23). Essa emancipação administrativa é palco do terceiro momento da estratégia da mistura, que tem como finalidade ocupar e assimilar física e culturalmente os povos indígenas que habitavam esses territórios. Assim, no lugar das inúmeras aldeias localizadas nas ilhas do São Francisco é criada uma única vila, a de Nossa Senhora de Assunção (Arruti, 1996, p. 23). É desse período que se tem informação sobre os primeiros registros do etnônimo Pankararu, num levantamento realizado pelo antropólogo norte-

americano William Hohenthal.²⁷ A localização atual dos Pankararu encontra-se associada a um quarto aldeamento designado por Brejo dos Padres composto por diferentes etnias. Posteriormente, o Sistema de Proteção ao Índio (SPI) nomeou a aldeia a partir de um único etnônimo, Pankararu, embora, os mais antigos carreguem na memória seu verdadeiro nome “Pancarú Geritacó Cacalancó Umã Tatuxi de Fulô”, onde cada etnônimo corresponde a etnias que compuseram historicamente o grupo (idem, ibidem, p. 24; 33).

Essa memória da violência é chamada, pelo povo Pankararu, de as linhas, processo de demarcação física dos lotes que cruzaram o território do Brejo dos Padres e que foram repartidos entre jagunços – clientela política dos fazendeiros locais – e pessoas escravizadas (idem, ibidem, 31-32). Uma parte das famílias indígenas ficou nas linhas e outra parte fugiu para lugares próximos, como o município de Pariconha (Alagoas) grupo que, posteriormente, passará a se chamar Geripancó (idem, ibidem, p. 33). A esses grupos mais antigos será denominado de “trancos velhos” e os “pontas de rama”. Para o autor, essas terminações fazem referência sempre a partir de um campo relacional, porque não implicam em um “sistema fixo de relações hierárquicas, mas antes numa forma de expressar relações entre pares”, de forma que os Geripancó, podem ser identificados como pontas de rama em relação aos Pankararu, mas serem classificados como trancos velhos em relações a outras terminologias em sua própria aldeia (idem, ibidem, p. 34).

Durante o século XX, em 1940, teve início a homologação da TI Pankararu e da TI Entre Serras, as quais foram reconhecidas, respectivamente, em 1987 e 2007. As invasões e conflitos com posseiros, no entanto, continuam, como mostra a longa jornada judicial para a retirada desses agentes concentrados, sobretudo nas aldeias de Caldeirão e Bem Querer de Baixo da TI Pankararu, área de grande potencial agrícola (Lovo, 2022, p. 518). Na segunda metade do século XX, outros motivos levaram o povo Pankararu a se deslocar para “fora” do seu território, como a construção da Hidrelétrica de Itaparica (UHE Luis Gonzaga-PE), em Pernambuco, que desalojou cerca de 40 mil pessoas e forçou a migração de famílias às agrovilas em suas áreas adjacentes, e a busca por melhores condições de vida, sobretudo na região sudeste

²⁷ “Num relatório do ano de 1702, referente à aldeia de N. S. do Ó, organizada por missionários jesuítas na Ilha de Sorobabé, rio São Francisco, este pesquisador encontra a primeira referência ao etnônimo: os “Pancararus” são citados junto a outros três grupos, os Kararúzes (ou Cararús), os Tacaruba e os Porús. O aldeamento é bem anterior a esta data e Hohenthal permite sugerir que os Pancararú e os Porú teriam se agregado a ele entre 1696 (ano de um outro relatório em que não são citados) e 1702. Mais tarde, os Pancararú e os Porú, que aparecem novamente associados, são localizados em outros dois aldeamentos: no do Beato Serafim, em 1846, e no de N. S. de Belém, em 1845, organizados por capuchinhos italianos nas ilhas da Vargem e do Acará, também no São Francisco” (Arruti, 1996, p. 24).

(Arruti, 1996, p. 159-168). Sobre este último fenômeno, destacamos o fluxo de famílias pankararu que se deslocaram da TI Pankararu para São Paulo a partir de 1940, em especial, à favela da mandioca, lugar que passa a abrigar homens e mulheres que “vão tentar a vida na cidade grande”.

A mobilidade extensiva, ou seja, os deslocamentos advindos desses fluxos de pessoas, constitui-se como um fenômeno importante na experiência da mobilidade de inúmeras famílias pankararu. A favela da mandioca – que passa a ser chamada posteriormente de Real Parque – vai se constituindo como um lugar de morada para esses indígenas. Ao mesmo tempo, é preciso considerar a circulação de outros seres, como os encantados, plantas, artefatos, mercadorias, alimentos etc. que participam desse movimento, estabelecendo relações na cidade e que dão forma a uma mobilidade intensiva, isto é, circunscrita a espaços mais imediatos que organizam a dinâmica territorial do grupo.

1.2 Paisagens em trânsito: da favela da mandioca ao Real Parque

A favela da mandioca emerge como um indicativo de temporalidade que informa o período da vinda das primeiras famílias pankararu para São Paulo. É comum pessoas dizerem, ao se referirem ao bairro do Real Parque que “antigamente, tudo isso aqui era mato”. Maria Roziani Pereira Aureliano, conhecida como Roziani Pankararu – e uma das interlocutoras centrais em minha pesquisa de mestrado –, conta que “antigamente, aqui no Real era só mata e mandioca.... quando perguntavam “Ah, você mora onde?”, “No Real Parque”, “Ah, mas no Real Parque, onde?”, “Ali, na favela da mandioca” (Lovo, 2017, p. 75). No filme documentário “Do São Francisco ao Pinheiros” (2007), o qual apresenta o depoimento de antigos moradores indígenas do bairro, um homem pankararu (não identificado) conta que a favela teve início com um único morador, o Durvalino:

Quando começou aquela favela, só tinha uma pessoa, que era Durvalino. Ele que formou aquela favela, plantou uns pés de mandioca ali. Aí virou a favela da mandioca. Por quê? Porque ele plantou um quintalzinho de mandioca, e lá ninguém plantava, né? (Morgado e Sena, 2007).

Na aldeia, o cultivo de plantas e vegetais – mandioca, andu, abóbora, feijão etc. – é realizado em roças ou quintais, onde uma pequena parte é utilizada para venda e a outra para consumo da unidade familiar. Veremos, ao longo da tese, que a comensalidade se constitui como um elemento significativo na formação da pessoa pankararu. Nos pagamentos de promessa, como a Corrida do Embu e o prato, frutas como o murici, embu, abacaxi, manga, são

entregues aos encantados em cestas de fibra de croá. Do mesmo modo, o tabaco e bebidas rituais auxiliam na composição do corpo, deixando-o fechado, ou seja, livre de ameaças e de espíritos ruins que podem causar alguma doença. A relação pessoa e alimento cria relações com um lugar, num sentido do habitar (Viegas, 2007). Isso é significativo quando percebemos que Durvalino, considerado o primeiro morador da favela da mandioca, inaugura e “funda” *seu lugar* na cidade de São Paulo a partir do cultivo da mandioca, modificando a paisagem e indigenizando o bairro. Fazer um “quintalzinho de mandioca”, “onde ali ninguém plantava”, expressa o sentido dado a ele àquele território²⁸.

Durvalino, assim como centenas de pessoas, deslocaram-se da TI Pankararu, em Pernambuco, para trabalhar em São Paulo na área da construção civil. Localizada às margens do rio Pinheiros, a favela da mandioca começou a ser mais povoada na década de 1950, com os primeiros fluxos de homens pankararu vindos da aldeia para trabalhar na construção do estádio Cícero Pompeu de Toledo – o Estádio do Morumbi –, entre 1952 e 1970, e o Palácio dos Bandeirantes, sede do governo do Estado de São Paulo, entre 1955 e 1965 (Arruti, 1996; Athias, 2010).

Conforme mencionado na Introdução, a trajetória da família Pereira é um exemplo da experiência da mobilidade extensiva pankararu, pois possui um histórico de deslocamento entre a TI Pankararu e a cidade de São Paulo desde a década de 1960. Tal família é composta por Manoel Alexandre Sobrinho, o Bino, casado com Maria Senhorinha da Conceição, a Ninha. O casal teve seis filhos/as, Dora, Cícero e Aparecida (nascidos na aldeia) e Roziani, Eloi e Diana (nascidos em São Paulo). O pai de Bino já havia se deslocado da aldeia até a cidade na década de 1950 para trabalhar na construção do estádio do Morumbi. Bino fez sua primeira viagem a capital paulista em 1977, acompanhado do seu irmão, tendo trabalhado como pedreiro, marteleteiro – profissional que opera o martelete, instrumento conhecido como britadeira – e frentista operador de jumbo de empresas de construção civil.

Quando chegou em São Paulo, Bino ficou hospedado na casa de parentes, retornando à aldeia a cada seis meses e, quando não voltava, enviava dinheiro e mercadorias ao seu núcleo familiar – esposa e seus filhos e filhas (Lovo, 2017, p. 78). Pessoas conhecidas como gatos – nome dado aos agenciadores de mão-de-obra – iam até a aldeia para buscar homens e entregá-los em “lotes diretamente aos “empreiteiros” de obras civis e outras”, para trabalhos que

²⁸ Há um movimento de retomada do nome “favela da mandioca” por alguns jovens indígenas no Real Parque, algo que não pude explorar nesta tese, mas que merece ser investigado de forma mais aprofundada.

ocorreram, num primeiro momento, de forma temporária com curtos períodos de permanência na cidade (Arruti, 1996, p. 166). Em meados da década de 1980, a família de Bino passa a habitar o Real Parque, com viagens sazonais a TI Pankararu, geralmente nos meses de dezembro a março, período em que ocorre a Corrida do Imbu.

A vinda de mulheres só aconteceu na “segunda geração” desses fluxos, que “intensificam suas viagens e aparentemente passaram a servir de base para permanências mais estáveis” (Arruti, 1996, p. 167). Com o tempo, a favela da mandioca foi se tornando um lugar onde as relações sociais estavam mais estabelecidas, mostrando como os vínculos parentais foram importantes nessa mobilidade entre a TI Pankararu e São Paulo, “criando condições de moradia para os indivíduos que se “instalavam” na cidade” (Lovo, 2017, p. 71).

Nos anos 2000, as/os filhos/as de Bina e Ninha, Dora, Roziani, Diana e Eloí iniciam seus estudos na universidade Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo, pelo Programa Pindorama²⁹, fazendo parte de um contingente de ingressos indígenas no ensino superior no país no período (Macedo Barroso & Luciano, 2010), sobretudo a partir do advento da implementação de ações afirmativas como as cotas³⁰. Roziani atuou como AIS durante dez anos na Equipe de Saúde Indígena (ESFI), na UBS do Real Parque, implementada a partir de um histórico de reivindicação e luta da Associação Pankararu; ela cursou Pedagogia pelo Pindorama e atualmente trabalha como cabeleireira.

Desde 2014, Dora é professora de Educação Indígena na TI Pankararu, fato do qual se orgulha, pois sua volta à aldeia, conforme conta, foi para dar um “retorno a sua comunidade”. No tempo em que morou no Real Parque, ela trabalhou por seis anos na Casai (Casa do Índio), no Ambulatório do Índio e atuou como consultora e assessora durante o processo de implementação de políticas de ações afirmativas na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Nesse período, transitou entre aldeia e cidade de forma sazonal para acompanhar seus filhos no ritual da Corrida do Imbu e em trabalhos com pesquisadores/as. Desde 2014, ela viaja até São Paulo para realizar atendimento médico na UBS do Real Parque, ou pelo Hospital São Paulo, como fazem seus pais, Bino e Ninha.

²⁹ Como mencionado, o Programa Pindorama foi criado em 2001 numa parceria entre lideranças indígenas e a PUC-SP, com a finalidade de auxiliar a entrada e a permanência de universitários indígenas em contexto urbano.

³⁰ Cotas é o nome dado a uma ação afirmativa que tem como finalidade a reserva de uma porcentagem específica de vagas de cursos regulares a estudantes que, historicamente, foram excluídos ou marginalizados, como a população negra, indígena, pessoas com deficiência ou de baixa renda etc.

É comum uma pessoa dizer quando vai viajar para a casa de um parente “que vai fazer uma visita”, passando meses na casa de alguém. Ninha por exemplo, quando visita sua filha Diana, em São Paulo, permanece meses na cidade. Nesse tempo, além de cuidar de sua neta, ela aproveita para fazer exames de rotina com a ESFI ou passar em consultas médicas no Hospital São Paulo, localizado na zona sul, além de se encontrar com amigos/as. Eu, enquanto pesquisadora, realizei muitas visitas na casa das famílias pankararu, e, nessas paradas, que duravam cerca de uma a duas horas – com exceção de quando pernoitava na casa de alguém –, me era oferecido algum tipo de alimento, como água, café ou frutas. Mas eram encontros pontuais, apesar de regulares. Os parentes realizam visitas e permanecem um tempo mais longo, estabelecendo um trânsito domiciliar entre as localidades. Já os encantados também fazem uma visita, mas, como vimos, sua permanência é mais curta. Durante sua irradiação, conforme vimos no ritual do prato, a entidade dá conselhos, ouve pedidos de cura e alimenta-se de sua bebida e comida preferida, retornando, em seguida, ao seu lugar de morada. A visita dele é apenas uma passagem. Em diferentes escalas, a visita informe temporalidades específicas a depender do campo relacional envolvido.

Nessas viagens entre aldeia e cidade, as famílias pankararu se deslocam em ônibus de empresa de turismo que fazem o trajeto saindo da cidade de Tacaratu, em Pernambuco, até o bairro do Brás, em São Paulo, e vice-versa. Esses percursos duram, em média, “três dias e três noites”, como dizem, e são feitos em condições não muito confortáveis, em poltronas que nem sempre são reclináveis e banheiros precários. Da aldeia à cidade, são trazidas sacolas de alimentos, como murici, imbu, banana, manga, mandioca, feijão etc. e distribuídos aos núcleos familiares, além de plantas para serem usadas em rituais de cura (banhos, chás). Em alguns momentos, presenciei a chegada de Bino ou Ninha, no Real Parque, com sacolas de frutas para serem distribuídas nessas visitas às suas filhas. Essas trocas de alimentos mostram como a comensalidade mantém, em meio à mobilidade espacial, laços de parentesco entre aldeia e cidade (Lovo, 2017, p. 33). Durante o trajeto, que transporta em sua maioria pessoas da etnia pankararu, a viagem pode se transformar numa grande festa, onde fumam o campião para pedir proteção, cantam os toantes e pedem a benção aos encantados. Geralmente, essas viagens ocorrem com maior frequência no período da Corrida do Imbu, de outubro a março, momento em que familiares aproveitam para pagar algum pagamento de promessa.

Como vimos, a mobilidade extensiva – deslocamento geográfico num espaço-tempo – de pessoas da primeira geração (década de 1950) entre aldeia e cidade foi feita sobretudo por homens e, a partir da segunda geração (1975), por um fluxo maior de mulheres – geralmente

esposas destes que já estavam trabalhando na capital paulista. As interlocutoras dessa tese participam da terceira geração da mobilidade à região sudeste. São mulheres que vieram da TI Pankararu para São Paulo no final da década de 1980 e 1990 em busca de trabalho, e que têm atualmente entre 50 e 60 anos; Adilson, o único rezador entrevistado, veio em 1997. Conforme mencionado, nesta tese dou destaque à mobilidade intensiva, isto é, circunscrita a espaços mais imediatos, como, por exemplo, as casas onde os rituais de cura ocorrem em São Paulo. Extensivo e intensivo são duas qualidades que caracterizam o movimento e, embora sejam interdependentes, são apresentados separadamente para colocar em relevo aquilo que se pretende evidenciar: os ritmos, paradas e circulações que o condicionam, motivando seus percursos. Ou seja, quando as rezadeiras circulam entre os lugares em São Paulo, elas colocam em movimento seres que perfazem os sentidos do caminhar pankararu. A seguir, apresentarei brevemente a história das minhas interlocutoras para situá-las etnograficamente, mas a trajetória como especialista ritual será feita no capítulo 4.

Quando chegou na capital paulista, em 1999, Maria Lídia da Silva, então com 31 anos, – e uma das principais interlocutoras desta tese – passou a trabalhar com serviços domésticos em uma seguradora de plano de saúde. Nascida na aldeia Brejo dos Padres, em 1968, sua *saída* da TI Pankararu foi feita para buscar melhores condições de vida; ela possui três filhos, entre eles, Clarice Pankararu, atual presidenta da Associação Pankararu – organização que será descrita adiante. Conhecida como “tia Lídia”, denominação que evoca a proximidade com as famílias indígenas e não indígenas, – assim como ocorre com a parteira Maria das Dores, na aldeia Brejo dos Padres, conhecida como “mãe Dora”, por ser aquela que “pega muita criança”, numa relação de respeito e proximidade (Ramos, 2019, p. 50) –, Maria Lídia conta que no período em que trabalhou fazendo serviços domésticos na seguradora, “ninguém sabia que ela era indígena”. A equipe de funcionários/as só tomou conhecimento desse fato pela regularidade em que seus parentes vinham procurá-la.

Quando eu comecei [a rezar] eu saía com a minha mochilinha e trocava de roupa onde eu chegava, às vezes na casa de Marinalva, às vezes na casa de Leide, que era as casas que a gente fazia os nossos trabalhos.

(...)

Meu povo vinha atrás de mim toda hora e eu trabalhando não dava conta. Era de manhã, de tarde... Eles vinham pedir pra rezar! Foi aí que descobriram que eu rezava e era indígena, que eu era pankararu.

A rezadeira é uma tradutora entre mundos (Carneiro da Cunha, 1998), aquela que possui habilidades e o dom para se comunicar com os encantados, fazendo um diagnóstico da pessoa enferma. Caso a doença seja da ordem “dos homens da caneta”, como afirmam para se referirem aos médicos, a pessoa é orientada a procurá-lo. Em 2006, ela começou a atuar como Agente Indígena de Saúde (AIS) na Equipe de Saúde da Família Indígena (ESFI) – na época chamada Programa Saúde da Família Indígena (PSFI) –, trabalho que realiza até os dias atuais. Sendo rezadeira e AIS, Maria Lídia estabelece um elo de confiança entre os profissionais de saúde indígena e seu povo, ocupando um lugar de mediação entre mundos: os saberes biomédicos, de um lado e o “da ordem espiritual”, do outro.

Assim como Maria Lídia, a rezadeira Marinalva Maria de Jesus veio para São Paulo jovem, com 19 anos, em meados da década de 1980. Ela nasceu na aldeia Jitó, na TI Pankararu, em 1966, e mora no Real Parque até o presente momento. Divorciada, ela trabalha com serviços domésticos em residências próximas ao bairro. Fui apresentada a ela por intermédio de Ninha³¹, em julho de 2019, onde fizemos nossas primeiras conversas. Em um desses encontros, na sala de seu apartamento, ela me contou sobre a sua trajetória como rezadeira, que teve início a partir de um processo de adoecimento ocasionado por um “trabalho que fizeram contra ela”. Segundo conta, foram as “curandeira do Real Parque e da aldeia” que a ajudaram, e a partir desse sofrimento “que os encantados chegaram até ela”. O sofrimento, assim como o adoecimento, participa do processo de iniciação nas trajetórias xamânicas, possibilitando o encontro da pessoa especialista ritual com seres do mundo invisível.

Marinalva faz uso de chás e banhos rituais no tratamento da pessoa enferma. Algumas plantas, como a arruda e o pião-roxo, são trazidas pela sua irmã, na ocasião em que ela viaja à aldeia de Brejo dos Padres-PE. Essas ervas são colocadas numa garrafa de plástico junto com álcool para preservá-las. Esse remédio fica armazenado ao lado de um praiá em miniatura, – conforme será explicitado adiante. Passar esse remédio em seu corpo “é uma forma de mantê-lo limpo”, explica, “assim é possível sentir a força dos encantados, pois eles gostam do cheiro de erva”. Tal limpeza está associada aos resguardos alimentares e sexuais exigidos para se comunicar com esses seres espirituais. Se o seu corpo estiver sujo, ou seja, sem tais interditos, você “enfraquece a ciência dele”, fazendo com que o encantado se afaste, conforme mencionado. Há uma relação de dono envolvida, onde as entidades exercem controle e

³¹ Conforme mencionado, Ninha é casada com Bino e mora atualmente na aldeia do Brejo dos Padres. Ela foi uma interlocutora importante em minha dissertação de mestrado (Lovo, 2017).

mediação dos recursos naturais, como as plantas e os instrumentos rituais, como o campião, por exemplo³².

Agradar às entidades, morando em São Paulo, envolve outros desafios, como relata o rezador Adilson do Nascimento, conhecido como Didi. Ele nasceu na aldeia Brejo dos Padres, em 1987, e mora desde 1997 no Real Parque. É casado com Ivone e conta que, para fazer os rituais de cura, é preciso se banhar com plantas específicas (as quais ele traz da aldeia), “pois é erva do mato e tem segredo”. No entanto, ressalta que tem medo de se banhar com tais ervas, pois o cheiro da fumaça do campião é confundido pelos não indígenas com cheiro da maconha (*Cannabis Sativa*) ou associado à macumba (religião afro-brasileira), num tom pejorativo e preconceituoso.

Esse banho a gente toma mais em aldeia porque aqui se você sair assim todo cheiroso vão te chamar de feiticeiro, que você está com “cheiro de macumba” e demora uns três dias para ele sair do corpo. Parece até que você nasce de novo! **E esse cheiro é bom, eles gostam desse cheiro porque é erva do mato e tem segredo.** A pessoa que chama um guia tem que demorar um mês para ficar limpo, não pode ficar perto da mulher.

A fumaça da qual fala Didi é a mesma utilizada por Maria Lídia para proteger o alimento no ritual do prato, descrito no início deste capítulo. O uso do tabaco é muito comum em povos indígenas e oferece uma malha de proteção, auxiliando na composição do corpo da pessoa ao longo da sua vida, sendo fundamental para a manutenção de corpos fechados, isto é, livres das ameaças e espíritos que podem desestabilizar o cosmos. O toante, assim como o tabaco e o maracá, são elementos essenciais do ritual pankararu e marcam o elo entre o mundo visível e invisível (Carneiro da Cunha, 1999, p. 58). Confundi-los ou reduzi-los a outros cheiros e sons é tirá-los desse ambiente de domínio de controle e proteção com essas entidades.

Outra interlocutora é a rezadeira Maria Aparecida, conhecida como Leide, com que estabeleci conversas por mediação de Maria Lídia. Ela nasceu na Bahia e mudou-se para a TI Pankararu depois que seus pais se separaram, ainda criança. Conforme conta, a família seu pai é “toda baiana” e de sua mãe “toda indígena”; foi nessa mistura em que ela cresceu. Ela passou a morar no Real Parque em 1995, onde ficou até 2018, período em que retornou para a aldeia Saco dos Barros, em Pernambuco. Leide é casada com Pedro, cuja irmã possui matrimônio com um dos irmãos de Bino – José Alexandre Neto. São “primos legítimos”, menciona, “primos de

³² Essa relação de maestria e de cuidado será explicado de forma mais aprofundada no capítulo 4.

primeiro grau, como vocês falam”, mostrando como o casamento entre primos legítimos, – como é chamado o matrimônio com alto grau de proximidade – é altamente desejável (Mura, 2012; Lovo, 2017).

A casa dessas rezadeiras encontra-se localizada nos antigos prédios do Programa Cingapura, numa área conhecida como “o bloco dos índios”. Em 1990, partes do bairro passou por um “processo de reurbanização” com os trabalhos de Intervenção Urbanística feitos pela prefeitura paulista, através do Programa de Verticalização de Favelas - PROVER (antigo Programa Cingapura), que atuou entre 1996 e 2000 e, a partir de 2008 a 2016, pela Secretaria Municipal de Habitação - SEHAB³³. Com o PROVER, os prédios foram construídos em blocos (A, B, C, D e E) e as famílias pankararu foram alocadas majoritariamente nos blocos C e D, reivindicação feita pela Associação para auxiliar nos processos administrativo e político do povo. Na época, a construção dos prédios não foi bem aceita por parte dos moradores do Morumbi. Membros de uma associação do bairro fizeram um abaixo-assinado para que as construções não acontecessem, alegando “que partes da área de construção não constavam no projeto piloto”. Apesar dessa reivindicação não ter surtido efeito jurídico, este fato demonstra as disputas do setor imobiliário, por se tratar de um bairro nobre da capital paulista³⁴. Mais do que oferecer melhores condições de habitação aos moradores locais, o que estava em jogo, à época, era modificar a paisagem do bairro localizado em áreas estimadas pelo mercado hegemônico, tendo como objetivo “eliminar as manifestações de pobreza das áreas valorizadas” (Maricato, 1996, p. 36)³⁵.

³³ Fonte: www.prefeitura.sp.gov.br. Acesso em 20/10/2023.

³⁴ Disponível em: [Folha.com - São Paulo - Associações de bairros nobres lutam para proteger territórios - 24/05/2011 \(uol.com.br\)](http://Folha.com - São Paulo - Associações de bairros nobres lutam para proteger territórios - 24/05/2011 (uol.com.br)). Acesso em 23/01/23.

Imagem 2: Parte do bairro Real Parque antes do Programa Cingapura.



Fonte: Associação Comunidade Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu.

Atualmente, o bairro do Real Parque conta com cerca de 24 mil pessoas, entre as quais 180 famílias são da etnia pankararu, cerca de 800 pessoas, segundo dados da Associação. O restante do grupo encontra-se dividido entre os bairros da Zona Sul (Jardim Panorama, Paraisópolis, Capão Redondo, Parque São Antônio, Parque das Cerejeiras, Jardim Ângela, Jardim Elba), Zona Leste (São Matheus, Mogi Mirim e Parque Santa Madalena) e na região metropolitana de São Paulo, como Guarulhos, somando, aproximadamente, 700 pessoas.

Imagem 3: Detalhe do Bloco D nos prédios do Programa Cingapura, setembro 2019.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 4: Área de lazer dos novos prédios do PROVER, agosto de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 5: Rua Conde de Itajaí, com os prédios novos, agosto de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Nos últimos quarenta anos, ocorreram mudanças espaciais no bairro do Real Parque. Prédios substituíram a maior parte dos barracos que ficavam entre os becos e vielas, embora ainda seja possível encontrar alguns subindo o início da rua Conde de Itajaí. Ruas asfaltadas pavimentaram o chão de terra batida. Identificadores de rua deram vez aos nomes de antigos moradores do bairro, como “a viela do Severino” e a “viela da Inaura”. No entanto, as famílias pankararu não deixaram de ter como referência nomes de parentes para identificar um lugar. O nome de uma pessoa, o sobrenome de uma família ou um grupo social identificam lugares, como ocorre na aldeia Brejo dos Padres, com a Rua dos Oliveira diferenciando a morada da família do tronco velho Binga, ou a Rua dos Nêgo, indicando a presença histórica da população negra naquele local (Mura, 2012, p. 40).

Maria Lídia comentou certa vez sentir falta do tempo em que o chão do bairro era de terra batida, pois “lembrava o chão da aldeia, sendo mais fácil para dançar o Toré”. Com os prédios, os vizinhos tornam-se habitantes verticais e uma “pisada mais forte do Toré” no apartamento acaba “incomodando” o vizinho que mora no andar de baixo. Ela diz que “agora os vizinhos reclamam do barulho porque a gente dança, canta, toca os maracás e eles não aceita”.

Aqui onde eu moro quase ninguém sabe que eu faço reza. Quando era barraco eu fazia porque a casa era na rua. Agora os vizinhos reclamam do barulho porque a gente dança, canta, toca os maracá e eles não aceita. Por causa disso que a gente foi parando. Em casa mesmo eu não faço, é mais na casa da pessoa doente.

Ao barulho do som de motos e carros, das vozes de vendedores ambulantes, da música de funk e pisadinha³⁶ se juntam os sons do maracá, da pisada do Toré, da fumaça do campião e dos toantes das rezadeiras. Entre corpos e relações, outros cheiros e sons ajudam a compor uma paisagem, pensada aqui como um “agregado de fios vitais” que se encontra emaranhado num campo relacional (Ingold, 2007, p. 50-51). A dimensão de tal conectividade, no entanto, não deve perder de vista situações de racismo indígena sobretudo em território onde a presença de outras religiões predomina³⁷.

Numa roda de conversa que aconteceu no Sesc Santo Amaro, em São Paulo, no mês de abril de 2022, estavam presentes as lideranças políticas e espirituais Pankararu, Maria Lídia, Clarice Pankararu e Ivone Pankararu, tesoureira, presidenta e secretária da Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu, respectivamente. O evento fez parte da programação Abril Indígena “SP: Terra Indígena” e contou com a mediação da antropóloga Tatiana Amaral. As lideranças convidadas contaram sobre a experiência da mobilidade entre a aldeia na TI Pankararu para a cidade de São Paulo, aspectos da cosmologia e da ritualidade do grupo e as dificuldades vivenciadas em contexto urbano.

Maria Lídia, numa de suas falas, afirmou que estar em São Paulo não a torna menos indígena, e que seu corpo é indígena onde quer que ele esteja, “pois lá [na aldeia] é o lugar onde nós vive e aqui [na cidade] também”. Na mesma ocasião, Clarice relatou sobre como seu povo é interpelado, diariamente, com frases do tipo: “Mas você não tem cara de índio!”, “Vocês são desaldeados” ou “Vocês já estão misturados!”. Perguntas como essas denunciam a imagética do índio genérico no pensamento nacional, ao mesmo tempo em que incorpora, no senso

³⁶ Funk é um gênero musical que surgiu através da música negra norte-americana e tem origem no Brasil na década de 1970, no Rio de Janeiro. Ele possui vários subgêneros, como o funk carioca, funk ostentação, funk pop, etc. A pisadinha ou piseiro é um gênero musical que surgiu na Bahia nos anos 2000.

³⁷ Cabe ressaltar uma maior presença de igrejas evangélicas no bairro do Real Parque. Algumas famílias pankararu frequentam a igreja evangélica “Família em Cristo” que fica no bairro, fato que, para alguns, não exclui sua “fé nos encantados”. Em campo, participei de um culto evangélico junto a parentes indígenas. Percebe-se que ser evangélico e acreditar na força dos encantados é algo excludente para uns, mas não para todos, embora isso precise de uma investigação mais aprofundada, algo que não será enfrentado nesta tese.

comum, aspectos da “etnologia das perdas”, a cultura entendida como algo puro e estático e que, portanto, não se transforma ou que pode ser perdida.

Em outra situação, em março de 2019, aconteceu um evento realizado no espaço cultural Economia Solidária, localizado no bairro do Butantã, zona oeste de São Paulo, que contou com a participação de várias lideranças indígenas de diferentes povos, entre eles, da etnia Fulni-ô, Guarani, Pankararé e Pankararu. Neste encontro, foram realizadas algumas atividades sobre a cultura pankararu, como o preparo de um prato típico – moqueca e pirão com suco de cambuci –, a exibição de um documentário, roda de conversa e a apresentação de um Toré. Num dado momento, quando várias lideranças estavam relatando sobre a experiência indígenas em contexto urbano, Clarice Pankararu – então presidente da Associação – tomou a palavra para dizer que “no Real Parque é difícil fazer seus rituais, pois muitos o associam com macumba por conta do cachimbo (campiô)”. Em seguida, Dorival Pankararu, filho de Zé Índio³⁸ tomou a palavra e disse que “sempre ouviu na cidade [de São Paulo] que índio é preguiçoso e destrói a floresta”, ressaltando que sempre foi um “homem muito trabalhador”. Acrescentou ainda que, na cidade, eles [o povo pankararu] se conectam com a aldeia e com os encantados, “quando a gente fuma o campiô é pra se ligar a *eles* lá na aldeia, porque São Paulo é o segundo território Pankararu”. A liderança Laíde Pankararé fez uma fala parecida, afirmando que “o planeta é conectado e nossa luta também precisa ser”, pois “a poeira do Saara não fica por lá, ela para na Amazônia”, sendo assim “nosso direito é congênito, nós somos a própria terra”.

Se penso o Real Parque como parte coextensiva à aldeia, é porque escuto de minhas interlocutoras que tal localidade, em Pernambuco, está conectada com a cidade. Pessoa, terra e movimento possuem uma relação significativa, como também mostra a fala de Bino. Ele morou durante trinta anos no Real Parque e retornou em 2014 para a aldeia Brejo dos Padres. Desde então, passou a visitar seus parentes e amigos na cidade. Numa de nossas conversas, ele contou que “se tivesse uma casa própria em São Paulo”, ele viajaria mais vezes para essa cidade, e quando tivesse as festas na aldeia, como a Corrida do Imbu, ele estaria na TI Pankararu, mas “que não ficaria definitivo”. “Não ficar definitivo”, “viver lá e cá”, “São Paulo é o segundo território pankararu” são expressões que apontam para uma dinâmica da mobilidade pankararu onde o movimento emerge como um *modus operandi* em que aldeia e cidade são um contínuo. A partir dessas narrativas, é possível compreender que o ambiente assume uma interdependência e conectividade, dimensionando o entendimento de uma cosmologia baseada

³⁸ Zé Índio é o nome de Jurandir Manoel Freire, uma liderança política na aldeia Brejo dos Padres.

na relação multiespécie, pois “(...) os seres constituem uns aos outros e a si mesmos. Nenhum preexiste a suas relações. (...). O mundo é um nó em movimento” (Haraway, 2003, p. 11).

Imagem 6: Maria Lídia, Clarice Pankararu e Ivone Conceição (da esquerda para a direita).



Fonte: arquivo pessoal da autora.

A presença indígena no estado de São Paulo informa os fluxos e as redes dos povos indígenas que atualmente habitam esse lugar, em especial o povo Pankararu. Segundo dados do Censo do IBGE (2022), o estado paulista possui cerca de 55.295 pessoas autodeclaradas indígenas. Destas, quase 5 mil vivem em 38 terras indígenas localizadas pelo litoral norte e sul, Vale do Ribeira, região metropolitana e pelo oeste do estado³⁹. Como afirma a antropóloga Maria Inês Ladeira, parte da configuração dos territórios tradicionais desses povos foram se formando a partir das antigas superfícies da capitania de São Paulo, no século XVIII:

A princípio, a capitania de São Paulo possuía dimensões que incluíam os atuais estados do estado do Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Rondônia, Minas Gerais, Goiás, Tocantins, Distrito Federal, Santa Catarina e Paraná. Em 1710, com o fim da Guerra dos Emboabas, os paulistas perderam o controle da exploração das minas de ouro e, em decorrência, Minas Gerais se separou,

³⁹ Fonte: <https://cpisp.org.br/povos-indigenas-em-sao-paulo/povos-indigenas/>. Acesso em 20/05/2023 às 16h00.

tornando-se capitania em 1721. Na sequência, ainda na primeira metade do século XVIII, em pleno declínio econômico, São Paulo perdeu a maior parte de sua superfície com a criação das capitanias de Goiás e Mato Grosso, ficando reduzida à área equivalente a dos atuais estados de São Paulo e Paraná. Em 1748, foi anexada à capitania do Rio de Janeiro. No período que antecedeu a Proclamação da Independência do Brasil, a capitania de São Paulo foi, em 1821, elevada à categoria de província. Em 1853, o Paraná, por sua vez, tornou-se província e, com esta separação, São Paulo ficou reduzido às atuais divisas (Ladeira, 2016, p. 23-24).

A autora ainda afirma que, ao longo das primeiras décadas do século XX, as reservas indígenas criadas no interior do estado de São Paulo (Vanuíre, Icatu, Araribá) para submeter os povos Guarani, Kaingang, Krenak e Terena à produção agrícola vão se tornando cenários de misturas, confrontos e convívios. Segundo ela, São Paulo vai se configurando com o tempo em uma cidade com maior diversidade étnica, “uma vez que é lócus de fluxos de populações indígenas cujos antigos territórios foram administrativamente segmentados em diversas unidades federativas” (idem, *ibidem*). Tais fluxos e redes se interagem, como os circuitos dos Guarani, que envolvem os estados de Rio Grande do Sul (RS), Santa Catarina (SC), Paraná (PR), Rio de Janeiro (RJ), Espírito Santo (ES) e Pará (PA), os Kaingang entre RS, SC, PR, SP, os Terena em SP e Minas Gerais (MG), além dos Pankararu, que passam a habitar a cidade sobretudo a partir da década de 1950 (idem, p. 24-25). Embora o povo Pankararu não estivesse presente em terras paulistas até meados do século XX, o deslocamento entre a Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu), em Pernambuco, e o estado de São Paulo, há mais de oitenta anos, contribui para pensarmos sobre as redes e os fluxos que se interagem continuamente entre essas duas localidades.

Na cidade, as famílias pankararu passam por atendimento médico, em sua maior parte pelos profissionais de saúde indígena que atuam na ESFI na UBS do Real Parque. O sistema operacional utilizado pela UBS para contabilizar as famílias pankararu que residem no bairro do Real Parque é feito pela prefeitura de São Paulo e pela Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM). Consiste num sistema de prontuário eletrônico que foi incorporado recentemente, chamado *Fastmedic*, que funciona a partir dos registros dos “usuários”, permitindo “filtrar” pessoas que ainda não tomaram algum tipo de vacina ou quem ainda não fez exames de rotina etc. No entanto, o sistema opera a partir dos dados geográficos de residência do usuário – chamado “território de abrangência” –, não permitindo contabilizar indígenas que moram na aldeia e que estão de passagem pela cidade, ou pessoas que habitam outros bairros, como Paraisópolis ou Campo Limpo, por exemplo.

Nas reuniões que fiz com a ESFI, tomei conhecimento de um Censo criado pela própria equipe que, sabendo dessa mobilidade, resolveu registrar em uma planilha de *excel* as famílias “em trânsito”. Segundo a enfermeira Caroline, esse censo

É o registro mais fidedigno de mobilidade pankararu porque ele não segue nenhum sistema. Ele é livre, e a gente consegue fazer o que a gente faz, que é ter numa mesma planilha todos os indígenas, todas as famílias. A gente só vai mudando o status de onde eles estão.

Ela ressalta, no entanto, que “esse é um Censo muito dinâmico e nem sempre a gente consegue deixar ele atualizado, porque a mobilidade dos Pankararu é intensa, é grande”. Quando as famílias viajam da cidade à aldeia, a ESFI não modifica o status de residência, “porque a gente sabe que ele está de passagem, que ele vai voltar para a aldeia e porque essa pessoa quem define onde vai morar”. Essas estratégias feitas pela ESFI dizem respeito à rigidez de um sistema administrativo que não prevê o movimento como um *modus operandi* de partes de sua população.

Outro evento significativo que marca a consolidação do povo pankararu em São Paulo foi a criação da Associação Indígena Comunidade Indígena Pankararu (Associação), em 1992. A partir de então, ela que passa a atuar como mediadora junto à FUNAI na aquisição das carteirinhas de identificação de indígenas e nas negociações políticas frente à sociedade civil e o Estado. Fundada por Bino, Dimas do Nascimento e Frederico Marcolino Barros, a Associação nasce com o nome de SOS Índios Favelados e, posteriormente, em 1994, é renomeada como Associação Indígena Comunidade Indígena Pankararu.

Maria Lídia conta que, no início da formação deste coletivo, Bino, Frederico e Dimas pediram informação para o povo guarani que habitava a TI Barragem, hoje mais conhecida como TI Tenonde Porã, localizada na região sul da capital paulista. Conversando com as lideranças de lá, a Associação foi se instrumentalizando e, gradualmente, tornando-se referência aos demais povos indígenas em São Paulo, passando a ser consultada por outras etnias, como entre os Wassu, Fulni-ô e Pankararé, na formação de suas próprias associações (Albuquerque, 2011; Lopes, 2011). Desse modo, ter uma unidade política e administrativa em São Paulo deu maior visibilidade ao povo pankararu na capital paulista, emancipando-se dos discursos de lideranças da aldeia Brejo dos Padres e ganhando maior autonomia para suas reivindicações, direcionadas sobretudo às experiências indígenas em contexto urbano.

Naquela época, finais dos anos 1990 e início dos anos 2000, alguns acontecimentos marcaram o povo pankararu na cidade de São Paulo. Entre eles, podemos citar o assassinato de

um jovem indígena no Real Parque, fato que tomou proporções midiáticas nacionais. A notícia do caso se espalhou em vários jornais do país, como o Diário de Pernambuco, Notícias Populares de São Paulo e Folha de São Paulo. A partir deste fato, a Associação passou a mediar, junto à FUNAI, a entrega do Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI) ao povo pankararu que morava em São Paulo, documento oficial da identidade indígena, uma forma de fazer valer seus direitos e não ser alvo de mais violência e discriminação.

Frederico, vice-presidente da Associação, fez uma doação de “24 alqueires (aproximadamente 58ha ou 580 mil m²) de um terreno de sua propriedade na favela do Real Parque, para que o grupo pudesse fundar ali sua própria aldeia indígena”. A ideia, no entanto, não foi aceita pela FUNAI nem pelas lideranças de Pernambuco que, depois de uma reunião conjunta “decidiram não aceitar a proposta de uma nova área e restringir o reconhecimento apenas à declaração oficial de que, quando fosse o caso, determinados indivíduos estariam “registrados no posto indígena” da área de origem” (Arruti, 1996, p. 165-166). Segundo Mura (2012), o que estava em jogo, à época, eram as disputas em torno das famílias mais antigas (trancos velhos), que detém um monopólio da ciência pankararu, e das famílias mais recentes, que poderiam estar envias de encontrar um novo segredo.

Tais acontecimentos deram ensejo à reivindicação de uma TI em São Paulo, o que resultou, em 2000, no Grupo de Trabalho (GT) mediado pela FUNAI. Formado pela antropóloga Juracilda Veiga, pelo técnico indigenista Moacir Santos e pelo agrônomo Paulo Spyer. O GT teve como finalidade realizar “estudos *in loco* sobre a situação e as expectativas do grupo, que possibilitassem a formulação de parâmetros e propostas para ação desta agência” (Athias & Lucia, 2010, p. 56). Das 370 famílias entrevistadas, 140 famílias (40%) afirmaram que tinham pretensão de viver em uma TI na cidade, sendo estas famílias sujeitas a uma maior vulnerabilidade econômica e violência. Deste modo, embora um número significativo de famílias desejasse retornar à aldeia, “o fluxo constante de idas e vindas” se manteria “devido aos laços estabelecidos e às condições adquiridas em São Paulo” (idem, *ibidem*, 57). Segundo o relatório do GT, reconheceu-se a diversidade étnica do povo pankararu em São Paulo, bem como a criação de uma TI, algo que não foi dado encaminhamento jurídico pelos órgãos estatais anos depois.

Imagem 7: Membros das Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu: Clarice Pankararu, Adilson do Nascimento, Maria Lídia da Silva e Ivone da Conceição (de cima para baixo, da esquerda para a direita).



Fonte: Associação Comunidade Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu.

Em 2010, um incêndio ocorrido no Real Parque provocou a destruição física da Associação e 200 famílias moradoras do local foram atingidas, entre elas, 36 famílias

pankararu, que perderam todos seus pertences – eletrodomésticos, móveis, objetos pessoais, roupas, alimentos etc. (Lopes, 2011, p. 50). Na ocasião, muitas famílias foram realocadas em outros lugares e receberam um vale-aluguel da prefeitura e aqueles que não foram assistidos “construíram seus barracos atrás dos prédios do Cingapura, pois a polícia não permitiu novas construções na região incendiada” (idem, p. 52).

Atualmente, a Associação encontra-se localizada na rua Paulo Bourrol, junto aos prédios mais recentes que foram construídos a partir dos anos 2010. Ali ocorrem as reuniões e negociações políticas, vacinações em períodos de campanha (em parceria com a Equipe de Saúde Indígena - EFSI), assembleias etc. Meu trabalho de campo foi realizado com os/as representantes deste coletivo entre os anos de 2018 e 2023. Nesse tempo, a Associação encontrava-se no primeiro mandato de Clarice Josivânia da Silva (2018-2022) como presidenta, Aritano João da Silva (vice-presidente), Ivone da Conceição (secretária) e Maria Lídia da Silva (tesoureira), entre outros membros. No segundo mandato, de 2022 em diante, os representantes são (cf. imagem acima): Clarice (presidenta), Adilson do Nascimento (vice-presidente), Ivone (secretária), Maria Lídia (tesoureira)⁴⁰.

Nas atividades culturais, como rodas de conversas, palestras e apresentações do Toré que acompanhei, observa-se algumas demandas relacionadas à presença pankararu em contexto urbano. Entre elas, destaco: i) uma Equipe de Saúde da Família Indígena (ESFI) que respeite as especificidades da cosmologia pankararu, considerando a ciência pankararu, ii) garantia do acesso ao ensino superior pelo Programa Pindorama, iii) acesso a moradia para famílias pankararu que habitam a zona leste, entre outros. Sobre este último item, podemos enfatizar que no bairro Sapopemba famílias pankararu iniciaram, desde 2002, uma luta por moradia mediada pela Associação e em parceria com o CIMI, a Pastoral Indigenista e a Secretaria de Habitação e Desenvolvimento Urbano do Município de São Paulo (Sehab-SP). As famílias reivindicavam à época, que as casas fossem construídas num plano circular para facilitar a realização dos rituais, como ocorre na aldeia.

Além de ser um polo administrativo, a Associação é um lugar que abarca a história do povo Pankararu. Lá estão guardados os praiás – na aldeia eles ficam armazenados nos salões de trabalho ou casa de zelador de praiá –, livros e teses publicados sobre o grupo, fotos, além de artefatos e instrumentos rituais, como o campião e o maracá. Maria Lídia certa vez afirmou que:

⁴⁰ Essas informações constam na Ata da Assembleia Geral da Associação, que ocorreu em março de 2022.

A Associação é como uma casa de reza, cheia de força. Sabe quando você tá na aldeia e tem a casa de reza? É igual na Associação. Lá tem coisas boas, muito boas. Tudo o que a gente conquistou a gente jogou lá dentro. A Associação tem essa diferença para nós, é por algo que tá lá dentro. Na minha casa eu não acendo o campê, mas na Associação eu faço (Entrevista Maria Lídia, 27 abr/2019).

A imagem de uma “casa de reza, cheia de força” faz alusão à presença dos encantados nas negociações feitas, pois eles participam da ação política em que o uso ou manejo daquilo que diz respeito à ciência pankararu está sendo colocado. Clarice ressalta que as negociações políticas realizadas em parceria com instituições, coletividades da sociedade civil etc. só são feitas depois de consultar os encantados, “nenhuma ação que faço é sem consultar eles, tudo passa por eles, pelo *querer* deles”. Por exemplo, quando alguém deseja participar de um ritual feito em âmbito privado ou realizar uma pesquisa ou entrevista com as famílias pankararu, um/a especialista ritual é consultado/a; se for da vontade *deles*, o pedido tem continuidade, caso contrário, não. Tais entidades possuem querer, desejos e, a partir de tais intencionalidades é estabelecido um ordenamento em que seu controle e domínio seja respeitado.

Numa reunião da ESFI com a Associação, ao falar da atuação como presidenta, Clarice comentou: “eu represento os Pankararu lá fora. Quando vou para a Marcha das Mulheres Indígenas⁴¹ ou quando eu vou para a Reunião do Conselho Estadual, eu levo o nome da Associação. É um pouco disso também”. Unidade administrativa, cosmopolítica e histórica, a Associação é um lugar que apresenta a dimensão do vivido, sendo tanto uma instituição que organiza e faz mediação com órgãos estatais e a sociedade civil como uma casa de força, cuja potencialidade está em possibilitar uma maior comunicação com os encantados.

Privilegiei aspectos da mobilidade de famílias pankararu, apresentando o Real Parque como um lugar que foi se consolidando a partir do emaranhado desses fluxos, sem perder de vista outros seres que compõem esses deslocamentos. A seguir, darei destaque ao movimento de plantas, em especial o croá, fibra com que é feito o roupão, e que circulam entre a aldeia e a cidade, a fim de apresentar as implicações cosmopolíticas engendradas nesse processo.

⁴¹ A Marcha das mulheres indígenas aconteceu pela primeira vez em 2019, em Brasília, tendo como tema “Território: nosso corpo, nosso espírito”. A Marcha é fruto dos desdobramentos das reuniões feitas pelas mulheres indígenas, que tiveram início no Acampamento Terra Livre (ATL), em 2016, em Brasília. Fonte: <https://cimi.org.br/2019/08/mulheres-em-luta-as-principais-pautas-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acesso em 24/02/23 às 10h00.

1.3 Vegetais que caminham

O croá é um vegetal comum em muitos estados da região do Nordeste e encontra-se presente nas aldeias Baixa do Lero, Mundo Novo (TI Entre Serras Pankararu), Carrapateira e Tapera, na TI Pankararu, em Pernambuco. Essa planta pode possuir um caule em forma de raiz, subterrâneo ou aéreo, rico em reservas de nutrientes que se caracteriza pela capacidade de gerar novos brotos (cf. imagem 7). Segundo as lideranças da aldeia, o croá é um vegetal sagrado, sendo a principal planta para a manutenção das tradições pankararu, pois é “uma planta que tem ciência e não nasce em qualquer lugar”. Em tupi, seu nome é *kara wã*, que significa talo com espinho, adaptado ao clima semiárido; o nome científico ocidental é *Neoglaziovia variegata*⁴². É dessa planta que se confeccionam os roupões (máscara ritual), aiós (bolsa feita que acompanha os e as especialistas rituais), esteiras e outros artefatos de uso cotidiano ou ritual. João Gouveia, liderança espiritual que mora na aldeia Brejo dos Padres - Pernambuco, disse-me certa vez que esse vegetal encontra-se escasso na região, fazendo com que muitos o busquem nas cidades circunvizinhas. Segundo ele, não é qualquer pessoa que pode manusear tal planta, pois “ela contém segredo”. O segredo informa as especificidades da ciência pankararu, um conjunto de ensinamentos, conhecimentos e práticas que organizam a vida social a partir da relação com os encantados.

Imagem 8: 1. Folha. 2. Fibra. 3. Flor.



Fonte: PGTA, 2014.

⁴² Dados retirados do PGTA – TI PANKARARU (Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Pankararu), 2014, p. 81-82.

O croá só pode ser manejado pelo “tirador de croá” e confeccionado por quem conhece a ciência pankararu. O “tirador de croá” escolhe folhas maduras de no mínimo 1,5 metros, que em geral tem de 4 a 5 anos. Em seguida, são retiradas as fitas com a ajuda de uma faca. As fitas ficam de molho na casa do “tirador”, e, depois, são colocadas para secar para ser feito o roupão.

Imagem 9, 10, 11 e 12: Processo para tirar a fita do croá e fitas de croá secando



Fonte: PGTA, 2014, p. 85-88.

A aquisição do praiá envolve a descoberta da semente, indicativo de que a pessoa foi escolhida pelos encantados para exercer o dom, permitindo a comunicação com essas entidades. Depois da descoberta de semente, a pessoa escolhida fica incumbida de levantar o praiá, processo ritual no qual se confecciona e tece a máscara, com a ajuda dos “tiradores de croá” e artesãos:

“Levantá é tecê”. Isto é, para levantar um Praiá, o zelador do encantado, que passará a ser também um “pai de Praiá”, deve confeccionar ou contratar a confecção, por um dos poucos artesãos especializados na aldeia, da roupa e da máscara de palha de ouricuri que servem para encobrir a personalidade do dançador e que é, quando vestida sob determinadas prescrições, a materialização do próprio Encantado. O Praiá é a conjunção em ato, do Encantado, do dançador e da roupa e máscara de ouricuri devidamente consagrada pelo zelador (Arruti, 1996, p. 96).

Nomear um praiá sem essas condições pode colocar em risco a ciência pankararu, pois os troncos velhos – famílias que detém monopólio político e da ciência – reivindicam o direito de levantar um praiá, não podendo ser feito por aqueles que não detém a semente. O levantamento de novos encantados é resultado de disputas internas sobre o “monopólio do capital simbólico”, colocando em descrédito “os encantados recém-levantados”, classificando-os de falsos e perigosos” (Mura, 2012, p. 159-160). A autora afirma que o levantamento do praiá não seria tão grave quanto o levantamento daqueles que já existem e que “ocasionam disputas acirradas”, uma vez que o praiá pertence ao zelador da família. As controvérsias em torno do levantamento dos novos praiás implicam na legitimidade de eles terem ou não a semente, sinalizando uma escolha do encantado, conforme me explicou algumas lideranças de São Paulo.

Imagem 13: Praiás dançando no terreiro de Bia, Corrida do Imbu, Pernambuco.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 14: Apresentação do Toré no “Ponto de Economia Solidária e Cultura do Butantã”, março de 2019, em São Paulo.



Fonte: arquivo pessoal da autora

Imagem 15: Dança dos praiás na escola Pero Neto, no Real Parque, em São Paulo, abril de 2019.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

O caminho que o roupão percorreu até chegar em São Paulo, nas primeiras décadas de 1990, provocou dissidências políticas com as lideranças mais velhas de Pernambuco. Maria Lídia conta que, para trazer essas máscaras da aldeia até a capital paulista, foi preciso que “Bino pedisse autorização para as lideranças da aldeia de Pernambuco” e que, na cidade, “não poderia usar o nome de nenhum encantado”. Em 1994, havia apenas um praiá em São Paulo, chamado Cinta Vermelha, o qual foi confeccionado no Real Parque com as fibras trazidas da aldeia, sob a encomenda de Frederico, na época presidente da Associação e reconhecido cantador e dono do terreiro do poente, um dos mais prestigiados na aldeia. Cinta Vermelha é o nome de um encantado considerado como um dos primeiros a serem levantados pelo povo Pankararu, junto ao Mestre Guia.

Segundo Mura, “a duplicação de praiás é um fenômeno em expansão que gera especial indignação”, como o caso do “segundo roupão” ou “encantados clones”, ou seja, a máscara de um praiá já existente, cujo pertencimento é reivindicado por uma família (Mura, 2012, p. 160)⁴³. Em 2022, Clarice Pankararu, que, conforme mencionado, é a atual presidenta da Associação, trouxe mais dois roupões da aldeia à São Paulo. Durante essa viagem, ela conta que “até que os roupões não tivessem chegado na Associação” ela estava “aflita, angustiada”. Esses sentimentos evidenciam a responsabilidade que se deve ter na mobilidade de uma máscara ritual para “fora” do lugar de morada dos encantados. Segundo ela, a Associação possui atualmente seis praiás novos e quatro antigos, totalizando dez em São Paulo que, apesar de não possuírem um nome, recebem os mesmos cuidados de um praiá da aldeia.

A segunda roupa pode ser compreendida como uma invenção (Wagner, 2010), pois o sentido conferido a ela a partir dessa nova experiência foi incorporado à história do povo pankararu, ganhando novos sentidos. Para Roy Wagner, a convenção – ordenamento social, regra, códigos de moralidade – é desestabilizada por situações que desafiam, num primeiro momento, o mundo conhecido e seu ordenamento simbólico, e incorpora, num processo de negociação interna ao coletivo, algo que particulariza e que passa a compor a vida social. Para ele “são as pessoas, e as experiências e significados a elas associados, que não se deve perder, mais do que as ideias e coisas” (Wagner, 2010, p. 88). Mesmo sem ter um nome de praiá, o roupão permanece sendo cuidado e respeitado pelo grupo.

⁴³ Para mais informações sobre esse fato, ver apresentação oral apresentada pelo antropólogo Cyril Menta, intitulada “Multiplicar até o excesso? Dinâmicas rituais pankararu, Pernambuco e São Paulo”, que realiza um pós-doutorado sobre ritual pankararu. Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=gSTioOMaSoU>. Acesso em 24/02/23 às 10h00.

O fato de o praia não possuir um nome evidencia, além das implicações políticas existentes entre as lideranças da aldeia, a dimensão das relações que os povos indígenas estabelecem em contextos urbanos. Em trabalhos anteriores (Lovo, 2017), mostrei como a cidade de São Paulo possui definições ambíguas, sendo, ao mesmo tempo, um lugar do perigo e da produção do conhecimento, pois é o local em que pessoas buscam acesso à universidade e à saúde, além de ser propulsora de identidades. A anonimização do praia encontra ressonância com a relação de comensalidade que o povo Guarani que habita a Terra Indígena Jaraguá estabelece na mesma cidade. Sendo a alimentação um ponto central na composição dos corpos guarani; saber o que ou quem se come é ter conhecimento do tipo de relação que irá se compor com a pessoa. Segundo Macedo (2019), alimentos ultraprocessados como as bolachas produzidas em embalagens de plástico cuja procedência lhe são desconhecidas são classificados como alimentos mortos, em que a conexão é perigosa; já os alimentos vivos são aqueles que possuem espíritos e cuja relação exige um manejo específico com seus donos-espíritos. Nesse aspecto, o alto consumo de alimentos mortos oferece maior propensão “à perecibilidade (marã) dos corpos”, diminuindo, portanto, “sua capacidade de agir em conexão com os Nhanderu e Nhandexy” e “deixando a pessoa suscetível a agenciamentos patogênicos (Macedo, 2019, p. 613). A cidade provoca conexões e desconexões entre corpos, seres, alimentos, impelindo um rearranjo das disputas e sentidos nas relações. Recentemente, em abril de 2023, no mês de comemoração do Abril Indígena, o Centro Cultural de São Paulo (CCSP), promoveu uma homenagem ao povo pankararu. Na ocasião, foi realizado “um ato simbólico de repatriação digital”, devolvendo, à Associação, em formato digital registros fotográficos e sonoros, parte do material que foi coletado pela Missão De Pesquisas Folclóricas, em 1938⁴⁴. O ano de 2023 marca os 85 anos dessas Missões, expedição comandada pelo escritor Mário de Andrade e que tinha como objetivo coletar, no período de seis meses, material etnológico e museológico do Norte e Nordeste do país.⁴⁵

⁴⁴ Fonte: <https://centrocultural.sp.gov.br/destaque-do-acervo-praia-pankararu/>. Acessado em 20/08/2023 às 12h00.

⁴⁵ Para maiores informações sobre as Missões, ver Amoroso (2004). Para maiores informações sobre a relação das Missões e o povo Pankararu, ver Arruti (1996) e Albuquerque (2011).

Imagem 16: Praiás junto com a rezadeira Maria Lúdia e o rezador Didi.



Fonte: arquivo pessoal arquivo pessoal da autora, foto de Cyril Menta

No dia da homenagem, acompanhei a abertura do evento com Ivone, Didi e Maria Lúdia. Na ocasião, membros da Associação dançaram junto aos praiás um Toré no auditório Adoniram Barbosa, localizado no mesmo lugar. Maria Lúdia conta que foi um momento emocionante quando ela viu, pela primeira vez, um praiá dos “tempos dos antigos”. Dias antes, na ocasião do evento do Abril Indígena feito na UBS do Real Parque, em 19 de abril de 2023, ela rememorou, emocionada, esse momento em que “viu o roupão pela primeira vez”, dizendo que “quem veio primeiro [para São Paulo] foi esse roupão, abrindo caminho para os demais”. A fala de Maria Lúdia evoca a potencialidade agentiva que o praiá possui. Ele pode ser compreendido a partir de uma potência movente, abrindo caminho para as demais famílias pankararu, que passaram a se deslocar para a cidade de São Paulo, a partir da década de 1940. Ao mesmo tempo, seu discurso pode ser percebido como uma forma de demarcar politicamente a decisão da Associação em manter o roupão no acervo do CCSP, pois essa deliberação possui divergências internas no grupo.

O croá é parte de uma temporalidade que une passado, presente e futuro, pois a escassez dessa semente coloca em risco tanto a confecção dos roupões quanto a ação política que advém desse processo – a política entendida como um processo de negociação de interesses comuns. Quando afirmo que vegetais caminham, quero evidenciar que a mobilidade não humana é

produtora dessa ação, pois o deslocamento desses seres – croá, praiá, encantados, plantas – não se inscreve apenas no espaço geográfico ou geopolítico, mas também no mundo suprassensível. Colocar esse vegetal, assim como os encantados, no centro do debate entre lideranças políticas e espirituais é promover uma “assembleia” cosmopolítica onde geralmente tais seres não “foram convidados” (Stengers, 2007).

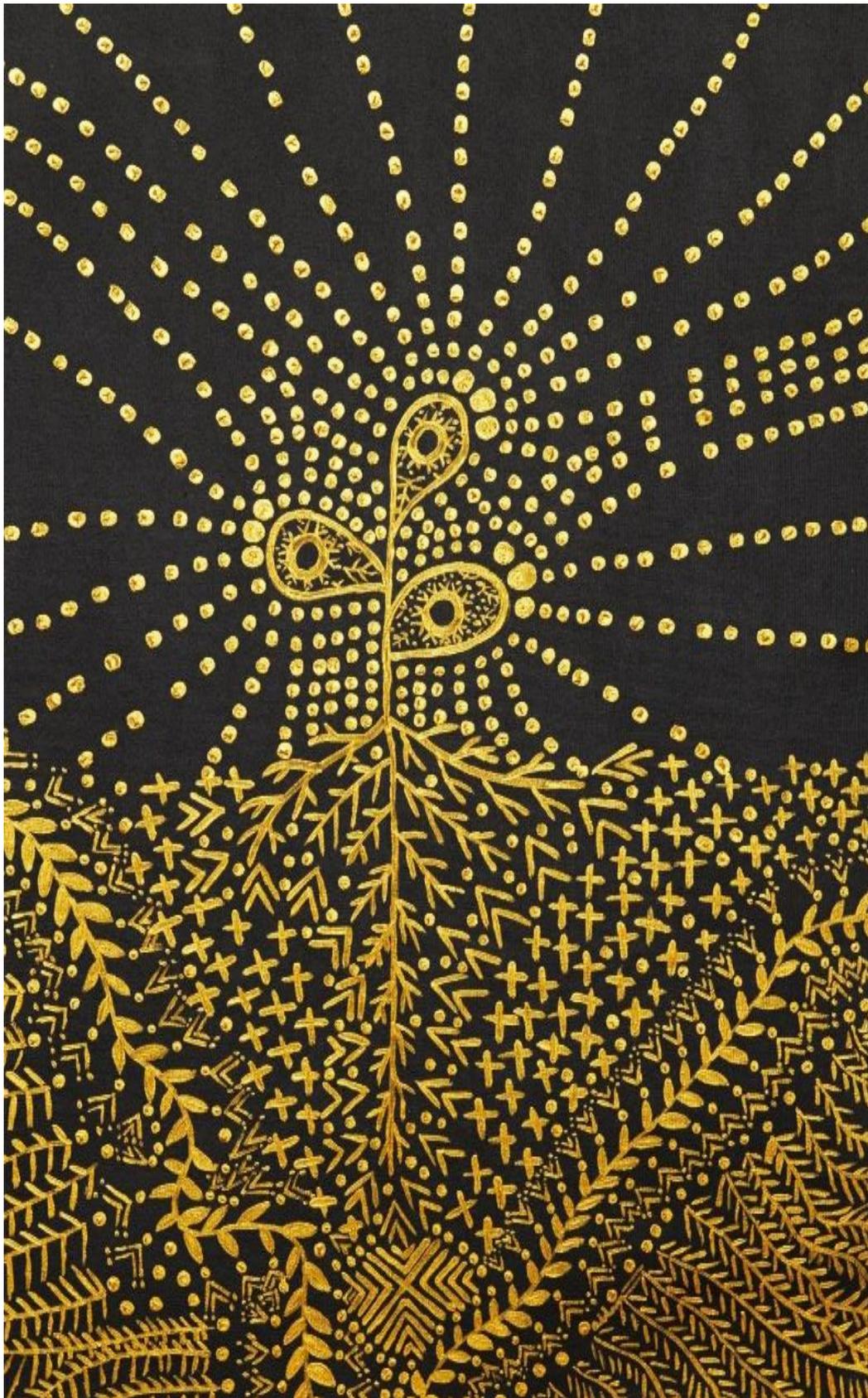
Para a confecção de um praiá, são necessárias 200 dúzias dessas fitas. A “vida útil de um roupão”, segundo conta João Gouveia “é de dois anos”. Quando estive nesta aldeia, avistei, certa vez, um roupão pendurado num galho de árvore. Perguntei ao Bino, – que me acompanhava – por que essa máscara estava ali e ele então me disse que “depois de usado, o roupão deve voltar à natureza”. Esse “ambiente natural” diz respeito à morada dos encantados, formada pelas cachoeiras, serrotes, rios e mata da caatinga. O retorno do roupão a tal local nos informa que o croá, em suas diferentes temporalidades e mutações é um vegetal que, no mundo sensível, floresce, cresce e se transforma em roupão, retornando ao mundo suprassensível depois do seu “tempo de uso”.

Enfatizo essa sinergia entre pessoa, ambiente e seres outros que humanos para destacar a ideia de movimento e crescimento. Estar vivo informa que a vida é tudo aquilo que possui capacidade de crescer e se desenvolver num ambiente, de forma que é a vida – e não a agência⁴⁶ – que faz as coisas se movimentarem (Ingold, 2011, p. 214). Tomo como exemplo a pintura de Aislan Pankararu, chamada “Caminho perene”⁴⁷, para reforçar o argumento do movimento do croá. Aislan é artista e médico de Saúde de Família; ele chegou a fazer parte da equipe de saúde indígena do Real Parque, em 2022, mas foi transferido para outra unidade na cidade de São Paulo meses depois. Conheci seu trabalho durante a pandemia da Covid-19, quando realizei, junto a Clarice Pankararu – presidenta da Associação – projetos que disponibilizassem recursos para o povo pankararu que habita São Paulo. Neste período, pedi ao Aislan que concedesse algumas de suas pinturas como forma de ilustrar nossos cartazes das chamadas, pedido que foi consentido gentilmente por ele. Foi assim que tive contato com parte de sua arte, a qual traz elementos significativos sobre a história pankararu, além de possuir uma estética sensível e vibrante, como ilustra a pintura a seguir.

⁴⁶ Aqui se trata de uma crítica do autor dirigida à noção de agência de Alfred Gell. Para maiores informações sobre esse debate ver Ingold (2007; 2014).

⁴⁷ Essa obra encontra-se no Acervo da Galeria Jaider Esbell de Arte Indígena Contemporânea. Para maiores informações sobre o artista, ver: <https://www.aislanpankararu.com/>. Acesso em 24/02/23 às 10h00.

Imagem 17: Pintura Caminho perene, de Aislan Pankararu.



Fonte: Acervo da Galeria Jaider Esbell de Arte Indígena Contemporânea.

Podemos perceber, ao centro da pintura, uma flor de croá que floresce, cuja raiz é composta por vários ramos e ideogramas gráficos com formas em ponto e cruz. Na pintura, a flor desse vegetal possui três pétalas e em cada pétala há três pontos em círculos que irradiam para outros pontos, como num tracejado ou linhas que indicam um crescimento, uma radiação. O número três é significativo, pois ele compõe a soma dos Torés feitos, como me explicou certa vez Zé Auto, cacique da aldeia Brejo dos Padres: “três são os Torés que antecedem qualquer ritual do grupo, três são as “rodas” que as mulheres dançam no ritual “Menino do Rancho” e três é o número da Trindade: Pai, filho e Espírito Santo” (Lovo, 2017, p. 101).

Outro elemento que se destaca da pintura é a cruz, presente nas pinturas corporais e composição de coreografias dos rituais. Nas pinturas corporais que acompanham os rituais, ela é sinalizada em desenhos menores na testa e nos dois lados do rosto, feitos com toá (argila branca); no braço, pequenas cruces e braceletes feitos nos punhos, antebraços e braços. Nos homens, que dançam sem camisa, é possível ver a cruz pintada em seu tronco superior, entre um ombro e outro; e quatro pequenas cruces entre a cruz maior. Na aldeia, os principais terreiros são os encruzados, isto é, formam uma cruz e recebem uma denominação vinculada ao ciclo do dia e as orientações cardeais: terreiro do Nascente (leste), terreiro do poente (oeste), terreiro do Mestre guia (norte) e terreiro do Capitão Dandaduré (sul) (Matta, 2005). Alimentos são encruzados durante os rituais, assim como o corpo da pessoa com o encruzo, técnica corporal em que se desenha com o campião uma cruz para obter proteção dos encantados. Assim, a cruz adentra no sistema xamânico pankararu com novos significados, não podendo ser considerada apenas uma representação simbólica da imagem de Jesus Cristo, mas como uma potência terapêutica que incide no processo da cura.

A imagem do croá apresenta pontos que interligam o vegetal ao ambiente, sugerindo as fases do seu ciclo de vida, com início, meio e fim. Isso sugere pensar que o seu fim é sempre um novo começo, em outras roupagens: croá, fibra, roupão, croá. Assim, podemos pensar que o roupão, nesse estado material de roupão, ou seja, com as propriedades que o caracterizam e o identificam a uma máscara ritual, carrega consigo as demais propriedades que possui em suas outras fases do ciclo de vida (semente, fibra), assim como carrega em seus fios a história do “tirador de croá”. De forma que o roupão existe porque anteriormente a ele existe um artesão que possui a habilidade em confeccioná-lo, trançando suas fibras; e, anterior a isso, alguém para plantar o croá e fazer o seu manejo. Além disso, ele só cresce, desenvolve-se e frutifica porque há o vento, o sol e a chuva contribuindo para esse fato. E se transforma em praiá porque há um encantado que se manifesta no mundo sensível, assumindo sua roupa de praiá.

Essa sinergia entre ambiente, corpo e coisa encontra ressonância com a ideia de Ingold. Estabelecendo uma comparação entre coisa e objeto, ele afirma que, enquanto este possui “o caráter de uma entidade fechada para o exterior”, “que se situa no e contra o mundo”, a coisa se caracteriza mais por ser um “nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós”, sendo assim “as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (Ingold, 2014, p. 29). Humanos e não humanos são compreendidos como organismos vivos, feixes de linhas tal qual um rizoma, que se interconecta e possui uma interdependência com outros organismos num ambiente. Essa interdependência enfatiza o processo de nascimento e crescimento que acompanha os fluxos e os movimentos materiais que contribuem para a constituição contínua de todos eles. Desse modo, a ação encontra-se imbricada na relação corpo-objeto-ambiente, na qual todo organismo é um ser senciente, ou seja, experiencia o mundo e possui poder de agenciamento sobre ele. A agência é uma potencialidade que cresce e se desenvolve no mundo, residindo entre corpo e percepção.

Essa conectividade e permeabilidade entre seres e coisas ilumina a ideia de mobilidade de humanos e outros que humanos que caminham e visitam lugares em São Paulo. Quando um roupão “sai” da aldeia – “seu ambiente natural” – e vai para a cidade, não é apenas um objeto que chega, mas uma coisa, no sentido ingoldiano, ou seja, algo cuja materialidade não é estática, mas que se transforma e deixa rastro, sendo capturado por outros fios vitais. Se compreendermos o croá como uma linha, podemos sugerir que as raízes do croá, na aldeia, caminham até São Paulo. O croá é uma semente lançada a outros lugares e, sendo um vegetal, possui a capacidade de crescer e se movimento com o mundo. Como aponta Cabral de Oliveira, vegetal é uma estratégia para habitar o mundo, para crescer e coabitar lugares, se desmembrando e depois se reconectando (Cabral de Oliveira et al. 2020). Assim, as raízes do croá são linhas que fortalecem, fazem crescer e caminham para outros lugares, num passeio vegetal.

Enfatizo esse poder de agenciamento do croá-roupão, pois, assim como o campião, são coisas que possuem vida e dono. Nesse sentido, não se deve desconsiderar a relação que é estabelecida com os encantados, pois se esses artefatos são coisas, eles colocam em movimento história, memória e a ciência pankararu. Do mesmo modo, quando um roupão é retirado do seu “habitat natural” e passa a circular em outros lugares, deve-se levar em conta essa relação de domínio existente com quem potencializa a comunicação com o mundo suprasensível, como as rezadeiras. Elas que colocam em movimento a ciência pankararu na cidade de São Paulo.

Colocar em movimento tal ciência é estabelecer uma abertura para o conhecimento, habilidade e percepção desse modo de viver e existir.

Isso pode ser percebido com os praiás em miniatura que são colocados nas casas dos pankararu, em São Paulo, para obter proteção. Numa certa ocasião, a rezadeira Maria Lídia levou um desses praiás em miniatura para um evento que ocorreu na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), no III Workshop sobre saúde dos povos indígenas, chamado “(Des)confiança entre saberes e saúde: potencialidades e desafios”, promovido pelo PET Conexões Saberes Indígenas, em novembro de 2019. Além dela, estavam presentes Marco Antônio – médico da Saúde da Família – ambos da Equipe de Saúde da Família Indígena (ESFI) da UBS do Real Parque. A sala estava cheia de docentes e discentes – em sua maioria, indígenas. Maria Lídia abriu o evento dançando com o maracá e cantando os toantes junto com outras pessoas de várias etnias indígenas. Em sua fala, contou sobre a sua trajetória como AIS da equipe e relatou os conflitos com equipes anteriores que não reconheciam o povo pankararu como indígena na cidade de São Paulo.

Num certo momento, ela apontou para o praiá em miniatura que havia sido colocado por ela em cima da mesa e disse: “Eu tenho muita fé nessa roupa. A gente vive nessa fé e nessa força”. O praiá em miniatura não estava ali como um objeto de decoração. Ao contrário, ele estava como uma extensão do praiá, como uma *coisa*, colocando em movimento afetos, intencionalidades, ação. Quando perguntei a Lídia o que eram os praiás em miniatura, ela me respondeu:

Esses praiás são uma apresentação das roupa grande que a gente tem, das roupas dos nossos rituais. Porque tá mostrando como é que são as coisas *deles*. As roupas são *deles*. Querendo ou não essa roupa e tudo que tá aí é uma foto deles, é algo *deles*. Então, tem que respeitar porque não é nem uma roupa nossa. Ela tem o mesmo valor do roupão.

Do mesmo modo, o rezador Didi afirmou que o praiá em miniatura “tem a mesma força que o grande, não é uma foto, não é um objeto porque a partir do momento que você tem a fé, ele cura”. A fala de ambos demonstra que o praiá menor não é considerado como um “praiá em miniatura”, nos termos de uma representação que simboliza o praiá “original”, mas algo que é dos encantados, e sendo *deles*, “tem que respeitar”. Não me recordo de nenhuma casa de família pankararu que eu tenha visitado no Real Parque que não tivesse um praiá em sua estante (cf. imagem 17) ou pequenas cruces de madeira no lado interior de sua porta para “obter proteção”.

Em outra ocasião, conversando com a rezadeira Marinalva, ela contou que “os encantados se alegram quando alguém se lembra deles”. Na ocasião, ela me ofereceu para sentir o cheiro de um remédio – composto com arruda e pião-roxo – que estava em cima de sua estante ao lado do praiá em miniatura, “para obter proteção”. Começou, então, a passar aquele remédio em seus braços e, com os olhos fechados, disse que “estava tão limpa que podia sentir os encantados naquela sala”. Retomarei esse episódio no capítulo 4. Aqui, gostaria de destacar que o praiá é feito a partir da fibra de croá e sua presença no mundo sensível “dá força e proteção”, “trazendo fé” às pessoas, “deixando os encantados alegres”. É essa potencialidade que nos interessa. Um objeto é uma entidade fechada, situada *no e contra o mundo*, enquanto a coisa é um nó cujos fios vitais são capturados por outros fios; as coisas vazam.

Imagem 18: Praiás em miniatura na casa de Didi e Ivone.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

O praiá em miniatura quando encontra-se num ambiente de domínio onde existe uma força encantada, isto é, na presença de especialistas rituais, não pode ser considerado um objeto de artesanato, pois ele torna-se um agregado de fios vitais que vazam, produzem afetos e intencionalidades em outros corpos. Os afetos, emoções e sentimentos são entendidos como uma potência afetiva, retomando uma noção spinoziana ao modo como é referida em muitos estudos na etnologia sul-ameríndia, como um “feixe de afecções e capacidades” (Viveiros de Castro, 1996). Desse modo, o corpo não é entendido pela sua fisiologia ou morfologia física, mas como “um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus” (idem, 1996, p. 128). Assim como alimentar o roupão com rezas, fumo e garapa é a contrapartida para manter

o encantado por perto, a alegria, as disposições alimentares e as práticas de cuidado, fabricam corpos e relações. Deixar o encantado alegre é mantê-lo próximo, cuidando da pessoa e de sua família, reduzindo, portanto, uma distância social.

Quando consideramos o lugar que o povo Pankararu habita na cidade de São Paulo, estamos considerando todos esses seres sencientes (pessoas, encantados, plantas, croá, roupão etc.), que se encontram emaranhados num campo relacional. Caminho perene, infindável, permanente, contínuo. Caminhos que lançam para “fora da aldeia” pessoas, coisas e encantados, fazendo crescer lugares e relações. Em seu ciclo de maturação, a vida do croá se renova e se refaz em outras paisagens. Do manejo dessa planta que se encontra escassa na região do sertão pernambucano à feitura do roupão, o croá passa por inúmeras transformações e caminhos até sua chegada a São Paulo.

Além do croá, outras plantas consideradas sagradas e usadas em rituais, chás ou banhos estão presentes em São Paulo. As lideranças espirituais, por possuírem conhecimento e permissão dos encantados para manuseá-las, trazem algumas dessas plantas para a cidade. Entre elas, podemos citar o junco (*Cyperus esculentus*), utilizada para banho antes do ritual de cura, o pau de cheiro (*Trichilia Moschata*), usada para defumar o roupão e no preparo de chás para tratar febre e dor de barriga e a imburana-de-cheiro (*Amburana cearensis*). Tais plantas estavam armazenadas num aió, em seu quarto. Enquanto ia me explicando, Didi ajeitou-se no sofá em que estávamos e começou a raspar, com uma pequena faca, a casca de imburana, pedindo para que “sentisse o perfume dela”.

Imagem 19, 20 e 21: Didi mostrando as ervas usadas nos rituais.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

A semente da imburana, assim como as entrecascas, é macerada e usada junto a outras ervas no campião, mas Didi avisa que seu uso deve ser comedido, pois “pode causar problemas na visão”, devendo ser usada “só em momento de precisão”. O alecrim (*Rosmarinus officinalis*) é usado na preparação do fumo, para trazer proteção. Ele conta que, certa vez, em seu serviço – ele trabalha como ajudante de cozinha – viu seu chefe preparando uma carne e usou o alecrim como tempero. Em tom jocoso, indagou: “Chefe, isso aqui a gente faz no banho ritual e fica forte! Vocês colocam na comida e ficam forte também!”. No caso pankararu, o alecrim é uma planta que auxilia o processo de comunicação com os encantados e no fortalecimento dos corpos. Essas ervas também são usadas para tratar doenças. Didi conta que teve um sobrinho que adoeceu, “estava com muita quentura”. Na ocasião, ele preparou um chá com “pau-de-cheiro e o pitó” – conhecido como quebra-faca. Triturou ambos, macerando-os e esfregou no sobrinho, preparando um chá para ele tomar em seguida. Depois de algumas horas, conta que “o menino acordou bonzinho”.

Dario (2018), em seu estudo etnobotânico realizado na TI Pankararu, constatou a utilização de 87 espécies vegetais e duas líquênicas, para diversas finalidades de uso, medicinal, artesanal etc. Ele ressalta, entre esses vegetais, as folhas de jurema-preta (*Mimosa tenuiflora*) e do alecrim (*Rosmarinus officinalis*), a entrecasca do angico (*Anadenanthera macrocarpa*), do carcarazeiro (*Pithecellobium diversifolium*) e rompe-gibão (*Pithecellobium avaremotemo*), as raízes da catingueira (*Caesalpinia pyramidalis*) e os frutos da jurubeba (*Solanum paniculatum*). Para a preparação dos rituais, as folhas da quebra-faca (*Croton micans*) são esfregadas no corpo antes dos rituais, para a sua purificação, e o alecrim-de-caboclo (*Baccharis sylvestris*) usado em banhos antes dos rituais. As entrecascas, a seiva e as sementes da imburana-de-cheiro (*Amburana cearensis*) são trituradas e misturadas com ervas e fumo no campião (Dario, 2018, p. 66).

As plantas circulam entre aldeia e cidade caminhando junto aos especialistas rituais. Apesar de algumas delas encontraram-se na cidade, Didi conta que certas ervas “só tem na aldeia” e que não gosta de comprar em São Paulo:

Essas ervas só têm na aldeia. Aqui até pode ter, mas você pode comprar enganado. Se for uma pessoa que não conhece... uma vez eu fui aqui em Santo Amaro comprar umas ervas pra fazer um banho para um primo meu. Aí foi eu mais ele comprar. Aí eu peguei na mão e falei “isso aqui não é pau de cheiro não, isso aqui é o pitó, que á a quebra faca”. Aí o homem falou “ahh é mesmo”. E aí seu eu não visse ia passar pro meu primo enganado. Depois, chegou uma mulher comprando aroeira pra fazer uns banhos, mas o cara vendeu casca de

angica e eu conhecia, mas não podia falar nada. Eu vi que o cara vendeu errado pra mulher. Ele vendeu casca de angica pra ela dizendo que era arueira.

O remédio mais comum para curar certas doenças é a xaropada ou lambedor –produzido a partir da infusão de ervas junto com água e mel. Maria Lídia contou que, quando criança, pegou sarampo e sua mãe a curou com “água de peixe”, remédio feito com lagartixa, num processo que envolve ferver esse animal, beber a água e comer partes do bicho. Do mesmo modo, ossos, unhas e insetos são macerados em pó, sendo inalados ou ingeridos para curar doenças. A rezadeira traz algumas das ervas usadas nos rituais quando viaja para aldeia para visitar seus parentes. Aqui cabe um breve comentário sobre o uso da jurema nos rituais, mais especialmente nas mesas de cura. Conversando com as rezadeiras, percebi que tal tema é envolto de muitos mistérios. Maria Lídia conta que, em São Paulo, não é possível usar essa planta “porque a jurema é uma erva que a gente toma no silêncio”. Ressaltou ainda que, mesmo na aldeia, “as lideranças espirituais” procuram sempre um lugar “afastado na mata, que é pra ninguém interromper”:

A jurema a gente toma pra repor as forças da gente, a cabeça da gente, a memória. A jurema traz uma força tanto no corpo como na cabeça. Jamais vou pegar uma jurema e usar dentro do apartamento. Porque aí eu acredito que, pela ciência que a gente tem, pelo efeito que ela faz, na vida espiritual da gente, esse lugar aqui não resolve nada, nada. Pode acontecer coisa pior! Mas acho que se a gente tomar a jurema dentro dessa cidade não resolve nada, não. Porque lá na aldeia é bem distante as casas, e muitas vezes nem assim eles conseguem fazer por causa do barulho, de alguém chegar e interromper.

A palavra “jurema” tem origem tupi e significa espinheiro, sendo uma planta bastante utilizada no Nordeste brasileiro, em grande parte entre os Pankararu, Kariri-Xocó, Xocó, Fulni-ô e Kiriri (Mota, 2005, p. 223). O termo “jurema” designa diferentes espécies de plantas Mimosa, Acácia e Pithecelobium, mas a de uso mais corrente é a Mimosa Tenuiflora (Willd) Poir (Grünewald, 2005, p. 242). A jurema-preta possui a substância N-dimetiltriptamina (DMT), elemento presente também nas folhas do arbusto *Psychotria viridis*, usada em junção com o cipó *Banisteriopsis caapi* para o preparo da bebida ayahuasca e que provoca alterações psicossensoriais no corpo.

No coletivo Pankararu, a jurema é utilizada em mesas de cura e, às vezes, no poró, local onde homens e praiás se preparam e se concentram durante os rituais. No entanto, na literatura pankararu, é pouco investigado o uso dessa planta em rituais e, até o momento, sabe-se que apenas especialistas mais renomados a utilizam. Ao que me parece, considerando os elementos que as rezadeiras afirmam participar de um ritual de cura, a jurema não constitui o elemento

propiciatório para se obter a comunicação com os encantados, embora ela possa fazer parte do rito. Talvez isso se assemelhe, em certa medida, às experiências que o povo Kiriri possuem com tal planta, na qual sua ingestão não é determinante para alcançar as viagens ao mundo suprasensível, sendo necessário que a pessoa possua outras habilidades xamânicas para que a erva tenha o efeito desejado, o que acontece apenas entre alguns indígenas (Nascimento, 1995).

Ao longo deste capítulo, destaquei a mobilidade extensiva de humanos e outros que humanos (encantados e vegetais), evidenciando os sentidos do movimento. A partir das formulações nativas, visitar e irradiar, mostrei que é possível identificar diferentes escalas da mobilidade. Parentes visitam seus núcleos familiares, permanecendo meses na casa de alguém; encantados fazem visitas, mas sua permanência é mais curta. Há uma relação entre movimento e cuidado, pois as pessoas assim como esses seres espirituais se deslocam motivados para cuidar, para oferecer proteção. O cuidado conecta e mobiliza esses seres, emaranhados numa paisagem coextensiva entre aldeia e cidade. Há um fluxo de pessoas, coisas e entidades entre essas duas localidades que garantem o parentesco, assim como formas de vida que evocam essa coextensividade como uma oferta de multilocalidades.

Se evoco a mobilidade como um fenômeno significativo, é porque importa, em minha análise, o ir e vir entre aldeia e cidade. Há lugares na cidade de São Paulo onde as relações entre pessoas e coisas são mais densas e, portanto, encontram-se entrelaçadas, formando nós. Os lugares “são como nós, e os fios a partir dos quais estão atados são linhas de caminhos” que seguem “para além dele, seguem para além dele, apenas para ficarem emaranhadas com outras linhas em outros lugares, tal como os fios em outros nós. Juntos eles compõem aquilo a que eu chamei de *malha* (Ingold, 2011, p. 149, tradução minha). É nesse emaranhado de fluxos entre pessoas, coisas e encantados que a mobilidade pankararu também é formada.

A seguir, apresento essa malha, privilegiando os lugares onde a relação humana (indígena e não indígena) e outra que humana (encantado, plantas etc.) se faz de forma mais intensa. As festas realizadas pelo povo pankararu em São Paulo, como o prato (pagamento de promessa), assim como as atividades culturais (Abril Indígena, entre outras), sinalizam para um conjunto de ritos que revelam formas da socialidade pankararu. Argumento que as casas de parentes onde se realiza o prato são interligadas pelos afetos, ajuda mútua e pelas disposições alimentares, que na diferenciação e composição com os não indígenas, estabelecem quem é ou não é parceiro/parceira (*quase* parente). Nesse aspecto, há uma relação entre parente, festa e lugar que pretendo evidenciar como um modo de estar e viver pankararu na cidade de São Paulo.

CAPÍTULO 2

SENDO PARENTE



Imagem: Alimento sendo servido no prato, junho de 2022

2.1 Comensalidade, festa e cuidado

Compartilhar um alimento conecta muitas esferas da vida social, além de demarcar fronteiras sociais (Salas-Carreño, 2019, p. 66). A comensalidade é um tema conhecido no debate antropológico e exprime a socialidade a partir da relação entre alimentos e pessoas, evocando os processos políticos e econômicos que transbordam a simples ideia de nutrição. Sangue, leite, sêmen, assim como outras substâncias corporais, fabricam pessoas e relações, como mostram os trabalhos entre o povo Malaio, no sudeste asiático (Carsten, 1995), e entre os Jíbaros, na Amazônia peruana (Taylor, 2000). No debate antropológico brasileiro, o trabalho clássico de Seeger, DaMatta & Viveiros de Castro (1979) apontava, à época, a relação das substâncias corporais como um idioma simbólico para se pensar a noção de pessoa e parentesco. Com a virada ontológica, o entendimento das substâncias corporais deixa de ser partes de um idioma simbólico e passa a constituir o próprio vivido como significativo.

A relação com a comida sempre esteve presente em meu contato com o povo Pankararu, seja na aldeia ou na cidade. Nas visitas realizadas nas casas das famílias pankararu, em São Paulo – enquanto acompanhava a ESFI ou em eventos mais pontuais, como conversas e entrevistas –, muitas vezes me foi oferecido café ou alguma refeição, algo que passou a se intensificar a partir da regularidade da minha presença no local. Um acontecimento ocorrido durante minha pesquisa de mestrado, em março de 2015, quando visitei pela primeira vez a aldeia Brejo dos Padres, em Pernambuco, ilustra o que quero demonstrar.

Naquela ocasião, logo na primeira semana em que cheguei na casa de Bino e Ninha – que me acolheram de forma generosa –, essa família preparou uma lasanha para me receber, uma comida típica da cidade de São Paulo (por influência da imigração italiana). À época, por alguns instantes, imaginei que os hábitos alimentares daquelas famílias haviam se modificado. No entanto, conforme minha estadia no lugar se prolongava e percebendo que tal alimento não fora oferecido em outras ocasiões, compreendi que a lasanha fora preparada como um gesto de carinho e cuidado para que eu me sentisse “mais próxima da minha casa”, comendo a comida “do meu lugar”. A relação pessoa e lugar é significativa para compreendermos o prato como um evento que cria e desfaz relações.

Como apontam Susana Viegas (2007) e Guillermo Salas Carreño (2019), em seus trabalhos na região do Nordeste brasileiro e nos Andes peruano, respectivamente, as práticas alimentares não apenas criam relações entre pessoas, mas também com os lugares. Viegas (2007, p. 98) mostra que é em torno da produção de um alimento, num fogo, que se encontra

um primeiro sentido do habitar. Assim, o que diferencia os Tupinambá de Olivença dos habitantes locais é o fato de eles comerem beiju num mesmo lugar e não de pessoas se reunirem para consumir um alimento. Macedo também pontua a relação entre comensalidade e lugar entre o povo Guarani, pois “quando ‘se acostumam’ (-vy’a) em um lugar, é porque ali existe forte conexão com Nhanderu” (Macedo, 2019, p. 607). Deste modo, “a potência afetiva dos alimentos não depende apenas do que (ou quem se come), e sim de como ou com quem se come”, pois “os alimentos fazem (e desfazem) parentesco, incidindo na composição dos corpos e na definição de com quem eles poderão compor-se” (idem, ibidem).

O prato é uma festa restrita a uma parentela composta por parentes humanos e outros que humanos. Sendo um pagamento de promessa, este ritual constitui-se como a contrapartida de um pedido que foi feito e atendido pelos encantados. Ser parente é uma relação que não está dada, mas que precisa ser feita, constantemente, com a partilha de alimentos e o cuidado. Afirmar um grau de parentesco é reiterar um traço de alteridade que é reconhecido na relação. Se é necessário evocar aqueles que são ou não são parentes, é porque um grau de alteridade foi dado, ou seja, um marcador de distanciamento foi criado para delimitar esse parentesco. Nesse caso, embora o povo pankararu reconheça que algumas pessoas são parceiras, elas não são família, “com quem se come pirão e bebe garapa”. No entanto, há situações em que um afim potencial pode “comer junto”, mas é preciso que ele possua, antes, uma proximidade e um cuidado em conhecer a cultura pankararu, estreitando os laços de afinidade, como veremos no capítulo 3.

Na literatura pankararu, a noção de comensalidade é encontrada em alguns trabalhos, de forma mais pontual ou mais abrangente. No trabalho de Arruti, por exemplo, a definição de parente é estabelecida “a quem se pede ajuda, a quem se acompanha nas definições políticas, com quem se planta, perto de quem se mora, e com quem se compartilha a comida e o trabalho da farinhada”. O autor ressalta que, na aldeia, essa organização encontra-se diretamente relacionada à disposição espacial das casas, “que distribuem-se segundo dois tipos de disposição”, agrupadas lado a lado e em linha reta, ou “em grupos de casas de uma mesma família, cuja disposição tende à forma circular, com o foco gravitacional na casa do patriarca” (Arruti, 1996, p. 130). No trabalho de Matta (2005), embora o termo “comensalidade” não seja referido, toda compreensão da relação entre humano e encantado é marcada pela comida, em que “o alimento é o elo entre o humano e não-humano”; “em todo o ritual, o alimento e a bebida são cruzados com o maracá e com fumo pelos cantadores, pelo zelador de terreiro ou pelo

zelador do batalhão de praiás” (Matta, 2005, p. 106). Percebe-se, em ambos, que a ideia de parentesco acompanha a proximidade (entre humanos e encantados) e a partilha de alimento.

Na Introdução desta tese, vimos que as definições como “troncos velhos”, “pontas de rama”, “família”, “nação” e “parente” informam as relações baseadas nos laços de parentesco, distanciando ou aproximando as pessoas, dependendo da convivialidade e proximidade. Desse modo, troncos velhos são considerados as famílias que detém um monopólio político do segredo e pontas de rama, aquelas mais recentes que disputam esse capital simbólico e político. “Todos são parentes” quando se considera uma ação política comum, em que tal termo é acionado para demarcar uma identidade étnica em relação aos não indígenas, como ocorre nos movimentos compostos por povos de diferentes etnias. Parente é também referido quando se quer demarcar a etnia pankararu frente aos não indígenas, “lá na aldeia somos todos parentes”. Mas nem todos são família, com quem se pede ajuda ou mantém maior proximidade. A socialidade expressa no prato evoca aspectos do que é ser parente, onde “comer e beber junto”, assim como cuidar de corpos e relações são elementos fundamentais. Neste capítulo, buscarei demonstrar que a relação entre a produção de um alimento e seu consumo acontece em determinados lugares (Casey, 1996), como as casas de parentes e em atividades culturais, onde a presença de não indígenas se faz presente.

Vimos que o cuidado faz parte de uma consideração e reciprocidade que envolve pessoas e encantados. O cuidado exige manter a distância correta, uma boa medida na relação entre humanos e outros que humanos, não sendo uma “via de mão única”, pois “aquele que é cuidado coforma o cuidador (Bellacasa apud Maizza & Oliveira, 2017, p. 219)”. À luz de tais proposições, pretendo estabelecer um diálogo com a ideia de “cuidar” evocada a partir das minhas interlocutoras mulheres pankararu. Quando as rezadeiras dizem que “devem estar preparadas para fazer o prato” ou que é preciso “cuidar da saúde na parte espiritual”, um sentido de cuidado é anunciado, informando sua relação com os encantados.

Cuidar envolve uma ação que modula as relações entre humanos e encantados, isto é, há um conjunto de comportamentos morais, afetivos e éticos, assim como resguardos sexuais e alimentares que são realizados para atingir um acordo estabelecido. Sendo assim, é necessário que se lembre dos encantados, é preciso agradá-los: o prato é a contrapartida desse acordo, uma dádiva a *eles*. Depois de um pedido feito e aceito pelas entidades, as pessoas ficam na obrigação de agradá-las, oferecendo alimento, fumo e reza. Existe uma noção de perigo eminente caso isso não se cumpra. Isso mostra que as relações humanas e outras que humanas são reversíveis, podendo se romper.

Passo agora à descrição dos pratos, para que se perceba que a proximidade, comensalidade e o cuidado são centrais na fabricação dos corpos e na produção de parentesco. Seguirei a cronologia dos acontecimentos, iniciando com o prato realizado na casa de Pedro Narciso, em Guarulhos e, em seguida, apresento o prato realizado na casa da Ivone, no Real Parque.

2.1.1 O prato na casa de Pedro

No sábado do dia 20 de abril de 2019, pela manhã, fui ao encontro de algumas mulheres Pankararu que estavam participando de uma atividade cultural realizada pelo Sesc Vila Mariana, em São Paulo⁴⁸. Tratava-se de uma roda de conversa que consistia em ensinar técnicas do Toré, pintura corporal com o toá (argila branca) e explicar o funcionamento de alguns instrumentos como o pife (flauta transversal), gaita (instrumento de sopro) e o campião para o público não indígena. Acompanhei essa apresentação e, por volta das 17h, no fim do evento, houve um Toré com a participação do público. Em seguida retornamos, eu e o grupo, ao Real Parque de *van*. No caminho, conversamos sobre a festa do prato que aconteceria logo mais à noite; com exceção de Dora, todas as pessoas ali iriam participar do ritual.

Naquele mesmo dia, estava sendo realizado, na aldeia Brejo dos Padres, uma festa no Sábado de Aleluia, celebração que finaliza a Penitência, no Domingo de Páscoa, e onde é realizado um pagamento de promessa ao Capitão Dandaruré. Esse encantado cuida da família do cacique José Alto dos Santos, conhecido como Zé Auto, e que é irmão de Pedro, dono do prato em São Paulo que iremos descrever adiante. Pedro é casado com Maria, prima da mãe da rezadeira Maria Lídia.

Logo quando saímos do Sesc, fomos de *van* em direção ao Real Parque, num trajeto que durou cerca de quarenta minutos. Quando chegamos no bairro, dirigi-me até a casa de Dora – que havia vindo da aldeia e estava em São Paulo apenas para participar dessa atividade do Sesc – para lhe entregar alguns objetos (sandálias, fotografias, roupas) para ela levar à sua mãe, Ninha, e seu pai, Bino, que estavam na aldeia Brejo dos Padres, para onde ela retornaria em alguns dias. Em seguida, continuei caminhando até a rua perpendicular ao logradouro da Paulo Bourroul, onde outra *van* nos aguardava para sermos conduzidos até a casa de Pedro, no bairro

⁴⁸ Como mencionado anteriormente, o Serviço Social do Comércio (SESC) é uma instituição brasileira que promove atividades culturais em âmbito nacional.

dos Pimentas, em Guarulhos, município mais conhecido por abrigar o principal aeroporto internacional do estado de São Paulo.

Cerca de dez pessoas estavam na *van*, entre elas, três representantes do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que acompanham frequentemente as atividades culturais de indígenas em contexto urbano em São Paulo e membros da Associação Pankararu. O trajeto durou cerca de quarenta e cinco minutos e foi um momento de entretenimento com conversas em tons jocosos sendo feitas a todo instante. Chegamos no local perto das 21h. Descemos da *van* e avistei, ao longe, algumas pessoas nos esperando no portão da casa. Tratava-se de Pedro, que estava ao lado de alguns parentes. Maria Lídia me apresentou a ele dizendo que eu “andava junto dela e do povo na cidade”. Maria Lídia conta que “há dez anos anda por Guarulhos”, fazendo alusão à sua participação nesse prato. “Tudo começou por conta da família de Pedro, que faz o prato na aldeia e tinha os familiares morando em São Paulo. Como eles não podiam voltar pra lá [em Pernambuco], resolveu começar a fazer aqui [em São Paulo]”.

Esse foi o primeiro prato que participei em São Paulo e, por não conhecer os familiares presentes, não me senti confortável em pedir permissão para fotografá-lo ou gravar entrevistas. A casa estava cheia, com cerca de quarenta pessoas. Fomos nos acomodando na parte dos fundos, numa área que construída especialmente “para fazer essas festas de meu povo”, como contou Maria Lídia. O espaço era como se fosse um grande quintal, com uma parte coberta e outra sem cobertura. Havia cadeiras circundando as paredes do local e algumas pessoas já estavam sentadas. Não havia nenhuma música tocando, apenas o barulho das conversas das pessoas no local. Percebi que Maria Lídia, ao chegar, foi logo se juntando às mulheres que estavam na cozinha, ajudando no preparo da comida. Avistei uma mulher sentada numa escada, localizada bem à frente da cozinha e me aproximei. Ela aparentava ter uns sessenta anos, tinha cabelo curto e vestia uma saia comprida e blusa branca, assim como as demais mulheres. Seu nome era Maria, esposa de Pedro, e ela era a “dona do prato”.

Ser a dona ou dono do prato significa estar na obrigação de oferecer alimento para sua parentela e aos encantados, em retribuição a um pedido que foi realizado. Com os olhos voltados em direção à cozinha, Maria contou que nos anos anteriores foi preciso contratar mais pessoas para cozinhar “de tanto que a casa enchia”. “Nesse ano”, porém, “havia menos pessoas” e “aí não foi preciso”. Como forma de me enturmar e diminuir nossa distância social, comentei que já havia estado na aldeia Brejo dos Padres e, ao contar sobre as famílias que conheci, ela me disse que Pedro é irmão de um dos caciques do Brejo dos Padres, Zé Auto. Nossa conversa durou apenas alguns minutos, encerrando-se rapidamente quando as pessoas começaram se

acomodar no espaço coberto, sentando-se nas cadeiras. Neste momento, alguns homens começaram a fumar o campião, se concentrando.

Enquanto isso, do outro lado do recinto, na cozinha, dois homens entraram para buscar um caldeirão grande, que continha arroz, segurando-o cada um em uma alça. Assim que os homens saíram do local, as mulheres começaram a colocar porções de arroz, pirão e carne bovina nas cerca de quarenta cumbucas de cerâmica que estavam dispostas no chão. Estes são os alimentos básicos que compõem o prato, mas a proteína pode variar de acordo com a preferência do encantado e, no lugar da carne bovina, pode haver carne de cabra ou de peixe. A feitura do alimento é realizada por mulheres que precisam “estar preparadas”, ou seja, em resguardos alimentares e sexuais, enquanto os homens se concentram fumando o campião em outro ambiente da casa.

Maria Lídia conta que em todos os tipos de rituais são as mulheres que preparam e cozinham o alimento, enquanto os homens ajudam na hora de servir a comida na cumbuca. Esses atos são momentos em que homens e mulheres estão em comunicação com os seres espirituais. Para isso, é preciso seguir os resguardos exigidos, fazer banhos com ervas e, para as mulheres, é terminantemente proibido manipular a comida dos espíritos estando menstruadas, pois é preciso estar com o corpo limpo:

As mulheres que cozinham e os homem ajuda mais na hora de colocar [na cumbuca], pra fazer a entrega. Na aldeia é assim também. E aí precisa ter todo repouso, com suas energia positiva, de tá bem, tomar seu banho de erva, resguardo de erva, de não tá menstruada. Espiritualmente precisa tá bem. Se a gente tá menstruada a gente não tá bem, tá sem força e aí não pode tá lá. Tem que tá limpo.

Quando estive na aldeia Brejo dos Padres, participei do prato na casa da rezadeira Josivete. Assim que cheguei em sua casa, percebi que as mulheres se encontravam no quintal, num fogo, cozinhando um pirão; outras estavam na cozinha, ambiente interno da casa, preparando o arroz. Os homens encontravam-se na sala, outro cômodo também interno da casa, se concentrando e fumando o campião. Quando adentrei na cozinha, vi que havia mais mulheres sentadas no chão, colocando o arroz nas cumbucas. Ingrid, neta de Bino e com quem eu já tinha maior proximidade, perguntou, num tom jocoso, “se eu estava preparada”, caso contrário não poderia estar naquele espaço, fazendo com que as demais mulheres rissem da situação.

A bebida que acompanha o alimento é a garapa, uma bebida feita à base de cana-de-açúcar. Seu preparo consiste em diluir a rapadura (uma barra feita de açúcar mascavo

solidificado) num recipiente com bastante água e servi-la a todas as pessoas. As mulheres levaram as cumbucas para o recinto onde todos/as se encontravam, ao lado do círculo de homens que estavam na concentração, formando uma estrela radial com as tigelas. Havia um prato maior, com cerca de 30 cm de diâmetro, posicionado ao centro e destinado ao encantado, mais quatro velas brancas dispostas num formato de cruz.

Em seguida, uma roda com quinze homens foi feita ao redor dos pratos. Maria Lídia se posicionou em volta do círculo, chacoalhando o maracá, chamando pelos encantados Caboclo Véio e o chefe Mestre Guia. Seus olhos estavam fechados e seus pés descalços pareciam imóveis no chão. Um campião ia passando de mão em mão em sentido anti-horário pelo círculo dos homens. Quando a pessoa o pegava, fazia um desenho em cruz próximo ao corpo e, logo em seguida, dava uma tragada. Enquanto isso, Maria Lídia fumava o campião e assoprava a fumaça sobre o alimento das cumbucas que estavam no chão. Ela se curvava bem rente, formando uma nuvem de fumaça por cima da comida, fazendo o encruzo com o cachimbo, técnica que, como vimos, consiste em lançar a fumaça do cachimbo sobre o corpo ou um alimento, em formato de cruz, para oferecer proteção.

Logo após o benzimento dos alimentos, um dos filhos de Pedro começou a distribuir as cumbucas a todas e todos os presentes, seguindo uma hierarquia de posição social, gênero e de parentesco. O primeiro a receber o alimento é o dono do prato – “quem paga o prato”, ou seja, aquele que fez um acordo com os encantados –, na sequência, ele é servido aos homens e, por fim, aos meninos. Depois é a vez da dona do prato receber sua cumbuca, seguida das demais mulheres e, por último, das meninas. O prato do encantado, o maior prato da festa, foi servido ao filho de Pedro (quem havia ajudado a servir as demais pessoas). Grande parte das pessoas estava sentada no chão e, conforme o costume, consumiu o alimento com as mãos. A garapa veio em seguida, em um balde grande, sendo servida em copos menores. Quando todos comeram, os pratos foram levados até a cozinha. Aos encantados, é ofertado um prato do seu interesse, pois as entidades possuem uma preferência alimentar.

As pessoas se posicionaram e voltaram a se sentar nas cadeiras. Ao fundo do recinto, Maria Lídia encontrava-se acomodada no chão junto a quatro pessoas, que estavam ali para “compor a mesa”. Ela havia estendido um tecido azul, chamado “cinta” – pano que fica preso na parte de trás do praia e que é também usado nesse ritual – sobre o chão. Em cima da cinta foram colocadas pequenas quantidades de alho, uma pequena porção de fumo, algumas velas acesas e uma cruz feita de madeira posicionada ao centro do tecido, elementos que auxiliam no combate de forças malignas e na comunicação com os encantados, como explica o rezador Didi:

A cinta é só na hora que termina o prato, que vai fazer a mesa para chamar por *eles* e ver o dono, para ver se *eles* ficaram satisfeitos por aquele dijanter que a pessoa ofereceu de bom coração. Aí é a hora de todo mundo cantar, pra chamar pelos guia.

Quando todas as pessoas estavam sentadas e em silêncio, “em sinal de respeito”, Maria Lídia começou a entoar outro toante, tocando o maracá e chamando pelos encantados. Ela pedia “a benção e a proteção para todos os que estavam presentes” e para “o dono e a dona do prato”, Pedro e Maria. Durante o seu canto, os homens repetiam o toante na sequência. Findada essa rodada de canto, três caixotes de madeira contendo banana, uva e manga foram trazidos e colocados ao lado dela, que reiniciou o toante, com os olhos fechados. Ao mesmo tempo, soprava a fumaça do campião sobre as frutas. Depois de assoprá-las incessantemente, ela se curvou e mordiscou a manga e um cacho de uva, e, em seguida, comeu uma banana. Seus olhos permaneciam fechados e sua mão chacoalhava sem parar o maracá. Após isso, as frutas foram colocadas no centro do recinto para que as pessoas pudessem comer; uma a uma iam até o centro, destacando uma porção de uva ou uma unidade de banana, e, em seguida, voltavam para as bordas do círculo. Um homem segurando o recipiente contendo a garapa passou novamente servindo as pessoas. Houve um momento em que eu não estava mais conseguindo ingerir a garapa, que era servida frequentemente, pois já havia comido o arroz com pirão, a carne e as frutas. Lembrei dos excessos que toda festa produz e continuei acompanhando o comportamento das pessoas, que bebiam a garapa toda vez em que ela era distribuída.

Enquanto nos servíamos, algumas pessoas se aproximavam pelo lado direito de Maria Lídia, em fileira. Pedro e Maria foram os primeiros a receber a reza, o encruzo e a benção. Ela colocou o maracá sobre o corpo de cada um, descendo da cabeça até o tronco. Depois, uma mulher me puxou pelo braço, dizendo que eu fosse em seguida. Aproximei-me devagar e pude sentir a mão trêmula de Maria Lídia tocando a minha, chamando-me para estar mais perto. Colocou sua mão sobre a minha cabeça e com a outra balançava o maracá na mesma direção, fazendo o encruzo e descendo até os meus pés. Fez esse movimento na parte da frente do meu corpo e nas costas. Nesse momento, ouvi ela dizer “que os encantados te guiem e te deem proteção”. Sua voz estava diferente, num tom grave, curto e baixo; suas palavras emendavam uma na outra, dificultando um pouco o entendimento. Depois de mim, as demais pessoas na casa receberam a mesma reza e benção.

Minutos depois, uma mulher se aproximou segurando no colo uma criança que aparentava ter um ano de idade. Maria Lídia a segurou pela barriga fazendo um desenho em cruz no ar em cima do pano azul aonde as velas se encontravam. Algumas pessoas vieram trazer

uma garrafa de bebida alcóolica, que foi colocada perto de Maria Lídia. Nesse momento, uma jovem moça, com cabelos compridos e escuros, vestindo uma saia longa e camiseta, aproximou-se. Seu corpo estava todo curvado, com suas mãos e cabeças abaixadas, e ela caminhava em direção a Maria Lídia, como se fosse em busca da criança. Num momento posterior, conversando com Clarice (presidente da Associação e filha de Maria Lídia), fiquei sabendo que seu nome era Bizunginha, entidade que se manifesta quando uma mulher tem um bebê. Maria Lídia a benzeu fazendo os mesmos procedimentos anteriores e lhe foi oferecida uma bebida feita à base de mel, gengibre e vinho, colocada num copo e servida a todas as pessoas, passando de mão em mão. As pessoas presentes foram, então, benzidas novamente, e, em seguida, dançaram um Toré. Neste momento, elas dançaram em círculo acompanhando a rezadeira que comandou o prato, no caso, Maria Lídia. Foram realizadas três rodas do Toré, como de costume, ao som do toante e do maracá. A entrega da bebida e o benzimento marcaram o final do ritual.

O prato terminou por volta das 3h00, quando as luzes do recinto foram acesas. Maria Lídia permaneceu num canto, sentada no chão e transpirava muito. Seu rosto era de muito cansaço. Havia muita comida no centro desse recinto e as pessoas começaram a colocar parte do alimento em potes de plástico para levar para casa. Nos despedimos e retornamos ao Real Parque, na mesma *van*. Ao chegarmos no bairro, a rua Paulo Bourroul estava cheia de pessoas e fechada para a entrada de veículos por conta de uma festa que acontecia no local, prática bastante comum em muitos bairros periféricos da cidade de São Paulo. Clarice avisou o motorista da *van* para “baixar os faróis do carro para não sermos confundidos com o caverão”, nome popular do carro blindado usado pela Polícia Militar. A *van* subiu a rua de cima e nos deixou próximo à casa de Maria Lídia, onde pernoitei. No dia seguinte, agradei a ela a oportunidade de ter participado do ritual e ela disse que “a partir daquele momento colocaria o meu nome em suas rezas”. Ao ouvir isso, fiquei contente, senti que nossa relação estava se estreitando e que um cuidado havia sido anunciado. Percebi, depois, que “colocar o meu nome em suas rezas” significava que eu passara a receber a proteção dos encantados.

Descrevo a seguir o prato que ocorreu na casa de Ivone, esposa do rezador Adilson, conhecido como Didi, para, em seguida, estabelecer uma análise desses rituais.

2.1.2 O prato na casa da Ivone

Diferentemente dos demais pratos que presenciei em São Paulo, conduzidos por Maria Lídia, esse foi conduzido pelo rezador Didi, em seu apartamento no Real Parque, em junho de 2022. A casa do rezador recebe regularmente parentes que vem ao seu encontro para auxiliar na cura espiritual, sendo este um ambiente de domínio que interconecta dois elementos essenciais para que o encantado se manifeste: um especialista ritual que tem o dom e silêncio.

Nesse dia do prato, eu já estava no Real Parque desde manhã para me encontrar com Ninha, que viera da aldeia Brejo dos Padres para visitar sua filha, Diana, no mesmo bairro. Quando cheguei em sua casa, conversamos sobre nossas famílias, e ela me ofereceu frutas e café, dizendo que era “para eu ficar para comer mais tarde”. Esperei até o fim da tarde, comemos juntas e segui até a casa de Clarice, para irmos ao prato. Chegamos na casa de Ivone por volta das 19h30. Havia cerca de vinte pessoas na sala, todas indígenas. Nos acomodamos no espaço pequeno da sala e sentei no sofá. Ivone, Maria Lídia e outras mulheres estavam na cozinha terminando de preparar o alimento. Perto das 20h, cumbucas contendo a comida foram colocadas no centro da sala, ao redor de uma vela já acesa; havia cumbucas menores, as quais seriam dadas para as crianças presentes. A cumbuca maior (para os encantados), foi colocada no centro das demais tigelas. Assim que o alimento foi colocado no chão, quatro homens fizeram uma roda em volta e começaram a fumar o campião, fazendo o encruzo e soprando a fumaça sobre o alimento; em seguida, passavam o campião para os demais fazerem o mesmo.

Imagem 22: Os homens se concentrando no prato, junho de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 23: O alimento sendo benzido antes de ser consumido, junho de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Assim que a comida recebeu o encruzo, ela foi servida seguindo a disposição hierárquica de gênero, posição social e de parentesco. Didi e os dois homens que compunham a mesa comeram o prato dos encantados. Depois que todas as pessoas se alimentaram, as cumbucas foram levadas para a cozinha. Enquanto isso, Maria Lídia e Didi preparavam, no chão, a abertura da mesa, sentando-se um na frente do outro em formato de cruz. Fumo, campião, maracá e alhos foram dispostos em cima do pano azul, com uma vela em cada canto. Didi iniciou o ritual cantando um toante, repetido pelos demais.

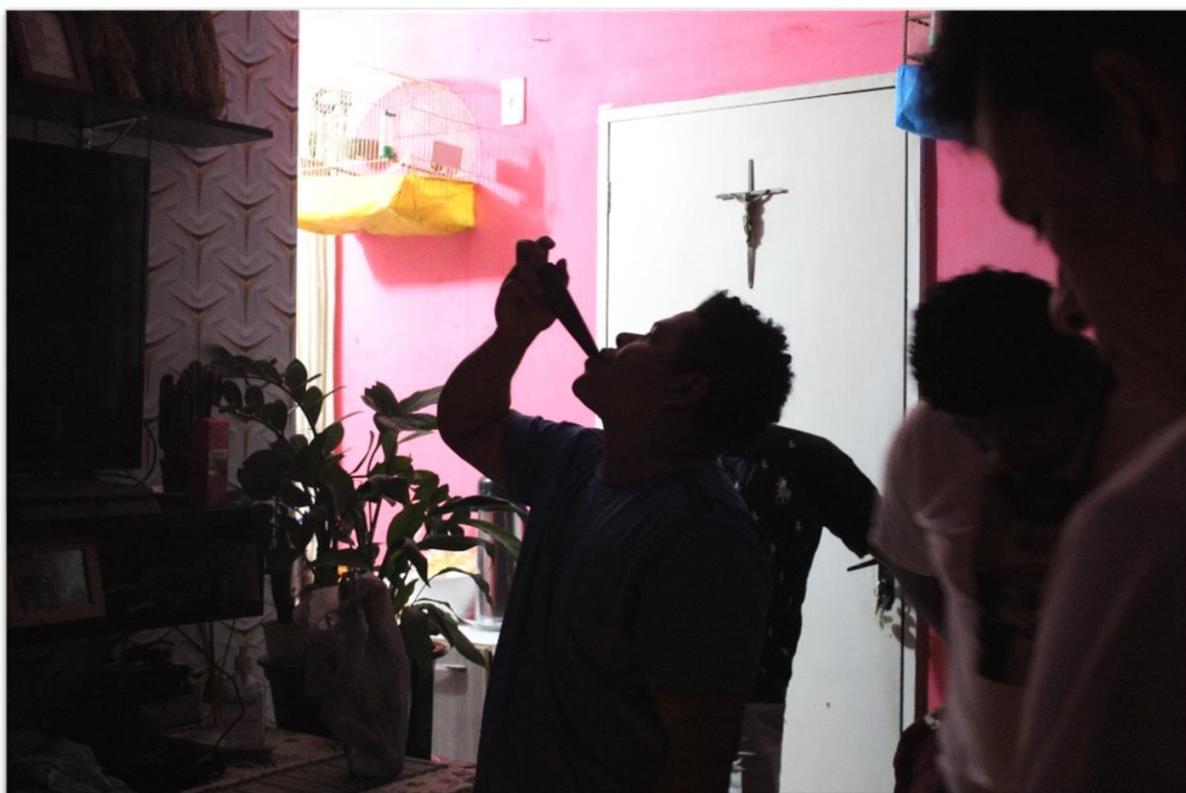
Em seguida, foi a vez de Maria Lídia e depois, dos outros dois. Didi começou a benzer cada pessoa presente, passando a mão pela sua cabeça e depois afastando-a, indo até os pés. Em seguida, o outro moço que compunha a mesa começou a entoar um toante dizendo “eu sou o encantado da cinta amarela”; porém, não rezou em ninguém. Maria Lídia iniciou os toantes, que foram repetidos três vezes pelas quatro pessoas da mesa e, logo em seguida, o encantado se manifestou nela. Nesse momento, iniciaram-se as rezas às pessoas ali presentes, que foram entrando numa roda e conduzidas por Ivone. Uma mulher se aproximou e pediu ao encantado que curasse as dores do seu corpo, enquanto Maria Lídia passava o maracá em seu corpo, fazendo o encruzo. Outra mulher pedia que ajudasse a curar seu irmão, que estava doente. Logo após, Maria Lídia me benzeu com o maracá fazendo o encruzo sobre meu corpo dizendo “que os encantados protejam também a sua família”, “você caminhava na luta com os Pankararu e que ele [o encantado] agradecia por isso”.

Imagem 24: Homens comendo o prato do encantado, junho de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 25: Didi se concentrando, fumando o campiô, junho de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Quando as rezas de Lídia terminaram, Didi iniciou os toantes para finalizar o prato, recebendo algumas bebidas alcoólicas que foram partilhadas com todas as pessoas presentes. Num dado momento, Didi me conduziu para o centro da roda para que eu dançasse o Toré que se iniciava, com uma pisada mais forte. O campião, os alhos e o fumo foram guardados nos aiós (como mencionado, é uma bolsa feita de croá usada pelos/as especialistas rituais), e as velas permaneceram acesas no chão. O ritual terminou perto da meia-noite e alguns minutos depois, quando minha carona chegou, fui embora, por volta de 1h da madrugada.

Apresento a seguir, algumas considerações sobre os aspectos da socialidade pankararu a partir desses dois pratos.

2.2 O Prato e o cuidado: a socialidade pankararu expressa na festa

O calendário ritual do povo Pankararu é diverso, com muitas festas e celebrações ao longo do ano. Apresento, brevemente, alguns dos principais rituais que ocorrem na TI Pankararu, o que facilitará a compreensão do prato feito em São Paulo.

Na aldeia, há um extenso número de festas que envolvem muitas pessoas, como a Corrida do Imbu, Menino do Rancho, Três Rodas, a Penitência e rituais menores, geralmente feitos em âmbito privado, como os pratos e garapas⁴⁹. Os rituais maiores ocorrem em terreiros, que são lugares sagrados com formato retangular e circular, possuindo de 30 a 40m². São espaços sagrados onde se manifestam os encantados a partir dos praiás – dançadores que vestem o roupão (vestimenta ritual). Na aldeia, os principais terreiros são: terreiro do Nascente (leste), Poente (oeste), Mestre guia (norte) e Capitão Dandaduré (sul).

A Corrida do Imbu é um dos rituais mais importante do povo Pankararu. Ela envolve a participação de muitas famílias e aldeias na TI Pankararu, ocorrendo entre os meses de outubro e dezembro. Durante os rituais, os zeladores de praiás defumam o lugar com ervas de cheiro para protegê-lo de forças maléficas. Apesar do número crescente dos terreiros, associado à multiplicação de praiás, os terreiros com maior prestígio são aqueles vinculados aos troncos velhos, como o de Mestre Guia, Xupunhum, Zé Fogaz e Capitão Dandaruré. Esses terreiros são encruzados, isto é, formam o desenho de uma cruz e estão associados aos núcleos familiares de maior prestígio social ligados a encantados com “maior força” (Matta, 2005, p. 71-72). As fases

⁴⁹ Para maiores informações sobre os rituais pankararu, ver Matta (2005), Albuquerque (2011), Mura (2012) e Menta (2018).

da Corrida do Imbu ocorrem no terreiro do Poente (conhecido como terreiro das Calu), Aratikum (conhecido como Cajueiro), Muricizeiro e no Mestre Guia.

A Corrida do Imbu acontece na aldeia Brejo dos Padres e Serrinha e coloca em movimento a participação das vinte e cinco aldeias da TI Pankararu, ocorrendo em duas fases. Como relata Matta (2005, p. 91-92), a primeira fase acontece entre os meses de outubro e dezembro, com o flechamento do imbu⁵⁰, fruta típica da caatinga do sertão nordestino, associada ao encontro do primeiro fruto de imbu maduro. Quando o fruto é encontrado, é levado para o dono do terreiro do Poente para seu flechamento no terreiro do Muricizinho. No período da manhã de um domingo, os praiás dançam do terreiro Poente; no almoço, é servida comida aos praiás que comem no poró (espaço reservado aos homens e praiás, localizado nos terreiros); em seguida, os praiás dançam novamente no terreiro do Poente. Depois, os cantadores e tocadores acompanham o cortejo a caminho do terreiro do Muricizinho para o flechamento do imbu. O fruto é envolto em uma folha e colocado no chão, para que os praiás tentem flechá-lo. Em seguida, ocorre o “puxamento do cipó”, momento em que um cipó é colocado no meio do terreiro e dois grupos familiares se distribuem em cada lado, segurando a ponta do cipó; do lado leste, ficam aqueles que residem acima do terreiro e, do lado oeste, quem mora abaixo. Se o grupo do oeste vencer, isso indica que a safra agrícola será boa.

Em seguida, tem início a segunda fase da Corrida do Imbu, de fevereiro a março, com a abertura do ritual, chamado de Noite dos Passos, que acontece no terreiro Poente, um sábado antes do carnaval. Nesse ritual, os praiás dançam no terreiro fazendo um movimento em formato de cruz, para oferecer proteção e limpar o local de forças que possam atrapalhar. Eles também imitam o som e os passos de animais, como pássaros, sapo, cobra, entre outros (Matta, 2005, p. 92). Nesse ritual, participam cantador/a, praiá, as moças que dançam com os praiás e os espectadores/a. No sábado seguinte, ocorrem a Queima do Cansação e a fase final do ritual, a saída do Mestre Guia. A Corrida do Imbu está relacionada aos pagamentos de promessas feitos pelo povo Pankararu; durante o ritual, a realização de resguardos alimentares e sexuais acompanham homens e mulheres que participam do rito, assim como informam cuidados sobre o corpo pelos quais a classificação corpo aberto e corpo fechado diz respeito aos interditos exigidos. O alimento marca a relação entre humanos e encantados. As botadoras de cesto – nome dado às mulheres encarregadas de levar os alimentos aos encantados – oferecem esse

⁵⁰ Como me explicou Fykya – ativista indígena LGBT pertencente ao povo Pankararu, compositora, cantora e performer – o nome correto de imbu é ymbu e tem origem no tupi-antigo. Nesta tese, optei por manter a opção canônica do nome, embora acredite que as duas formas não precisem ser excludentes.

alimento a esses seres espirituais (cf. mostram as imagens a seguir). Todas as pessoas que participam do ritual, praiás, cantador/a, tocador/a, homens e mulheres que dançam no Toré, assim como quem assiste, comem o alimento feito com arroz, pirão, carne bovina e garapa.

Imagem 26: As botadoras de cesto na Corrida do Embu, No terreiro de Bia (Poente), março de 2015.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Outro ritual importante é a Penitência, que é realizado por um número menor de núcleos familiares. Tanto ela quanto a Corrida do Imbu ocorrem de forma concomitante e estabelecem uma relação com o calendário religioso cristão, pois acontecem no mesmo período da Quaresma, na Quarta-Feira de Cinzas, terminando na Sexta-Feira da Paixão⁵¹. Os dois rituais possuem uma alternância combinatória que estabelece a relação entre homens e as entidades vivas, os encantados, e uma relação entre homens com os mortos e a Santa Cruz (Matta, 2005, p. 185). Realizado por um número reduzido de pessoas, a Penitência foi incorporada ao coletivo no século XX pela influência de padres católicos, da beata Madrinha Dodô e do messiânico

⁵¹ Essa festividade católica ocorre no mês de fevereiro e abril e diz respeito ao período de abstinência e jejum que são feitos em homenagem ao nascimento, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

Padrinho Pedro Batista (Matta, 2005; Mura, 2012). A Madrinha Dodô era uma grande devota do Padre Cícero – líder de importância política e religiosa na região do Nordeste –, tendo influenciado Bárbara Oliveira, membro da família dos Binga, dos troncos velhos (Matta, 2005, p. 127).

A Penitência compõe o que Matta chama de um “sistema mágico-religioso complexo”, compreendido por duas correntes: uma vinculada à corrente dos encantados e outra, com a corrente da Santa Cruz, sendo que esta última permite “a ampliação do universo do sistema de cura” (Matta, 2005, p. 147). O catolicismo popular presente no grupo adquire características próprias, tal qual a Penitência, na qual se rezam para os santos, os mortos e a Santa Cruz. Peregrinações são feitas à Igreja de Santo Antônio localizada na aldeia Brejo dos Padres, às cruzes dos mortos e ao cemitério localizado nessa aldeia. No Sábado de Aleluia, dia que precede o Domingo de Páscoa, os e as penitentes visitam a antiga residência do Padrinho Pedro Batista e Madrinha Dodô, em Santa Brígida, Paulo Afonso, no estado da Bahia, proferindo rezas no local. No entanto, ao contrário do que acontece com a penitência realizada pelos católicos cristãos, entre os penitentes indígenas crê-se que o espírito da pessoa, quando morre, não vai para o céu ou para o inferno, mas continua vivendo entre os vivos ao redor de uma cruz⁵².

Menino do Rancho, Três Rodas, Queima do Cansaço, o prato e a garapa são pagamentos de promessas. Enquanto os três primeiros ocorrem em terreiros com a presença de praiás, os dois últimos ocorrem na casa de pai e mãe de praiá (quem cuida dos roupões) ou de quem está promovendo a promessa. Na Corrida do Embu e no prato, o alimento é o elo que conecta pessoas e encantados. O prato é um pagamento de promessa que replica aspectos importantes da vida social pankararu. Ele evidencia a importância das disposições alimentares na composição do ser parente, pois é “comendo e bebendo junto” que se cria uma socialidade que mantém o parentesco entre humanos e outros que humanos, além de participar de um sistema de prestação e contraprestação com as entidades, sendo a contrapartida desse acordo.

⁵² É importante ressaltar a influência da colonização europeia nas festas tradicionais do país, como as festas juninas de São João, São Pedro e Santo Antônio, no sertão nordestino, a festa do Divino Espírito Santo, o Círio de Nazaré, em Belém do Pará, as festas paulistas como a Nossa Senhora de Achiropita, entre outras. A antropóloga Rita Amaral, ao fazer uma análise sobre tais festas no Brasil, afirma que “a festa é um forte elemento constitutivo do modo de vida brasileiro, não devemos esquecer que ela se dá de modos e com fundamentos diferentes para os vários grupos que a realizam” (Amaral, 1998, p. 7). A autora ainda destaca que, no período da colonização portuguesa, a Coroa tornava obrigatória a participação e ajuda de toda a população nos “festivais de procissões coloniais”, sendo uma maneira de exercitar seu controle, uma vez que a festa era “propriedade do Estado” (Amaral, 1998 p. 63).

Ao mesmo tempo, a partir dessa festa, observa-se formas de cuidar nas relações, ganhando uma dimensão ética, afetiva e de trabalho.

“O prato é uma alegria”, um momento de retribuição das entidades por um pedido que foi realizado, conforme explicou Didi:

Vai pela fé que a pessoa tem. A pessoa tem vez que vai arrumar um emprego, aí ela vai se pegar com um *deles* e vai falar assim, “se eu conseguir trabalhar, o primeiro pagamento que eu receber eu vou dar uma alegria”, entendeu? Aí vai trabalhar direitinho, aí dá a alegria. A alegria é um prato. Aí tem um que diz que vai dar um prato, mas fala que é para todos, né, os guias, o dono dos roupões, tudo. Aí tem outros diz que é pra tal roupão e aí quando recebe, paga aquela alegria.

E tem aqueles que adoecem, que ficam doentes e às vezes é uma doença que só cantando e chamando pelos guia fica bom. Esses não vai nem para o médico. Aí fala “Pai velho, se eu ficar bom eu vou dar um jantar, eu vou dar uma alegria”. **Aí a pessoa fica boa e dá aquela alegria.**

No prato, o banquete, as gentilezas e os excessos podem ser percebidos quando o alimento é servido. Isso informa a dimensão política e xamânica que a festa possui, num momento em que parentes se reúnem para comer, beber e estar alegres (Perrone-Moisés, 2015). O arroz, o pirão, a carne, as frutas e a garapa são distribuídos a todas as pessoas, sem comedimento. Ao encantado, é dado um prato de sua preferência, pois “há certos encantados que comem carne de gado, carne de peru, carne de carneiro ou carne de porco; outros comem apenas peixe, e tem aqueles que comem certo tipo de caça” (Matta, 2005, p. 106).

Outro aspecto importante é a alegria, que, a partir da definição de Didi, revela-nos aspectos significativos da relação entre humanos e outros que humanos. É preciso agradar os encantados, deixá-los alegres, dando a comida de sua preferência, lembrando *deles* a partir dos rituais. A alegria, neste caso, diz respeito à ação política do cuidado que modula essa relação, pois se a pessoa deixa de cumprir o acordo, a entidade se vinga, podendo causar algum adoecimento. Aqui se encontra o aspecto ambivalente e dissidente do cuidar, como aponta Bellacasa (2017), pois o cuidado é também perigo. A vingança do encantado nos remete a uma guerra cósmica que pode causar ruptura, adoecimento, rupturas. Isso mostra que as relações de cuidado entre os seres nem sempre são afetivas e harmoniosas, elas tensionam, desequilibram, se esgotam. Desse modo, deixar o encantado alegre é cumprir com a obrigação, conforme afirma Didi, depois de oferecido o alimento aos parentes e às entidades, é feita a mesa

para “chamar por *eles*, para ver se *eles* ficaram satisfeitos por aquele dijanter que a pessoa ofereceu de bom coração”.

Cabe ressaltar que a terminologia “alegria” expressa sentidos diferentes dependendo do campo relacional envolvido. Entre os parentes humanos, estar alegre é um estado de contentamento, de estar junto “comendo pirão, bebendo garapa e dançando maracá”. Na relação com os encantados, a alegria é um modo de ativar relações, em que a obrigação que a pessoa possui é o que mantém o acordo estabelecido.

A alegria como um modo de ativar relações encontra semelhança entre outros contextos etnográficos. Pissolato (2007) relata que, entre os Guarani Mbya, é necessário um trabalho cotidiano de atualização de proteção e saúde aos parentes humanos como forma de não parar os fluxos de saberes-poderes enviados dos deuses, pois só assim haverá garantia de alegria e saúde, elementos essenciais para permanecerem na Terra. Esse tema da “vida breve” é apontado como eixo central do modo de vida mbya, pois “trata-se da busca de condições para *continuar* a estar (vivo) ou de ‘andar’ para, deste modo, *ficar* (na Terra)” (Pissolato, 2007, p. 160). A mobilidade está associada a uma busca por um modo de viver e existir sempre melhor que o atual, num lugar que, mesmo não-durável e precário, ainda pode proporcionar uma alegria.

De um modo semelhante, Macedo (2017) relata que a alegria, entre os Guarani, é uma forma de afecção que impele uma ação humana e não humana. A autora retoma o conceito de Spinoza sobre o termo, definido pelo autor como um afeto que aumenta a potência de agir dos corpos, assim como a tristeza produz seu inverso, diminuindo a potência desse agir. Assim, a alegria constitui-se como força motriz na produção de relações entre humanos e não humanos, pois a circulação de corpos e afetos deve ser feita na mesma medida. Em sua recente tese de doutorado, Seraguza (2023) apresenta como as mulheres Guarani Kaiowa são produtoras de alegria, composição fundamental do sócius guarani e kaiowá, pois, sem alegria emerge o *ñemyrõ*, elemento que causa mágoa, tristeza, sentimento associados ao fim do mundo. Neste caso, “a promoção da alegria é o recurso para afastar *ñemyrõ*, independente das adversidades vividas” (Seraguza, 2023, p. 38).

Há uma dimensão econômica expressa no prato. As festas como a Corrida do Imbu e o Menino do Rancho são onerosas, muitas vezes a pessoa demora anos até conseguir juntar uma quantia monetária para realizá-la. Isso envolve ajuda de uma parentela extensa e, em alguns casos, como na Corrida, de órgãos estatais, tal qual a FUNAI, como teria ocorrido em tempos anteriores, segundo relatos de interlocutores. Em relação ao prato, o custo é menor, mas envolve

um dispêndio de dinheiro que é feito pelo núcleo familiar que “paga o prato”, pois as festas são realizadas para um número expressivo de pessoas (de 20 até 60 pessoas, ou mais).

Durante o preparo do alimento, homens e mulheres precisam estar em resguardo sexual e alimentar, como vimos a partir da fala de Maria Lídia; as mulheres não podem estar menstruadas para manipular o alimento, enquanto os homens se concentram fumando o campião. Estar menstruada é estar com o corpo fraco, aberto, isto é, suscetível “às forças ruins”⁵³. Cabe ressaltar, porém, que a condição de corpo aberto é prerrogativa aos especialistas rituais que precisam ficar permanentemente com o corpo aberto para receber as entidades, mas, por terem o dom, são protegidos (Mura, 2012, p. 203). Algumas doenças são causadas por lógicas cosmológicas, enviadas por bichos ruins, causando dor de cabeça, febre, vômito, mal-estar, fraqueza. Entre elas, a flechada é a mais grave, podendo levar a pessoa à morte. Por conta disso, manter o corpo fechado, isto é, com os resguardos e práticas rituais “em dia”, é fundamental para que a pessoa não seja atacada.

Ainda no preparo do alimento, observa-se uma divisão de trabalho e de gênero. No ambiente da cozinha, são as mulheres que fazem o manejo e servem o alimento; os homens permanecem num outro recinto, “na concentração”, como dizem ao se referir ao momento que antecede o início do ritual. Essa divisão sexual e espacial, no entanto, não pretende evocar a noção dicotômica entre público e privado, como se os homens estivessem alocados no centro (vida pública) e as mulheres na periferia (vida privada), como se fossem seres incompletos ou destituídas de poder de agenciamento, como ressaltado em trabalhos anteriores (Lovo, 2017). Essa divisão reafirma que a domesticidade é o centro da política, pois são as mulheres quem preparam e cuidam do alimento servido aos parentes humanos e outros que humanos, neutralizando, assim, uma possível guerra cósmica. Sua negativa em participar das festas poderia colocar em risco a vida social pankararu.

A antropóloga Marilyn Strathern (1988, p. 146) afirma que o pensamento ocidental reproduz a ideia de que “a domesticidade confina as mulheres a uma ordem inferior de

⁵³ Como já ressaltado por Claudia Mura, “Com a dicotomia corpo aberto/corpo fechado, os índios fazem referência a uma condição oscilante que depende principalmente do tipo de comportamento ou da atitude assumida. Um comportamento moralmente aceito e o cuidado no cumprimento das obrigações e dos resguardos dizem respeito às atividades rituais e ao empreendimento das atividades cotidianas, como também à manutenção de relações sociais harmônicas que demonstrem uma boa inserção social – aspectos que contribuem significativamente para preservar o corpo fechado, isto é, protegido dos eventuais ataques das entidades. Do contrário, tendo o corpo aberto, o sujeito torna-se especialmente vulnerável”. Ela ressaltar que durante o período menstrual “as mulheres têm o corpo aberto, sendo-lhes proibido participar dos rituais e fumar o cachimbo, entre outras interdições, e devem seguir uma específica dieta que evita alimentos considerados excessivamente “carregados”, como o feijão de corda e a manga” (Mura, 2012, p. 202-203).

integração social”, correndo o “risco de parecer menos do que pessoas completas, seja porque sua criatividade se manifesta mais em questões culturais, seja porque fazem parte do mundo mais estreito do grupo doméstico antes que do mundo “social” mais amplo dos assuntos políticos”. No entanto, entre as mulheres Hagen, é “o domínio doméstico que produz pessoas completas”, pois “o trabalho masculino de preparação do plantio não é mais altamente considerado que a atividade feminina de cuidar do cultivo ou de cozinhar a comida” (Strathern, 1988, p. 148; 151)⁵⁴. Nesse sentido, as mulheres pankararu não devem ser reduzidas a um espaço apolítico de menor integração social, pois é a partir do preparo do alimento que se estabelece a comensalidade entre pessoas e encantados.

Da mesma forma, as rezadeiras participam da diplomacia nas relações entre os diferentes planos do cosmos, pois possuem habilidades para exercerem uma maior intercomunicabilidade entre o mundo sensível e suprassensível. Isso é percebido quando a rezadeira Maria Lídia canta o toante num prenúncio ritual, chamando pelos encantados. Como vimos no capítulo 1, o encantado não incorpora na pessoa, diz-se que ele se manifesta num processo de irradiação. Deste modo, quando *ele* está no mundo sensível, dá conselhos e a benção, um gesto que indica respeito e sinaliza proteção. Durante o prato aqui relatado, o encantado deu a benção, ou seja, benzeu as pessoas, ouvindo seus pedidos.

Receber a benção do encantado é um ato esperado na fase final da Corrida do Imbu, momento em que o Mestre guia (encantado) se manifesta no terreiro apenas se as pessoas estiverem em silêncio; caso contrário, “ele não sai”, como dizem. Esse é o momento em que a pessoa retribui a ele “pela graça alcançada”. O pedido da benção também ocorre durante a Penitência, quando as e os penitentes pankararu pedem a benção para a Santa Cruz⁵⁵ e em outros momentos da vida social do grupo, quando crianças seguram e beijam as mãos de pessoas mais velhas ou “de respeito”, como dizem, como fazem com a parteira Dora, na aldeia Brejo dos Padres.

Outro aspecto que pretendo destacar é a cruz. O uso de elementos cristãos é muito característico nas práticas rituais pankararu, como já evidenciado nos trabalhos de Matta (2005) e Mura (2012), e amplamente discutido no debate americanista (Wright, 2004; Montero, 2006;

⁵⁴ Para maiores informações sobre a noção de domesticidade, ver os trabalhos de Joana Overing (1986), Vanessa Lea (1993), Marilyn Strathern (1988), Maizza & Oliveira (2022), entre outras.

⁵⁵ Durante a Penitência, uma cruz de madeira de quase um metro de altura é carregada pelos e pelas penitentes, com fitas coloridas que são afixadas com pedidos, durante um cortejo até a Igreja de Santo Antônio, na aldeia Brejo dos Padres.

Vilaça e Wright, 2009), assim como entre xamanismo e catolicismo nas terras baixas (Galvão, 1976 [1955]; Tassinari, 2003; Capiberibe, 2001; 2017, entre outros). Um desses elementos é a cruz, presente em diferentes momentos nos rituais pankararu: nas coreografias das danças, nas rezas – técnica do encruzo –, nas cruzeiros dos penitentes, nas pinturas corporais e artísticas etc.

Percebe-se, no entanto, as especificidades que esse elemento outrora “exógeno” adquire em cada povo, e como ele adentra num sistema local ganhando novos sentidos. No caso pankararu, alimentos são cruzados com o maracá e com fumo pelos cantadores, durante a Corrida do Imbu e nos pratos; os terreiros da aldeia são encruzados; cruzeiros de madeira são colocadas nas portas das casas em São Paulo para oferecer proteção; é feito o encruzo quando a criança nasce e durante as rezas. A cruz carrega uma potência terapêutica, pois seu uso ritual incide no processo da cura na relação com os encantados.

Essa relação entre xamanismo e catolicismo encontra ressonância em muitos trabalhos. O antropólogo Eduardo Galvão (1955), numa perspectiva da aculturação, apresenta a influência católica numa comunidade do baixo Amazonas, conhecida pelo nome fictício de Itá, definida por ele como cabocla. O autor analisa a religiosidade local, apresentando diferentes “elementos sincretizados” de origem europeia, africana e indígena. A partir da devoção de santos (ladainhas e novenas), mostra que existem fenômenos que escapam à alçada de padres e santos, como a panema e as doenças de bichos visagentos, onde a presença de um pajé é imprescindível para a cura⁵⁶.

Ainda no contexto do baixo Amazonas, os trabalhos das antropólogas Antonella Imperatiz Tassinari e Artionka Capiberibe apresentam análise sobre os processos de cura que possuem ressonâncias com o presente trabalho. Para Tassinari, as festas karipuna são “oferecidas pelas famílias aos seres sobrenaturais como retribuição de favores concedidos. Geralmente, esses favores estão ligados às capacidades atribuídas aos *karuanã* e aos santos [católicos] para a cura de doenças” (Tassinari, 2003, p. 251). O caxiri – bebida fermentada de teor alcoólico feita principalmente de mandioca – é distribuído e pode ser compreendido como um marcador temporal, constituindo-se como um mediador das trocas de ajuda mútua entre as famílias. Já Capiberibe, em uma reflexão sobre um fenômeno de possessão de espíritos denominado de “crise” – esse fenômeno ocorreu na região do baixo rio Oiapoque, na segunda década do século XXI –, mostra que, na busca de cura para o que era considerado uma doença

⁵⁶ A panema é o nome da doença atribuído aos bichos visagentos (seres sobrenaturais) relacionados a mata e a floresta.

que “enlouquecia” as pessoas, sobretudo, as/os jovens, os diferentes povos indígenas da região acessaram aquilo que a autora chama de uma “língua franca do suprassensível”, uma comunicação que aciona diferentes matrizes religiosas, como as igrejas cristãs e afro-brasileiras (umbanda), assim como o xamanismo indígena (Capiberibe, 2017, p. 323).

É importante destacar que esses diferentes contextos etnográficos da região do baixo Amazonas são marcados pelas festas e cultos aos santos que convivem em paralelo aos rituais xamânicos, numa relação entre o cristianismo e a cosmologia nativa. Nesse sentido, a reiteração da dicotomia xamanismo e religião não é boa para pensar a cosmologia de um povo, pois “o xamanismo ocupa e satura esse divisor”, uma vez que “os xamãs podem absorver os elementos do cristianismo dentro do seu sistema” (Saéz, 2016, p. 17).

Outro aspecto para a compreensão da modulação operada pelo cuidado na relação entre pessoa e encantado diz respeito aos cuidados que envolvem a terapêutica dos corpos e que acompanham o ciclo de vida da pessoa pankararu. Durante a gestação, parto e pós-parto, o uso do campião é fundamental para pedir proteção e bem-estar aos envolvidos (Giberti, 2013, p. 155). Quando uma criança nasce, é feito o encruzo em seu corpo e uma bebida chamada mijinho – feita à base de vinho, gengibre e mel – é servida aos parentes. No ritual do prato na casa de Pedro, houve um momento em que a entidade Bizunguinha se manifestou na presença da criança, para receber o encruzo. Isso é fundamental, pois, sendo criança, seu corpo encontra-se aberto. O corpo nos indica uma abertura constante e seu fechamento é o dado que precisa ser fabricado com os rituais.

Pretendi demonstrar, neste capítulo, que a comensalidade, a festa e o cuidado são princípios organizadores das relações entre humanos e outros que humanos. O prato, sendo uma festa feita em âmbito privado, promove uma socialidade entre parentes e encantados. Estes, mesmo habitando a aldeia, visitam seus parentes humanos para protegê-los. Tal proteção, no entanto, não é dada *a priori*, ela é reversível e deve ser mantida pelos cuidados evocados da relação, indicando uma boa medida. Assim, pode-se concluir que a comensalidade, a proximidade e o cuidado mantêm o parentesco entre humanos e encantados. Compreender *como se come e com quem se come* é uma forma de classificar aqueles que são parentes. O prato é realizado para sua parentela. “Não é todo mundo que come com a gente”, ressalta Maria Lídia. É preciso “ser parente” ou ter uma proximidade, um vínculo de confiança para participar dos rituais em São Paulo.

A seguir, veremos como essa proximidade pode ser medida a partir da noção de parceiro/a, terminologia nativa que indica um grau de alteridade criado, delimitando, assim, um distanciamento social.

CAPÍTULO 3

SENDO *QUASE* PARENTE



Imagem: Maria Lúcia e os praiás entrando pela segunda vez na UBS do Real Parque, abril de 2019.

3.1 As alianças alternativas e as perspectivas do cuidado

*Ali ele não tá cuidando da saúde,
ali é parceria.*
Clarice Pankararu

Os brancos são esses “outros perigosos, mas necessários” (Overing, 1983, p. 4), com quem os povos indígenas podem estabelecer alianças, a partir de uma proximidade e convivialidade. O antropólogo José Antônio Kelly (2017, p. 712-713) argumenta que as relações entre indígenas e não indígenas podem ter aspectos interétnicos, mas que o termo interétnico, muitas vezes, não consegue descrever as relações existentes entre os agentes envolvidos. Na relação com o Estado, por exemplo, ou com aqueles que são por ele representados – funcionários públicos, servidores etc. – não há “chão comum no que diz respeito ao valor e função da alteridade”, pois este não se percebe enquanto uma etnia ou uma minoria “culturalmente” diferenciada. Ao contrário. Pautado por um viés mestiçador, o Estado promoveu, historicamente, uma “eliminação da diferença em prol da construção de um estado homogêneo”, visando sua “assimilação a um padrão definido por uma elite majoritariamente branca e gestora do processo de construção nacional”. O autor reitera que muitos processos de mistura e transformações indígenas não almejam uma assimilação, mas aquilo que ele denomina de uma “antimestiçagem”, ou seja, uma transformação do eu no outro que busca manter essa “diferença eu/outro” (Kelly, 2017, p. 713).

Dessa forma, Kelly aposta numa abordagem etnográfica que considera as relações indígenas-Estado como duas, “aquela entre indígenas e o Estado – de tipo anti-mestiço – e aquela, em sentido inverso, entre o Estado e os indígenas – de tipo mestiçador”. Segundo ele, uma das formas de se equilibrar esse mal-estar provocado pela “*misrepresentation* do fenômeno etnográfico (relações entre grupos que se concebem como diferentes) pelo conceito teórico (relações interétnicas ou interculturais)”, tem sido as abordagens que buscam incluir os agentes não humanos no jogo político, como as ideias de cosmopolítica, de Isabelle Stengers, a política ontológica de Annemarie Mol e a ideia de natureza *versus* natureza recurso, de Marisol de La Cadena (Kelly, 2017, p. 713).

Assim como o autor, acredito que a inclusão dos agentes não humanos no jogo político é uma forma de equilibrar esse mal-estar provocado pela noção da relação interétnica. Faço isso me aproximando da noção de aliança alternativa proposta por La Cadena (2018), que apresenta uma torção dos sentidos ontológicos em disputa nas alianças entre povos indígenas e aliados

não indígenas. A autora nos mostra o exemplo de Maxima, mulher camponesa indígena que habita uma região peruana alvo de uma mineradora extrativista que objetiva se apropriar de suas terras (rios, lagos, mata), com quem ela mantém vínculos de parentesco. Essa situação faz com que Maxima busque alianças com outros agentes, como os ambientalistas que compartilham de um mesmo interesse – defender a natureza e o meio ambiente –, mas que possuem, por sua vez, incomunidades, pois seus mundos não são os mesmos. Embora haja um interesse em comum, esses interesses se excedem (La Cadena, 2018, p. 113).

Segundo a autora, esse acordo alude a uma “aliança alternativa que, juntamente com as coincidências, pode incluir a divergência constitutiva das partes: elas podem convergir sem se tornarem as mesmas” (idem, *ibidem*). Neste capítulo, irei apresentar as alianças alternativas entre indígenas (pankararu) e não indígenas (profissionais de saúde da ESFI), demonstrando que o cuidado, nesta relação, emerge como um índice de parentalização, onde conhecer a “cultura pankararu” e envolver-se em atividades que promovam uma ação política em comum estabelece um grau de afinidade percebido no termo êmico “parceiro/a”.

Aqui, cabe uma breve definição do que estou compreendendo como afinidade. Vimos no capítulo anterior que ser parente envolve proximidade, convivialidade e cuidado. Parente é aquele com quem se “está junto”, “come pirão e bebe garapa”, com quem se recebe ajuda mútua nas atividades familiares. No entendimento do átomo do parentesco, Lévi-Strauss (1973) considera as relações de consanguinidade (irmão e irmã), afinidade (marido e esposa) e filiação (pais e filhos). Na compreensão da socialidade amazônica, Viveiros de Castro (2002) argumenta que existem dois tipos de afinidade: a efetiva, isto é, aquela que se constitui pelas alianças matrimoniais e a potencial, aquela que corresponde às possíveis alianças matrimoniais.

No caso pankararu, as alianças matrimoniais e de amizade podem ser estabelecidas entre indígenas e não-indígenas, mas estas se dão de outro modo. Um afim potencial não é necessariamente alguém com quem a pessoa indígena irá efetivar um casamento. Nesse sentido, não se trata de compreender esse outro a partir da alteridade radical, nos termos propostos por Viveiros de Castro (2002), mas de alguém que, mesmo exterior ao sócio, é parentalizado em situações específicas. O termo “parceiro/a” informa a relação de proximidade e a ação política conjunta que um/a pankararu pode estabelecer com um não indígena, mas que, ainda assim, não é considerado “alguém da família”.

O povo pankararu estabelece alianças com diferentes entidades em São Paulo. Entre elas, podemos citar o Casulo (Organização Não Governamental (ONG) que cede seu espaço

físico ao grupo para atividades culturais), a Frente de Apoio aos Povos Indígenas do Brasil (FAPIB), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), pesquisadores/as, entre outros. Caminhando com as mulheres pankararu, pude perceber que a relação com a Equipe de Saúde da Família Indígena (ESFI) foi se formando de um modo diferente, como demonstrarei a seguir.

3.1.1 A história da Equipe de Saúde de Família Indígena (ESFI) no Real Parque

A implementação de uma UBS no Real Parque com uma equipe de saúde específica voltada ao coletivo Pankararu é algo recente e acompanha os desdobramentos do atendimento à saúde indígena no país. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, criou-se o Sistema Único de Saúde (SUS), um sistema universal que tem como objetivo principal garantir o acesso de todos os cidadãos e cidadãs a consultas, exames, internações e tratamentos nas Unidades de Saúde vinculadas ao SUS (Ministério da Saúde, 2020). Na década de 1990, foram criados os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs)⁵⁷, institucionalizados em 1999 com o advento da Lei Arouca⁵⁸. Em decorrência dessa lei, foi elaborado o Subsistema de Saúde Indígena do SUS (SASISUS), hoje gerido pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) (vinculado ao Ministério da Saúde) que, por sua vez, é regionalizado em 34 DSEIs, cujas unidades são descentralizadas do SASISUS. Esses DSEIS são divididos estrategicamente por critérios territoriais e não por estados, tendo como base a ocupação geográfica das comunidades indígenas.

O atendimento à saúde indígena no estado de São Paulo é responsabilidade do DSEI Litoral Sul, que atende aldeias localizadas nos estados do Paraná, Rio de Janeiro e São Paulo, em boa parte constituídas pelas etnias Guarani e Kaingang. Além dos DSEIs, a estrutura de atendimento conta com postos de saúde, com os Polos base e as Casas de Saúde Indígena (Casais) (Ministério da Saúde, 2020). As ações dos DSEIs são (ou deveriam ser, pois sabemos do descaso em relação às políticas que envolvem os povos indígenas) articuladas ao SUS, feitas pelas Equipe Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) seguindo os moldes da Estratégia

⁵⁷ Os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) tem como função realizar atividades técnicas e administrativas, relacionadas à assistência biomédica e de saúde indígena. Trata-se de uma unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) cujo modelo de atendimento e de serviços é orientado para um espaço etnocultural, contemplando um conjunto de atividades técnicas de atenção à saúde.

⁵⁸ Lei nº 9863. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19836.htm. Acesso em 24/02/23 às 10h00.

Saúde da Família (ESF). Essas equipes realizam visitas domiciliares e atendimentos nos Postos de Saúde das aldeias, levando em conta as particularidades epidemiológicas das comunidades.

O SUS possui níveis de assistência divididos entre primária, secundária e terciária, que oferecem serviços de acordo com o grau de complexidade de uma determinada população. A atenção primária consiste em um conjunto de ações de saúde que abrangem a “promoção e a proteção da saúde”, com diagnóstico e tratamento feito pela EMSI a uma população em sua área de abrangência (local de atuação do SUS). Esses atendimentos são feitos pelas Unidade Básica de Saúde (UBS), que realizam exames e consultas de rotina. A atenção secundária é compreendida como de média complexidade, composta em serviços encontrados em hospitais e ambulatorios, como as Unidades de Pronto Atendimento (UPA). Hospitais de grande porte e universitários, Santas Casas e unidades de ensino e pesquisa fazem parte do nível de alta complexidade. Tais tratamentos oferecidos pelo SUS são signatários dos parâmetros determinados pela Organização Mundial da Saúde (OMS), com a finalidade “de proteger, restaurar e manter a saúde dos cidadãos, com equidade, qualidade e resolutividade”⁵⁹.

Em tese, o DSEI do litoral Sul, articulado com o SUS, deveria prestar atendimento aos povos indígenas que se encontram em contexto urbano na capital paulista, como é o caso, em especial, do povo Pankararu. No entanto, muitos são os entraves, descasos e desafios que persistem frente a isso. Como aponta o antropólogo Gerson Baniwa, o Subsistema de Saúde Indígena trabalha com uma base de dados de 410 mil indígenas, cerca de 37% da população indígena, significando que 63% da população indígena não é atendida pela SESAI por meio dos DSEI⁶⁰.

Para falarmos do atendimento diferenciado na UBS do Real Parque, é preciso retomar a um passado de luta, alianças e andanças do povo Pankararu pela cidade de São Paulo. Como vimos, a criação de uma Associação deu maior visibilidade a essa população na cidade, assim como permitiu que houvesse um processo de negociação relacionado às políticas de saúde e educação entre o Estado e as lideranças da aldeia. Até os anos 2000, a equipe médica da UBS do Real Parque era composta por clínicos gerais, pediatra e ginecologista, sem a presença de uma Equipe de Saúde da Família ou Equipe de Saúde da Família Indígena, ou seja, sem a presença de Agentes Comunitários de Saúde (ACS), funcionários que estabelecem um vínculo

⁵⁹ Fonte: <https://aps.saude.gov.br/noticia/16496#>. Acesso em 24/02/23 às 10h00.

⁶⁰ Fonte: <https://radarsaudefavela.com.br/a-presenca-indigena-em-contextos-urbanos/>. Acesso em 24/02/23 às 10h00.

direto entre o SUS e a comunidade, fazendo as visitas comunitárias em residência familiar. Por conta disso, os indígenas se deslocavam do bairro do Real Parque até a Vila Clementino, região onde se encontra o Ambulatório do Índio⁶¹, em busca de um atendimento diferenciado.

Essa presença constante de famílias pankararu no Ambulatório do Índio gerou uma tensão com os funcionários; por ser um lugar focado em serviços de média a alta complexidade, a equipe de trabalhadores queixava-se de não ter suporte para atender a demanda pankararu, de baixa complexidade, como mostra o trabalho de Rafael Lopes (2011, p. 107). Um acordo para tal impasse foi a reformulação na agenda do Ambulatório para atender o povo Pankararu somente em casos mais graves, enquanto os atendimentos primários deveriam ser feitos na UBS do Real Parque. Nesse processo de negociação, a Associação, cujo presidente à época era Bino Pankararu, tensionou a UBS para que contratasse algum indígena na equipe médica, pedido que foi aceito, com a contratação de uma auxiliar de enfermagem⁶². Por questões internas, essa indígena acabou ficando pouco tempo na equipe médica, mas tal fato é “reconhecido por muitos Pankararu como o princípio da construção de uma referência em saúde indígena no Real Parque” (Lopes, 2011, p. 108).

A partir de então, o povo Pankararu passou a apresentar uma série de reivindicações aos órgãos públicos estaduais para a criação de uma ESFI na UBS do Real Parque, o que ocorreu em 2004. No bojo dessa reivindicação, uma ESF para atender os não indígenas também foi criada, minimizando as divergências e fortalecendo a Associação como organização reconhecida no bairro (Lopes, 2011, p. 109)⁶³. Ainda hoje, em conversas com interlocutoras/es indígenas, percebe-se que tais divergências precisam ser diariamente negociadas, pois a presença de uma ESFI num território majoritariamente não indígena provoca situações de preconceito e racismo contra os indígenas, classificando-os a partir de características desqualificadoras, como desaldeados, preguiçosos, misturados etc.

⁶¹ O Ambulatório do Índio foi criado em 1992 pelo Hospital São Paulo, ligado ao Departamento de Medicina Preventiva da UNIFESP e vinculado ao Projeto Xingu. Ele consiste em atender todos os indígenas de todo o território brasileiro para realizar tratamento considerados de média a alta complexidade. Para maiores informações, ver Assumpção (2014).

⁶² Cabe ressaltar, assim como aponta Lopes, que a criação de uma ESFI pode ter sido facilitada por desejos políticos para “desinchar” o atendimento feito pelo povo Pankararu no Ambulatório do Índio (Lopes, 2011, p. 110).

⁶³ Outro ponto que merece destaque foi a ajuda recebida pelo povo Guarani, conforme destaca Lopes, “O contato com os Guarani foi fundamental e é constantemente destacado pelas lideranças Pankararu, pois, como já haviam passado pela experiência da construção de um atendimento específico de saúde – em que utilizavam o PSF como estratégia –, auxiliaram seus “parentes” na construção de uma política de saúde com atendimento similar, gerando maior visibilidade aos Pankararu por intermédio de seu apoio” (Lopes, 2011, p. 108).

Na UBS, esse preconceito pôde ser percebido a partir da contratação dos primeiros profissionais de saúde para compor a ESFI, em meados dos anos 2000. Na ocasião, uma médica contratada (não indígena) não reconhecia as práticas e as formas de organização social do povo pankararu alegando “que eles não eram ‘índios puros’ e que, por isso, não deveriam ter atendimento preferencial, segundo ela, se existiam índios de cabelo crespo todo mundo poderia ser índio” (Lopes, 2011, p. 113). Além disso, tal médica prescrevia para que os indígenas parassem de usar o campião, equivalendo o seu uso ao de um cigarro comum, além de não considerar os “trabalhados espirituais” feitos pela Agente Indígena de Saúde como horas de trabalho (Lopes, 2011, p. 113-114). Ela acabou sendo exonerada da UBS por pressão do povo Pankararu.

A biomedicina opera a partir de uma racionalidade que possui baixa capacidade em se compor com outros mundos. Essa racionalidade médica “corresponde a um sistema lógico e estrutural que engloba elementos constitutivos da cosmologia médica ocidental contemporânea, como a produção de um discurso com validade universal, de caráter mecanicista e analítico” (Camargo Jr, 2005, p. 178). A prescrição proibindo o uso do campião revela como as noções de saúde e doença são experiências e construções socioculturais em que “as práticas terapêuticas reafirmam a ontologia de um grupo” (Langdon, 2014, p. 1021). Neste caso, a fumaça constitui-se como uma malha de proteção dos corpos e confronta, a seu turno, os pressupostos biologizante e universalista da visão biomédica ocidental.

Em 2010, a UBS e o povo pankararu passam por um outro momento de tensão, ocasionado por outra médica da ESFI, a qual não era aceita pela comunidade indígena, causando uma série de divergências e dificultando os atendimentos médicos. O estopim foi ocasionado quando ela exonerou um médico muito estimado pelo povo Pankararu, levando a uma manifestação com cerca de quarenta pankararu na frente da UBS, pedindo a demissão dessa médica, que acabou sendo deferida pela gestão da unidade (Lopes, 2011, p. 120).

De 2010 até 2018, o povo pankararu teve raros momentos de aceitação em relação a sua identidade étnica na UBS. Poucos profissionais de saúde consideraram a importância de suas práticas rituais e muitos alegaram que eles “não eram mais índios puros”. Frases desse tipo são reveladoras do racismo indígena e institucional vigente. Se existem povos indígenas que são questionados sobre seu pertencimento étnico, seja a partir dos seus fenotípicos ou vestimentas, é porque ainda persiste, em nosso imaginário social, tal qual um resíduo histórico das teorias raciais do século XIX, uma noção de mistura como degenerescência social e perda cultural,

sendo fundamental reiterar, do ponto de vista antropológico, a mistura como força e potencialidade.

A mistura, do ponto de vista pankararu, é percebida a partir das relações que são feitas com diferentes seres (humanos e outros que humanos) e não por um viés biologizante, alicerçado por critérios fenotípicos. É a partir de outros corpos, substâncias, alimentos, seres, lugares, que o povo pankararu se relaciona e compõe seu mundo na cidade de São Paulo. Esse *compor com* pode ser percebido nas relações de parceria estabelecidas com a ESFI que atuou na UBS do Real Parque entre os anos de 2016 e 2022, conforme afirma a rezadeira e AIS Maria Lídia:

Por que, em treze anos, não apareceu uma equipe que nem essa? As pessoas não me davam um passo de confiança. Como que fazia para eu ter um descanso, para começar às 12h? Eu passei por quatro equipe e sofri com essas quatro. **Dentro dessas quatro equipes, não sei como eles trabalhavam com a diferença.** Muitos falam “eu já trabalhei com indígena”. Mas não é assim. Tem que conhecer o território primeiro. Nossa visita [da ESFI] não é só ir atrás de número, o nosso trabalho é qualidade, eu acho que é confiar. É conhecendo o território que vem a confiança.

Uma série de convergências aconteceram para que essa ESFI pudesse atuar “trabalhando com a diferença”. Um desses fatores foi o fato de a equipe possuir profissionais com formação e experiência em saúde indígena, advindos, em parte, do Projeto Xingu⁶⁴. Na época, a ESFI – conhecida internamente como “equipe vermelha” – era composta por dois médicos da Saúde da Família (Viviane e Marco Antônio), uma enfermeira (Juliana), uma técnica de enfermagem (Kaoma) e duas Agentes Indígenas de Saúde (AIS) (Maria Lídia e Thais). Além desta, há uma Equipe de Saúde da Família (ESF) – conhecida internamente como a “equipe azul” –, que atende a população não indígena no território de abrangência do bairro do Real Parque.

Havia uma intenção da equipe “em dar visibilidade a outros sistemas terapêuticos de racionalidade de cuidado e que são patrimônio da humanidade, como é o caso dos

⁶⁴ O Projeto Xingu é um projeto de extensão universitária vinculado ao Departamento de Medicina Preventiva da Escola de Medicina da Universidade Federal de São Paulo (EPM/Unifesp). Criado em 1965, numa parceria entre o indigenista Orlando Villas Boas (na época, diretor do Parque Indígena do Xingu – PIX) e um grupo de médicos da EPM, passou a atender a população indígena do PIX. Atualmente, o Projeto, além de prestar essa assistência à saúde indígena, promove a disseminação de conhecimentos envolvendo o contexto da saúde indígena, além de trabalhos de campo no PIX. Fonte: <https://projetoXingu.unifesp.br/>. Para uma reflexão sobre a atuação desse projeto, ver Assumpção (2014). Acesso em 24/02/23 às 10h00.

conhecimentos dos povos indígenas”, conforme me contou Marco Antônio. Ele também relatou que, ao saber da vaga na equipe, antes de ser contratado, um dos fatores decisivos de ter escolhido o trabalho foi saber que a enfermeira Juliana trabalhava nela: “o fato de a Juliana estar na equipe foi decisivo, ter parceria é tudo na vida”. Uma qualificação especializada em saúde indígena deu suporte para a realização de ações que priorizassem o cuidado tradicional, conforme previsto pelos princípios da Política Nacional de Atenção à Saúde aos Povos Indígenas (PNASPI)⁶⁵. A enfermeira Juliana, ao comentar sobre esse momento de formação da equipe também comentou:

Aí ela sai, e entra o Marco. Depois de um tempo, entrou a Vivi e ficou nós três especialistas em saúde da família. Eu e o Marco temos a especialização em saúde indígena, a Vivi estava fazendo. Isso trouxe toda uma bagagem pra gente repensar ali [na ESFI] algumas ações que não existiam ou não estavam sincronizadas (Entrevista Juliana Gonçalves Fidelis, 09/09/2020, São Paulo).

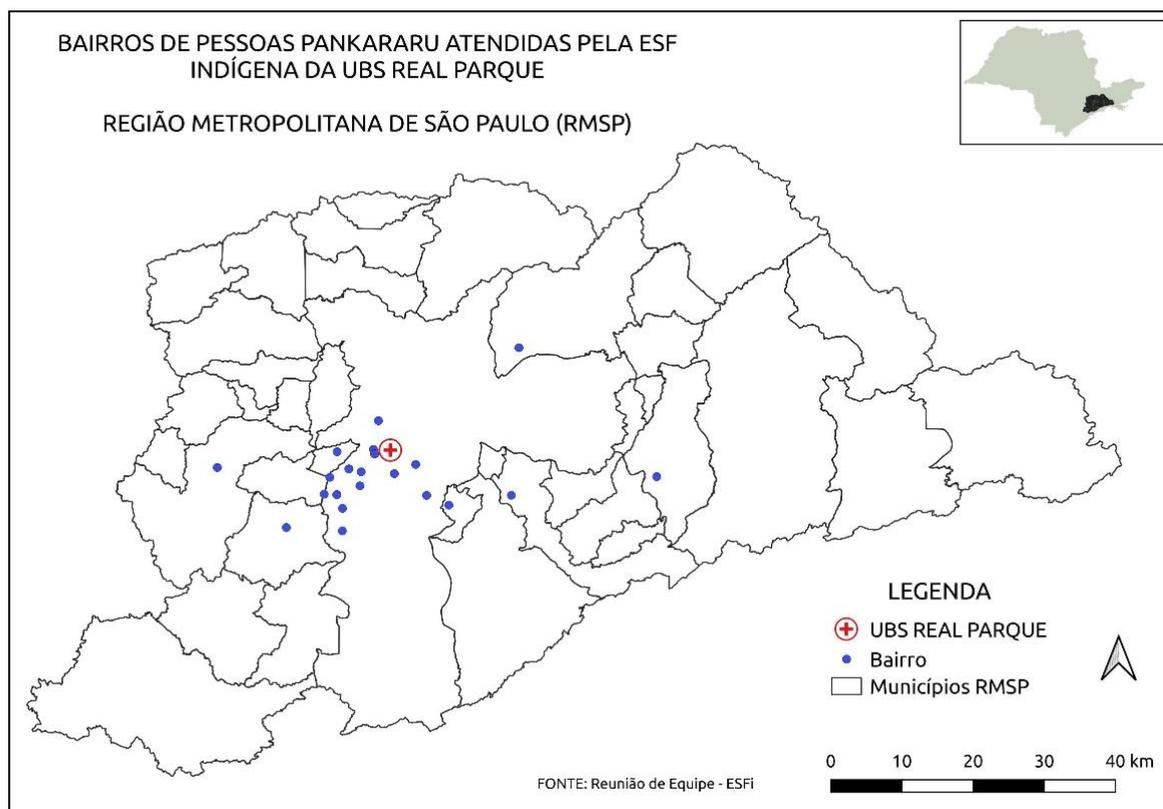
Juliana ressalta que a equipe conseguiu “repensar algumas ações que não estavam ali sincronizadas”. Pude observar parte dessas ações no período em que fiz meu trabalho de campo na UBS, entre 2018 e 2019. A equipe possui uma experiência singular nos atendimentos indígenas em contexto urbano, pois não é ligada ao DSEI, mas vinculada à Secretaria de Saúde do município. Sendo assim, ela não realiza atendimento médico a partir de um recorte territorial, mas étnico, atendendo qualquer Pankararu da cidade de São Paulo ou outros estados, sobretudo aqueles que estão em deslocamento constante entre aldeia e cidade.

A UBS do Real Parque atende 24 mil habitantes, sendo que 266 são famílias pankararu (cerca de 1100 pessoas); destas, 732 pessoas vivem no bairro e 368 são de outras regiões da cidade (Silva et al, 2023, p. 127). Com os dados obtidos pela ESFI e pela Associação sobre o atendimento médico das famílias pankararu em São Paulo, foi possível elaborar um mapa (cf. imagem a seguir) para contabilizar essas famílias, que se encontram distribuídas pela região metropolitana da cidade⁶⁶. Deste modo, é possível ter uma noção do atendimento médico feito às famílias pankararu localizadas na região metropolitana de São Paulo.

⁶⁵ A Política Nacional de Atenção à Saúde aos Povos Indígenas (PNASPI) foi criada em 2002, reconhecendo as especificidades étnicas e culturais dos povos originários, e tem como objetivo promover a garantia do acesso à saúde integral de acordo com os parâmetros do Sistema Único de Saúde (SUS).

⁶⁶ Agradeço ao Marco Antônio pela disponibilização desse mapa.

Mapa 2. Localização das famílias atendidas pelas ESFI da UBS do Real Parque.



Fonte: ESFI.

A seguir, apresento algumas atividades culturais realizadas entre o povo pankararu e a ESFI, em São Paulo, destacando como a proximidade, a convivialidade e o cuidado em conhecer a cultura pankararu foram importantes para diminuir o distanciamento social e estabelecendo parcerias.

3.2 “Tornando-se parceiro”: o evento do Abril Indígena e outras atividades

No dia 5 de abril de 2019 aconteceu um Toré na UBS do Real Parque, na ocasião do mês do Abril Indígena, atividade cultural que ocorre sempre no mês de abril em decorrência do “Dia do Índio”, modificado em 2023 para “Dia dos Povos Indígenas”⁶⁷. No caso do povo Pankararu que habita o Real Parque, essa data é comemorada também na UBS, momento em

⁶⁷ Lei oriunda do Projeto de Lei 5466/19 da deputada Joenia Wapichana (Rede-RR), aprovada pela Câmara dos Deputados em 2021 e pelo Senado em 2022. Os povos indígenas subverteram a data do dia 19 de abril e passaram a reivindicar uma série de demandas políticas e de direitos, em encontros e manifestações que acontecem no território inteiro. Outra data em que se comemora o reconhecimento da resistência, luta e das práticas culturais dos povos originários é o dia 9 de agosto, Dia Internacional dos Povos Indígenas.

que se celebra a conquista da equipe de saúde indígena. Esse Toré acontece na UBS desde 2017, mas foi só em 2018 que ele passou a ocorrer com a presença dos praiás.

No dia do evento, havia cerca de 20 pessoas (não indígenas) na sala de espera da UBS que fica no piso térreo, todas aguardavam sentadas para serem atendidas em consultas médicas. Cadeiras e assentos circundavam as paredes do local, que tinha um formato retangular e deixava uma área vazia ao centro. Havia mulheres idosas, mães com crianças no colo, homens sozinhos e acompanhados que, aos poucos, eram chamados pelos profissionais de saúde para entrar em atendimento. Minutos antes, os/as profissionais de saúde da ESFI encontravam-se num jardim externo, preparando-se para entrar nessa sala. Maria Lídia sugeriu que tirassem uma foto sua junto às funcionárias da ESFI, próximo a um coqueiro no jardim dizendo que ali a foto sairia boa porque “lembrava uma mata”.

Aos poucos, a sala foi ficando cheia, com cerca de quarenta pessoas no local. Marco, médico da Saúde de Família da ESFI, comunicou que seria realizado um Toré do povo pankararu, informando que aquela ESFI era uma conquista desse grupo na cidade de São Paulo. Muitas pessoas começaram a pegar seu celular para tirar fotos e filmar. Nesse momento, Maria Lídia, que estava no jardim externo, entrou na sala acompanhada dos praiás e segurando um maracá em cada mão. Ela vestia um saiote de croá e um cocar posicionado em sua cabeça. Eu me encontrava no fundo da sala, de forma que conseguia ter uma visão de sua chegada (cf. imagem a seguir) e estava ansiosa para saber como as pessoas poderiam reagir a uma apresentação indígena naquele espaço. Parte dessa minha inquietação era baseada no fato de estarmos, à época, nos primeiros meses de um ano pós-eleitoral, em que as narrativas conservadoras, sobretudo aquelas direcionadas sobre os povos indígenas, haviam ganhado uma proeminência negativa no debate político, adentrando a micropolítica que também tece a vida cotidiana⁶⁸. Por conta disso, preocupava-me um certo desagravo ou desentendimento mais acalorado entre as pessoas ali presentes pois, até então, ninguém sabia que haveria um Toré feito por indígenas.

⁶⁸ O ano de 2019 foi o primeiro da gestão do ex-presidente Jair Bolsonaro (PSL), conhecido pela sua ideologia conservadora e política anti-indígena.

Imagem 27: Maria Lídia e os praiás entrando pela segunda vez na UBS do Real Parque, abril de 2019.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Um silêncio generalizado começou a se somar a um burburinho de comentários sobre o que estava acontecendo. Depois de alguns minutos de espera, o silêncio foi rompido pelo canto do toante de Lídia, anunciando o início da dança. Ela se dirigiu ao fundo da sala, posicionando-se ao lado do outro cantador, Bino, que estava de passagem pelo Real Parque para fazer exames médicos. Enquanto os dois se revezavam nos cantos, os praiás dançavam em sentido anti-horário e, ao findar uma rodada, curvavam-se diante da cantadora e do cantador em sinal de respeito. Ela cantou três vezes e os praiás dançaram três rodas no centro da sala. Chamou minha atenção uma criança pankararu de três anos que estava vestida com saiote e cocar e que vinha acompanhando o grupo nos rituais de cura e apresentações culturais.

É comum a participação de crianças dançando o Toré, assim como cantando, no prato. Esse fato demonstra como os ensinamentos são transmitidos na vida prática, na qual as capacidades expressivas como canto e dança são apreendidas gradualmente, vendo, olhando e

sentindo, numa “educação pela atenção” (Ingold, 2014)⁶⁹. Findada essa rodada do Toré, Maria Lúdia convidou funcionário/as, profissionais de saúde e as pessoas que estavam presentes a dançarem juntos.

Em São Paulo, o povo pankararu chama o Toré de “apresentação”. Na aldeia, ele é também conhecido como dança dos praiás. Os rituais são realizados para os encantados e os praiás, sendo a sua manifestação no mundo sensível, dançam no terreiro (espaço considerado sagrado). Há um momento lúdico que acompanha o encerramento dos rituais, onde as pessoas que assistem podem participar, dançando junto. Em situações de manifestação étnica e política, o Toré é utilizado para dar maior visibilidade às questões indígenas⁷⁰. Como me explicou o rezador Didi, o Toré feito na cidade não prevê a presença dos encantados:

Os toantes que a gente canta no prato e na apresentação é tudo uma coisa só. Só que na apresentação a gente não concentra muito, a gente se concentra mais no dijantar, porque ali é a hora que tem chamar por eles e pensar primeiramente em Deus. **E na apresentação não, os encantado não pode se manifestar porque não pode tá filmando.** A gente canta, mas não canta muito preparado que é pra eles não chegar.

“A gente canta, mas não canta muito preparado que é pra eles (os encantados) não chegar”. Como vimos, o encantado não se manifesta em qualquer lugar, é preciso que haja um ambiente de domínio, como os lugares sagrados (terreiros), ou a presença de especialistas rituais. O fato de haver muitos não indígenas com câmera de celular filmando é um dos motivos para que ele não se manifeste. João Gouveia, liderança espiritual que habita a aldeia do Brejo dos Padres, me disse que há terreiros em que não se pode filmar ou tirar foto, havendo caso “da máquina de filmar ter quebrado” quando essa regra foi transgredida.

Assim que o Toré descrito acima terminou, as pessoas aplaudiram e os praiás saíram pela porta que dava para o jardim externo da UBS. Maria Lúdia permaneceu no centro da sala e pediu um minuto de atenção aos que estavam ali. Sua voz indicava um tom de emoção e ela agradeceu por “poder mostrar sua dança”, ressaltando “que ali era um espaço de conquista e de reivindicação do grupo”. Falou que “é sempre uma alegria poder dançar com seu povo e mostrar um pouco da sua cultura”. Bino tomou a palavra em seguida e contou brevemente sobre sua trajetória como indígena em São Paulo, dizendo que, muitas vezes, as pessoas não acreditavam que ele era “índio de verdade”. Depois de sua fala, Clarice agradeceu em nome da Associação,

⁶⁹ Isso será retomado no capítulo 4.

⁷⁰ Para maiores informações sobre a dança dos praiás em São Paulo, ver Albuquerque (2011).

seguida de Marco, que reiterou a importância que os Pankararu tiveram na implementação da UBS no bairro, reivindicando uma unidade diferenciada ao grupo na capital paulista.

Durante esse evento, foram realizadas diversas atividades como rodas de conversa, palestras, encontros com garapa e artesanato indígena. Um painel contendo fotos do ritual da Corrida do Imbu (cf. imagem a seguir) e a história pankararu foi produzido em parceria minha com Maria Lúcia e a ESFI. Na reunião com a equipe, durante a seleção das fotos, perguntávamos sobre momentos do ritual, adicionando ou tirando informações que ela julgava mais ou menos importantes. Esse mural ficou semanas posicionado nos corredores da UBS para que as pessoas que ali circulavam pudessem conhecer um pouco mais da presença pankararu no bairro do Real Parque.

Imagem 28: Painel contando a história Pankararu feito pela ESFI, em 2019.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Juliana Fidelis.

A partir de 2018, o Abril Indígena na UBS do Real Parque virou uma espécie de modelo, com atividades que envolvem a gestão da unidade, funcionários/as, profissionais de saúde da ESFI, a Associação, a comunidade do Real Parque, além de pesquisadores/as. De 2020 a 2022, o Abril Indígena não ocorreu na UBS do Real Parque por conta da pandemia da Covid-19, e voltou a acontecer em abril de 2023, como descreverei adiante. Antes, retomo o último evento realizado antes da pandemia e algumas atividades que ocorreram em 2021 e 2022.

Em novembro de 2019, realizamos (eu, a Associação e a ESFI), a exibição do curta-metragem documental “Deus te dê boa sorte”, um filme sobre parteiras pankararu lançado em abril de 2019. O filme foi passado no Casulo, que, conforme mencionado, é uma Organização Não Governamental (ONG) localizada no bairro do Real Parque e que cede parte do seu espaço físico ao grupo para atividades culturais. Em conversa com a produtora do filme, Laura Pimentel, ela nos disponibilizou, gentilmente, a gravação (pois ele ainda não se encontrava disponível gratuitamente nas plataformas digitais), e com a mediação de Clarice Pankararu, conseguimos fazer a sua exibição no local.

Na ocasião, convidamos a comunidade do Real Parque (indígena e não indígena) para participar, pois uma das ações do nosso grupo de estudos, enquanto um espaço de formação antirracista, era, além de fomentar o debate sobre questões pertinentes à diversidade étnico-racial, difundir os saberes e as trocas de forma ampla e irrestrita⁷¹. Na exibição do filme, estavam presentes, além de mim, profissionais de saúde da ESF e da ESFI, residentes médicos, membros da Associação, familiares pankararu, somando um total de 25 pessoas.

O interesse pela exibição do filme surgiu em uma das reuniões do grupo de estudo que ocorreu na UBS em setembro de 2019. Na ocasião, havíamos decidido ler, motivados por um interesse comum (meu e da ESFI), partes da dissertação de mestrado de Andrea, chamada “Nascendo, encantando, cuidando: uma etnografia do processo de nascimento nos Pankararu de Pernambuco” (2013), que discute as relações entre as práticas indígenas e os saberes biomédicos. Nesse trabalho, a autora conta sobre os procedimentos de cuidados durante a gestação, parto e pós-parto das mulheres pankararu, os quais são feitos de forma articulada pelas parteiras e os serviços de saúde. A autora também ressalta que o termo “parteira” foi introduzido por intervenção da ONG Saúde Sem Limites (que trabalha com projetos sobre saúde reprodutiva), que atuou na TI Pankararu entre 2007 e 2009.

Na aldeia Brejo dos Padres, o parto das mulheres é feito na casa da parturiente, com a ajuda das parteiras e das aprendizes, que auxiliam nos períodos da gestação. Maria das Dores, conhecida como Dora ou mãe Dora, é uma parteira reconhecida na aldeia, e ela conta que muitas crianças morriam do “mal dos setes dias”, doença conhecida como tétano causada pela presença

⁷¹ Como mencionado na Introdução, o Grupo de Trabalho “Os Pankararu na metrópole: Antropologia e Saúde”, foi um projeto de extensão realizado entre pesquisadores/as da Unicamp, a Equipe de Saúde Indígena (ESFI) da Unidade Básica de Saúde (UBS) do Real Parque e a Associação Pankararu, onde se discutiam trabalhos científicos sobre o povo Pankararu, sendo um espaço de acolhimento e troca de saberes. Durante 2018 a 2019, os encontros foram mensais, tendo uma ruptura entre 2020 e 2022 por conta da pandemia de Covid-19.

da toxina do bacilo tetânico (*Clostridium tetani*). As parteiras também são curandeiras, pois conhecem as ervas medicinais e vários procedimentos de cura (Ramos, 2019, p. 50). Com a incorporação do saber biomédico à ciência pankararu, as parteiras passaram a utilizar novos cuidados (Lovo, 2017, p. 17). Em São Paulo, o número de parteiras é quase inexistente. Nos períodos de gestação, os procedimentos exigidos são feitos pelas rezadeiras e pela ESFI e quando as gestantes precisam ir a um médico de urgência são encaminhadas ao Hospital e Maternidade Sarah, no bairro Rio Pequeno, em São Paulo⁷².

Após a exibição do filme, fizemos uma roda de conversa que contou com a participação da educadora em saúde Andrea Giberti ⁷³, em que muitas pessoas participaram, sobretudo os/as pankararu, contando sobre suas experiências com partos feitos em hospitais e tradicionais, na aldeia.

Imagem 29: Roda de conversa do filme “Deus te dê boa sorte”, em novembro de 2019.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

A exibição do filme foi uma das últimas atividades feitas com a participação da comunidade pankararu do Real Parque antes da pandemia da Covid-19, que chegaria meses

⁷² Questões envolvendo o corpo da mulher serão retomadas no capítulo 4.

⁷³ Andrea Giberti foi coordenadora do Projeto Saúde e Cultura Pankararu, associado à ONG Saúde Sem Limites, que atuou na TI Pankararu.

depois, em março de 2020. No início da pandemia, com os procedimentos de isolamento adotados pela Organização Mundial de Saúde (OMS), sendo o Brasil signatário, as atividades e nossos encontros foram paralisados e passamos a adotar alguns encontros virtuais. No entanto, os/as profissionais de saúde da UBS (assim como em todo país) continuaram atuando como “trabalhador da linha de frente”⁷⁴ ao combate do coronavírus.

Durante 2020 e 2021, busquei encontrar, junto à Associação, estratégias para arrecadar recursos na compra de itens de limpeza e alimentos, sobretudo às famílias que perderam seus empregos. Como menciona a antropóloga Venna Das, em seu texto “Encarando a Covid-19: Meu lugar sem esperança ou desespero” (2020), a pergunta que nós – pesquisadoras e antropólogas – devemos fazer, em situações de um desastre como esse, é “há qualquer ação ou conhecimento útil que eu possa produzir?”. Uma das respostas mais urgentes foi a criação de arrecadação através das redes sociais, chamadas “vaquinhas”, que passaram a ser um importante canal de ajuda a muitos povos e coletivos naquele momento. Instituições como a Frente de Apoio aos Povos Indígenas do Brasil (FABIP), FUNAI e o CIMI também auxiliaram a Associação, em momentos diferentes, com doações de alimentos e produtos de limpeza.

Nesse período, passei a participar, como ouvinte, de atividades *online* onde a presença dos Pankararu ou da ESFI era requisitada, como *lives*, audiências públicas e o grupo de estudo, todos de forma remota. Essas atividades foram importantes, pois constituíram uma rede de trocas e aprendizados, na qual nossas experiências e angústias eram compartilhadas a fim de amenizar um pouco o cenário cruel e desigual que a pandemia potencializou.

Segundo dados da ESFI, no primeiro ano da pandemia (2020), apesar de “130 casos positivos” entre os indígenas, não houve nenhuma morte. Maria Lídia comentou que as mesas de cura e as rezas deixaram de ser feitas nesse momento, mas que os chás, a garrafada ou lambedouro – bebida à base de xarope, água e mel – continuaram a circular na casa de parentes para ajudar no combate ao coronavírus.

Em abril de 2021, após a chegada da vacina da Covid-19 na UBS do Real Parque⁷⁵, novos arranjos e estratégias políticas foram necessários. Cabe ressaltar que, num primeiro momento, apenas povos indígenas aldeados, que vivem em Terras Indígenas, seriam atendidos

⁷⁴ “Trabalhador da linha da frente” é uma expressão utilizada para referir ao trabalhador/a que exerce uma função essencial numa situação específica, como foi o caso da pandemia da Covid-19.

⁷⁵ O processo de imunização contra o coronavírus teve início, no Brasil, em janeiro de 2021, com atendimento prioritário às populações em maior estado de vulnerabilidade: pessoas idosas, com comorbidades e os povos indígenas e quilombolas.

pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), deixando de fora quase 40% da população indígena que vive em contexto urbano⁷⁶. Por conta disso, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) entrou com pedido de medida cautelar, no Supremo Tribunal Federal (STF), dia 29 de janeiro de 2021, para garantir a imunização de todos os indígenas, independente do lugar onde residiam⁷⁷.

Imagem 30: Doações no contexto da pandemia da Covid-19, abril de 2020.



Fonte: Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu

Clarice Pankararu, presidente da Associação, colocou-se disposta a ajudar a ESFI no processo de imunização, e sugeriu que a vacinação fosse realizada no momento de entrega das cestas básicas a fim de aumentar a adesão de cobertura aos indígenas vacinados. Isso porque vivemos até os dias atuais um processo de disseminação de mentiras e negação científica que se potencializou com as conhecidas *fake news*, no governo do ex-presidente Jair Bolsonaro (2018-2022). As *fake news* são notícias publicadas por diferentes veículos de comunicação, sobretudo pelas redes sociais e via *Whatsapp*, como se fossem informações reais. Alguns familiares pankararu estavam receosos de se vacinarem, frente à disseminação de *fake news*

⁷⁶ Fonte: <https://cpisp.org.br/barrados-na-ubs-indigenas-relatam-dificuldades-para-se-vacinar-em-sp/>. Acesso em 24/02/23 às 10h00.

⁷⁷ Fonte: <https://apiboficial.org/2021/01/29/apib-recorre-ao-stf-para-garantir-vacinacao-de-indigenas/>. Acesso em 24/02/23 às 10h00.

sobre “os efeitos negativos” da vacina da Covid-19, como a “ineficácia de vacinas chinesas”, “chips instalados no corpo”, “mortes em massa de idosos”, entre outros. Importante lembrar que, naquele momento, Jair Bolsonaro, então presidente da República, adotou uma postura negacionista ao processo de vacinação, tendo negado mais de quatorze vezes a compra de vacinas por seus “efeitos colaterais adversos”, ignorado oitenta e um e-mails da empresa Pfizer ofertando o imunizante⁷⁸.

A experiência de uma pandemia do coronavírus era desconhecida no ocidente⁷⁹, mas um “velho novo conhecido” dos povos indígenas (Capiberibe, 2020), que são, historicamente, afetados por epidemias desde a invasão portuguesa, colocando em confronto lógicas cosmológicas na compreensão de promoção e prevenção de saúde. No caso pankararu, além da vacinação na Associação, carros de som foram usados para alertar a população local sobre os procedimentos profiláticos para conter o vírus. Outra negociação mediada pela Associação foi a partilha da vacina direcionada ao povo pankararu para imunizar as e os funcionários/as terceirizados da UBS do Real Parque, que receberam a vacinação neste primeiro momento de forma autônoma. Esse processo de negociação foi feito mediante um pedido de um ofício encaminhado à Secretaria de Saúde de São Paulo e à Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM) (anexo 1), como explica Clarice:

Nesse momento da vacina, primeiro eles estavam vacinando quem era considerado “linha de frente”, que eram os médicos, enfermeiros. Mas daí não veio vacina pra todo mundo. E logo em seguida veio a nossa vacina, porque nas aldeias o pessoal já tinha recebido a primeira dose e a gente também tinha direito a receber. Aí a gente fez um ofício para Secretaria de Saúde e pra SPDM, solicitando mais vacina para que todos os funcionários da UBS fossem atendidos e não só a gente, já que eles estavam na linha de frente também. **A gente entendia que “linha de frente” era desde o porteiro até os demais e isso pra gente era importante. E aí foi vacinado todo mundo.**

A fala de Clarice destacada em negrito é reveladora de um modo de pensar, agir e viver da filosofia indígena. A ação colocada em prática pela realização de um ofício entregue à Secretaria de Saúde solicitando vacinas “para que todos os funcionários da UBS fossem atendidos e não só a gente [povo pankararu]”, participa de um pensamento que não hierarquiza

⁷⁸ Fonte: <https://www.poder360.com.br/governo/relembre-declaracoes-de-bolsonaro-sobre-a-vacinacao/> e <https://g1.globo.com/politica/blog/octavio-guedes/post/2021/05/13/sobe-para-14-numeros-de-vezes-que-governo-bolsonaro-deixou-vacinas-para-la.ghtml>. Acesso em 20/05/2023, às 16h00.

⁷⁹ Em 2002, a Sars, causada pelo vírus SARS-CoV, se espalhou por 26 países, em sua maioria países da Ásia e Oriente Médio, com menor letalidade. Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52815216>. Acesso em 15/10/2023, às 12h00.

a humanidade mediante “a divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer” (Mbembe, 2016, p. 128). Desse modo, do que adiantaria toda a população pankararu que vive em contexto urbano na cidade de São Paulo estar imunizada, se o porteiro, assim tal qual as/os funcionários terceirizados que prestam serviços na UBS, não estaria? O vírus circularia nos mesmos espaços entre indígenas e não-indígenas, colocando em risco a vida de *todas as pessoas*.

“E aí foi vacinando todo mundo” é o contrário de um pensar a humanidade em castas, como se alguns grupos tivessem mais humanidade que outros. Tal qual pontua o ativista político, filósofo e pensador Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), a condição de sub-humanidade faz referência entre “aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes [...]” (Krenak, 2019, p. 21). A isso se soma o grande contingente de trabalhadores/as terceirizados no país, em sua maior parte negros/as, que não tiveram a opção de “ficar em casa” ou de realizar trabalho remoto, tal qual o porteiro citado por Clarice.

Com a chegada de novos lotes de vacinas, a UBS do Real Parque se tornou um “pólo de vacinação” a povos indígenas de outras etnias que vivem em contexto urbano em São Paulo. Isso se deu pelo histórico desta unidade possuir uma ESFI que atende fora de área aldeada e pelo racismo institucional que muitos sofrem por estarem “fora” da aldeia.

Em Pernambuco, as barragens sanitárias para conter o coronavírus começaram a ser realizadas na TI Pankararu pelas lideranças políticas locais, iniciadas em abril de 2020, com o auxílio do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) de Pernambuco e da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste (APOINME), como contou Bia Pankararu, liderança e técnica de enfermagem na Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) (Lovo & Assumpção, 2020) que atende o distrito. Essas barragens foram realizadas em período integral com revezamento entre os/as indígenas. Em abril de 2021, com a chegada da vacina na TI Pankararu, começaram as campanhas de vacinação para conscientizar a população local, sem registro de mortes no território (Lovo, 2023).

Em abril de 2022, foi feita a primeira atividade pós-pandemia realizada pela Associação. Na ocasião, Clarice me convidou para fazer uma roda de conversa contando sobre a história pankararu. Num primeiro momento, fiquei reticente com tal convite, pois não queria ocupar um lugar de detentora do conhecimento sobre o povo pankararu num local majoritariamente indígena. No entanto, compreendi que não se tratava de ocupar tal lugar, falando *sobre* a história

pankararu, mas de falar *com* eles/as, numa participação dialógica, marcando uma posição de parceira, como Clarice afirmou depois. Nesse evento, estavam presentes cerca de 50 pessoas, entre membros da Associação, profissionais de saúde da ESFI e familiares pankararu. Foi realizado também, nesse dia, uma homenagem a Maria Lídia por sua atuação como rezadeira, feita pela deputada federal Luana Alves, que fez um estágio na UBS do Real Parque em 2019⁸⁰.

Imagem 31: Clarice Pankararu anunciando o evento no Casulo, abril de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Cyril Menta.

⁸⁰ Segunda consta em sua página da rede social Facebook, Luana Alves diz: “Entregamos hoje o certificado da aprovação do Título de Cidadã Paulistana para a Tia Lídia, uma agente indígena de saúde e líder espiritual do povo Pankararu que reside na comunidade do Real Parque, zona Sul de São Paulo. Tia Lídia é uma grande liderança e lutadora em defesa da saúde indígena na cidade com quarta maior popular indígena do Brasil, São Paulo. A entrega da placa, em sua homenagem, será entregue em evento na Câmara”. Fonte: <https://www.facebook.com/watch/?v=1470183613413083>. Acesso em 24/02/23 às 10h00.

Imagem 32: Eu (ao centro) falando na roda de conversa, abril de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Cyril Menta

Imagem 33: Clarice Pankararu (à esquerda) e Maria Lídia (ao centro, com maracá) dançando o Toré.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Cyril Menta.

Imagem 34: Todas as pessoas presentes na roda de conversa, abril de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Cyril Mental.

Em agosto de 2022, foi realizado, no Casulo, o Encontro Anual do povo pankararu em São Paulo, evento no qual é oferecida à comunidade indígena e não indígena a comida típica pankararu, além de ser um momento de encontro de diferentes etnias, com vendas de artesanato. Na ocasião, as mulheres pankararu prepararam o alimento para “mais de quinhentas pessoas”. Foi um evento simbólico, pois, junto ao encontro mencionado anteriormente, marcou a retomada das atividades culturais pós-pandemia. Nessa comemoração, promovida pela Associação, foi oferecido arroz, pirão e carne bovina, a mesma comida feita na festa. Não pude participar dessa celebração, mas apresento abaixo imagens que ilustram a importância do compartilhamento da comida.

Imagem 35: Mulheres preparando o alimento do prato à comunidade do Real Parque, agosto de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Cyril Menta.

Imagem 36: O alimento colocado em cumbucas, agosto de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Cyril Menta.

O ano de 2023 marcou a volta integral de boa parte das atividades culturais realizadas pelo povo Pankararu em São Paulo, como o Abril Indígena, marcando o período de ruptura pós-pandêmica. Acompanhei este evento desde às 11h da manhã, podendo observar os “bastidores”. Durante os preparativos, houve uma relação de cooperação e ajuda mútua que envolve um pequeno grupo de famílias pankararu e parte da ESFI. Tais trabalhos vão desde os processos de negociação com a gestão da UBS para a realização do evento no local, a revelação de fotos escolhidas para a composição do painel, a preparação de um suporte para fazer o painel, a compra de alimentos (garapa) para distribuir aos participantes, a preparação da parte externa e interna do local com cadeiras disponíveis a um número grande de pessoas, entre outros. Muitas pessoas começaram a chegar e iam se posicionando no jardim externo na UBS, onde estava sendo colocado um painel de fotografias.

Estavam presentes, além de familiares pankararu que moram no Real Parque e outros bairros, funcionários da ESFI e da UBS, pesquisadores/as e antropólogos/as, além de funcionários do Centro Cultural de São Paulo (CCSP)⁸¹. Sob uma tenda onde ocorrem as campanhas de vacinação, foram colocados os painéis das fotografias, além de bancos e cadeiras para que as pessoas pudessem sentar-se. A enfermeira Caroline, uma das organizadoras, começou a fixar os cartazes das fotografias que contavam a história da ESFI na parede do toldo. Em seguida, as pessoas foram se aproximando para ver as imagens, enquanto as mulheres pankararu explicavam a história da equipe de saúde indígena, sinalizando quem não fazia mais parte dela. Ivone da Conceição, secretária da Associação, levou peças de artesanato indígena para serem vendidas, entre maracás, campiôs, colares e brincos.

⁸¹ Esses funcionários estavam ali para acompanhar a Associação num evento de homenagem que iria ocorrer no mesmo dia, no CCSP, o qual foi relatado no capítulo 1.

Imagem 37: Painel contando a história da ESFI, abril de 2023.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 38: Detalhe do painel contando a história da ESFI, abril de 2023.



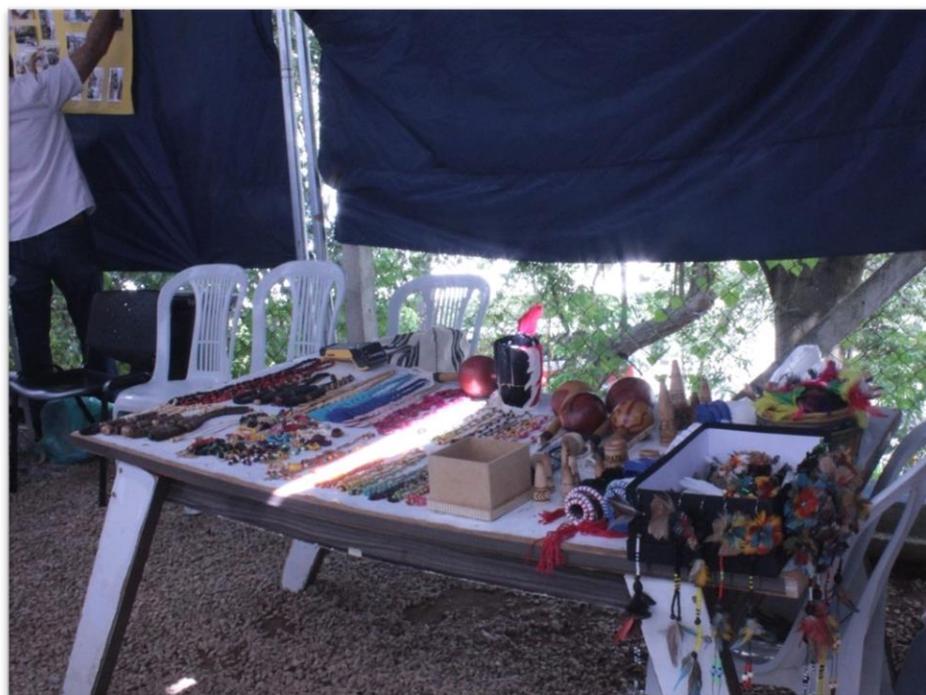
Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 39: Leda explicando o painel de fotografias, abril de 2023.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 40: Venda de artesanato feito por Ivone Pankararu, abril de 2023



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Por volta das 13h, após esse primeiro momento de apresentação da história da ESFI, foi trazida a garapa para ser distribuída às pessoas. Formou-se uma fila para que as pessoas pudessem se servir de forma mais organizada. Foi um momento de maior socialização onde as

peças perguntavam às mulheres indígenas do que era feita a bebida e em que momento ela era servida. Vimos, no capítulo anterior, que o alimento estabelece um vínculo entre humanos e outros que humanos (encantados), reduzindo a alteridade e mantendo o acordo estabelecido entre ambos. A garapa marca temporalmente o início e o encerramento do prato, contribuindo na fabricação da pessoa enquanto um parente. Nas atividades feitas aos não indígenas, como essas apresentadas, o alimento diminui o distanciamento social, sendo uma forma de estreitar laços na busca de maiores aliados/as.

Depois de servida a garapa, as pessoas foram convidadas a entrarem na parte interna da UBS, local onde a rezadeira Maria Lídia se encontrava para dar início ao Toré. Esse local é a sala de espera dos pacientes não indígenas que realizam atendimento com a ESF na UBS. Assim como ocorreu no Abril Indígena em 2019, naquela ocasião, a sala iria ser o palco da apresentação. Pacientes não indígenas continuavam no local para serem atendidos após o evento. Aos poucos, a sala foi ficando cheia. Ivone, de vestido vermelho, tomou rapidamente a palavra para anunciar que seria realizada uma apresentação, explicando que se tratava de uma “dança da cultura pankararu” e que a ESFI era uma conquista do povo pankararu em sua luta pela cidade. Em seguida, passou a palavra para Maria Lídia, que se apresentou brevemente e começou a cantar os toantes, chamando os praiás, que se encontravam numa sala ao lado. Assim que eles entraram, começaram a dançar acompanhados do toante de Maria Lídia. Ela vestia um cocar, o maracá e um vestido de cor bege e vermelha. Seus braços estavam pintados com três braceletes feitos com toá (argila branca). A coreografia da dança foi formada basicamente por três rodadas de Toré, em que os praiás circulavam o espaço, segurando um mastro com fitas coloridas e um maracá. A mesma criança que acompanha os rituais em São Paulo estava presente, tocando um maracá, como mostra as imagens a seguir.

Imagem 41: Ivone da Conceição e Maria Lúcia fazendo seu discurso no Toré na UBS do Real Parque, abril de 2023.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 42: Praiás dançando Toré na UBS do Real Parque, abril de 2023.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Imagem 43: Maria Lúcia fazendo seu discurso final no Toré na UBS do Real Parque, abril de 2023.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Findada essa rodada de Toré, Maria Lúcia tomou a palavra para proferir um discurso, como ela fez na apresentação anterior, em 2019. Agradeceu a presença de todas as pessoas e disse que aquela dança a mantinha “conectada ao povo da aldeia”. Ressaltou, ainda, que estava emocionada, pois havia conhecido, pela primeira vez, “o primeiro praiá que chegou até São Paulo”, o qual se encontra no acervo do CCSP, dizendo “quem veio primeiro foi esse roupão, abrindo o caminho para os demais”⁸². Em seguida, ela convidou as pessoas para dançar o toré. Nesse momento, foi feita uma roda coletiva e as pessoas que estavam assistindo começaram a dançar junto a ela e os praiás. Maria Lúcia continuou a cantar os toantes e a dançar com o maracá. Findado o Toré, ela agradeceu novamente e as pessoas foram se despedindo para irem embora, permanecendo apenas os pacientes não indígenas na sala.

⁸² Como mencionado no capítulo 1, esse encontro comentado por Maria Lúcia fez parte de um evento promovido pelo Centro Cultural de São Paulo (CCSP), numa homenagem feita ao povo pankararu, numa repatriação simbólica dos artefatos fotográficos e sonoros do povo pankararu trazido à São Paulo pela Missão De Pesquisas Folclóricas, em 1938.

Imagem 44: Toré na UBS do Real Parque, abril de 2023.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

O Toré é também realizado em momentos de embate político, tomando uma dimensão de guerra (Perrone-Moisés, 2015), como ocorreu na ocasião da demissão do Marco Antônio, em maio de 2022, então médico da Saúde de Família da ESFI⁸³. Entre o mês de maio e junho daquele ano, a Associação e a ESFI, junto a outras entidades da sociedade civil, promoveram uma série de manifestações em diferentes lugares da cidade de São Paulo, pedindo a revogação da demissão desse médico. Um desses eventos foi feito em frente a UBS do Real Parque, onde foi dançado um Toré liderado por Clarice Pankararu, Maria Lúcia e Ivone da Conceição.

⁸³ Ver: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/28/demissao-de-medico-de-ubs-do-real-parque-na-zona-sul-de-sp-causa-revolta-de-colegas-e-moradores-da-regiao.ghtml>

Imagem 45: Toré pankararu realizado na frente da UBS do Real Parque, junho de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Cyril Menta.

Imagem 46: Povo pankararu e aliados/as na frente da UBS do Real Parque, junho de 2022.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Cyril Menta.

No entanto, se a convivência pode estreitar os vínculos parentais, ela também pode evocar momentos em que essas relações são tensionadas. Num encontro realizado entre a ESFI,

a Associação e a comunidade pankararu, algumas queixas foram apresentadas pelas famílias pankararu⁸⁴. Uma das reclamações baseava-se no fato de a ESFI não realizar exclusivamente atendimento aos indígenas, alegando que “a ESFI foi uma conquista do povo Pankararu” e que “não deveria prestar atendimento aos não indígenas”. No entanto, isso ocorre, segundo os/as profissionais de saúde da ESFI, pela sobrecarga de demanda da UBS e pela falta de funcionários. Além dessas questões, os/as indígenas afirmam sofrer preconceito por parte de funcionários/as da UBS, alegando que estes muitas vezes desconhecem a presença indígena no bairro e acabam deslegitimando o atendimento diferenciado. No dia a dia, esses comportamentos desrespeitosos criam animosidades que podem “afastar o paciente indígena do atendimento médico”.

Outro ponto de tensão diz respeito às metas que cada equipe (indígena e não indígena) precisa atender mensalmente. Parte desses ruídos advém da gestão da UBS que se encontra, desde 2016, sob responsabilidade de uma Organização Social de Saúde (OSS), a Sociedade para o Desenvolvimento da Medicina (SPDM). É essa organização da sociedade civil quem delibera a quantidade de metas, ou seja, os atendimentos de pacientes indígenas e não indígenas. Isso gera tensões entre a ESF e a ESFI. Segundo o relato da ex-enfermeira Juliana, “o grande problema era as outras equipes ou outros profissionais acharem que o nosso trabalho era fácil, que a gente ficava sem fazer nada, que era só 700 pessoas e que a equipe azul era 2300...”. Como mencionado, as visitas feitas pela ESFI na casa das famílias indígenas possuem outras demandas, temporalidades e ativam diferentes relações.

A ESFI, por possuir um atendimento de atenção à saúde indígena, utiliza os parâmetros da PNASPI que, como mencionado, é uma política de atenção à saúde dos povos indígenas que reconhece as especificidades étnicas e culturais, promovendo o acesso à saúde pelos preceitos do SUS. Sendo assim, o tempo das visitas feitas pela ESFI às famílias indígenas⁸⁵ é maior, gerando “menor quantidade de visitas”, pois é preciso uma articulação entre os saberes biomédicos e da ciência pankararu, os quais são mediados pela presença de Maria Lídia. Segundo ela, “as visitas não é só ir atrás de número, o nosso trabalho é qualidade, é confiar”.

Em tais visitas, afere-se a pressão arterial, mede-se o nível de glicemia no sangue, pesam-se crianças etc., além de averiguar se existem doenças que possam ser da ordem dos

⁸⁴ Esse foi um dos encontros realizados pela psicóloga Luana Alves, que aconteceu uma vez ao mês no decorrer do segundo semestre de 2019 na Associação, no qual foi discutido “o que é saúde para os Pankararu”.

⁸⁵ Essas visitas são feitas geralmente por enfermeiras e técnicas de enfermagem; médicos/as fazem as visitas mensalmente.

encantados ou dos homens da caneta. Havendo casos da primeira ordem, Maria Lúcia inicia um trabalho espiritual que passa a ser feito com rezas, banhos e chás, na casa da pessoa enferma. Caso contrário, o trabalho com os/as profissionais de saúde pode ser iniciado. No entanto, quem estabelece esse diagnóstico em relação ao tipo de doença que a pessoa possui é o encantado, durante a reza.

Num encontro sobre povos indígenas⁸⁶, Maria Lúcia foi indagada por uma jovem moça sobre os casos de suicídio e depressão entre o povo Pankararu, e qual o papel da rezadeira em relação a isso. Ela respondeu dizendo que o sofrimento não era algo estranho a eles e que seu papel como liderança espiritual era de pedir ajuda aos encantados. Foi uma fala potente que sintetizou a maneira como algumas doenças são percebidas pelo grupo:

Eu trabalho com meu povo na parte espiritual, não há psicólogo melhor que Deus. Se isso não existisse, seria muito pior. Já aconteceu muito suicídios lá [na aldeia], nossos rituais resolvem, porque se não resolvesse, o cemitério lá na aldeia não daria conta, não seria suficiente... A aldeia seria um vazio. **O sofrimento não é estranho para nós, já para o branco tem que dar remédio.** Pra gente isso não existe, eu não libero esse tipo de medicamento, eu nunca mandei nenhum Pankararu procurar um psiquiatra! Eu faço trabalho espiritual e esse trabalho espiritual vai durar até a noite. Nós não saiu da grande mata pra largar mão da fé dos encantados, nós não largamos os nosso nessa parte espiritual, porque ele precisa ser resolvido.

O sofrimento é um índice de prenúncio da trajetória de um especialista ritual entre muitos povos indígenas e, no caso pankararu, indica os ataques sofridos pela pessoa que está sendo escolhida pelos encantados para fazer as obrigações. Nesse sentido, o sofrimento é um sintoma que identifica a possível relação que uma pessoa pode estabelecer com as entidades, como veremos no capítulo 4. No entanto, embora Maria Lúcia não libere “o uso de medicamento”, fazendo alusão aos remédios de tarja preta utilizados em caso de doença mental, não significa que essa indicação não possa ser receitada por algum profissional de saúde⁸⁷.

Certa vez, conversando com Ninha, que mora na aldeia e estava no Real Parque para realizar consultas médicas, ela contou que começou a fazer acupuntura com a ESFI para diminuir os inchaços nas pernas provocadas pelo vírus da chicungunha, cujas dores a

⁸⁶ Tal evento ocorreu no dia 19 de setembro de 2019, na PUC-SP e estavam presentes na mesma mesa a rezadeira Maria Lúcia e Chirley Pankará, doutoranda em Ciências Sociais pela USP e deputada estadual pela Bancada Ativista do PSOL (Partido Socialismo e Liberdade).

⁸⁷ Para maiores informações sobre a relação entre o uso de medicamentos da biomedicina e povos indígenas, ver Rosalen (2017).

acompanham há três anos. Em outro momento, disse que estava utilizando essa mesma prática terapêutica articulada com as rezas e o remédio que tomava prescrito pelo médico, para “cuidar de um mal-estar” que parecia ser “de ordem espiritual”. A acupuntura é uma prática da medicina alternativa que utiliza agulhas finas no corpo da paciente para alívio de sintomas fazendo parte do “Programa Nacional de Plantas medicinais e fitoterápicos” que integra as “Práticas Integrativas e Complementares (PICS)” desenvolvidas pelo SUS e que tem, como uma de suas finalidades, “ampliar as opções terapêuticas e melhoria da atenção à saúde aos usuários do SUS”⁸⁸. A médica Viviane, que atua na ESFI, relatou vários casos nos quais o paciente pankararu aceita esses procedimentos médicos alternativos. Para ela, “tratamento não é só o remédio, é todo um conjunto de atividades e procedimentos para oferecer melhora para os pacientes”. Isso vai de encontro aos estudos que sinalizam que o itinerário terapêutico de uma doença pode incluir uma diversidade de práticas na busca pela cura (Langdon, 2012).

O uso da acupuntura, fitoterápicos e outras medicinas alternativas faz parte de uma abordagem médica disposta a incorporar outras técnicas à racionalidade biomédica, como acontece a partir da noção de cuidado tradicional. Essa ideia atravessa a fala dos profissionais de saúde indígena e é compreendida como uma racionalidade médica que considera a relação com o paciente a partir de seus aspectos socioculturais. Para a enfermeira Juliana, o cuidado é “tudo aquilo que vai promover a saúde, com ações voltadas ao indivíduo”, ações que vão desde o/a profissional da saúde “acolher a demanda da pessoa, compreendendo sua expectativa e saber o que ela está buscando”, até “a identificação de um problema e a proposta de uma solução medicamentosa”.

Quando a gente fala da relação saúde, doença, cuidado, a gente tá partindo disso, do que a pessoa percebe do que ela tá passando e a experiência da doença é vivenciada de forma diferente pelas pessoas e repercute em intensidades diferentes também, né (...) Para o enfermeiro, por exemplo, o cuidado está em promover a promoção da saúde, em dar orientação, entender as angústias, promover o autocuidado, que é você se empoderar para tomar decisões. (Entrevista Juliana Gonçalves Fidelis, 09/09/2020, São Paulo).

Esse cuidado também se encontra na forma como a ESFI busca conhecer mais sobre a cultura pankararu, conhecendo as convenções sociais do grupo, como relatou o médico Marco:

O que mudou claramente ao longo do tempo foi o repertório, o vocabulário, a compreensão do que é uma reza, por exemplo. Eu não sabia o que era uma

⁸⁸ Fonte: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/p/pics>. Acesso em 15/05/2023, às 12h00.

reza. Quer dizer, eu sabia, mas hoje sei muito mais. Ou que uma pessoa pagou um prato. Quando você pergunta se a pessoa pagou um prato, a pessoa claramente sabe o que você tá falando. Uma coisa que eu gosto de perguntar é “você pensa em botar o seu filho no rancho”? Isso abre um canal de conversa, porque eu sei o que é botar no rancho, eu sei mais ou menos como funciona o menino do Rancho, então, isso abra uma conversa. Agora, quando você pergunta “você faz alguma coisa tradicional?”, aí é uma pergunta que tá muito estranha na conversa. Eu sei que rapa de cajueiro eles usam muito pra pele... então, sabendo melhor os termos, você vai se inteirando muito mais. (Entrevista Marco Antônio Silva dos Santos, 10/02/2021, São Paulo).

Segundo Juliana e Marco, esse cuidado em estabelecer uma linguagem próxima do uso cotidiano pankararu é essencial para obter a confiança na relação entre médico/paciente (indígena). Como aponta o antropólogo José Antônio Kelly ao explicar a relação entre xamãs yanomamis e médicos da região do Orinoco, na Venezuela, “a remoção da alteridade branca” exige a adoção por parte do médico de “comportamentos próprios da moralidade yanomami”, como “falar a língua e conhecer as convenções da socialidade yanomami” (Kelly, 2017, p. 707).

A partir dos exemplos de Viviane, Juliana e Marco, percebe-se que a ESFI buscou conhecer os modos de vida pankararu. A pergunta “você pensa em botar o seu filho no rancho?” cria maior proximidade do que indagar se a pessoa “faz alguma coisa tradicional”, conforme sinalizou Marco. O ritual do Menino do Rancho é um pagamento de promessa feito quando um menino adoece. Neste caso, um rezador indica qual encantado que o menino deve pedir a cura, e, a partir de então, este fica na obrigação de retribuir com o ritual depois que é curado. Conhecer as etapas que acompanham esse ritual – adoecimento, obrigação, cura e retribuição – é entender a linguagem e as convenções da socialidade pankararu.

Do mesmo modo, quando a médica Viviane oferece práticas da medicina alternativa aos pacientes indígenas ou quando a enfermeira Juliana afirma que foi preciso “repensar algumas ações que não estavam ali sincronizadas”, referindo-se às ações voltadas às políticas de assistência à saúde indígena, um cuidado é sinalizado.

A ideia de cuidado tradicional busca promover a saúde do indivíduo reconhecendo suas práticas culturais – no caso da ESFI, aumentando a visibilidade de tais práticas –, compreendendo o corpo a partir de um viés biologizante, sem romper com a divisão entre natureza e cultura. Como pontua Macedo (2021, p. 3) o cuidado humanizado entre profissionais de saúde, via de regra, “implica o reconhecimento da humanidade como fundamento biológico comum (recusando tipologias e hierarquias raciais) e das culturas como direito à diferença (desautorizando hierarquizações culturais)”. Nesse aspecto, ele busca, como horizonte normativo “ampliar e matizar o olhar clínico, mas sem desestabilizar a divisão entre natureza e

cultura como base epistêmica que o sustenta”. Na antropologia, cuidado e humanização estão implicados, pois “intervenções nos corpos por práticas de cuidado ao longo do ciclo de vida constroem o parentesco sobre um fundo primordial de diferenças” (idem, *ibidem*).

As atividades culturais que foram apresentadas ao longo do capítulo – Abril Indígena, mostra de filmes, grupos de estudos, manifestações políticas etc. – tiveram a finalidade de destacar a relação de parceria entre a Associação e as/os profissionais de saúde indígena da UBS do Real Parque. Podemos ainda ressaltar: os registros das horas das rezas feitas por Maria Lídia e contabilizadas como trabalho pela unidade da UBS do Real Parque (ressaltado por Maria Lídia no workshop sobre saúde dos povos indígenas); mural de informações contendo textos e fotos sobre a cultura pankararu nos corredores da UBS, entre outras. Vimos que, no prato realizado com a presença da ESFI – apresentado no capítulo 1 e que será retomado brevemente adiante –, o encantado se manifestou em Maria Lídia dizendo que “a grande nação indígena também considera indígena aqueles que cuidam da gente”. Isso mostra que a convivência, a proximidade e o cuidado estão presentes na relação entre esses profissionais de saúde indígena e o povo pankararu. No entanto, o sentido do cuidado possui algumas nuances que gostaria de destacar. Certa vez, Clarice Pankararu – presidenta da Associação – sinalizou uma diferenciação entre *ser médico* e *ser parceiro*, dizendo:

Não sei dizer, porque o doutor [Marco] é parceiro, então eu não consigo separar muito quem é doutor e quem é Marco. Eu sou a paciente. Quer dizer, dá e não dá para separar. Por exemplo, a festa que teve na Economia Solidária é a parte. **Ali ele não tá cuidando da saúde, ali é parceria.**

A frase de Clarice apresenta uma diferença na atuação do Marco enquanto médico, *aquele que cuida da saúde de uma paciente*, e enquanto parceiro, *atuando em atividades que envolvem uma ação política comum*. Essa diferenciação aloca a ideia de parceria como uma gradação das relações de parentesco. O/a parceiro/a é um aliado não indígena que possui uma afinidade. No entanto, conforme mencionado anteriormente, o/a parceiro/a não é um afim potencial nos termos propostos por Viveiros de Castro (2002), mas alguém que, estabelecendo uma relação de amizade, é parentalizado.

Parente é também uma categoria utilizada pelos/as indígenas que se organizam em movimentos sociais e articulações nacionais, indicando que mesmo sendo diversos em suas identidades e etnias, possuem uma agenda política em comum (Luciano, 2006). No trabalho de Camargo (2017, p. 197), a autora mobiliza tal categoria para identificar um afim potencial, um aliado não indígena. Tal noção nos interessa particularmente, pois olha para a categoria parente

utilizada no movimento político indígena. Neste caso, especificamente o movimento feito na região do Nordeste no período da transposição da água do rio São Francisco⁸⁹, o qual teve uma forte atuação política dos povos Pipipã de Kambixuru, Tuxá de Rodela e Pankararu:

Pensando dessa maneira, o que podemos sugerir é que a categoria parente implica descontinuidade, uma alteridade, que, no entanto, talvez não seja a chamada “alteridade radical”. Parece-me que o que está em jogo nesses momentos da ação política, mais do que um indexador, de maior ou menor etnicidade, é a afirmação de que apesar da alteridade, reconhece-se uma situação de semelhança que torna o interlocutor um aliado (Camargo, 2017, p. 198).

No caso específico que estou relatando, a relação indígena (pankararu) e não indígena (ESFI), embora opere a partir de uma ação política comum, possui “incomunidades”, pois apresenta ontologias distintas, sendo “orientados por “interesses em comum que não são o mesmo interesse” (La Cadena, 2018, p. 113). Ou seja, o acordo alude a uma “aliança alternativa que, juntamente com as coincidências, pode incluir a divergência constitutiva das partes: elas podem convergir sem se tornarem as mesmas” (idem, *ibidem*).

O que pretendo destacar é que, do ponto de vista não indígena (ESFI), o cuidado é uma prática que apesar de reconhecer a diferença, se encontra implicado numa base epistêmica dicotômica, separando natureza e cultura. No caso pankararu, o cuidado é uma ação que modula a relação entre pessoa e encantado. A corporalidade se compõe a outros seres (encantado), substâncias (alimentos, campião etc.) e capacidades (xamânicas). Pode-se dizer que a parceria, do ponto de vista indígena, participa de uma ação política cujo interesse é a promoção de um cuidado que abarca práticas terapêuticas que envolvem a relação entre humanos (indígenas e não indígenas) e outros que humanos (encantado). Tais práticas são intervenções (encruzo, rezas, banhos, chás etc.) que fabricam corpos fechados e identificam aqueles que são parentes. Sendo assim, ser parceiro/a é uma forma de participar das alianças pankararu *sendo quase parente*, mas que ainda assim não é considerado família, com “quem se come pirão, bebe garapa e cuida dos encantados”.

Ainda assim, gostaria de ressaltar que, do mesmo modo que as relações são fabricadas, elas podem ser desfeitas, pois são reversíveis. Na relação de parceria entre indígena e não indígena, se a convivialidade, proximidade e cuidado não estiverem mais presentes, os vínculos

⁸⁹ Tal projeto, chamado de Projeto de Integração da Bacia do Rio São Francisco às Bacias do Nordeste Setentrional, tem como objetivo deslocar parte das águas do rio São Francisco (que tem nascente no estado de Minas Gerais), para estados do Nordeste.

vão se apartando. Com isso, cria-se um distanciamento social no qual o/a parceiro/a deixa de ocupar a posição de afim. No início do Capítulo 1, apresentei um prato realizado na casa de Didi e Ivone com a presença da ESFI tendo como finalidade destacar a mobilidade outra que humana – o movimento do encantado entre aldeia e cidade – e a relação entre ESFI e povo pankararu em São Paulo. Ressaltei que tal ritual é um evento que informa *com quais corpos, afetos e relações as famílias pankararu compõem seus mundos na cidade de São Paulo, e expressa elementos da socialidade pankararu, como os graus de parentesco*. Assim, demonstrei que o alimento estabelece conexões e desconexões com seres humanos e outros que humanos, sendo um elo de comunicação entre o mundo sensível e suprassensível.

O prato também possui uma dimensão de conflito, pois pode ser realizado “num momento de despedida”, ritualizando e demarcando uma nova posição social de alguém. Como vimos, a enfermeira Juliana fez parte da ESFI de 2016 a 2019, assumindo um grau de confiança às famílias pankararu. Em novembro de 2019, ela se despediu da equipe de saúde indígena e, como forma de agradecimento pela experiência adquirida e, em especial, aos conhecimentos compartilhados com a rezadeira e AIS Maria Lídia, decidiu retribuir com um prato. Isso significa dizer que ela, com a ajuda do Marco, ocupou a posição de dona e dono de prato, arcando com as despesas materiais (alimento, fumo, garapa etc.) aos participantes. No entanto, diferentemente do ritual feito entre parentes, neste caso, trata-se de uma celebração realizada entre parceiros/as. Juliana conta que o prato também serviu para “pedir força aos encantados” para a avaliação de motorista que ela iria fazer no dia seguinte, o que, segundo relata, “acabou dando certo”.

Retomo brevemente algumas passagens desse ritual. Conforme mencionado, o prato começou por volta das 20h e contou com a presença de Maria Lídia, Ivone, Didi, Clarice, entre outros indígenas, e a ESFI, Marco, Viviane, Kaoma e Juliana. Esse rito seguiu as mesmas etapas descritas em outras ocasiões: defumação da comida com o campião, início dos toantes, partilha do alimento seguindo hierarquia de posição social e de gênero, abertura da mesa, chamado ao encantado, momento de rezas, partilha da bebida e, por fim, o Toré.

Num dado momento, o encantado que se manifestou em Maria Lídia ressaltou o cuidado da equipe em conhecer a cultura pankararu, dizendo “muitos passaram pela equipe, mas não tiveram a curiosidade e o cuidado de conhecer sobre a cultura Pankararu, mas você fez isso e isso me alegra” (..) “Vocês quiseram conhecer esse prato e foram escolhidos pra isso”. O encantado agradeceu Juliana e Marco por isso e deu a benção, dizendo “deus e os encantados lhe deem boa sorte”. A benção e a alegria são elementos que indicam respeito; deixar o

encantado alegre é uma forma de agradá-lo. Isso demonstra que os/as profissionais de saúde indígena, ao longo de sua jornada durante seis anos na ESFI, estreitaram vínculos e obtiveram a confiança do povo pankararu, sendo parentalizados, pois participaram de muitas atividades e prática culturais.

Vimos que nessas atividades culturais, como no Abril Indígena, a garapa é servida aos não indígenas como uma forma de diminuir o distanciamento social. No prato, ocorre a mesma coisa com os alimentos que são oferecidos aos não indígenas. Porém, não há um prato maior sendo servido aos encantados, pois, neste caso, como explicou Maria Lídia, “era um prato diferente”, ou seja, não se trata de uma festa *entre parentes que são família*, mas *entre parentes que são parceiros/as*. Aqui, cabe ressaltar uma diferenciação existente entre o povo Pankararu e o povo Guarani que habita a Tekoa Pyau, na TI Jaraguá, em São Paulo. Entre estes, o alimento não é consumido na presença de não indígena, pois “mesmo que os ingredientes sejam jurua, não se come como nem com os jurua” (Macedo, 2019, p. 616).

Deste modo, o prato expressa as conexões e desconexões que podem ser estabelecidas entre indígenas e não indígenas, colocando em relevo o distanciamento social anunciado, isto é, a despedida de Juliana. Ao mesmo tempo em que este ritual anuncia a relação de proximidade e parceria entre as famílias pankararu e a ESFI (não indígenas), evoca o distanciamento social gerado a partir do desligamento da enfermeira da equipe, num processo de desparentalização. Assim, esse rito assume uma dimensão de festa e de alegria, aproximando seres e substâncias, possuindo também uma dimensão de perigo, assemelhando-se à noção de festa-guerra (Perrone-Moisés, 2015). A equipe de saúde indígena é parceira na medida em que sua relação mantém a proximidade, a convivência e o cuidado de aprender uma “diferença”, como pontuou Maria Lídia, atuando em busca de uma ação política em comum, mas perde uma posição social nas relações de parentesco na medida em que não mantém mais proximidade. Ter uma relação com o encantado indica, portanto, aqueles que são parentes daqueles que não são.

A seguir, apresento as noções de cuidado a partir da trajetória de quatro especialistas rituais, privilegiando os modos como as rezadeiras pankararu cuidam de sua ciência e experienciam a cidade de São Paulo. Meu objetivo é mostrar que, do ponto de vista indígena, o cuidado exige uma reciprocidade do mundo suprasensível, na qual os encantados possuem papel fundamental para estabelecer e compor relações.

CAPÍTULO 4

AS REZADEIRAS: A CIÊNCIA PANKARARU E OS MODOS DE CUIDAR



Imagem: Maria Lídia fumando seu campiô e segurando o maracá.

4.1 Ciência, conhecimento e percepção

Nos capítulos 2 e 3, busquei apresentar a relação entre parente e lugar a partir das festas (prato e atividades culturais) realizadas entre parentes (pankararu) e entre indígenas (pankararu) e não indígenas (ESFI), onde o alimento emerge como vínculo articulador entre afetos e relações. A ideia foi mostrar que parentes e parceiros/as acionam perspectivas diferentes nas práticas do cuidado. Neste capítulo, aprofundarei a ideia de cuidado a partir da lógica dos e das especialistas rituais pankararu que habitam São Paulo. Veremos que a concepção nativa de ciência pankararu aponta para formas de cuidar na relação entre pessoa e encantado. Em São Paulo, as rezadeiras pankararu ocupam um lugar de destaque, pois são elas que cuidam, a partir de uma terapêutica dos corpos, caminhando entre casa de parentes para fazer as rezas, mesas de cura e os pratos.

A maneira como conhecemos e apreendemos a realidade social diz respeito a uma forma particular de classificação e organização do pensamento. Na literatura antropológica, a produção de conhecimento passou a ser compreendida em sua dimensão social a partir dos estudos de Lévi-Strauss (1962), em o *Pensamento Selvagem*, obra que inaugura um paralelo entre magia e ciência na compreensão das sociedades ditas “primitivas e modernas”. O autor afirma que não há sociedade que não se utilize de formas taxonômicas para dar sentido às coisas, pois a classificação é condição da humanidade. Para ele, pensamento mítico e científico operam a partir de uma mesma lógica de observação: ordenar e classificar. No entanto, “são dois modos de conhecimentos desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos”, pois, enquanto o primeiro elabora estruturas através dos fatos (*bricolage*), o segundo cria seus meios e resultados através de estruturas (Lévi-Strauss, 1964, p. 28; 34-37). A ciência do concreto seria, então, a forma como os povos indígenas, à sua maneira, ordenam esse mundo sensível, articulando conceito e percepção.

Seguindo esse entendimento, Carneiro da Cunha (2007) reitera que ambas as ciências possuem operações lógicas e processos investigativos como “formas de procurar entender e agir sobre o mundo”, sendo “obras abertas, inacabadas, sempre se fazendo” (Carneiro da Cunha, 2007, p. 78). No entanto, enquanto o modo de fazer científico da ciência moderna opera a partir de uma universalidade, as ciências consideradas tradicionais possuem regimes plurais e maior tolerância ao ceticismo e às explicações divergentes. É sobre esses regimes plurais que pretendo me ater neste capítulo, destacando aspectos da ciência pankararu enquanto uma forma de produção de conhecimento contra-hegemônica, a qual negocia e se compõe com outros seres que humanos, como os encantados.

Stengers (2002) afirma que a ciência moderna se tornou hegemônica num processo de deslegitimação das ciências consideradas não convencionais e, portanto, não científicas, como a magia, por exemplo. “Há um processo de desqualificação daquilo que não é científico” (Stengers, 2002, p. 38). A autora chama essa assimetria (entre o que é ciência e não ciência) de positivismo. Ela retoma os pressupostos de Popper para demarcar tal distinção, afirmando que “a busca de um critério de demarcação procura qualificar positivamente os pretendentes legítimos ao título de ciência” (idem, *ibidem*). Assim, a universalidade, objetividade e neutralidade da ciência moderna repousa na crença de uma racionalidade objetiva que passa a ser critério científico a partir da teoria de Popper. Para ela, a ciência moderna deve ser analisada a partir da sua dimensão social enquanto um projeto e produto de sua época, onde o/a cientista é compreendido como parte da comunidade que ele/a analisa, e que busca elaborar e/ou mascarar suas estratégias em prol de uma certa objetividade. A autora associa “a razão científica à razão política” para advogar que essa ciência se encontra num campo de saber legitimado, pois não existe ciência sem estar num campo de poder e político (idem, *ibidem*, p. 26).

Não pretendo opor sistematicamente conhecimento científico e tradicional como polos fixos e estanques, e se o faço é apenas diante de um recurso analítico. É importante reconhecer as diferenças nos tratamentos de cada conhecimento porque essa compreensão considera as relações de poder envolvidas. No caso pankararu, tais polos são intercambiáveis, pois a ciência pankararu se beneficia da biomedicina e dos conhecimentos dos não-indígenas, tanto na aldeia quanto na cidade. Pode-se compreender a ciência pankararu a partir de duas dimensões: uma que se relaciona com os encantados e outra que está em negociação com não indígenas (educação e biomedicina). A ciência pankararu possui uma abertura que possibilita uma negociação das suas formas de apreender e cuidar, e se reinventa, nos termos wagnerianos, a partir dessa invenção. Tal negociação envolve parentes humanos e outros que humanos, e a participação desses últimos é fundamental para que a ciência não se enfraqueça.

A essa ciência pankararu são associados modos de cuidar, processo que envolve um conjunto de ações que modulam as relações entre humanos e encantados. Saber cuidar é conhecer as técnicas e ter as habilidades necessárias para manter os encantados por perto, pois, na ausência de tais cuidados, eles podem se vingar e se afastar. Como vimos, cuidar envolve mecanismos de consideração mútua, num sistema de prestação e contraprestação dos rituais e dos pagamentos de promessa. Em troca de alimento, fumo e garapa, os encantados cuidam e protegem as famílias pankararu. Esse acordo é feito e refeito diariamente, pois à prova de sua

permanência estão as obrigações que os humanos precisam fazer, assim como responder aos desejos e as intencionalidades das entidades.

A ciência pankararu pode ser compreendida como “os conhecimentos e crenças que geram as práticas ligadas aos encantados, aos guias e aos seres sobrenaturais, as quais se realizam somente através dos encantados e de suas revelações” (Matta, 2005, p. 74). Tais conhecimentos são transmitidos pelos encantados através dos sonhos e visões. Em sonho, essas entidades ensinam, prescrevem, performam e podem se transformar em diferentes corpos – animal, vegetal ou humano. Essa caracterização corpórea é formativa de um entendimento de um corpo que possui fronteiras permeáveis, isto é, pode ser atacado por flechadas, ao mesmo tempo em que é composto por seres outros que humanos, como encantados e a dona-do-corpo. Assim, percebe-se que o corpo é transformacional, uma vez que ele vai sendo fabricado ao longo do ciclo de vida da pessoa, com os rituais, seres e coisas – fumo, a garapa, os alimentos etc.

Outro elemento que destacarei no capítulo é a forma de transmissão de um saber, tanto humano quanto não humano. Há um mecanismo de aprendizagem que é dado pelo corpo sensível, onde ver, ouvir, falar e sonhar são formas de estar e perceber o mundo. A ciência pankararu é uma forma de apreender e atuar no mundo que mobiliza a ação humana e do encantado. A ideia de uma educação da atenção, como já mencionado, na qual Ingold percebe a cognoscibilidade humana a partir de habilidades num campo de prática (Ingold, 2008; 2010), ajuda-nos na elaboração do argumento. Para ele, a percepção não é compreendida como uma “modelagem cultural de experiências recebidas pelo corpo”, mas como um “engajamento ativo e exploratório da pessoa inteira, corpo e mente indissolúveis, num ambiente ricamente estruturado” (Ingold, 2008, p. 1).

Em outras palavras, o conhecimento é transmitido a partir de uma memória inscrita numa paisagem que é traçada por uma pessoa ou determinado coletivo, num processo de “redescobrimto dirigido”, que envolve imitação e improvisação, onde mostrar algo a alguém é possibilitar que este/a aprenda olhando, ouvindo ou sentido (Ingold, 2010, p. 21). Esses sentidos nos dão pistas sobre como cada especialista experiencia e transmite seu saber, em que o mostrar, ver, sonhar e sentir são formas de produção de conhecimento. Nesse processo, muitas vezes sou colocada também à prova de uma experimentação, quando, por exemplo, as e os especialistas rituais oferecem uma planta para “eu sentir o cheiro que os encantados gostam”, ou quando “me guiam” num Toré para que eu aprenda a dançar com “a pisada mais forte”.

Nessas situações, olhar, ouvir e sentir são percepções que possibilitam compreender aspectos de um itinerário de aprendizado. Do mesmo modo, assim como os humanos, os encantados percebem o mundo sensível, “são seres vivos” e ensinam seus parentes humanos em sonhos. Essas entidades possuem intencionalidades e ajudam a compor o social da vida pankararu. Nesse aspecto, eles possuem intencionalidade e formulam planejamento, desenvolvendo-se e percebendo o mundo nessa relação de cuidado e proteção. Tal controle, como veremos, não se encontra na lógica de um poder coercitivo, referido a uma relação de comando e obediência, mas a uma relação de maestria, onde os encantados exercem controle e proteção, sendo considerados como mediadores entre recursos e o coletivo (Bonilla, 2005; Fausto, 2008).

Veremos que os termos que circundam a ciência pankararu evocam sentidos e práticas. Palavras como: respeito, segredo, limpo, sujo, corpo aberto, corpo fechado, flechadas, entre outras, informam formas de organização da ação humana e outra que humana. Além do esforço analítico em buscar traduzir tais termos em seus sentidos êmicos, levando a sério o “português dos índios” (Perrone-Moisés, 2015), procurarei não tornar estáticos os significados desses conceitos. Não há a pretensão de cristalizar um termo nativo, ao contrário, intento anunciá-los mais como ponto de partida e acesso ao modo de vida pankararu. Ao mesmo tempo, busco apresentar a trajetória de cada especialista ritual considerando suas singularidades, como propõe Sáez (2016), mostrando que se trata de experienciar o mundo a partir de relações. Assim, as concepções e ideias formuladas pelas falas das rezadeiras não devem ser analisadas a partir de uma visão totalizante e homogênea sobre a concepção de uma especialista ritual, pois são indivíduos em composição e movimento com outras relações que não elas próprias, sendo um “microcosmo social” (Strathern, 1995; 2006)⁹⁰. Isso significa dizer que existe uma memória ancestral compartilhada pelo povo pankararu orientada por regras e condutas de moralidade, que chamamos de convenção (Wagner, 2010), a qual é colocada à prova na práxis cotidiana e, ao mesmo tempo, há a experiência, a criatividade e a invenção, desafiando a norma e os sentidos com os quais lidamos na prática.

⁹⁰ A noção do termo “relação”, conforme a autora explicita: No original: “Relations between what? This makes its connecting functions *complex*, for the relation Always summons entities other than itself. Again, this is true whether these entities are pre-existing (the relation is “between” them) or are brought into existence by the relationship and thus exist ‘whithin’ it. –When one does not Only see relations between things but things as relations. This is formally evident in the very perception of relationships as a matter of making connections explicit” (Strathern, 1995, p. 18-19).

A seguir, apresento aspectos dessa ciência a partir dos modos de cuidar de quatro especialistas rituais que habitam o Real Parque, em São Paulo: as rezadeiras Maria Lídia, Maria Aparecida, Marinalva e o rezador Adilson. A partir de suas trajetórias e experiências, destacarei os processos de iniciação espiritual (sofrimento e dom), as experiências oníricas (chamadas, sonhos e visões), noções de doença (flechadas) e as técnicas de cura (mesas de cura, rezas e benzimento).

4.2 A ciência pankararu

Pessoas que detém o poder de se comunicar com outros seres, num mundo suprasensível, são considerados/as xamãs, isto é, pessoas que transitam entre o mundo visível e invisível (Carneiro da Cunha, 1988). No caso pankararu, denominamos por “especialistas rituais” quem mantém uma maior intercomunicabilidade com os seres espirituais, como rezadores, rezadeiras, mães, penitentes, pais e zeladores de praiás. Além desses, há pessoas que participam do processo de cura, mas não se comunicam com o encantado, como as/os benzedoras, como será explicitado adiante. Existe uma classificação estabelecida entre os especialistas que define graus de importância. Desse modo, quem possui o dom de nascença contribui para o prestígio entre os demais, sendo um índice de conhecimento da ciência pankararu, conforme mencionado anteriormente.

A trajetória de uma liderança espiritual tem início quando ela recebe uma chamada feita pelas entidades, que pode ser em sonho ou em visões. Nesse primeiro contato inicial, a pessoa recebe a chamada de que está sendo escolhida pelo encantado. Caso ela não aceite, é atacada por flechadas, cujos sintomas são dores, angústias, tonturas etc. que, se não forem tratadas, podem causar sérios danos. Tratar, neste caso, significa aceitar e assumir um compromisso de deveres e obrigações com as entidades que, em troca, oferecem proteção e cura. Caso a pessoa aceite esse trabalho, é feita a “limpeza das correntes”, momento de purificação feito com a ingestão de chás e banhos de ervas (Matta, 2005, p. 152).

No Real Parque, as rezadeiras são as primeiras a serem acionadas quando alguém adoecer, fazendo um primeiro diagnóstico e indicando se tal doença é da “ordem dos encantados” (ciência pankararu) ou dos “homens da caneta” (saber biomédico). Esse procedimento, explicam as rezadeiras, não exclui a possibilidade de uma avaliação biomédica e, caso a pessoa esteja com sintomas de doença de branco (Buchilet, 1989), como diabetes, gripe, pressão alta, depressão, ela recebe o tratamento indicado pelos/as profissionais de saúde. Se for

uma enfermidade causada por feitiço ou flechada, a pessoa recebe a reza por encruzo ou mesa de cura.

Entre os/as principais especialistas rituais que praticam algum tipo de cura espiritual, podemos citar Maria Lília, Marinalva, Maria Aparecida (conhecida como Leidi) e Adilson (conhecido como Didi). Como mencionado em muitas passagens, a rezadeira Maria Lília é a principal liderança espiritual do povo pankararu em São Paulo, além de ser Agente Indígena de Saúde (AIS) na UBS do Real Parque. Maria Lília nasceu na aldeia Brejo dos Padres, em 1968, e teve seus primeiros contatos com os rituais pela linhagem materna, como relata adiante. Seu pai participa da Penitência “acompanhando as curas espirituais e da igreja”, assim como seu tio (irmão de seu pai) que é tocador de pife na festa de Santo Antônio⁹¹. Como mencionado, em 1999 ela mudou-se para a capital paulista e passou a trabalhar com serviços domésticos em uma seguradora de plano de saúde na capital paulista; depois, como AIS. Sendo uma rezadeira renomada pelo seu povo, ela acaba sendo procurada constantemente pelo seu dom da reza. Em nossas conversas, feitas em seu apartamento no Real Parque, entre 2019 e 2023, ela contou sobre sua trajetória espiritual, a experiência em ser rezadeira “fora da aldeia”, os conflitos existentes em ser indígena em contexto urbano e o “acordo feito com os encantados” para aprender a ciência pankararu.

Arianne: Tia Lília, alguém da sua família faz reza?

Maria Lília: Eu tenho uma tia... a minha mãe acompanhava muito esses trabalhos, mas cantar ela não cantava. Ela sempre estava presente nesses trabalhos, mas ela não era cantadeira não, ela só ajudava de fora, mas na mesa, não. Ela gostava muito da dança. Eu já sou meia fora porque se for para dançar, eu já não danço.

A: Você se refere à dança no ritual da Corrida do Imbu?

ML: Isso, esse é que eu não vou mesmo, lá com os cansanção⁹²... Até porque eu sofri muito, né. Andava muito naquela serra, naquela mata fechada. Tinha muitas aquelas urtiga que queimava. Eu me queimava muito. Então, eu falo assim, “Meu Deus! É um ritual aqui da aldeia que eu nunca vou conseguir porque eu já fui queimada muito tempo nessas urtigas!” Então, eu não preciso

⁹¹ Santo Antônio é considerado pelos/as penitentes “padroeiro dos pankararu”, sendo, assim como o encantado Mestre Guia, duas importantes referenciais espirituais ao grupo.

⁹² O cansanção (*Cnidoscylus pubescens*) é uma planta de origem da família da urtiga, que causa queimação ao contato com a pele. É utilizado nos rituais da Queima do Cansanção, uma das fases do ritual Corrida do Imbu, por seu poder de cura.

mais dançar. Aí eu nunca quis. Mas eu tinha minha tia que até hoje, velhinha e tudo, ela recebe as pessoas. O nome dela é Rosa e ela faz esse trabalho.

A: Ela também é rezadeira?

ML: Sim, ela mora lá no Brejo também.

Apesar desse primeiro contato com os rituais e a reza, Maria Lúcia não aprendeu a rezar por tradição familiar, mas pelo dom que recebeu dos encantados. A condição para uma pessoa ser reconhecida como especialista espiritual depende de alguns fatores, como o tronco familiar a qual pertence, se seu conhecimento foi aprendido ou se é pelo dom. Ter o dom é ser escolhido e agraciado pelos encantados com habilidades específicas para realizar determinadas atividades.

A: Como você aprendeu a rezar?

ML: Na verdade, o conhecimento desse trabalho ninguém ensina a ninguém. Se a gente vem com esse dom de fazer esse trabalho, de servir para ajudar alguém, então, isso vem de deus, isso vem dos encantados. Não vem de ninguém familiar, é uma escolha de deus e deles. Porque minha tia quis que eu também cantasse e rezasse, e eu fui seguir? Não...

(...) Por mais que você queira... é igual minha filha, que me diz: “Meu deus! Eu me sento tanto [nas mesas de cura] mais minha mãe, mas nunca consegui fazer! Vou desistir, agora vou querer só participar”. Ela disse que os caboclos não querem saber dela, não querem chegar nela para ela também fazer! Mas é verdade isso. Do querer da gente da família, o que a gente mais quer é que esteja presente ajudando. Porque muitas pessoas sentam, ajudam, cantam, mas não quer dizer que é um rezador.

Como afirma Mura, o dom de nascença contribui para o prestígio que o/a especialista possui, pois, “diversamente das capacidades adquiridas por ensinamento ou por aproximação gradual às práticas de cura, o dom torna-se o sinal por excelência das potencialidades do oficiante” (2012, p. 174). Maria Lúcia começou a rezar depois de um período de sofrimento, uma crise espiritual, momento em que ficou doente e precisou fazer um acordo com os encantados. Neste processo, as entidades passaram a ensinar sobre o conhecimento da cura:

Eu passei por um momento ruim para poder aceitar. E para eu ficar bem eu tive que aceitar ficar nessa vida porque se eu não tivesse passado, se não fosse um momento de troca, eu não sei se eu poderia estar viva. Então, eu tive que entrar nesse acordo com os encantado. O que eu pudesse fazer de bom para as pessoas, **eles me ensinando e me ajudando a estar comigo, eu aceitaria.** Então, eu tive esse juramento na bandeira, que nem diz o povo.

Essa noção de dom também foi descrita pelo rezador Adilson Luiz Nascimento, conhecido como Didi. Ele nasceu na aldeia Brejo dos Padres, em janeiro de 1987, e veio para São Paulo com dez anos, sem a companhia de nenhum familiar. Mora há 15 anos no Real Parque. Filho de um pai de praiá – que também era rezador – e de uma mãe de praiá, adquiriu o dom da reza quando seu pai morreu.

Didi: É pouco indígena que reza, é mais aquele que tem o dom. Lá em casa somos em sete, mas só quem rezava era pai, pra chamar os guia [os encantados]. E quando alguém adoecia eu queria rezar, mas meu pai não me ensinava, ele dizia “só quando eu morrer você vai assumir o meu lugar”. Eu dizia “pai, me ensina como é a reza” e ele dizia “esse dom é deus quem dá, quando eu tiver perto de morrer, eu te ensino”. Mas eu só comecei a cantar aqui [no Real Parque]. Teve um dia, eu tava na aldeia, eu cantei. Chamei meu pai e ele disse “eu tô me acabando e você vai cantar, hoje pai não vai cantar que eu tô indo e você vai ficar no meu lugar”. E aí eu comecei a cantar aqui em São Paulo.

Quem tem o dom pra chamar pelos guia é conhecido, porque quando é novo só vive doente. A partir do momento que você começa a rezar na criança, tipo umas coisas negativas que ela tem... aí a pessoa reza, mas a doença volta. Quando acontece isso, é certeza que aquela pessoa tem o dom.

Assim que a pessoa é escolhida, ela aprende a cantar os toantes para chamar os encantados. Esse aprendizado pode ser feito em sonho ou numa visão e, conforme me explicou Didi, “fica gravado na pessoa”, processo que identifica quem possui ou não o dom:

Pra quem tá começando e tem o dom, fica gravado na cabeça. Pode cantar hoje e vai gravando, porque tem o dom. Agora, quem não tem o dom, até pode cantar, mas na hora da mesa dá um branco e a pessoa nem sabe pra onde vai os toante. Pra quem tem o dom não some, não.

Esse primeiro contato que o encantado faz com a pessoa escolhida, conhecido como chamadas, pode acontecer por sonhos ou visões, como veremos de forma mais detalhada no item adiante. A rezadeira Leide conta que quando ela recebeu a chamada dos encantados, estava numa mesa de cura e vinha passando por um processo de sofrimento:

Arianne: Como que você se tornou rezadeira?

Leidi: A primeira vez que aconteceu comigo, eu não sei o que aconteceu, eu caí. Sei que aconteceu e eu tive que obedecer à mesa e pronto. Eu tava numa mesa de cura, me arrepiei toda. Eu sentia como quem tinha uma voz que falava comigo, me mandaram e eu escutei: “Cante e vá obedecer à mesa!”. Eu tinha

22 anos. Mas fiquei com medo! Eu tava sofrendo! Minha irmã quem me disse, que dava pra ver no meu rosto o sofrimento. Parecia que eu tava num cansaço!

Como mencionado, Leide viveu em São Paulo entre 1995 e 2018, período em que retornou para a aldeia Saco dos Barros, em Pernambuco. Nossas conversas foram feitas em seu apartamento no Real Parque. Assim que me respondeu sobre sua trajetória, começou a entoar um toante em que falava sobre a vida de Maria Chulé, pertencente ao tronco velho e considerada uma das primeiras rezadeiras pankararu. A música esteve sempre presente em nossas conversas, e veremos adiante que muitos desses toantes foram aprendidos em sonho.

Ainda sobre esse momento de sofrimento causado por esse primeiro contato inicial das entidades, a rezadeira Marinalva contou:

Marinalva: Eu sofri muito com a doença! As curandeiras que cuidava de mim aqui no Real. Eu tava deitada, aí me deu aquela agonia! Eu ia na mão dos outros carregada até o Hospital São Paulo... Aí chegando lá, o médico disse que o que eu tinha não era coisa de médico, que era para eu caçar um curandeiro. Aí voltei [pra aldeia] e Deda quem fez o meu trabalho. Voltei pro Nordeste e o padre Zé disse que fizeram um trabalho pra mim, que eu era perseguida. Aí eu comecei a fazer o trabalho. Eu sofri muito! **Foi o sofrimento que fez os encantados chegarem até mim e eu aceitei.** E agora eu faço o benefício, que é a reza.

Esse sofrimento relatado por Leide e Marinalva é causado pelas flechadas que os encantados enviam até a pessoa aceitar o pedido *deles*. Caso a pessoa não assuma o trabalho designado pelas entidades, os sintomas como febre e mal-estar continuarão. Nesse momento, a pessoa precisa tratar os sintomas, ou seja, escolher se irá assumir esse trabalho e, assim, dar início à “limpeza das correntes”, momento em que seu corpo precisa estar limpo, em resguardo alimentar e sexual. A corrente é o nome dado a um canal de comunicação que especialistas rituais possuem com os encantados formando um escudo contra forças malignas. Quanto mais limpo, mais próximo da força encantada. Essas crises são bastante comuns nas trajetórias xamânicas e aparecem de forma recorrente na literatura antropológica sobre xamanismo. Aqui vou me valer do texto clássico de Lévi-Strauss, “O Feiticeiro e sua Magia” ([1958] 2003, p. 207-208), no qual o autor descreve o processo de iniciação xamanística destacando a relação entre o tornar-se xamã e a crise espiritual como um elemento que possibilita obter uma “experiência imediata” depois de uma “viagem ao além” e do encontro com seres do mundo invisível.

Para Maria Lídia, esse encontro com o encantado aconteceu em um sonho no qual *eles* trouxeram a semente, indicativo que sinaliza que fora escolhida para exercer o dom. A semente é um indicativo que atesta que a pessoa foi escolhida pelas entidades, podendo aparecer em sonho ou numa forma material, como uma pedra ou pedaço de argila, geralmente próximo da casa da pessoa (Matta, 2005; Mura, 2012). Em seguida, esse material deve ser avaliado por lideranças antigas que irão atestar se, de fato, constitui-se como um sinal de comunicação do mundo suprasensível. Geralmente, depois de encontrada a semente, a pessoa fica incumbida de “levantar o praiá”, ou seja, tecer o roupão. No entanto, caso já exista o praiá levantado por essa entidade, não é preciso tecê-lo novamente, apenas fazer aquilo que a entidade pede.

Em sonho, o encantado pode adquirir outros “formatos de roupa”, podendo aparecer num corpo de animal, vegetal ou humano; ele ensina um toante, dá avisos, conselhos e faz prescrições de ervas para curar alguma doença. Essa proximidade indica uma relação de parentesco que as entidades anunciam, a partir do cuidado:

Arianne: Quando você reza, você chama um encantado específico? Como funciona isso?

Maria Lídia: Nenhum pankararu é dono de ninguém, de nenhum deles [dos encantados]. Tem as pessoas que cuida muito bem deles né, que faz as obrigação certa, que tem a roupa deles dentro de casa, e essas pessoas falam que eles aparecem em outro formato de roupa que eles chamam de semente. E eles termina se apegando ao que aparece na casa deles e cuida deles. Termina as pessoas dizendo: “Ah tá! Essa roupa que tem aqui é de Andorinha? É de Capitão da meia noite?”. Então, ali as pessoas tão cuidando, em nome dele, mas não que seja só aquela pessoa que é dona ou só aquela pessoa possa chamar ou só aquela pessoa possa receber ele. Tem uma pessoa que eles escolhem pra cuidar. Se chega tudo isso na casa das pessoa, sem eles irem buscar na mata, sem eles irem buscar em lugar nenhum e chega lá aonde eles faz a obrigação deles, então aquela pessoa foi escolhida pra cuidar deles! Porque não é todo mundo que tem. Eu mesmo faço esses trabalhos, mas se eu disser pra você que eu já vi [a semente] eu tô mentindo. Eu já vi no sonho e acredito que eles não me enganaram. **As pessoas são escolhidas mesmo pela semente, não é todo mundo que tem.**

Desse modo, a ciência pankararu abrange essa relação na qual o encantado ensina aos especialistas rituais as técnicas e práticas necessárias do saber cuidar. Conforme afirma Maria Lídia, “tem as pessoas que cuida muito bem deles né, que faz as obrigações certas, que tem a roupa deles dentro de casa”. Saber cuidar envolve os saberes específicos sobre as ervas utilizadas nos preparos rituais, na defumação do roupão com o campião, nos toantes que abrem as mesas de cura etc.

A semente anuncia a relação de prestação e contraprestação entre humanos e outros que humanos, estabelecendo uma negociação de trocas e obrigações – assim como uma relação de maestria, sobre a qual voltarei adiante. O termo “obrigação” é central na ciência pankararu, ele significa que, depois que a pessoa recebe a semente, a pessoa assume um acordo para cuidar da relação com o encantado. A semente desenvolve uma formação da pessoa, pois, anunciada em sonho e adquirindo materialidade no mundo visível, parece operar como expressão máxima do encontro humano e não humano, assim como de uma corporalidade que ganha outra roupa *em relação*, não sendo uma mera representação vegetal:

Arianne: Então, a semente pode aparecer próxima da casa, como se fosse uma pedra, ou em sonho, como no caso da senhora? É isso?

Maria Lídia: Na verdade, para essas roupas ser levantada, ninguém ia saber! Como que aquele povo, lá no Brejo, sem saber o que que era uma escola, no tempo da minha vó, até da minha mãe mesmo... A pessoa para ser costureira, estuda. E como que eles vão fazer essas roupas se no sonho não apareceu no formato de alguma coisa? Pra eu fazer essa chave aqui [pega uma chave em cima da mesa], como que eu vou saber o que é uma chave se eu nem sei como que é uma chave? Se eu não tenho nem o conhecimento de uma chave, como que eu vou escrever uma chave? Eu penso assim. Então, tudo o que foi feito, como as roupas deles, foi tudo vindo assim, do que eles [os encantados] têm hoje dentro de casa, que eles chamam de semente. Quem recebeu tudo isso foram os mais velhos. Eles que tiveram esses merecimentos vivendo o que acontecia dentro daquele local da nossa aldeia, o que tinha lá.

Imagem 47: Maria Lúcia fumando seu campião e segurando o maracá.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Maria Lúcia da Silva.

A analogia que Maria Lídia estabelece entre o roupão e a chave é interessante para pensar sobre os processos de transmissão da ciência pankararu entre encantando e um/a especialista ritual. O conhecimento é transmitido pelas entidades e possui uma ação formativa que modula as relações entre humanos e não humanas. Para conseguir fazer uma chave, diz ela, é preciso, anteriormente, ter o conhecimento para fabricá-la, da mesma forma que “para ser costureira, se estuda”. O mesmo ocorre com o roupão (máscara ritual). Para ele existir no mundo sensível, é preciso que exista uma relação entre pessoa e encantado para que este consiga transmitir seu saber. “Tudo o que foi feito, como as roupas deles, foi tudo vindo assim, do que eles têm hoje dentro de casa, que eles chamam de semente”. Vimos, no capítulo 1, que o artesão é a pessoa incumbida de tecer essa vestimenta ritual. A ciência pankararu abrange essa relação na qual o encantado ensina ao especialista ritual as técnicas e as práticas necessárias do saber cuidar.

No entanto, estar de posse da semente não indica ter o poder de controle sobre algo ou alguém, mas o anúncio de que a pessoa e sua família, a partir daquele momento, detém o cuidado de zelar pela ciência pankararu e tudo o que por ela se revela: praiá, rituais, artefatos, seres, lugares etc. Esse é o acordo que ela faz emergir: os humanos cuidam de seres e coisas do reino encantado, e os encantados protegem as famílias, mas não só: eles se alegram por serem lembrados. Esse assentimento indica uma consideração que é dada a algo ou alguém, numa recíproca do cuidado:

Maria Lídia: A gente tem que se cuidar na nossa parte espiritual. E quando a gente acha que tem um cuidado, e tem algo a resolver a esse problema a gente tem que se manter se cuidando. Igual na medicina... A gente tá com dor de cabeça, “ah, vou passar no médico” ou às vezes nem pensa e já toma uma dipirona. É assim na parte espiritual. Você tá sentindo que espiritualmente não tá bem, tá fraca, aí você vai procurar se fortalecer nessa parte. A pessoa se fortalece tomando os chás, os banhos e fazendo suas obrigações, rezando pro deus que acredita. Se você vive fortalecida com a força dos encantados, então você tem que fazer algo pra eles. **Você tem que lembrar deles.** O povo não vai pra igreja rezar? Pedir tudo? Vai pra igreja evangélica orando? É do mesmo jeito com a gente. Eu acho que todo mundo é um povo cultural e cada um tem a sua cultura. Nós indígenas temos a nossa, e eu não vou tá achando que os outros tão fazendo algo ruim ao outro. E às vezes quem tá fazendo algo ruim é a gente mesmo, porque quando você não se cuida de si mesmo, você não fica bem. A parte espiritual precisa ter esses cuidados.

O cuidado ao qual se refere Maria Lídia emerge como uma prática que modula uma ação em relação a algo ou outrem, tal qual uma consideração, pois é preciso que se considere os encantados, ou seja, que “se lembrem deles”. Lembrar é um dispositivo que opera para que

eles continuam por perto, oferecendo proteção. O ato de lembrar não se refere a um ato de memória, mas a um conjunto de ações que estabelecem a relação da obrigação entre especialista ritual e encantado, em que o cuidado está presente. É “preciso lembrar” para que *eles* não se vinguem, não se distanciem, enfim, para que continuem sendo parentes. Sem esse acordo, os encantados atacam, se ressentem, se distanciam, não protegem. Nesse aspecto, as famílias pankararu que habitam a cidade de São Paulo estão protegidas por *eles* porque a obrigação dos cuidados se mantém. É a partir dessa lógica da consideração (Pina Cabral & Silva (2013; Kelly & Mattos, 2019) e de um “pensar no outro” (Maizza & Oliveira, 2022) que o acordo acontece.

Algumas etnografias lançam luz sobre essa noção de cuidado e consideração. Bonilla (2005) ressalta a relação que o povo Paumari exerce com os não indígenas, sinalizando a relação padrão-freguês, a quem se deve “cuidado, dedicação e preferência” e com quem se desenvolve relações de apadrinhamento, bem com a relação entre indígenas e “espíritos-alimentos”, onde os Paumari “servem” os humanos para estar sob sua proteção e cuidado. Pina Cabral & Silva (2013, p. 26), em seus trabalhos entre os povos no baixo sul da Bahia, afirmam que a consideração “é um investimento emotivo que valida as relações”, ou seja, as relações são constituídas pelos “aspectos de consubstancialidade” e “de partilha comum do mundo”, mas só “se tornam afetivamente constituídos uma vez que são assumidas”. Deste modo, considerar algo ou alguém é “dar existência à relação”, “estar pronto para operacionalizar a corresponsabilidade, pois a relação tem de ser mútua”, oferecendo atenção, companhia e cuidado.

Capiberibe (2017), em seu trabalho com o povo Palikur, apresenta como o fenômeno da crise – “emergência de alguma forma de entidade espiritual que se apossa do corpo das pessoas” – encontra-se relacionada sobretudo aos mais jovens, por estarem em contato, de forma mais intensa, com o mundo dos brancos, possibilitando que seu ganmap (parte incorpórea) se enfraqueça, ficando suscetível a vingança de espíritos considerados maus (Capiberibe (2017, p. 317). Em trabalhos mais recentes, Kelly e Matos (2019) apostam na expressão “política da consideração” para pensar o modo de agir ameríndio no contexto amazônico. Segundo os autores, estar fora da consideração dos outros equivale a perder a humanidade. A ação entre humanos e outros que são humanos não envolve apenas uma troca, mas um “pensar no outro” em que “ser objeto de consideração evoca estar sob o cuidado do outro” (Kelly & Mattos, 2019, p. 391; 395). Tais exemplos ilustram como os seres espirituais cuidam das pessoas, e podem agir de modo conciliatório ou hostil, dependendo da quebra do acordo feito.

É de forma semelhante que compreendo a relação humana e encantado no caso pankararu, pois o ato de lembrar das entidades refere-se à relação da obrigação entre rezadeira e encantado. A ação impelida dessa consideração mútua reforça aquilo que o cuidado exige: “se lembrar” dos encantados, “se banhar com as ervas que eles gostam”, fazer a comida de sua preferência, cuidar de seus roupões e dos lugares onde eles vivem é uma maneira de deixá-los alegres. Assim, os encantados impelem às famílias pankararu a agirem a partir de suas intencionalidades, mas em relação e não na chave de entendimento de sujeito/objeto. A falta do lembrar coloca em risco o acordo estabelecido, o que provocaria, como consequência, um desequilíbrio permanente do cosmos, pois os corpos não estariam sob proteção *deles*.

A esse “lembrar deles” se juntam outros aspectos da consideração, como o respeito. Maria Lídia conta que é preciso respeitar o momento em que os encantados visitam seus parentes humanos e, para isso, é necessário que as pessoas fiquem em silêncio “em sinal de respeito”; caso contrário, o encantado não se manifesta, como já ocorreu muitas vezes, na aldeia:

Maria Lídia: Lá [aldeia Serrinha], se as pessoas não respeitarem com o silêncio, eles [encantados] não saem. Aí fica para o outro ano, fica para outra data, mas eles não sai.

Arianne: Já aconteceu de ele não sair?

Maria Lídia: Já! Nossa, é o que mais aconteceu. Muitos anos ficou saindo em meses diferentes, que não tinha nada a ver [com o calendário costumeiros dos rituais]. Por conta das pessoas irem para ver, para assistir, mas ao mesmo tempo, não tinha o silêncio, nem do jeito que era para ser.... então, parava por ali mesmo. Se não fizer o silêncio, eles não saem.

O respeito, estar com o corpo limpo e lembrar dos encantados são aspectos que permitem que a ciência pankararu não se enfraqueça, pois demonstra que a pessoa está em dia com suas obrigações com as entidades. O rezador Didi contou que a ciência pankararu é “coisa fina”, “de respeito”, pois tudo aquilo que existe no mundo visível possui um dono, “alguém que cuida das coisas e dos seres”. Perguntei o que seria essa ciência e ele respondeu que ela é permeada de segredo, pois evoca a relação dos humanos com os encantados. A noção de segredo é central, pois ilumina a capacidade inventiva da ciência pankararu. Aquilo que não pode ser dito, que é segredo, encontra-se no domínio do encantado, do invisível. Para acessar o mundo suprasensível, é preciso estar com o corpo limpo, ou seja, em resguardo alimentar e sexual. Essa noção de limpeza não remete, no entanto, a uma noção biomédica ou higiênica, sendo antes um indicativo de classificação e ordenamento das coisas (Douglas, 1966). Um corpo limpo e sujo informa a importância dos resguardos e dos códigos de moralidades que devem

ser seguidos por meio dos rituais para que o corpo permaneça fechado, ou seja, livre de ameaças de forças malignas, pois, caso contrário, o encantado deixa de cuidar e proteger.

Como mencionado no início do capítulo, o cosmos pankararu é povoado por vários seres (deus, santos, encantados, espíritos etc.), onde os encantados exercem um papel de destaque, pois são a eles que as pessoas recorrem quando fazem pedidos. Há encantados considerados como bons e como ruins, encantados mulheres, conhecidas como caboclas, que vivem nas águas e nas matas. Quando perguntei à Maria Lídia se existiam outros seres que se manifestavam na pessoa, além dos encantados, ela respondeu que não, “eu acredito que só eles [encantados] porque a gente só tem o compromisso com eles. Com essas outras entidades a gente não tem, é só com os encantados”.

Entre os encantados que se manifestam nos rituais comandados por ela, destacamos Mestre Andorinha, Capitão-da-meia-noite e Caboclo Véio, entidades que protegem sua família. Quando isso ocorre, o corpo de Maria Lídia vai se modificando no momento em que ela começa a se concentrar fumando o campião e nas primeiras entoações do toante, num prenúncio ritual. A entonação de sua voz se modifica, ficando mais baixa e veloz, seus olhos se fecham, suas mãos começam a tremer e sua transpiração aumenta, conforme descrito dos rituais anteriores. Isso ocorre porque o encantado está se manifestando e encosta nela, transformando-se no outro, num encontro onde ambos se compõem em relação, conforme descrevi nos capítulos 2 e 3.

Embora o termo “incorporar” seja às vezes utilizado como sinônimo de “se manifestar”, as especialistas rituais são enfáticas em explicitar que “as entidades se manifestam”, sem que haja perda de controle:

Arianne: Quando encantado se manifesta, a pessoa que está recebendo fica inconsciente?

Maria Lídia: Nessa parte aí eu não vejo nada. Se alguém não me falar o que foi dito, o que foi feito... Eu faço trabalho o tempo todo. Cada vez que eu tô chamando, não vou contar o que eu fiz que eu não vou saber. É uma coisa que aconteceu! Você consegue ver na hora que começa o trabalho, agora, depois... O que foi dito para acontecer depois, aí... alguma coisa só se as pessoas falarem. Mas eu mesmo não me acho consciente não, porque eu não lembro de contar história de trabalho nenhum. Eu lembro que eu cheguei, eu sentei... Lembro que eu fiz a mesa, que a gente acendeu o campião, que a gente disfumô a mesa, que todo mundo fumou para se concentrar e para fazer os seus pedidos e pronto. Agora, depois que começa...

Arianne: Você perde o controle?

Maria Lídia: Não, porque aí eles [os encantados] fazem o controle deles, né. Porque é o trabalho deles. Eles que tão fazendo. Então, não acontece isso com a gente, da gente não saber o que a gente tá fazendo, não. Porque aí só se for

coisas que esteja acontecendo errado, né, seja uma coisa ruim, não seja parte do trabalho, da reza. Se for alguma atrapalhação de coisa negativa, de presença negativa.

Essa composição com o encantado, o som do maracá e a dança, num esforço corporal, encontra semelhança com a forma de se comunicar com as divindades entre os Guarani, em que a música proporciona transformações e comunicação com as divindades e os seres espirituais. Segundo Montardo, “os cantos e as danças nos rituais diários atuam justamente neste sentido, trazem a presença e a interação aos corpos e, com isto, a alegria e a saúde” (Montardo, 2002, p. 219). O corpo da Maria Lídia possui um ritmo que é acompanhado pelo som do maracá, seus pés permanecem firmes no chão, tudo isso participa daquilo que Montardo chama de “o corpo na concentração”. Essa concentração é o momento que antecede e que prepara o encontro com a entidade.

Conforme mencionado, a negação do termo “incorporar” é uma forma de demarcação étnica utilizada para se diferenciar das religiões de matriz africana. No entanto, outros seres, além dos encantados, podem se apossar do corpo da pessoa, como ressalta Matta, que, lembrando, fez pesquisa entre os Pankararu de Pernambuco, em 2005. A autora conta que presenciou uma mesa de cura em que uma entidade denominada “tranca rua” “espiritou na pessoa enferma”; “espritar” é um termo local que indica um processo de possessão. Depois de um embate cósmico em que se convocaram santos, deus, encantados e a própria rezadeira, o tranca rua foi embora (Matta, 2005, p. 165). Essas demarcações étnicas também aparecem em diferentes contextos etnográficos (Tassinari, 2003; Capiberibe, 2017). Tassinari ressalta que, entre os Karipuna, as almas dos mortos “vão para o cemitério”, “vão para o céu” ou “ficam vagando por aí”. Neste caso, as almas podem encostar nas pessoas, sobretudo naquelas que se encontram doentes, matando-as com mais facilidade. O céu é o destino último das almas, quando as almas param de incomodar as pessoas (Tassinari, 2003, p. 294).

No caso pankararu, as almas dos falecidos podem ficar “vagando em sofrimento” nas cruzes dos caminhos da aldeia, como acontece com parentes dos penitentes. Assim como a visita de uma pessoa falecida pode aparecer em sonho, fato que não desestabiliza o mundo dos vivos, pois os mortos não são os outros, como ocorre em alguns contextos etnográficos (Lovo, 2017). Aqui vou me valer do texto clássico de Manuela Carneiro da Cunha, “Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó” (1978), no qual a autora afirma que há processos de evitação de objetos e lugares da pessoa falecida, pois corre-se o risco do seu *karõ* – princípio vital – ser levado à sociedade dos mortos. Quando

uma pessoa pankararu morre, em São Paulo, seu corpo é trazido para a TI Pankararu, indicando que a proximidade entre parentes é um aspecto relevante na socialidade pankararu, pois o desejo de muitas famílias é ter o corpo da pessoa falecida próxima a de seus parentes, onde “tá todo mundo junto”, como afirmou Bino (Lovo, 2017, p. 81). Recupero parte dessa entrevista para explicitar ao que me refiro.

Mas a gente não vai ficar esperando ajuda de Funai ou de outro. Então nós faz o seguinte. Na hora que morreu um índio, nós qué mandá ele prá enterrar na nossa aldeia! Então ficou combinado assim. Morria um, se a família queria que viesse, nós corria atrás e conseguia lutá e vinha o corpo pra aldeia. Se a família não quisesse que viesse pra cá é porque queria que ficasse lá [em São Paulo], então eles também faziam o aprontamento e enterrava lá. (...) O desejo de muitas famílias é manda prá aqui [aldeia]. Por que manda prá aqui? Porque as vezes tem o pai enterrado ali no cemitério, as vezes tem um irmão, tem o tio, tem a avó, tá todo mundo junto.

Mais do que afirmar que a aldeia possui uma centralidade em relação à cidade de São Paulo, parece existir uma relação entre corpo e terra, pois a aldeia é o lugar de morada dos parentes humanos e outros que humanos.

Apono essa relação da possessão entre espíritos e encantados para destacar a pluralidade das experiências e trajetórias dos/as especialistas rituais, o que nos convida a pensar o xamanismo pankararu a partir dessa diversidade, ao invés de buscar uma definição absoluta dada *a priori*. Importa compreender as distinções feitas pelas especialistas em relação às entidades que participam desse transe/possessão, pois, como mencionado, os encantados sinalizam uma demarcação étnica e esta não exclui a participação e ajuda de outros seres durante os rituais de cura.

4.2.1 Doenças e mesas de cura

A relação entre transe e possessão é evidenciada no xamanismo ameríndio, como apontado por Hugh-Jones (1994) e em inúmeras etnografias a respeito dos povos indígenas das terras baixas. No trabalho de campo que realizei em São Paulo, não tive oportunidade de presenciar tipos de possessão em mesas de cura, apenas a manifestação do encantado no ritual do prato. A mesa de cura é considerada um ritual mais reservado, feito na casa da pessoa enferma e se caracteriza por ter quatro pessoas, uma delas comandando a mesa. Para comandar a mesa, é exigido que a pessoa seja uma especialista ritual renomada, sabendo manejar os instrumentos que auxiliam na cura, como o maracá, o campião, as ervas e a vela:

Arianne: E quando vocês fazem a mesa de cura, as quatro pessoas precisam ser rezadeiras?

Maria Lúcia: Não. Eu sentando para fazer o trabalho e tendo as outras para ajudar, tanto faz ser rezadeira como não ser.

A: Mas precisa ser Pankararu?

ML: Sim. A gente precisa de fazer o cruzeiro, sempre a gente se senta em cruz porque isso faz parte da reza. A gente faz a nossa mesa, com nosso maracá, nossos campião, com nossas ervas, com as velas, e também em cada canto [da mesa] precisa ficar um para poder tá fechado o trabalho. Cada um com seu campião. Aí começa o trabalho.

Aos poucos, fui compreendo que existe uma diferenciação de técnica, prática e tipo de reza que cada especialista possui. Maria Lúcia explica que há uma “reza com ramo” e uma “reza com o maracá”. Nesta, há a presença dos encantados, enquanto na primeira, não. O benzimento pode ser feito com quem possui a técnica de benzer, mas a pessoa não tem o dom nem sabe “chamar os guias”, como dizem ao se referirem aos encantados. Há também as cantadeiras, que se comunicam com as entidades. A mesa de cura é usada por alguns especialistas quando se tem uma doença mais grave, conforme Maria Lúcia explica:

Maria Lúcia: A reza com rama é diferente da reza do maracá. Quem usa ramo faz outra reza. Com o maracá já é um outro tipo de ritual. Rezando [com o ramo] você não tá chamando pelos encantado. A pessoa tá ali com o ramo, falando alguma reza que ele aprendeu. **Cantando e abrindo uma mesa, você chama pelo dono da mesa.** Eu mesma não faço benzimento de ramo, eu uso mais o maracá. Eu nunca aprendi as reza de rezar com ramo.

Arianne: E tia, tem diferença entre a reza que é feita por homem e pela mulher?

ML: Não, a diferença que o Didi tem de reza comigo é que eu só sei sentar, pegar o maracá e cantar logo. E ele, não. Ele reza também sem ser fazer mesa nenhuma, e eu não consigo. Não gosto de fazer essas rezas, de pegar de ramo, ou cordão ou pegar o maracá. E aqui [em São Paulo] como a gente não tem folha pra andar rezando, porque lá no Brejo [em Pernambuco] o povo vai lá e pega um galho de pinheira e começa a rezar no povo ou uma folha de mamoneira. E aqui é mais difícil a gente andar atrás de folha. Então, no lugar da folha a gente pega o maracá ou o cordão de São Francisco. E isso ele [o Didi] faz, e eu não faço, não gosto, não.

A: E isso depende da doença que a pessoa tem?

ML: É, também. Primeiro ele faz assim, se for pra cantar ele canta e se ele ver que se rezar duas vezes, três vezes, ele resolve, aí ele não canta. **E eu já acho melhor já chamar por quem já resolve.**

“Chamar por quem já resolve” indica a maneira específica de rezar de Maria Lúcia. Por possuir o dom, ela consegue abrir uma mesa de cura e se comunicar com os encantados, prática

que uma benzedeira não consegue fazer. Ela conta que às vezes, na falta de um ramo, o/a especialista pode rezar com o maracá ou cordão de São Francisco, espécie de colar usada no processo de cura. Essas substituições feitas indicam processos criativos nos quais bens materiais são incorporados ao sistema local, com outros significados. Podemos perceber como as pessoas criam as suas realidades e esta realidade ajuda na fabricação de outros corpos, pois o cordão é usado em rituais de cura para estabilizar forças e espíritos que ameaçam a vida social pankararu.

A abertura do ritual numa mesa de cura se oficializa com o som do toante e do maracá feito por quem lidera a mesa e quem irá se comunicar com os encantados. O nome de alguns santos católicos, da Ave-Maria e encantados são evocados, e estes informam quais os procedimentos que devem ser realizados para a cura. Como explica a rezadeira Marinalva, “muitas pessoas já chegam doente” e, “na concentração” ela consegue saber a gravidade da doença.

Quando chega uma pessoa doente, a gente encruza o corpo com o campião, bem rente no corpo, na cabeça, nas pernas, tudo. Teve uma menina que chegou aqui, tava ruim, ela não comia, não andava, não fazia nada. Eu só encruzei uma vez e ela ficou boa. Eu rezo com meu campião. Em adulto preciso de uma pessoa mais eu. Às vezes não precisa de abrir mesa, às vezes precisa abrir mesa, depende. **Na hora que eu tô encruzando, eu pego meu maracá e na concentração eu já sei se vai precisar ou não.** A mesa é assim, é cantar os toantes. A abertura começa quando você canta os toantes. Não é todo mundo que canta, mas deus já deixou no mundo aqueles que são pra fazer o benefício.

Essa noção de concentração remete ao momento em que ela se comunica com os encantados, fumando o campião ou tocando o maracá. Mencionei brevemente, no capítulo 1, que em uma de nossas conversas, Marinalva me mostrou um remédio feito à base de plantas, que se encontrava num recipiente colocado em sua estante da sala, ao lado de um praiá e de um campião, sobre o qual disse “alimentar com fumo para os encantados”. Ela abriu aquele recipiente, aproximou-se de mim e disse para eu sentir o “cheiro daquela planta”. Assenti com a cabeça e me curvei para sentir o perfume da arruda, que, naquela altura, tomava conta do ambiente. Em seguida, começou a passar um pouco do remédio em seus braços e com os olhos fechados contou que “estava tão limpa que podia sentir a presença *deles* naquela sala”. Esse processo de explicar pelo sentir e ver também me foi possibilitado pela rezadeira Leidi, quando perguntei como era a mesa de cura e ela comparou essa técnica de cura a uma cruz.

Leide: Na mesa de cura você tem a cabeça, os braços e os pés, no formato de uma cruz.

[Leide se levanta e abre os braços, no formato de uma cruz, com os braços estendidos horizontalmente]

Leide: A cabeça é quem lidera, quem comanda, como um médico numa operação cirúrgica, ou num parto. Os enfermeiros e os ajudantes estão lá fazendo o trabalho deles, mas quem diz o que tem que ser feito é ele [o encantado]. E é ela [a rezadeira] quem recebe os encantados. Mas tem que ter quatro pessoas, pra tampar os quatro canto da mesa, que é pra não dá brecha pro inimigo.

Enquanto me explicava, suas palavras foram se somando a uma linguagem corporal, em que ver, ouvir e sentir tornaram-se elementos significativos para compreender o que ela estava dizendo. As ações de Leide e Marinalva possibilitam que eu compreenda olhando e sentindo, de forma que o conhecimento não é adquirido num “processo de transmissão de informação, mas de redescobrimto dirigido”, que envolve imitação e improvisação (Ingold, 2010, p. 21). Tal redescobrimto dirigido é transmitido pela forma de mostrar, “mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo” (p. 21). Ingold (2010) apresenta uma ideia de aprendizagem a partir da percepção e das habilidades num “campo de prática”, ou seja, a pessoa aprende ou adquire habilidade em aprender a partir do seu ambiente e das relações estabelecidas historicamente com esse ambiente, onde a memória de um local, objeto, corpo, objeto é acionada nesse processo sinérgico. Esse mesmo aprendizado é ensinado às crianças pankararu que iniciam sua vida ritualística desde muito cedo, como sinalizei ao ver crianças participando dos pratos e do Toré, em São Paulo.

A noção da ciência como um índice de conhecimento e comunicação com seres não humanos se encontra em outros contextos etnográficos que vivem na região do Nordeste, e se assemelham aos modos pankararu, como os trabalhos de Nascimento (1994), Mota (1996) e Menta (2020). Nascimento (1994) aponta que no Toré dos Kiriri do sertão baiano, no município de Banzaê, ocorre a possessão, momento da “enrama” ou da manifestação dos encantados. Neste ritual, um conselheiro – segundo o autor, pessoa com cargo político abaixo do cacique – lança um pouco da bebida jurema ou do vinho de milho ou buraiê sobre o chão, enquanto duas pessoas, fumando um paú (cachimbo ritual) vão defumando o trajeto, com a finalidade de atrair os encantados. O ritmo da pisada, “o ‘jeito’ kiriri de pisar”, vai se acelerando até chegar num clímax em que o encantado se manifesta, momento em que “se consulta com os encantados e [é feita] a ingestão das bebidas rituais” (Nascimento, 1994, p. 18-19).

Essa forma de sentar-se no chão junto a alguns artefatos, como a vela, o alho, o maracá e o campião é comum em outros contextos etnográficos. As e os especialistas rituais pankararé

que habitam o Brejo do Burgo, no sul da Bahia, por exemplo, sentam-se no chão ao redor de um pedaço de pano, com cabaças de jurema e garapa próximas, além do tabaco, que é fumado num cachimbo (Menta, 2020). O mesmo ocorre entre os Kariri-Xocó que habitam o baixo São Francisco no estado de Alagoas, em que há a presença de mesinheiras e do pajé, conhecido como raiz velha. Segundo Mota (1996), tal prática seria bastante difundida nas Américas, conhecida como “mesina”, em que se faz um altar onde as pessoas colocam objetos que possuem poder curativo, numa relação entre coisas, seres vivos e mortos, como os encantados.

Imagem 48: Campiô e maracá usado nos rituais por Maria Lúcia



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Marinalva conta que há feitiços que podem ser lançados entre as próprias rezadeiras, motivados por inveja ou ciúmes, e que causam perturbação e desorientação, fazendo com que a pessoa adote comportamentos desviantes. Essas acusações e feitiços que são lançados entre parentes ou afins nos mostram que “o feitiço é coisa que se passa entre pessoas que estão em relação”, e que podem ser motivadas por ciúmes e inveja (Vanzolini, 2010, p. 294). No caso pankararu, a doença é provocada por encantados maléficos, guias ou entidades que deixam em estado de possessão os pacientes ou que podem ser provocadas pelo envio de outras pessoas “que trabalham com elas”, encostando em seu corpo caso esteja com o “corpo aberto”, correndo o risco de ser “flechada” (Matta, 2005).

A rezadeira Josivete, que mora na aldeia Brejo dos Padres, relatou sobre a flechada que foi lançada a ela, mas que acabou pegando em sua filha que, por ser bebê, ainda estava com o corpo aberto e veio a falecer. Ela estava numa mesa de cura quando teve a visão e ouviu uma entidade lhe dizendo: “você acha que sua filha vai crescer para vestir esse vestido de noiva?”. Assim que chegou em sua casa, viu que sua filha estava deitada no chão, havia vomitado e estava com uma “rodela preta em volta do umbigo”, fato que, segundo ela, indicava a flechada (Lovo, 2017, p. 107). A flechada é a doença mais grave e pode levar a pessoa à morte caso não seja tratada a tempo, como explicou Didi.

A flechada é como se fosse um arco e flecha, quando um índio tá com arco e flecha, é uma flechada. Se dá uma flechada em qualquer lugar, a pessoa pode voltar, porque se cantar ele fica bom. Mas se der uma flechada na roda do umbigo, aí não tem cura. Aí a pessoa se acaba, vai embora. Sempre vem das entidades que tão na natureza.

Didi conta que não é comum ter flechada em ambientes fora do domínio das entidades, pois existe uma relação entre elas e a natureza na qual habitam. Citou o exemplo de crianças que pegam fruta, na aldeia, e provocam a ira da Caipora, que pode se vingar lançados flechadas que causam adoecimento.

Arianne: Aqui em São Paulo tem flechada também?

Didi: Não, só na aldeia, por conta dos pés de fruta... lá tem manga, tem imbu, tem várias frutas. Aí tem mutas caipora que gosta de malvadar as crianças, entendeu? Porque elas gostam de frutas e aí a caipora se vinga e pega as crianças.

A Caipora, o Curupira e diversas Mães d'água são considerados encantados que habitam a mata, associados às forças da natureza, embora alguns interlocutores os classifiquem como bichos ruins (Mura, 2012, p. 154). A caipora é uma entidade presente em outros contextos etnográficos e detém o controle e o cuidado dos animais e da flora, exercendo uma função de gestora desses “recursos”, fazendo uma espécie de “contabilidade administrativa da fauna” (Almeida, 2013, p. 18). Os encantados exercem controle e proteção sobre os lugares e os “recursos naturais” da aldeia, como serrotes, cachoeiras, plantas, assim como sobre os instrumentos rituais. Usar esses “recursos” em demasia ou de forma desmedida pode provocar a ira das entidades.

Outro fator que contribui para comportamentos hostis das entidades é não cumprir com as obrigações, o que pode levar a enfraquecer a ciência pankararu, como explicou Didi:

Cada roupão tem um dono, cada praiá é um encantado, cada um é de uma geração. **O praiá tem um dono, o campião tem dono e se você pegar ele assim e não tá limpo, se você estiver sujo, você vai enfraquecendo a ciência dele.** Tem que tá sempre limpo.

A limpeza, no caso pankararu, é uma forma de fabricação dos corpos, pois estar limpo é construir diariamente e ao longo do ciclo da vida da pessoa, o corpo com banhos e chás de ervas, fumaça, garapa etc., mecanismos que auxiliam para que ele se mantenha fechado. Se um corpo precisa de rituais diários para se manter fechado, significa que ele possui uma abertura constante que tende a um desequilíbrio. A ideia de abertura e fechamento, no entanto, não corresponde a um mecanismo de “enclausuramento corpóreo”, pois o corpo ameríndio possui fronteiras maleáveis. Ao contrário, a noção dicotômica de corpo aberto e corpo fechado aponta para a exigência dos resguardos sexuais e alimentares e das obrigações dos pagamentos de promessa, condição para manter os encantados oferecendo proteção. Nesse aspecto, podemos afirmar que ter um corpo fechado é ter uma memória que é inscrita nas e pelas relações estabelecidas entre humanos e não humanos.

Imagem 49: Didi iniciando os toantes no prato em São Paulo.



Fonte: arquivo pessoal da autora.

Quando uma pessoa enferma chega até o rezador Didi, ele já sabe se a doença é “coisa espiritual” ou “coisa de médico”. Em São Paulo, às vezes a reza pode durar mais de uma noite, processo que exige uma negociação com os encantados, que respondem “se pode ou não continuar com a reza”.

E quando vai rezar em alguém você já sabe que vai chegar alguém doente. Se alguém adoeceu, eu olho para ela e vou conhecer se for coisa de médico eu falo, se não for eu já rezo. Rezo com maracá, com o cordão de Santo Antônio. Aí tem que botar em trabalho. Às vezes faz a mesa, precisa de mais 3 pessoas. Teve vez lá na aldeia que já chegaram a rezar nove noites, mas aqui às vezes não dá porque a gente que respeitar o lado dos outros, a gente faz e aí os guia diz se pode continuar ou não. O que a gente não consegue fazer no dia, manda pra outra noite.

Pode-se perceber que essas diferenciações entre as técnicas de benzer e rezar dos/as especialistas rituais mostram como os saberes se sobrepõem e se articulam na ciência pankararu, ao mesmo tempo que aspectos dessa ciência também se articulam com a biomedicina, como também comentou Maria Lídia:

A gente faz todos os nossos procedimentos, né. Se não deu, a gente pede para ir para o médico para investigar o que que tá acontecendo. E se não deu, então tá bom. A gente não deu um banho de erva, a gente não fez um defumador, a gente não fez isso? Então, parte para outra coisa. E assim a gente vai. **Empurra para o médico investigar, empurra de outro jeito**, mas a gente tenta mais de uma vez.

A articulação dos saberes biomédicos e da ciência pankararu evidencia que os dois saberes são acionados, porém a expressão “o encantando cura e o médico trata” é comumente utilizada pelos Pankararu e indica uma certa hierarquia nos papéis entre os envolvidos (Lopes, 2011, p. 66). É o encantado quem irá dizer se tal doença precisa ser resolvida pela ciência pankararu ou pelo saber biomédico. Assim, embora exista uma noção de complementariedade que persiste nas populações ameríndias, sendo comum que “o itinerário terapêutico de uma doença inclua uma variedade de práticas durante a busca pela cura, incluindo recursos da biomedicina” (Langdon, 2012, p. 67), há uma hierarquia de saberes postulada por quem trata e quem cura. É interessante ressaltar que essa articulação de saberes não torna nenhum polo excludente (indígena ou não-indígena), assemelhando-se a uma “mistura sem fusão”, ou seja, mantém-se a “manutenção internalizada da diferença branca no seio da vida indígena” (Kelly, 2016, p. 713).

Quando a pessoa está enferma, além de participar de uma reza ou mesa de cura, seu processo terapêutico continua com o preparo de chás e de banhos de ervas que devem ser tomados em dias determinados. Durante três dias, a pessoa não pode sair de casa, pois seu corpo está em processo de fechamento e corre o risco de ser atacada por espíritos ou encantados ruins. Dependendo da escala de gravidade da doença, é recomendado que sejam feitas mais três mesas de cura. Depois que a pessoa se cura, ela agradece às entidades que auxiliaram nesse processo e “paga com um prato” aos encantados.

Quando a pessoa recebe a cura, porque a cura é recebida pelos encantados, quando ela alcança a vitória, ela oferece um jantar para os capitães [os encantados], o prato que é para eles. **Eles ficam contentes quando alguém lembra deles.** O nome do jantar deles chama cruzeiro e é fornecido carne e arroz. A pessoa que foi curada paga o jantar ou marca o dia que vai receber.

Marinalva também ressalta que os encantados “ficam contentes quando alguém se lembra deles”, o que nos leva a pensar que a alegria é uma potência afetiva que modula as relações. Deixa-se o encantado alegre para que ele continue a oferecer proteção, para que ele se sinta cuidado pelos seus parentes humanos. Quando perguntei se os encantados podem estar em São Paulo, ela respondeu dizendo que sim: “Eles vêm de lá pra cá. Se eles estão aqui e alguém chama, eles vêm. Quando vem na mente, a gente tá concentrado... Aí vem aquele toante, que é pra pessoa cantá. O encantado é vivo, é quente, é coisa de deus”. Se a pessoa não cumprir com suas obrigações, eles deixam de cuidar e se afastam. Como ressalta Matta, os encantados e os guias abandonam os especialistas rituais “quando sua conduta e seus procedimentos não são adequados ao padrão moral estabelecido” (Matta, 2005, p. 153).

A proteção que as entidades oferecem é reversível e possui como contrapartida a regularidade dos resguardos. Isso demonstra que os encantados caminham junto às rezadeiras não apenas porque elas o chamam, mas porque elas cuidam, alimentando-os com fumo e rezas, e se lembram *deles*. O ato de lembrar dos encantados remete ao acordo estabelecido – oferecer alimento, garapa em troca de proteção –, não apenas para mantê-los por perto, mas sobretudo para “deixá-los alegres”, como vimos no capítulo 2. Se a lembrança é o ato que promove a alegria, o seu contrário também é verdadeiro: esquecer dos encantados não é desejável porque isso pode provocar a ira e vingança desses parentes não humanos. Assim, o que parece estar em jogo é que os resguardos são formas de amenizar a hostilidade desses seres espirituais.

A hostilidade, assim como a animosidade, constitui-se como elemento vital das relações sociais (Taylor, 1996). Nesse aspecto, deixar o encantado alegre é tão importante quanto não

deixar que ele se vingue, pois isso também pode enfraquecer a ciência pankararu. Enfraquecer a ciência é não ter a boa medida do cuidado, fazendo com que as entidades se afastem por seus parentes humanos não cumprirem com suas obrigações.

Maria Lídia conta que foi se tornando uma rezadeira conhecida e respeitada “caminhando junto” com as outras rezadeiras do Real Parque, processo que possibilitou que parentes pudessem conhecer seu dom. Sobre esse “caminhar junto” ela diz que “ninguém faz a reza só”, pois é preciso ter sempre mais de um:

Ninguém fazia as reza aqui e começou as pessoas tendo problema e tudo. Tinha umas que já fazia, que morava aqui mais tempo do que eu e foram embora, mas aí eu já acompanhava os trabalho delas, ajudava elas. Aí as outras foram embora e foi ficando eu. Por conta disso, de eu tá junto com as que já tava aqui que fazia. Já teve bastante gente, mas hoje tem menos porque eles foram embora, voltaram para aldeia. A Leide mesmo, a Leide era uma, a minha ex-cunhada era outra. Mas eu creio que tem uns dez que pode tá fazendo, mas eles não são muito de fazer assim sozinho, tudo deles é reunir os outros, chamar os outros. Minha ex-cunhada ela vai chamar mais um, eu vou chamar mais dois. Eu também não faço sozinho e dependendo das pessoas eu peço pra ir pra casa da minha ex-cunhada. Vou e faço com ela ou então com Didi. **Ninguém nunca faz a reza só.**

Essa noção de ter sempre mais de um para fazer a reza, de “ninguém fazer a reza só”, faz alusão às formas de se compor com humanos e encantados, além de apontar a maneira de caminhar junto, da rezadeira ir se constituindo nessa trajetória de aprendizado entre as demais. Esse fato diz respeito à abertura que a ciência pankararu possui em dinamizar suas relações, como é o caso das rezadeiras aprendizes. Sobre isso, Maria Lídia afirmou que, atualmente, há uma moça no Capão Redondo, bairro localizado na região zona sul da cidade, próximo ao Real Parque, que se tornou rezadeira num processo de crise espiritual:

Nos outros bairros também tem rezadeira. É difícil, mas como eles precisaram de se manter espiritualmente... Que nem os meninos do Capão, mesmo quem vivia lá fazendo reza com eles, pelo menos uma resolveu se manter a fazer os trabalhos dela espiritual. Ela não anda rezando porque ela tem medo. As pessoas lá não entende muito. Pelo menos para eles mesmo ela se prepara, pra que outras coisas não aconteça. Ela começou a rezar... na verdade, ela precisou, porque ela teve muito doente. E tudo isso que aconteceu com ela foi por conta dela ficar bem e continuar também fazendo os trabalhos.

A transmissão de um saber, seja pelo dom ou por processo adquirido, participa das formas de aprendizagem. A seguir, darei destaque a esses processos, destacando a relação com os encantados.

4.2.2 Sonhos, chamadas e visões

Os encantados podem se comunicar por sonhos, chamadas e visões, dando conselhos, avisos, prescrevendo um medicamento ou ensinando algum toante. Segundo Leidi, em muitos casos, o toante é ensinado em sonho ou numa visão, momento em que a pessoa se comunica com o encantado: “você ouve *eles* cantarem pra você”. Isso aumenta o prestígio daqueles que tem o dom, pois quanto maior o número de toantes de um rezador, maior sua reputação entre os núcleos familiares. Marinalva explicou que “o sonho é o lugar do futuro”, pois em muitos casos, ela já sabe o que vai acontecer porque “as entidades já disseram”. No entanto, as e os especialistas rituais precisam ter habilidades para “saber decifrar” os sonhos, como me explicou Leidi.

Eu vejo como uma força mental, você fecha os olhos e vê. Ele também já apareceu em sonho. Uma vez eu tava sentada na beira de um riacho, tinha chegado na aldeia e vi meu irmão e um primo que é falecido. Era uma mata verde amarrada cheia de croá. Ele [seu irmão] apontou pra mata e disse “Deda, pegue e leva”. Era um sinal e eu fui atrás. Fiz as ervas e dei a minha filha.
Você tem que saber decifrar.

No sonho de Leidi, o encantado indicou o lugar exato para colher a planta que deveria ser usada para a cura da sua filha, que estava doente. A “mata amarrada cheia de croá” faz referência ao croá, semente sagrada e endêmica da região do sertão nordestino. O croá está presente na cosmologia pankararu e nas ritualísticas, pois da sua fibra é feito o roupão, máscara ritual usado nos rituais. Como dizem, “o croá possui ciência e não nasce em qualquer lugar”, apenas os “tiradores de croá” e especialistas rituais sabem e podem manuseá-la.

Ainda sobre o saber decifrar um sonho, João Gouveia, liderança espiritual que mora no Brejo dos Padres, conta que, certa vez, foi diagnosticado por um médico de Recife com uma determinada doença, passando a fazer exames de rotina no hospital, sugerindo até uma cirurgia, a qual já estava com data marcada. Ao voltar para sua casa, naquela mesma noite, ele teve um sonho em que “um médico havia receitado algumas ervas que deveriam ser tomadas por cinco dias”. Ao acordar, ele anotou o nome dessas plantas e começou seu tratamento com esse remédio que, segundo ele, tinha sido prescrito pelos encantados. Quando ele retornou ao hospital de Recife para refazer os exames, “a doença havia desaparecido”. Saber decifrar é ter habilidade para compreender quando o aviso, conselho ou prescrição de um remédio está sendo dado pelas entidades.

Existe uma relação entre viagens, sonhos e processos de cura entre os Pankararu (Matta, 2005; Mura, 2012). Na literatura antropológica sobre xamanismo, o sonho é considerado um canal de comunicação com o mundo sobrenatural, sendo a experiência onírica uma característica da trajetória entre os xamãs, como já evidenciado em diferentes trabalhos (Chaumeil, 1998; Glowczewski, 2004; Barcelos Neto, 2008; Albert & Kopenawa, 2015; Capiberibe, 2017; Limulja, 2022). Desse modo, o sonho não é uma representação da realidade, mas um encontro entre dois mundos (sensível e suprassensível), em que a pessoa tem a possibilidade de aprender, viajar e se encontrar com pessoas humanas e outras que humanas.

Shiratori (2013) afirma que a atividade onírica é um acontecimento e, desse modo, não pode ser compreendida na chave do simbolismo ou da representação, pois há um entrelaçamento entre a vida noturna e a vida da vigília, onde a experiência emerge como chave interpretativa significativa. Essa implicação no espaço-tempo do sonho e do estado de vigília ocorre entre os Yanomami, pois aquilo que se passa em sonho “pode influenciar a vida da pessoa que sonha ou de toda a comunidade” (Limulja, 2022, p. 65-69). Ou mesmo entre os Palilkur, em que “os sonhos interferem no mundo da matéria”, tendo a capacidade “de transitar entre as coisas, as pessoas e os espaços do mundo sensível e as coisas, pessoas e espaços que constituem e ocupam outros mundos”, mundos que não estão apenas “em conexão com o nosso mundo “terreno”, como compartilham da cultura que o move” (Capiberibe, 2017, p. 316).

No caso pankararu, as potências da experiência onírica são reveladoras da relação entre humanos e encantados, pois, nessas viagens, as entidades prescrevem remédios, ensinam toantes, dão avisos e conselhos. Nessa dinâmica, as e os especialistas rituais, a partir das viagens oníricas e visões, “têm o poder de intervenção sobre as diversas entidades que povoam o Cosmo, tanto para afastar as negativas quanto para se beneficiar das positivas”, agindo em prol do seu “círculo de aliados”, sobretudo os parentes da sua família extensa e da sua comunidade política (Mura, 2012, p. 221). Os encantados também aparecem em sonho para lembrar de serem cuidados, como evidencia Menta (2020, p. 175), pois as entidades podem se desagradar em não serem lembradas, elemento que pode desencadear, segundo o autor, uma relação de predação.

Imagem 50: Leide com seu campião na aldeia Saco dos Barros, em Pernambuco.



Fonte: arquivo pessoal da autora, foto de Lídia Pankararu.

O corpo pankararu se compõe com diferentes seres, entre eles, os encantados e a dona-do-corpo, como veremos no item a seguir, entidades que possuem comportamentos e intencionalidades que são produzidas em relação, podendo se vingar e curar, proteger ou se afastar, sendo uma condição para mantê-los por perto lembrar-se deles e a realização dos resguardos para manter o corpo limpo e, assim, não enfraquecer a ciência pankararu. Ao mesmo tempo, saber decifrar o que a entidade diz ou deseja faz parte das habilidades que uma liderança espiritual deve ter, mas isso não significa que seu conhecimento seja aleatório, uma vez que ele está fundamentado na ciência pankararu. O que mostram as e os especialistas rituais é que tanto humanos quanto encantados classificam o mundo, ordenando-o numa linguagem codificada em elementos inteligíveis à ciência pankararu.

4.3 Algumas considerações sobre gênero

Para ilustrar a pluralidade de seres que compõem a pessoa pankararu, destaco alguns aspectos da corporalidade feminina. A infração de preceitos morais e os períodos de resguardo, como as fases de menstruação, gestação, puerpério e pós-parto são os principais fatores para deixar o corpo aberto, onde a mulher se encontra suscetível a ameaças externas (Ramos, 2010; Alberti, 2013; Lovo, 2020). É conhecida, na literatura pankararu, a presença da dona-do-corpo, entidade que se vinga da mulher, causando dores em seu corpo, podendo desequilibrar a vida social do coletivo (Ramos, 2010; Alberti, 2013). Esse ser é chamado também de camarada e controla o funcionamento reprodutivo da mulher, sendo associado a diferentes contextos indígenas e quilombolas (McCallum et al, 2015; Giberti, 2013; Alves, 2016; Sauma, 2016).

A dona do corpo, conforme me explicou Maria Lídia, “é uma entidade que vive no corpo da mulher”, assemelhando-se ao útero, “é uma bolinha vermelha que pode sair pela vagina e se vinga da mulher se ela não fizer os resguardos”. Disse ainda que, no período pós-parto, é colocado um pano de algodão enrolado na região da sua barriga, para que essa entidade não se desloque pelo corpo. Como aponta Ramos (2010, p. 82), quando a criança nasce, essa entidade se sente desorientada sendo necessária a ajuda dos encantados para que ela não se vingue e para que volte a seu lugar.

McCallum et al (2015) afirma que a dona-do-corpo é uma entidade que reside no corpo da mulher tupinambá assegurando a sua fertilidade, sendo protagonista da fecundação. Após o nascimento, ela sente falta do embrião e, por conta disso, “passa a se movimentar no interior do corpo da puérpera em sua busca, causando graves alterações no itinerário do fluxo sanguíneo,

o que vem a provocar cólicas e dores de cabeça” (McCalum, 2015 p. 50). Por isso que os resguardos são essenciais para que a dona-do-corpo não se desloque e para que retorne ao seu lugar. Essas autoras apresentam narrativas de mulheres relatando o momento em que essa entidade “sai do corpo”, e fazem uma aproximação entre a expulsão da dona do corpo e o “diagnóstico biomédico de prolapso de útero”, processo no qual o útero sai pelo canal vaginal (idem, ibidem, 57). Essa interpretação entre uma concepção nativa e biomédica é similar ao que Maria Lídia fez ao traduzir que a entidade se assemelha ao útero da mulher.

A partir do relato do mito da Leonor, vimos que os resguardos alimentares e sexuais são fundamentais para manter o corpo livre de ameaça de outros seres que possam atingi-lo, provocando algum tipo de adoecimento ou a sua transformação. É preciso estar com o corpo limpo e preparado para torná-lo fechado. O corpo pankararu possui uma abertura constante e o fechamento é o dado que precisa ser construído com os rituais cotidianos:

Leidi: Só os homem pode vestir o terno, que eles chamam de roupão, caroá. E os homem tem que tá reservado, né, nos resguardo. Então, tem que fazer jejum no corpo, na alimentação. Nossos homem pra vestir o roupão precisa se reservar, tomar banho de remédio. Até nós mulheres. Se eu disser tal dia vai ter um prato, nós resguardamo. **Porque eu não gosto de ir nos canto quando eu tô com o corpo aberto.** E não pego nos campiô dos homem.

Arianne: Por quê?

Leidi: Por sinal de respeito, é um respeito. Nos rituais você tem que tá **limpa**. Quando alguém vai fazer um prato a gente pergunta **“Você tá preparada?”**. Que é pra saber se você namorou, né, você sabe... não pode ter namorado, nem tá menstruada. E os moços que respeitam os resguardo, eles não dormem.

Estar preparada indica o período de resguardo para participar dos rituais, em que o corpo precisa estar limpo. Embora aos homens exija-se também fazer tais resguardos, a expressão “estar preparada” parece ser usada de forma mais usual às mulheres. Os resguardos alimentares e sexuais que as mulheres pankararu precisam fazer durante o período de gestação (pré e pós-parto) podem ser compreendidos como uma forma da dona-do-corpo não se vingar da mulher. A pessoa pankararu possui um corpo plural, composto por vários seres e substâncias que o fabricam ao longo da sua vida. No entanto, há elementos que sinalizam processos de generificação dos corpos. Em relação ao corpo da mulher, “a alteridade reside tanto externa quanto internamente, uma vez que, ‘fora do lugar’, a ‘dona-do-corpo’ coloca em risco a vida do coletivo, e “dentro” do corpo feminino é o marcador da diferença” (Lovo, 2020, p. 108).

Neste capítulo, busquei apresentar, a partir das trajetórias xamânicas dos e das especialistas rituais pankararu que habitam São Paulo, aspectos da ciência pankararu e sua relação com os encantados. Pretendi evidenciar a forma como cada rezadeira/rezador emprega e utiliza suas técnicas e habilidades com o mundo suprasensível, vendo, ouvindo, sonhando e sentindo de forma particularizada, embora apresentem pontos de conexão entre si, uma vez que a obrigação entre eles/as seja a mesma: adotar condutas e moralidade para não enfraquecer a ciência pankararu. A trajetória de cada especialista foi pensada a partir das suas singularidades, pois “no termo desse caminho nominalista chegamos não a uma diversidade, mas uma pulverização: a cada xamã seu xamanismo” (Sáez, 2016, p. 20).

O corpo das rezadeiras é compósito, pois ele se constitui como os encantados, a dono-corpo, espíritos, guias. Um corpo *em relação* amplifica sua potência autocriadora, pois lhe dá autonomia para criar e inventar sobre o mundo sem que essa criação seja arbitrária, pois ela precisa do aval dos encantados para não enfraquecer a ciência pankararu. Vimos que o conhecimento da ciência pankararu é transmitido pelos encantados, que detém o monopólio desse saber. Os saberes de Maria Lídia foram sendo aprimorados com o ato de estar junto e caminhar com as rezadeiras mais antigas que moravam no Real Parque. Escolhida pelos encantados e agraciada pelo dom, o aprendizado de uma rezadeira foi aprimorado também a partir de uma educação da atenção (Ingold, 2010), “acompanhando o trabalho de outras rezadeiras, ajudando” e “estando junto” das especialistas mais velhas, fato que pode mostrar o mesmo caminho para as rezadeiras aprendizes.

Caminhar e estar junto é um modo de viver que evoca a importância da relação de proximidade e convivialidade entre parentes e as entidades, pois “ninguém faz reza só”. Tal expressão sinaliza a importância das relações entre parentes humanos e não humanos, pois sem estes, a cura pode não ser alcançada. Lembrar das entidades é uma forma de consideração, um acréscimo de humanidade. Isso demonstra que os encantados caminham junto às rezadeiras não apenas porque elas os chamam, mas porque elas cuidam deles, cumprindo com sua obrigação e assumindo essa relação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendi, ao longo da tese, trazer as perspectivas das mulheres pankararu, ressaltando seus modos de cuidar e de se movimentar pelo mundo. A partir daquilo que ouvi, aprendi e senti *caminhando junto* a elas, apresentei suas formas de compor o mundo com diferentes seres (indígenas, não indígenas, encantados). Habitar um lugar de alta especulação imobiliária e empreendimentos de mineradoras e ferroviárias, como é o caso do estado de São Paulo, coloca desafios diários e os direitos indígenas na ponta da lança do capital. Mesmo sendo o estado economicamente mais rico do país, isso não exclui os empecilhos que são promovidos contra a permanência física e cultural desses povos. Como ressalta o antropólogo Gersem José dos Santos Luciano (2006, p. 24), “os índios aldeados vivem dos recursos oferecidos pela natureza, enquanto os índios que moram em centros urbanos vivem geralmente de prestações de serviços e como mão-de-obra do mercado de trabalho”.

Contudo, quando se debate sobre moradia para populações indígenas que vivem em contexto urbano, os problemas se sobrepõem, pois o território, para esses povos, é pensado para além de uma lógica do capital hegemônico. Esse confronto de lógicas espaciais distintas em que o território é concebido para além do âmbito jurídico e da concepção ocidental de propriedade privada (Gallois, 2004) faz com que os povos indígenas disputem tais localidades com diferentes agentes, como a especulação imobiliária, o tráfico, o desemprego, o assédio de mercadorias, entre outros. Não é de hoje, por exemplo, que os Guarani Mbya que habitam o território Indígena no Jaraguá, na região norte da capital paulista, denunciam as inúmeras tentativas de reintegração de posse de seu território por empresas privadas, como a Tenda, que advoga pelo local para a construção de prédios residenciais e parques⁹³. No lado oposto da cidade, está localizada a Comunidade Pankararu do Real Parque, lugar que também responde às investidas do mercado imobiliário⁹⁴ e que congrega sentidos múltiplos em sua territorialidade.

No entanto, para além dos índices de desigualdade que fundamentam e criam políticas públicas necessárias a coletivos que se encontram marginalizados socialmente, olhar para o

⁹³ Fonte: <https://cimi.org.br/2020/02/justica-autoriza-reintegracao-posse-empreendimento-ti-jaragua-sp/>. Acesso em 18/08/2023 às 17h00.

⁹⁴ Neste bairro encontra-se localizado a sede da Rede Globo em São Paulo, uma das mais influentes redes de televisão do país, cujos administradores contam com uma fortuna de US\$ 6,6 bilhões. Fonte: <https://www.uol.com.br/splash/noticias/2022/04/07/familia-marinho-aparece-entre-bilionarios-do-mundo-da-forbes-saiba-fortuna.htm>

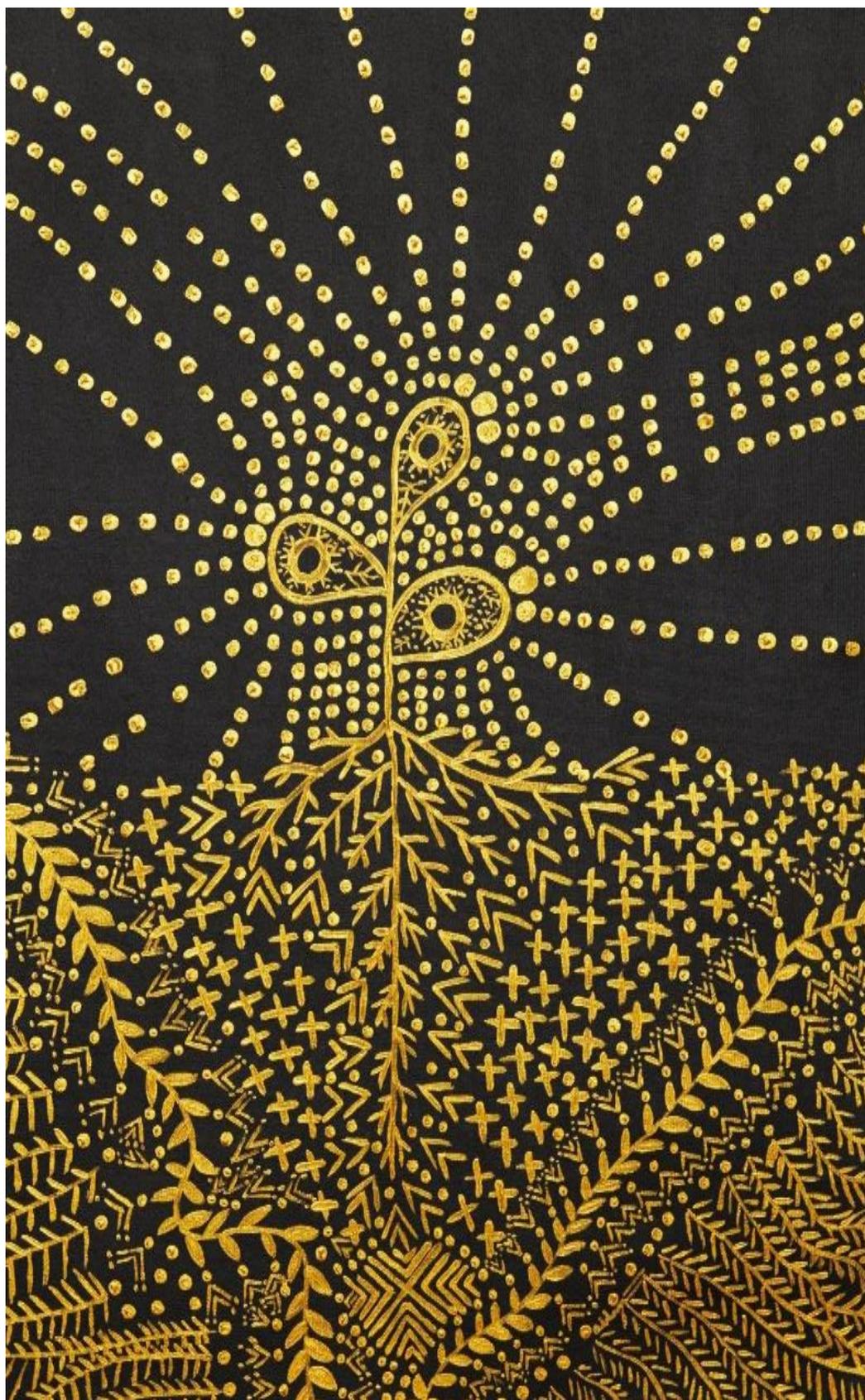
povo pankararu que vive no contexto urbano privilegiando apenas a lente das desigualdades sociais, elencando os marcadores sociais da pobreza, é deixar de lado práticas, alianças e disputas que constituem sua vida social. Nesse aspecto, busquei destacar a rede de relações estabelecidas pelas famílias pankararu que habitam a cidade de São Paulo, evidenciando as alianças, conflitos e disputas entre humanos (indígenas e não indígenas) e outros que humanos (plantas e encantados), a partir de uma perspectiva feminina.

A cidade transformou os modos de vida pankararu, impondo um novo modo de agir, assim como foi se indigenizando, em um processo de transformação na tradição (Sahlins, 1997). Na cidade, por exemplo, não se faz uso da jurema nos rituais de cura, pois como explicou a rezadeira Maria Lídia “a jurema é uma erva que a gente toma no silêncio”. Plantas, croá, encantados e outros vegetais, como a mandioca, também ajudaram a compor a paisagem do Real Parque, dimensionando novos ritmos e paradas a mobilidade humana. “Antigamente, aqui no Real era só mata e mandioca...”, como dizem. Vimos que o primeiro morador do Real Parque foi Durvalino, pankararu que “funda” seu lugar na cidade, fazendo uma pequena plantação de mandioca em seu quintal, estabelecendo uma relação entre alimento e pessoa, num sentido do habitar (Viegas, 2007).

Habitar a cidade também impôs novas lutas e alianças, como foi a conquista de uma Equipe de Saúde Indígena no Real Parque. Com o tempo, outros desafios surgiram, como o confronto ao racismo institucional por parte de funcionários da UBS. Entretanto, outros/as buscaram reduzir sua alteridade branca aprendendo “o português dos índios” (Perrone-Moisés, 2015), adaptando-se às convenções da socialidade pankararu, conhecendo sua cultura, comendo do seu pirão. Essas alianças alternativas ajudam a compreender as gradações de parentesco e as especificidades dessa relação. Uma investigação aprofundada sobre as relações de alianças matrimoniais com não indígenas, bem como sobre os processos de articulação dos saberes médicos e da ciência pankararu entre os/as profissionais de saúde e o povo pankararu, em São Paulo, ajuda a alargar o entendimento sobre sua organização social e cosmologia.

Finalizo esta tese me lembrando da pintura de Aislan Pankararu, chamada “Caminho perene”, localizada na página 85. Tomo as palavras finais nessas linhas como metáfora aos pontos e fios de crescimento que o croá, em seus ciclos de maturação, propicia. Que o florescimento desse vegetal seja sempre possível e que a sua ciência sagrada floresça e se alargue entre lugares, nutrindo as relações nessa tessitura que é a vida.

Imagem 51: Pintura Caminho perene, de Aislan Pankararu.



BIBLIOGRAFIA

ASSUMPCÃO, Karine. *Negociando curas: um estudo das relações entre indígenas e profissionais do Projeto Xingu*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.

ALMEIDA, Ronaldo de. “Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas”. In: P. Montero (org.), *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. Rio de Janeiro: Editora Globo. pp. 277-304, 2006.

ALMEIDA, Mauro W. B. 2013. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista De Antropologia Da UFSCar*, 5(1), 7–28. <https://doi.org/10.52426/rau.v5i1.85>.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. *O Regime Imagético Pankararu - tradução intercultural na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado, UFSC, Santa Catarina, 2011.

AMOROSO, Marta. Sociedade de Etnografia e Folclore (1936- 1939). *Modernismo e Antropologia*. In: Catálogo da sociedade de etnografia e folclore, 2004.

ATHIAS, Renato e LÚCIA, Carmem. “Indígenas na metrópole: os Pankararu em São Paulo”. *Revista O público e o privado* - Nº 16 - Julho/Dezembro - 2010.

ATHIAS, Renato (org). *Saúde, Sexo e Famílias Urbanas, Rurais e Indígenas em Pernambuco*. Organizado por Russell Parry Scott, Renato Athias e Marion Quadros. Editora da UFPE, 2006.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. *O Reencantamento do Mundo. Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. Tese de Mestrado, UFRJ, Rios de Janeiro, 1996.

_____. 1999. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. Em: *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. / João Pacheco de Oliveira (org.) / Rio de Janeiro: Contra Capa, 229-278.

ALVES, Yara. *A casa raiz e o vôo de suas folhas: Família, Movimento e casa entre os moradores de Pinheiro-MG*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

ARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/FAPESP, 2008.

BELAUNDE, Luisa, Elvira. *A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2006, v. 49 n. 1, p. 205-246, jan./ jun. 2006.

BELLACASA, Maria Puig de la. *Matters of care. Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

CAMARGO JR., Kenneth R. A Biomedicina. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 15 (Suplemento): 177- 201, 2005.

CAMARGO, Carla. *A água e seus fluxos: ação coletiva, conflitos territoriais e povos indígenas na Transposição do rio São Francisco*. Tese de doutorado Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas, 2017.

CAPIBERIBE, Artionka. *Os Palikur e o cristianismo*. Ed. Unicamp, 2001.

_____. A língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação. *Mana* 23(2): 311-340, 2017.

_____. “Covid-19: um velho novo conhecido dos Indígenas”. *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. (org) Miriam Pillar Grossi e Rodrigo Toniol. Florianópolis: Tribo da Ilha, 306-310, 2020.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução”. *Mana*, v. 4, n. 1, pp. 7-23, 1998.

CARNEIRO DA CUNHA, Maximiliano. *A música encantada Pankararu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural na Universidade Federal de Pernambuco, 1999.

CARNEIRO, Ana & DAINESE, Grazielle. Notas sobre diferenças e diferenciações. *Ruris*. Volume 9, Número 1. Março, 2015.

CARSTEN, Janet. “The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays of Pulau Langkawi”. *American Ethnologist*, 22(2):223-241, 1995.

CASEY, Edward. In: Steven Feld & Keith H. Basso. *Senses of place*. Santa Fe: School of American Research Press, 1996.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Paris: Georg Éditeur, 2000.

DARIO, Rossano Fábio. Uso de plantas da caatinga pelo povo indígena Pankararu no Estado de Pernambuco, Brasil. *Revista Pau dos Ferros*, Rio Grande do Norte, Brasil, v. 8, n. 1, p. 60-76, jan./jun. 2018.

DAS, Veena. Encarando a Covid-19: Meu lugar sem esperança ou desespero. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* – Rio de Janeiro – Reflexões na Pandemia 2020 – pp. 1-8.

DE LA CADENA, Marisol. “Natureza incomum: histórias do antrope-cego”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69:95-117, 2018.

DO SÃO FRANCISCO AO PINHEIROS. Direção: Paula Morgado e João Cláudio de Sena. Produção: Sérgio Pecci. Brasil. Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, 2007.

ESTANISLAU, Roberto Bárbara. *A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil*. Tese de Mestrado, Unicamp, 2014.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001.

FEDERICI, Silvia. 2019. *Social reproduction theory. History, issues and present challenges*. Radical Philosophy, nº 204: 55–7.

GALLOIS, Dominique. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: Fany Ricardo. (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza*. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, p.37-41, 2004.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Ita, Baixo Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 [1955].

GIBERTI, Andrea Cadena. *Nascendo, Encantando e Cuidando – uma etnografia do Processo de Nascimento nos Pankararu de Pernambuco*. Dissertação de Mestrado, USP, São Paulo, 2013.

GILLIGAN, Carol. 1982. *In a different voice*. Cambridge: Harvard University Press.

GONZALEZ, Lélia. 1984. “Gênero e raça. Racismo e sexismo na cultura brasileira”. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs: 223–44.

GLOWCZEWSKI, Barbara. *Rêves en colère: alliances aborigènes dans le Nord-Ouest Australien*. Paris: Plon/ Terre Humaine Poche, 2004.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. *Toré e jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil*. *Cien. Cult.* vol.60 no.4 São Paulo Oct., 2008.

GUEDES, André D. & VIDAL e SOUZA, Candice. 2021. “Introdução”. In: VIDAL e SOUZA & GUEDES, André D. (org.). *Antropologia das mobilidades / organização Candice Vidal e Souza, André Dumans Guedes*. Brasília: ABA Publicações.

_____. 2013. O trecho, as mães e os papéis. *Etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás*. Rio de Janeiro: Garamond.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARAWAY, Donna. 1995 (1998). *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu*, [S.l.], v. 5, p. 7-41.

_____. *The companion species manifesto: dogs, people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

HUGH-JONES, Stephen. “Shamans, Prophets, Priests and Pastors.” In: *Shamanism, History and the State*, edited by C. Humphrey and N. Thomas, 32–75. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994.

INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. London: Routledge, 2007.

_____. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.

_____. 2010. “Da transmissão de representações à educação da atenção”. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr., 2010.

_____. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de matérias”. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 25-44, jan./jun. 2012.

IUBEL, Aline Fonseca & SOARES PINTO, Nicole. Apresentação ao Dossiê: Dossiê Antropologias das T/terras. In: *As T/terras e suas potências etnográficas. R@U*, 9 (1), jan./jun. 2017: 7-13.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana* 11(1): 201-234, 2005.

KELLY, José Antonio & MATOS, Marcos de Almeida. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *MANA* 25(2): 391-426, 2019.

_____. *Sobre antimestiçagem*. (Trad. Nicole Soares Pinto, Levindo Pereira, Marcos de Almeida Matos). Curitiba: Cultura & Barbarie, 2016.

_____. Articulação de sistemas médicos, diálogos cerimoniais e reuniões políticas: comentários sobre a antimestiçagem cosmopolítica para além do interétnico. *Amazôn.*, Rev. Antropol. (Online) 9 (2): 700 - 715, 201, 2017.

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora: Companhia das Letras.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LADEIRA, Maria Inês. “Prefácio”. In: “Povos indígenas em São Paulo: novos olhares”. São Carlos: EdUFSCar, 2016.

LANGDON, Ester Jean. “Redes xamânicas, curanderismos e processos interétnicos: uma análise comparativa”. In: Dossiê - Amazônia: Sociedade e Natureza. v.17, n.1. p.62-84, 2012.

_____. The dialogues between anthropology and health: contributions to public policies. *Ciência & Saúde Coletiva*, 19(4):1019-1029, 2014.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria do AtorRede*. Salvador: EDUFBA, 2005.

LEA, Vanessa. "Casas e casas Mebengokre (Jê)", In: Viveiros de Castro, E. e Carneiro da Cunha, M. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, p. 265-282, 1993.

LÉVI-STRAUS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia Estrutural*. [6ª Edição] Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 193-213, [1958] 2003.

_____. *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

LIMULJA, Hanna. *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

LOPES, Rafael da Cunha. *Cura encantada: Medicina Tradicional e Biomedicina entre os Pankararu do Real Parque em São Paulo*. Dissertação de Mestrado – Unifesp, São Paulo, 2011.

LOVO, Arianne Rayis. *Lá, sendo o lugar deles, é também o meu lugar: pessoa, memória e mobilidade entre os Pankararu*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia em Ciências Humanas, Campinas, 2017.

LOVO, Arianne & ASSUMPÇÃO, Karine. 2020. Apresentação. In: Dossiê Pandemia de Covid-19 e outros mundos possíveis. *Maloca - Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, SP, v. 4, p. 01-10, e021005, 2020.

_____. “Mulheres preparadas”: fazendo corpos e “caminhos” a partir das rezadeiras pankararu. *Ruris*, Campinas, SP. v. 12. n. 02, p. 91-120, set. 2020.

_____. Desintrusão da TI Pankararu (PE) e Covid-19 no Real Parque (SP). In: *Povos indígenas no Brasil: 2017/2022* / organização Fany Ricardo, Tatiane Klein, Tiago Moreira dos Santos. -- 1. ed. -- São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, p. 518-521, 2023.

LOVO, Arianne & PIETRAFESA DE GODOI, Emília & WEITZMAN, Rodica. Modos de cuidar e se movimentar: experiências etnográficas entre indígenas, quilombolas e agricultoras familiares. *Revista de Antropologia*, 2023 (no prelo).

LUCIANO, Gersem José dos Santos. 2006. In: “O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje” / Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional.

LUCIANO, Gersem José dos Santos et al. (org.). *Olhares indígenas contemporâneos*. Brasília: CINEP, 2010.

MACEDO, Valéria. (2019), “‘Alimento morto’ e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo”. *Etnográfica*, 23, 3: 605-625

_____. O cuidado e suas redes: doença e diferença em instituições de saúde indígena em São Paulo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol. 36, n. 106, 2017.

MBEMBE, Achile. 2018. *Necropolítica*. São Paulo, SP: n-1 edições.

MARICATO, Ermínia. *Metrópole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência*. editora Hucitec: São Paulo, 1996.

MCCALLUM; MACEDO; MENEZES; BELAUNDE. 2015. A “dona do corpo” e o “resguardo quebrado”: a etiologia tupinambá numa perspectiva etnográfica. In: *Corpo e saúde na mira da antropologia: ontologias, práticas, traduções* / org. Cecilia Anne McCallum e Fabíola Rohden.- Salvador EDUFBA : ABA, 2015.

MAIZZA, Fabiana & OLIVEIRA, Joana Cabral de. Narrativas do cuidar: mulheres indígenas e a política feminista do compor com plantas. *Mana* 28 (2), 2022.

LÉVI-STRAUSS, Lévi. 1973 [2003]. *Antropologia estrutural dois*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro.

MATTA, Priscila. *Dois Elos da Mesma Corrente: Uma Etnografia da Corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu*. Dissertação de Mestrado, USP, São Paulo, 2005.

MAUSS, Marcel. “As técnicas do corpo; Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu””. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, [1950] 2003.

MENTA, Cyril. *Peuplement: Transmissions de rituels des Indiens pankararu aux Indiens pankararé dans le Nordeste du Brésil, 2017*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2017.

_____. Agradar e agradecer aos deuses: ser atacado entre os povos indígenas do Nordeste do Brasil. *Prelúdios*, Salvador, v. 9, n. 10, p. 165-183, ago./dez. 2020

MILLER, Daniel. *Como conduzir uma etnografia durante o isolamento social*. Tradução de Camila Balsa e Juliane Bazzo. Blog do Sociofilo [atual Blog do Labemus], 23 maio 2020. Disponível em: <https://blogdolabemus.com/2020/05/23/notas-sobre-a-pandemia-como-conduzir-uma-etnografia-durante-o-isolamento-social-por-daniel-miller/>.

MOTA, Clarice Novaes da. Sob as ordens da Jurema: o xamã Kariri-Shokó. In: LANGDON, Ester (Org.). *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 267-295, 1996.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do M'baraká: música e xamanismo guarani*. Tese de doutorado em Antropologia. São Paulo: USP, 2002.

MURA, Claudia. “Todo mistério tem dono!” Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Doutorado em Antropologia Social, UFRJ, Museu Nacional, 2012.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. 'O tronco da Jurema'. Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste -o caso Kiriri. Tese de Mestrado. UFBA, 1994.

NOGUEIRA, Verena Sevá. *Sair pelo mundo. A conformação de uma territorialidade camponesa*. 2010. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, Campinas, SP.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “A viagem da volta”: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. in: *Atlas das Terras Indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1993.

OLIVEIRA, Joana Cabral de et al. (Orgs.). *Vozes Vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu Editora /IRD, 2020.

_____. Temporalidades Vegetais: Ciclos de vida, maturação e morte em uma etnografia Ameríndia. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, SP, v. 5, n. 00, p. e022007, 2022.

OVERING, Joana. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North- -West Amazon socio-political thought. *Antropológica* 59–62: 331–48, 1983.

PALMEIRA, M.; WAGNER, A. W. B. *A invenção da migração*. Projeto emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste (Relatório de Pesquisa). Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ (mimeografado), 1977.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. Tese de livre docência. Departamento de Antropologia Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2015.

PIETRAFESA DE GODOI, Emilia. “Territorialidade”. Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa, 02/2014, ed. 1, EDUFBA, Vol. 1, pp. 10, pp. 443-452, 2014.

_____. Mobilidades, encantamentos e pertença: o mundo ainda está rogando, porque ainda não acabou. *Revista de antropologia*, São Paulo, Usp, 2014, v. 57 n° 2, 2019.

PINA-CABRAL, João de. SILVA, Vanda Aparecida da. *Gente Livre: Consideração e Pessoa no Baixo Sul da Bahia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Unesp Editora: Pronex: Nuti/ ISA, 2007.

RAMOS, Mirna Cruz. Cuerpo y reproducción entre los Pankararu del Pernambuco de Brasil. *Anales de Antropología*, 50 (2016), p. 75-95, 2010.

RAMOS, Elisa Urbano. *Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco: espaço de poder onde acontece a equidade de gênero*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2019.

ROSALEN, Juliana. *Tarja Preta: um estudo sobre ‘estados alterados’ diagnosticados pela biomedicina como transtornos nos Wajãpi do Amapari*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, 2017.

SAHLINS, Marshall. [1997] *Ilhas de história*. 2ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SÁEZ, Óscar Calavia. *Xamanismo nas terras baixas*. BIB, São Paulo, n. 87, pp. 15-40, 2016.

SERAGUZA, Lauriene Olegário. *As donas do fogo: política e parentesco nos mundos guaranis*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, 2023.

RIVIÈRE, Peter G. *The Couvade: A Problem Reborn*. *Man* 9: 423–435, 1974.

SAHLINS, Marshall. [1997] *Ilhas de história*. 2ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

SALAS CARREÑO, Guillermo. *Lugares parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2019.

SANTOS, Marco Antonio Silva; FIDELIS, Juliana Gonçalves; DI CÉLIO, Caroline Picerni; FREITAS, Viviane da Silva. “ESF Pankararu na cidade de São Paulo: visibilidade indígena, cuidado intercultural e formação crítica de profissionais de saúde”. In: *A saúde indígena nas cidades: redes de atenção, cuidado tradicional e intercultural*. Porto Alegre, RS: Editora Rede UNIDA, 2023.

SAUMA, Julia F. Palavras carnavais: sobre re-lembrar e re-esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru. *Revista Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 150-173, 2016.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto, & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Boletim do Museu Nacional, N.S., Antropologia, 32:2-19, maio de 1979.

SHIRATORI, Karen. *O acontecimento onírico ameríndio: O tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2013.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. La proposition cosmopolitique. In: LOLIVE, Jacques; SOUBEYRAN, Olivier (Ed.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problema com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

_____. *Partial connections*. Lanham: AltaMira Press, 1991.

_____. Necessidades de pais, necessidades de mães. *Estudos feministas*. Ano 3, 2ª sem/1995.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 2003. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP.

TAYLOR, Anne-Christine. *Le sexe de la proie: représentations Jivaro du lien de parenté*. L'Homme. p. 309-334, 2000.

TAYLOR, Anne-Christine. The Soul's Body and Its States: An Amazonian Perspective of Being Human. *The Journal Of The Royal Anthropological Institute*. Vol. 2, No. 2 (Jun., 1996), pp. 201-215.

TESTA, Adriana Queiroz. 2014.. *Caminhos de saberes Guarani mbya: modos de criar, crescer e comunicar*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS-USP, 2014.

TRONTO, Joan. 1999. *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. London: Routledge.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme - o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.

VIEGAS, Susana de Matos. *Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VILAÇA, Aparecida & WRIGHT, Robin (eds.). 2009. *Native christians. Mo des and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Farnham and Burlington VT: Ashgate Publishing.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-99, 2002.

_____. 2002 “O problema da afinidade na Amazônia”. In *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac & Naify, pp. 87-180

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. vol. II. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2004.

ANEXO 1



**ASSOCIAÇÃO S.O.S
COMUNIDADE INDÍGENA PANKARARU**

Rua Paulo Bourroul n° 120 - Box 06 – Cep: 05686-050 - Real Parque

Ofício: 21/2021

Ilma. Sras.(os)

SUPERVISÃO DE SAÚDE DO BUTANTÃ

SECRETARIA MUNICIPAL DE SAÚDE

SPDM – ASSOCIAÇÃO PAULISTA PARA O DESENVOLVIMENTO DA MEDICINA

Ao cumprimentá-los, viemos por meio desta Carta reforçar nossos votos de agradecimentos e celebrar a importância da iniciação da imunização dos Povos Indígenas PANKARARU na UBS REAL PARQUE, os quais desde a invasão do nosso País chamado Brasil, viemos sofrendo com as epidemias de sarampo, varíola, rubéola e gripe, doenças essas que somos mais vulneráveis.

Mais não podemos deixar de reconhecer neste momento de Pandemia do NOVO CORONAVÍRUS – COVID-19, a importância primária de vacinação de todos os trabalhadores da Saúde em específico dos Colaboradores da UBS-REAL PARQUE, sem exceções. Pois todos tem contato direto com os Usuários no dia-a-dia em nossa Comunidade independente de sermos indígenas ou até mesmo com os não-indígenas.

Mediante ao exposto, encarecidamente solicitamos que as doses faltantes sejam completadas para que todos os trabalhadores da Unidade de Saúde fossem vacinados, e a partir daí comecem a vacinação do nosso Povo Indígena até em respeito a nós mesmo. Uma vez que não faz muito sentido os Trabalhadores que estão de frente no combate da Pandemia, nos imunizar sem mesmo eles estarem imunizados.

Pois podem não só se colocarem em risco, como também colocar nossa população indígena em risco do contágio.

Aproveito o ensejo para apresentar a Vossa Senhoria, os protestos da minha perfeita estima e distinta consideração.

São Paulo, 22 de Janeiro de 2021.

ASSOCIAÇÃO S.O.S COMUNIDADE INDÍGENA PANKARARU

Clarice Josivania da Silva

RG. N° 38.893.501-7

CPF/MF n° 379.433.048-02