

Arianne Rayis Lovo

CAMINHANDO PELO MUNDO: pessoa, casa e memória entre os Pankararu

RESUMO

Esse trabalho busca analisar a noção de pessoa, casa e memória entre os Pankararu que habitam a aldeia Brejo dos Padres, em Pernambuco, e a favela do Real Parque, em São Paulo. A casa pankararu é compreendida como um lugar “sagrado” onde se realizam homenagens aos mortos, sendo também o local no qual as práticas de cura acontecem, como no “salão de trabalho”. Ela apresenta uma diferenciação espacial e sexual, evidenciando práticas distintas entre homens e mulheres, nos lugares como cozinha, quintal, terreiros e porós. O corpo apresenta uma relação de analogia com a casa, devendo estar sempre “fechado”, sob o risco de sofrer ameaças e feitiços de entidades malignas. Nesse sentido, a dicotomia “corpo fechado” e “corpo aberto” evidencia mecanismos de resguardos e moralidade do grupo, onde o desvio ou não de condutas moralmente estabelecidas, bem como a realização dos resguardos alimentares e sexuais, são fundamentais para a manutenção da saúde da pessoa.

PALAVRAS-CHAVE: noção de pessoa; memória; casa; mobilidade; Pankararu.

ABSTRACT

This work seeks to analyze the notion of person, house and memory among Pankararu that lives at village Brejo dos Padres, in Pernambuco and favela

Real Park, in São Paulo. Pankararu house is understood as a sacred place where homage is paid to the dead, and is also the place where healing practices take place, as in "work room". The house presents a spatial and sexual differentiation, evidencing different practices between men and women, in places like kitchen, backyard, "terreiros" and "porós". The body has an analogous relationship with the house, and should be always "closed", at the risk of being threatened and spelled by evil entities. In this sense, the dichotomy "closed body" and "open body" evidences the body's mechanisms of guards and morality, where the deviation or not of morally established behaviors, as well as the realization of food and sexual guards, are fundamental for the maintenance of the person's health.

KEYWORDS: notion of person; memory; house; mobility; Pankararu.

1. INTRODUÇÃO

Esse presente artigo¹ aborda aspectos da corporalidade, casa e memória entre os Pankararu e encontra-se dividido em três partes. Na primeira seção, buscaremos apresentar como se dá a organização social entre os Pankararu, formada na classificação nativa "troncos velhos" e "pontas de ramas", privilegiando a história da família Pereira, marcada por deslocamentos constantes entre a aldeia e a cidade². Através de sua história familiar, pretendemos iluminar a trajetória de vida de um sujeito social (LINS DE BARRO, 1989), apresentando a experiência da mobilidade como algo compartilhado pelo grupo. Nesse sentido, "sair da aldeia" nos revela mecanismos de disputa de saberes locais, uma vez que a aldeia é compreendida, por alguns, como o lugar de salvaguarda do "segredo"³. No

¹ Esse trabalho é parte da dissertação de mestrado da autora (LOVO, 2017), na qual foi abordado temas como mobilidade, memória e pessoa entre os Pankararu. A pesquisa foi subsidiada pela FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), N° Processo: 2014/19329-5. Agradeço as professoras Ana Carneiro Cerqueira, Grazielle Dainese de Lima e Renata Menasche, que o debateram no 41° Encontro Anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais), no Simpósio de Pesquisas Pós-Graduadas (SPG5) "Casa, comida e gênero: olhares etnográficos", bem como a/o parecerista da Revista Tessituras pelas sugestões feitas.

² Os termos aldeia e cidade serão utilizados para se referir, respectivamente, as localidades Brejo dos Padres, em Pernambuco, e Real Parque, em São Paulo.

³ A noção de "segredo" entre os Pankararu expressa as particularidades culturais do grupo e está também associada ao processo de "fragmentação identitária" que ocorre desde a década de 1940 (ARRUTI, 1996, p. 167-168).

entanto, para outros, sair é “cair no mundo”, expressão que nos sugere o “caminhar” como uma forma de habitar lugares, buscar saúde e ampliar rede de relações.

Aqui, nos juntamos ao trabalho de Arruti (1996), no qual o autor afirma que a Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu) pode ser compreendida como uma “aldeia aberta”, pois as “saídas” e “retornos” de pessoas e familiares mobilizam conceitos como “território”, “identidade” e “tradição” entre aqueles que estão “dentro” e os que estão “fora” da aldeia (ARRUTI, 1996, p. 159). Essas disputas são significativas porque nos revelam processos de negociação dessas mesmas categorias no momento do “retorno” de famílias à aldeia, mostrando como o grupo se organiza socialmente.

Os Pankararu habitam diferentes localidades do território brasileiro, como Pernambuco, Minas Gerais, Alagoas, Bahia e São Paulo. Em Pernambuco, eles encontram-se localizados na TI Pankararu e na Terra Indígena Entre Serras (TI Entre Serras), homologadas, respectivamente, em 1987 e 2007. Segundo dados da FUNASA 2010, nessas duas TI's eles somam uma população de 8.477. Na TI Pankararu há vinte e cinco aldeias, onde a aldeia Brejo dos Padres possui o centro político e administrativo mais organizado. Em São Paulo, eles se encontram concentrados, em sua maior parte, na favela do Real Parque, e nos bairros de Jardim Panorama, Capão Redondo, Paraisópolis, Jardim Ângela, Sapopemba e Guarulhos, totalizando cerca de 1500 pessoas.

A partir da década de 1940 até 1960, houve um fluxo intenso de homens e mulheres que se deslocaram da TI Pankararu até a região sudeste para trabalhar na área da construção civil, oficina mecânica, carpintaria, servente, empregada doméstica etc. (ARRUTI, 1996, p. 166–167). Num primeiro momento, tais deslocamentos eram feitos por homens entre 50 a 70 anos, que vinham sozinhos, mas nas gerações subseqüentes, as mulheres passaram a fazer parte dessas viagens (ARRUTI, 1996, p. 167). Muitos também trabalharam na construção do Estádio Cícero Pompeu de Toledo, o Estádio do Morumbi, em São Paulo, se fixando aos seus arredores próximo ao rio Pinheiros, local conhecido como a “favela da mandioca” e, que, posteriormente, veio a ser chamado Real Parque. Com o tempo, esse bairro foi se configurando como um local onde as redes de relações estavam mais estabelecidas, criando condições de permanência para as pessoas que se “instalavam” na cidade (LOVO, 2017, p. 71).

Como veremos, famílias “saem” da aldeia para buscar melhores condições de vida, para se obter acesso à saúde e à educação e para visitar amigos e parentes. Nas últimas décadas, tem-se percebido um aumento dos “retornados” da região sudeste à aldeia em Pernambuco (ESTANISLAU, 2014, p. 50), mas tal fato não diminuiu a circulação desses agentes nessas localidades. Nesse sentido, pretendemos demonstrar que a noção de “cair

no mundo”, entre os Pankararu, se assemelha a concepção nativa *oguatá*, entre os Guarani, na qual o movimento está associado a própria definição de território guarani, fazendo parte da sua concepção de mundo (LADEIRA, 2008). Do mesmo modo, entre os Guarani Mbya, existe uma relação direta entre mobilidade e xamanismo, pois caminhar é buscar pela saúde e pela satisfação pessoal (PISSOLATO, 2007). “Caminhar” pode se assemelhar também à expressão *andar* e *sair* utilizada por Nogueira (2010), que identifica práticas migratórias de comunidades camponesas e evidencia o deslocamento como uma possibilidade de retorno.

A experiência de “se mover” pelo mundo nos oferece mecanismos que ampliam o escopo da análise sobre mobilidade espacial, sendo esta também compreendida como um modo de vida. Neste trabalho, utilizaremos o termo “caminhar” para indicar a maneira como os Pankararu habitam o mundo. Se as pessoas conhecem a partir do seu local de habitação, como nos sugere Ingold (2000), podemos afirmar que “caminhar” se constitui mais que um simples verbo de deslocamento no espaço, mas uma forma de transformar o mundo e ser transformado por ele. “Caminhar” também propõe um questionamento com abordagens que dicotomizam os espaços entre aldeia e cidade, questionando a produção de territorialidade para além de uma “Terra Indígena” e evidenciando uma coextensividade espacial entre diferentes localidades.

Na segunda seção, abordaremos alguns aspectos da casa Pankararu, demonstrando que alguns termos como “casa”, “residência” e “habitar” não são análogos e possuem significados distintos. Propomos um diálogo sobre o tema casa, difundido no debate antropológico, privilegiando uma relação com corpo, comida e memória (LEA, 1993; VIEGAS, 2007). Entre os Pankararu, existe uma relação entre casa e pessoa, pois ambas precisam estar “limpas” e “fechadas” para não serem alvos de feitiços ou ataques de espíritos malignos. Em seguida, apresentaremos como em alguns espaços que compõe a casa, como a cozinha, o quintal e o “salão de trabalho”, há uma circulação predominante de mulheres, revelando uma diferenciação sexual e espacial nesses locais.

Na terceira e última seção, serão apresentados alguns aspectos da fabricação da pessoa, como os resguardos de pai/mãe/filho/filha após o nascimento e período pós-parto, formas de aprendizagem e a passagem para a vida adulta, momento associado à mobilidade e à memória. A relação com os avós é igualmente importante, pois eles quem participam de uma primeira etapa de formação educacional das crianças, ensinando noções como “respeito” e “benção”, as quais organizam as condutas das pessoas.

2. A FAMÍLIA PEREIRA⁴: caminhos, troncos e ramos

Meu primeiro contato com os Pankararu foi em 2013 quando conheci Roziani Pankararu, que, na época, trabalhava como Agente Indígena de Saúde (AIS) na UBS (Unidade Básica de Saúde) do Real Parque, em São Paulo. A partir dela, fui apresentada a seu pai, Manoel Alexandre Sobrinho, conhecido como Bino, e ex-presidente da Associação Indígena Comunidade Indígena Pankararu – SOS-CIP⁵. Ele havia “retornado” à aldeia Brejo dos Padres recentemente, mas estava de “passagem” no bairro para visitar amigos e parentes. Naquela ocasião, contei sobre meu interesse em fazer uma pesquisa entre o grupo e ele aceitou me receber em sua casa, na TI Pankararu.

Depois de idas constantes ao Real Parque, me aproximando e estabelecendo uma relação mais estreita com o grupo, fui aceita para acompanhar a equipe médica que realiza visitas às famílias Pankararu no bairro, composta, na época, por uma médica, uma enfermeira, uma AIS e uma Agente de Saúde (AS). Nessas visitas⁶, pude conhecer muitas famílias Pankararu e verifiquei que a experiência da mobilidade era uma prática comum entre parte delas. Em 2015, fiz um trabalho de campo na aldeia Brejo dos Padres e fui acolhida generosamente na casa de Bino, onde ele mora com sua esposa Maria Senhorinha, conhecida como Ninha e seu neto Ítalo. A partir da rede de relações da família Pereira tive contato com lideranças políticas e espirituais importantes do grupo, tendo acesso a participação de rituais, como a *Corrida do Embu* e alguns rituais de cura feitos pelas rezadeiras.

A família Pereira possui uma trajetória marcada por deslocamentos constantes entre a aldeia e a cidade. Bino “caiu no mundo” em 1977, quando resolveu viajar até a capital paulista em busca de trabalho. Ao chegar no Real Parque, ficou na casa de parentes. A partir de então, voltava de tempos em tempos para Pernambuco, e, quando não retornava, mandava dinheiro e mercadorias⁷ para sua família. A parentela Pereira é

⁴ O sobrenome Pereira, da família de Bino, foi adotado para nos referirmos a sua família nuclear e família extensa, do mesmo modo como é feito entre as famílias Pankararu por conta da descendência agnática. A noção de família é aqui compreendida como uma rede de relações que se expande para além da sua unidade residencial e que mantém vínculos afetivos e de ajuda mútua entre si.

⁵ Essa Associação foi criada em 1994 para auxiliar na mediação e negociação política dos interesses dos Pankararu, sendo importante para dar visibilidade ao grupo.

⁶ Fiz um trabalho de campo mais intensivo no Real Parque nos meses de julho de 2015, e abril e maio de 2016, muitas vezes pernoitando na casa da parentela de Bino.

⁷ Há um fluxo constante de bens, mercadorias (roupas, eletrodomésticos etc), plantas, alimentos, não humanos, entre aldeia e cidade. Tais trocas evidenciam como o parentesco também é mantido mesmo a distância geográfica.

constituída tanto pelo núcleo familiar, formado pelo casal Ninha e Bino, e seu neto Ítalo, quanto pelos demais que compõem a rede de relações formada pelos familiares ascendentes (pais, tios, avós) e laterais, como a família dos irmãos de Ninha e Bino. Atualmente, boa parte desses parentes vive na aldeia Brejo dos Padres, com exceção de duas filhas e um filho de Bino, que moram no Real Parque. É comum uma família morar na mesma rua, ou nos “caminhos”, como eles dizem, o que torna as visitas de familiares entre as casas uma prática cotidiana. Tal proximidade estabelece uma identificação territorial em relação à casa e família, como quando indicam a “rua dos Nêgo” ou a “rua dos Oliveira”, sobrenome ou grupo social a quem querem se referir (MURA, 2012, p. 40).

No Real Parque, há também uma similaridade em relação à configuração espacial que as famílias possuem na aldeia, residindo próximas umas das outras. O local de habitação do grupo nesse bairro está concentrado em prédios que foram construídos pelo Projeto Cingapura e nos conjuntos habitacionais⁸. Tais blocos são denominados como A, B, C, D e E, e muitas vezes ouvi dizer que os blocos C e D são “o bloco dos índios”, ou que ali “só tem índio”, fazendo alusão à intensa presença dos Pankararu naquele espaço. Essa proximidade física é importante, pois mostra como as redes familiares de ajuda mútua continuam mesmo em locais de habitação diferentes, além de criar mecanismos que facilitam a administração política e ritual⁹. Atualmente, os Pankararu que vivem no Real Parque trabalham em empregos distintos, como seguranças, pedreiros, serventes, cabelereira, empregada doméstica etc.

Segundo Mura (2012), os avós participam da primeira educação da criança, orientando-a a conhecer a rede de relações da família e a identificar quem são aqueles/aquelas a quem ela deve respeito e confiança. Assim, o pedido de “benção” é dirigido, sobretudo, “a avós [...] e a quem se deve o devido “respeito”, tanto pela posição ocupada na genealogia quanto pelas relações íntimas estabelecidas na própria rede de parentesco” (MURA, 2012, p. 64). Tal prática é também recorrente entre os Tupinambá de Olivença (VIEGAS, 2007), indicando valorização e respeito em relação aos mais velhos.

As famílias também se organizam por classificações nativas como a dicotomia “troncos velhos” e “pontas de ramas”. No entanto, essa taxonomia não nos revela uma linhagem, mas mostra, como ressalta Arruti

⁸ Tal projeto faz parte do processo de “verticalização de favelas” que teve início na década de 1990 na gestão da então prefeita Luiza Erundina (1988–1993), e teve continuidade nos governos seguintes de Paulo Maluf (1994–1998), Gilberto Kassab (2006–2012) e Fernando Haddad (2012–2016).

⁹ Segundo Roziani Pankararu, uma das críticas feitas pelo grupo ao processo de “verticalização de favelas”, foi a falta de cuidado em não realocar pessoas de uma mesma família extensa nos mesmos blocos, fato que leva muitas famílias a disputar espaços como as quadras poliesportivas dos prédios mais recentes para a realização dos rituais.

(1996, p. 92), a maneira como os Pankararu percebem e compreendem o mundo, classificando, respectivamente, os grupos mais antigos e que detêm uma memória ancestral, e grupos mais recentes e que podem estar em vias de encontrar um novo “segredo”, formando, assim, a “grande árvore pankararu” (ARRUTI, 1999).

No entanto, é frequente o uso de termos como “parente” e “família” em situações que sinalizam a identificação étnica do grupo, como relatou a rezadeira Leidi: “Todos são parentes, uma nação indígena. Somos todos uma família! Mas eu me sinto ponta de rama, que é o povo mais novo...”. Ao mesmo tempo, parente é aquele que participa das tarefas cotidianas, aproximando-se à noção de família, que, segundo o Arruti é “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” (ARRUTI, 1996, p. 130).

Todas essas terminologias, como “troncos velhos”, “pontas de ramos”, “povo”, “parente”, “família”, “nação”, evidenciam um sistema de relações baseadas nos laços de parentesco compreendidos de uma forma alargada, e que pode aproximar ou distanciar as pessoas a partir do contexto social estabelecido.

Em relação ao casamento¹⁰ é comum o matrimônio com não indígenas. Entretanto, existem reservas quanto à participação destes nas organizações políticas e religiosas do grupo (MATTA, 2005, p. 24). É frequente também o casamento entre primos, sendo este altamente desejável (ARRUTI, 1996, p. 94). Bino e Ninha são considerados “primos legítimos”, ou seja, possuem um grau elevado de parentesco, o que nos sugere pensar que pode haver uma preferência entre casamento com a parentela dos cônjuges.

Dos seis filhos de Ninha e Bino, cinco casaram com não indígenas. No entanto, podemos perceber que o casamento das mulheres com o homem branco não promove um incremento de prestígio ou econômico à família extensa da mulher, como é percebido por Lasmar (2005). A autora analisa o deslocamento das mulheres Tukano de suas comunidades ribeirinhas para a cidade amazônica São Gabriel da Cachoeira, do Alto Rio Negro, e verifica que o casamento com o homem branco é altamente desejável, sendo “uma forma de incrementar o seu prestígio no interior da família extensa” (LASMAR, 2005, p. 168), na medida em que traz benefícios econômicos à rede familiar. Ao mesmo tempo, esse fato trouxe problemas significativos à noção de pessoa, pois, sendo a filiação agnática, as crianças nascidas dessa união teriam que receber o nome da família do pai.

Entre os Pankararu, a busca por bens, como educação e saúde, é

¹⁰ Embora a residência pós-marital seja virilocal, na qual, depois do casamento, o recente casal passa a morar na casa da família do marido, há casos de matrilocidade e neolocalidade entre o grupo (MURA, 2012, p. 56).

parte de um processo reivindicatório de direitos do grupo na cidade de São Paulo, como o atendimento pelo Ambulatório do Índio¹¹. Da mesma forma, o grupo participou, em parceria com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a PUC-SP (Pontífice Universidade Católica de São Paulo) e a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de São Paulo, da criação do Programa Pindorama, que oferece oportunidade de acesso aos indígenas à universidade. Tal Programa foi criado em 2001 e atende alunos indígenas de diferentes etnias, como os Atikum, Funil-ô, Guarani Mbyá, Guarani Nhadeva, Kaimbé, Krenak, Pankararu, Pankararé, Pataxó, Potiguara, Xavante, Xucuru do Ororubá, Xucuru-Kariri, Terena¹². A educação é altamente valorizada entre eles, sendo um elemento de prestígio que traz benefícios às famílias, uma vez que pode ofertar, posteriormente, em maiores auxílios ao tronco familiar, como recursos pessoais e postos dentro de cargos administrativos do Estado.

A configuração espacial da família Pereira assume similaridade entre aldeia e cidade. Ser parente é manter certa proximidade e regularidade nas ajudas mútuas entre os familiares, e o casamento entre não-indígenas não impede que tal pessoa seja inserida ao grupo, embora haja ressalvas em sua participação nas esferas políticas e xamânicas. A seguir, abordaremos alguns aspectos da casa Pankararu, assinalando que ela se configura como um lócus de afeto, cura e memória, para depois, demonstrar a existência de uma diferenciação sexual e espacial que passa por lugares como a cozinha, quintal e “salão de trabalho”.

2.1 A casa Pankararu ou quando os mortos também são parentes

A casa é um local de memórias, relações e afetos, na qual se constituem e circulam pessoas, sendo um espaço de produção de pertencimento familiar, étnico e religioso. Ela pode ser alvo de “flechadas”, ficando “pesada de maus espíritos”. O “flechamento” é um feitiço que é lançado tanto por um humano quanto não-humano, e que pode levar a pessoa a adoecer rapidamente, levando-a à morte em poucas horas.

¹¹ Criado em 1992 pelo Hospital São Paulo, o Ambulatório do Índio é ligado ao Departamento de Medicina Preventiva da UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo) e vinculado ao Projeto Xingu, projeto de extensão da mesma universidade. Seu objetivo central é promover atendimento aos indígenas de todo o país, sobretudo aqueles que viajam à capital paulista para realizar tratamento considerados “de alta complexidade”. No entanto, o ambulatório acabou sendo um local de resistência para alguns grupos, como os Guarani e os Pankararu, que passaram a reivindicar atendimento médico também às populações indígenas que vivem em contexto urbano (ASSUMPÇÃO, 2014, p. 147-151).

¹² Para mais informações, ver: http://www.pucsp.br/mostracomunitaria/projetos/projeto_pindorama.html.

Quando isso ocorre, uma rezadeira é chamada para desfazer tal mal, pois, assim como o corpo, a casa precisa estar “limpa” e “fechada”. Essa noção de “corpo aberto” e “corpo fechado”, como assinala Mura (2012), evidencia que a saúde Pankararu encontra-se constantemente ameaçada, e o desvio ou não de condutas moralmente estabelecidas, bem como a realização dos resguardos alimentares e sexuais, são fundamentais para o corpo da pessoa não ser alvo dessas entidades.

A casa também pode ser compreendida como um santuário, um lugar onde os mortos – geralmente pessoas que tiveram grande prestígio entre o grupo – são homenageados em ritos de celebração. Na aldeia, quando alguém morre, os penitentes e “praiás” são chamados para que o corpo e espírito da pessoa não sofra nenhuma ameaça. Os *encantados* são entidades vivas que não passaram pela experiência da morte e abondaram voluntariamente o mundo por “encantamento” (ARRUTI, 1999, p. 255), e se manifestam por meio dos “praiás”, dançadores vestidos com as indumentárias denominadas de “roupões”¹³. A *Penitência* é um ritual que possui elementos do “catolicismo popular” e foi incorporada ao sistema xamânico Pankararu no século XX (MATTA, 2005, p. 127–130). Ela tem início na Quaresma e termina na Semana Santa, e, nesse período, os/as penitentes visitam as cruzes dos mortos e as casas de lideranças importantes, homenageando-as.

Diferentemente do que acontece no dogma cristão, em que os mortos vão para o céu ou para o inferno, na *Penitência* entre os Pankararu eles continuam vivendo entre os vivos. No rito de celebração que fazem quando alguém morre, parentes e afins rezam dentro do quarto do falecido, onde se encontram seus objetos pessoais, como fotografias, roupas etc. Em outros contextos ameríndios, como entre os Krahó, evita-se estar próximo de objetos e lugares onde a pessoa falecida dormia, com o risco do seu “karō” – princípio vital – ser levado à sociedade dos mortos (CARNEIRO DA CUNHA, 1978). Entre os Pankararu, tal evitação não existe, pois os mortos não são considerados “outros”, mas parentes.

Em São Paulo, quando um Pankararu morre, seu corpo é trazido até a aldeia. Segundo Bino, o traslado do corpo era subsidiado pela SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), mas atualmente, devido à falta de recursos, a Associação é que tem custeado tal operação. Segundo ele, “o desejo de muitas famílias é mandar [o corpo] prá aqui [pra aldeia]. Por que manda prá aqui? Porque às vezes tem o pai enterrado ali no cemitério, às vezes tem um irmão, tem o tio, tem a avó. Tá todo mundo junto”. Nesse sentido, podemos pensar que a aldeia possui uma centralidade, sendo um

¹³ O roupão é uma vestimenta ritual formado pela máscara que cobre a cabeça, uma parte que cobre o tronco e o saiote, todos feitos de caroá. No topo da máscara fica um penacho feito com penas de peru, que é entregue pelo “praiá” a algum visitante durante os rituais, para que este lhe dê um “agrado” para se comprar fumo e garapa aos *encantados*.

lugar privilegiado de memória entre os familiares.

A mobilidade Pankararu pode ser compreendida como parte constitutiva da própria dinâmica e organização territorial do grupo. Nesse aspecto, podemos estabelecer uma comparação com os Guarani Mbya e sua busca pela saúde e expansão de território, como aponta Pissolato (2007). O deslocamento entre os Mbya está também associado ao casamento, havendo uma relação entre “produzir território” e “produzir parente”, pois o grupo move-se para “buscar parente”, “seguir parente” ou mesmo “passear” e “casar”. As pessoas se deslocam para buscar uma satisfação pessoal que está associada a vida entre a parentela. A dimensão multilocal oferece ao grupo a possibilidade de produzir relações, expandindo território e parentesco que se encontram conectados por pessoas e saberes. Dessa forma, a duração da pessoa mbya depende diretamente das relações pessoais que se vão construindo nos caminhos, nesse trânsito entre aldeias onde só o caminhar possibilita a busca por saúde, bem-estar e alegria, ou seja, elementos que fazem durar a vida na Terra.

Entre os Pankararu, caminhar é também uma forma de buscar saúde e expandir relações e saberes. No primeiro caso, há uma relação dialética evidenciada por dois movimentos: pessoas “saem” da aldeia até São Paulo para obter atendimento médico, e parentes se deslocam da capital paulista até a TI Pankararu para participar do calendário ritual do grupo. Em ambos, há a busca pela cura, onde a biomedicina e a medicina tradicional se constituem como duas formas desejáveis e não excludentes¹⁴. No segundo caso, famílias se deslocam para visitar parentes e produzir conhecimento, estudando em universidades na cidade de Recife, Bahia e São Paulo. Dessa forma, a multilocalidade também confere a possibilidade de expandir relações, ligando pessoas, saberes e cura.

A noção de habitar entre o grupo possui particularidades, sendo uma maneira de expandir relações e conhecer o mundo. Do mesmo modo, a ideia de casa parece não se resumir apenas a uma residência fixa da aldeia ou cidade, como certa vez relatou Bino:

(...) se eu tivesse uma casa própria em São Paulo, eu aqui [na aldeia] voltava. Na época que não tivesse festa aqui, eu ficava lá. Na época que tivesse as nossas, *Menino do rancho*, tivesse a *Corrida do Imbu*, tivesse *Três rodas*, tivesse a saída do general o Mestre guia, que é bonito pra deus e pro mundo, eu tava! Mas eu não ficava definitivo... De São Paulo tem hora que eu choro escondido.... Quando eu olho, eu lembro das minhas amizades que eu deixei. Trinta e três anos no mundo, não deixei um inimigo!

¹⁴ Entre os povos indígenas das terras baixas da América do Sul, não existe um sistema de hierarquia em relação a medicina tradicional e a biomedicina, como já evidenciado por Gallois (1988), Buchillet (1991) e Langdon (2012).

Então, acho que por aí eu soube andar no mundo, né!?
(Entrevista Bino Pankararu, aldeia Brejo dos Padres (PE),
março de 2015).

Essa fala de Bino é significativa, pois para ele, a casa parece não ser apenas uma unidade residencial fixa, mas o lugar onde suas relações são construídas e mantidas, podendo estabelecer uma coextensividade entre essas duas localidades. Ele assinala que caso tivesse “uma casa própria em São Paulo” ficaria parte do seu tempo na capital paulista e a outra parte na aldeia, em momentos de rituais e de festividades. Atualmente, há famílias que “fecham” suas casas em São Paulo e vão para a aldeia, permanecendo durante meses nas casas de parentes. Isso nos sugere pensar que há uma noção ampliada de casa, indicando modos de ser e viver.

Essa noção de habitar é inspirada no conceito “perspectiva de habitação” de Ingold (2000), na qual o autor estabelece uma relação entre habitação (*dwelling*) e construção (*building*). Para ele, habitar não significa apenas construir, mas é a maneira como as pessoas produzem, material e imaterialmente, um modo de vida, imersas numa paisagem que é composta por seres humanos e não-humanos, história e memória. Dessa forma, habitar não corresponde à noção residir/morar/construir num determinado espaço, pois se as pessoas estão em deslocamentos constantes, elas habitam também nos *caminhos* (INGOLD, 2011). O modo de habitar, entre os Pankararu, é pensado à luz dessa definição, uma vez que compreendemos que a ideia de “caminhos”, da qual fala Ingold, sugere uma coextensividade territorial entre aldeia e cidade, que, embora esteja fragmentada num plano material, se interconecta por afetos, mercadorias, alimento, memória, *encantados*.

2.2. MULHERES “PREPARADAS”: produzindo afeto, pessoa e cura

A casa Pankararu pode ser compreendida como um lugar composto por diferentes lugares: a unidade residencial ou residência¹⁵, o quintal, o “salão de trabalho”, o “terreiro”, a roça, a casa do “zelador de praiás”, o “poró” e os “caminhos” que interconectam esses espaços, podendo ter uma coextensividade com outras localidades. A cozinha e o quintal são espaços onde a circulação das mulheres é predominante, tanto para a preparação de alimentos diários, quanto em rituais de cura.

Na aldeia, os terreiros são espaços “sagrados”¹⁶ e de “muito

¹⁵ A unidade residencial ou residência é o lugar onde mora um núcleo familiar.

¹⁶ O “sagrado” é compreendido como uma categoria nativa que identifica objetos, lugares e pessoas que se intercomunicam com o mundo sobrenatural do cosmos Pankararu. Certas

respeito” (MATTA, 2005, p. 70), possuindo, em média, de 30 a 40 m². No Brejo dos Padres, o terreiro do Poente – conhecido como terreiro dos Calu – e do Nascente são os mais conhecidos, onde se realizam os rituais da *Corrida do Imbu*, *Noite dos Passos*, *Três Rodas* e *Menino do Rancho*. No entanto, há casas onde os terreiros não são utilizados para fins rituais, sendo apenas um espaço adjunto da casa.

A casa de “zelador de praiás” encontra-se localizada junto aos terreiros e é o espaço no qual se guardam os “roupões”. São lugares também “sagrados”, onde a circulação é restrita aos zeladores. Zelar um “praiá” significa alimentar os “roupões” com ervas e pau-de-cheiro (planta utilizada em banhos, ervas e chás), oferecendo fumo e garapa aos *encantados*. O “poró” é um lugar “sagrado” destinado aos “praiás”, sendo o local para descanso e concentração em momentos rituais. Ele é feito de palhas de ouricuri¹⁷ e a circulação de mulheres em seu interior é proibida.

No quintal, se cultivam ervas sagradas e de uso medicinal, como alecrim de caboclo, manjerição, arruda, espada de São Jorge, pião-roxo, pião-manco etc. Nele, também se planta a placenta da mulher, prática comum entre as populações indígenas, estando associada com o desenvolvimento da criança durante seu ciclo de vida, como entre os Mebengokre e os Terena (LEA, 1993; FRANCO, 2011). É comum depois do nascimento da criança enterrar o seu umbigo no quintal ou guardá-lo para ser usado em chás para cura (GIBERTI, 2013, p. 144).

Em muitas casas, o quintal é também o espaço da preparação da comida para a realização dos “pratos”¹⁸. Em certa ocasião, fui convidada pela rezadeira Josivete a acompanhar um “prato” na casa de seu filho, Moécio, na aldeia Saco dos Barros, que fica próxima ao Brejo dos Padres. Chegando lá, as mulheres mais velhas se encontravam sentadas na frente da casa, e os homens, reunidos na sala, fumando o campião. As mulheres jovens estavam no fundo da casa, em direção ao quintal, no lugar em que o alimento estava sendo preparado. Havia um caldeirão num fogo, debaixo de um pé de manga, e enquanto uma mulher mexia o caldo na panela, outra acrescentava farinha de mandioca ralada para o pirão. Nesse momento, me indagaram se eu estava “preparada”, ou seja, em resguardo.

plantas só podem ser “apanhadas” do pé pelas rezadeiras ou quem detém o saber sobre os rituais de cura. Da mesma forma, alguns instrumentos usados em rituais, como o campião (cachimbo feito de madeira), o maracá (chocalho feito de cabaça) e a “disciplina” (navalha cortante usada pelos “penitentes”) são considerados como objetos “sagrados”, pois atuam como um elo entre o mundo material e sobrenatural (CARNEIRO DA CUNHA, 1999, p. 58).

¹⁷ Ouricuri (*Syagrus coronata*) é uma espécie de palmeira nativa da região da caatinga e seu uso é bastante comum entre os Pankararu na fabricação de utensílios como esteiras e cestos (feita a partir das fibras da folha), e de uso pessoal, como brincos e colares (feitos a partir das sementes).

¹⁸ “Prato” é um pagamento de promessa que atualiza o sistema de prestação e contraprestação da dívida entre o grupo, no qual é oferecido carne de carneiro, arroz e pirão de peixe para os *encantados* e convidados/convidadas.

No que assenti com a cabeça, algumas meninas mais jovens riram, chegando a dizer, em tom jocoso, “que eu não estava preparada”, insinuando que eu havia “namorado” dias antes¹⁹.

A ida ao “prato”, assim como em qualquer ritual de cura do grupo, exige às mulheres e homens resguardos alimentares (a não ingestão de bebidas alcóolicas) e sexuais, bem como o asseio do corpo. Quando alguém também é benzido, precisa banhar-se três vezes ao dia com as ervas prescritas pela rezadeira e não pode sair de casa. Podemos perceber que essa ideia de “limpeza” não é higiênica ou médica, mas uma maneira de afastar seres perigosos, como a “dona-do-corpo”, entidade que controla o corpo da mulher, como veremos mais adiante.

Na cozinha, as mulheres colocaram o pirão em várias tigelas de cerâmica, cobrindo-o, em seguida, com o arroz e a carne de carneiro. Havia uma tigela maior que seria dada à “dona do prato”, ou seja, àquela que estava pagando a promessa. Os homens foram servidos primeiro pelas mulheres. Aguardamos ao lado de fora da casa. Enquanto isso, na sala, os homens se “preparavam” para se comunicar com os *encantados*. Um tempo depois, abriram a casa e um homem veio nos servir. As mulheres mais velhas receberam primeiro, depois as mais novas. O prato é servido individualmente e é comido com as mãos. Uma menina, de cerca de uns sete anos, chamada Maria, perguntou se poderia comer comigo, e no que respondi positivamente, começamos a comer juntas. Em seguida, todos foram convidados a entrar na casa para fazer a reza.

Nos ajeitamos na sala, onde todos se sentaram. Num canto oposto ao nosso, estava sentada numa cadeira, a tia-avó de criação de Moécio, Dona Ermínia, uma senhora de 84 anos que não estava bem de saúde. Ela era a “dona do prato”. A reza teve início quando Moécio começou a tocar o maracá e a cantar os toantes, evocando os *encantados*. Ele a benzeu três vezes, sequencialmente, enquanto todos permaneciam sentados. Algumas mulheres mais velhas fumavam o campião. Depois de um tempo, a irmã de Moécio assumiu seu lugar e começou a cantar. O ritual durou cerca de uma hora e meia.

A descrição sequencial do “prato” nos possibilita demonstrar, além dos asseios e resguardos exigidos, uma diferenciação sexual e espacial entre homens e mulheres, descrevendo práticas e atividades que são realizadas entre os gêneros. Enquanto as mulheres ficam concentradas na cozinha e quintal, lugares que podem ser apontados como “fora” da casa, os homens permanecem na parte de “dentro”, na sala. No entanto, essa divisão espacial demarcada pelo gênero, entre os Pankararu, não pretende evocar uma noção dicotômica de espaço público/privado que associa

¹⁹ Durante o trabalho de campo, essas brincadeiras eram constantes entre aqueles com quem eu já tinha mais afinidade, como os familiares de Bino, e era um momento no qual tentava-se validar meu comportamento em relação aos demais.

homens no centro (vida pública) e mulheres na periferia (vida privada), como se elas não tivessem agência ou fossem apolíticas. Na tradição teórica antropológica, a mulher foi reduzida à reprodução, associada a um plano natural, biológico e doméstico, enquanto o homem foi circunscrito em oposição, num plano social, cultural e público (ORTNER, 1974; ROSALDO, 1974). Tais conceitos dicotômicos exprimem uma lógica ocidental de conceber a desigualdade através de uma diferença sexual. Em relação às mulheres Pankararu, há um protagonismo feminino entre as lideranças políticas e espirituais²⁰, e, embora exista uma diferenciação espacial e sexual, não pretendemos reificar tais dicotomias, mas demonstrar como o gênero se manifesta a partir dessas relações.

Em relação ao quintal, encontramos semelhança com a descrição feita por Viegas (2007), entre os Tupinambá de Olivença, em que ela afirma que este é um espaço que se encontra ligado diretamente com a pessoa. Analisando os lugares de habitação que compõem a territorialidade do grupo, como o “fogo”, o quintal e a roça, a autora afirma que a casa é pensada como um local da reprodução, pois relações sociais são mantidas ou desfeitas a partir da proximidade e da comensalidade entre os indivíduos. A casa é uma “unidade social primária”, o “lugar” onde as experiências vividas se constroem (VIEGAS, 2007, p. 179). Para ela, há uma relação direta entre habitar e comer, já que o indivíduo mantém seus laços sociais a partir da frequência com que se alimenta num determinado “lugar”.

Entre os Pankararu, comer numa mesma casa é também construir e manter laços de parentalidade. Netos e netas visitam a casa de Bino para comerem no dia-a-dia. Não há um horário fixo para se alimentar e as pessoas não se sentam ao redor de uma mesa para fazer uma refeição, o que não invalida a relação social que produzem, pois, como ressalta Viegas, “aquilo que une aqueles que habitam a mesma casa é o fato de consumirem alimentos cozidos no mesmo “fogo”, e não o fato de se juntarem para consumi-los” (VIEGAS, 2007, p. 84). O “fogo”, no caso Pankararu, pode ser compreendido como o espaço do quintal e da cozinha, onde se preparam o alimento e representa a parentalidade, pois pessoas mantêm vínculos parentais na medida em que comem juntas continuamente.

A cozinha é um ambiente de intensa comunicação e circulação feminina, na qual se cria e estabelece vínculos sociais e afetivos²¹. As mulheres são as responsáveis por cozinhar e preparar os alimentos. Colher

²⁰ Entre as lideranças femininas, podemos destacar a cacica Ilda Bezerra Pankararu, da TI Entre Serras, Dora Pankararu e Maria Lindinalva como ex-presidentas da Associação SOS-CIP e Clarice Pankararu, na gestão atual. As rezadeiras também são importantes lideranças espirituais, com atuações tanto na aldeia quanto na cidade.

²¹ A cozinha foi minha “porta de entrada” ao grupo, pois ajudar no preparo do alimento, bem como em outras atividades da casa, ajudou a criar um elo de confiança e afeto entre as mulheres.

frutas nos “caminhos” da aldeia é também uma atividade realizada por elas, o que exige certo preparo físico por conta das longas caminhadas até os pés de frutas. Muitos desses pés são marcos mnemônicos do grupo, como o pé de murici e araticum, que dão nome aos terreiros Muricizeiro e Araticum, lugares onde são realizados a *Corrida do Imbu*.

O ritual Pankararu se divide entre aqueles que são feitos na casa, em ambiente “privado”, como as “mesas” de cura e os realizados no “salão de trabalho”, e os rituais públicos, como o *Toré*, a *Corrida do Imbu*, *Menino do Rancho*, *Capitão da Meia Noite*, a *Penitência*, entre outros, que podem ter a participação de não indígenas. O “salão de trabalho” é um local adjacente da casa e a entrada em seu recinto é restrita, sendo permitida apenas com autorização. Em São Paulo, as práticas rituais realizadas são a “dança dos praiás”²² e os rituais de cura. Como a configuração espacial e temporal se difere da aldeia, tais rituais são feitos num período mais curto. O mesmo ocorre em relação aos “pratos”, que são feitos na casa da pessoa enferma com a presença da rezadeira, dos parentes e afins.

As rezadeiras Pankararu são as primeiras a serem acionadas quando alguém está doente. Elas que oferecem um primeiro diagnóstico à pessoa enferma, identificando se tal doença é dos “homens da caneta” (saber biomédico) ou dos *encantados*. Por possuírem uma maior intercomunicabilidade entre humanos e não-humanos, elas são as mediadoras do mundo visível e invisível. A busca por tratamentos terapêuticos entre o grupo é feita sem prescindir das concepções biomédicas de cura; no entanto, essa intervenção só é acionada com a permissão dos *encantados* (LOPES, 2011). Isso nos revela que, embora haja um sistema de complementariedade, há uma posição de hierarquia que aloca os *encantados* como os detentores de saber entre o grupo.

Como mencionado, a casa, assim como o corpo, deve estar “limpa” para que entidades outras não coloquem em risco a ordem das coisas. Quando uma casa está “carregada de mal espíritos”, uma rezadeira é chamada para fazer uma “limpeza”. Enquanto ela inicia o ritual, os moradores ficam do lado de fora, para não correrem o risco do mal se apossar deles. Segundo Josivete, no final do ritual, seu corpo encontra-se “carregado”, precisando ser limpo “com um banho de erva para expurgar a carga do corpo”.

Se no dia-a-dia a pessoa precisa seguir certos padrões de conduta para que seu corpo permaneça “fechado” e livre de ameaças, a casa também necessita desses cuidados, pois ela oferece proteção às pessoas. No período do pós-parto, a mulher fica de resguardo e proibida de sair de casa por alguns dias, sob a ameaça de que seu corpo seja atacado por entidades ruins, já que ele se encontra “aberto”. Segundo Ninha, uma de

²² A “dança dos praiás” ou *Toré* é o ritual no qual se manifestam os *encantados* pelos dançadores que são chamados de praiás.

suas filhas, depois de ter dado à luz, precisou sair de casa. Quando retornou, depois de algumas horas, seus pés e pernas encontravam-se inchados, e a causa desse fato, para ela, teria sido por ela estar ainda com o “corpo aberto”. Há outras condições que determinam que o corpo da mulher está aberto, como o período menstrual, sendo aconselhado a elas não participarem dos rituais e não comerem alimentos considerados “pesados”, como feijão de corda e manga.

A seguir, abordaremos alguns aspectos do ciclo de vida da pessoa Pankararu, como o nascimento, crescimento, e formas de aprendizagem para a vida adulta, mostrando como esta pode estar associada com a mobilidade entre o grupo.

3. NASCER E CRESCER SENDO PANKARARU

Os primeiros cuidados que uma criança recebe ao nascer passa pelos resguardos que pai e mãe precisam ter durante o período pós-parto. A todo momento, tenta-se manter o corpo do recém-nascido “fechado”, para que seres perigosos não ameacem a sua saúde. Tais cuidados são sentidos logo quando ela nasce, sendo colocada junto ao peito de sua mãe ainda com o cordão umbilical “pulsando”, “para que ela sinta seu calor e sua presença”. A mãe deve cumprir com dieta alimentar, sexual e reclusão num período de quarenta e cinco dias, não podendo lavar a cabeça, pegar friagem, ficar com raiva ou comer alimentos considerados “pesados” ou remosos, como manga, pinha, abóbora de leite, ovos, miúdos, carne de porco, curimatã etc. (GIBERTI, 2013, p. 143).

Esses riscos podem estar associados a “dona-do-corpo”, entidade viva que controla todo o funcionamento reprodutivo da mulher, como menstruação, gestação, parto, puerpério e amamentação e comumente associada às populações indígenas que vivem na região do Nordeste (SILVA, 2007; RAMOS, 2010; GIBERTI, 2013). Por ter vontade própria, a “dona-do-corpo” castiga a mulher com dores corporais caso ela quebre o resguardo. Da mesma forma, logo quando a criança nasce, a “dona-do-corpo” se sente sozinha e fora do lugar, sendo necessário a ajuda dos *encantados* para que ela volte a seu lugar (RAMOS, 2010, p. 82). Tal noção dialoga com o trabalho de Belaunde (2006), no qual a autora enfatiza a importância do “manejo do sangue” para compreender a saúde amazônica. Para ela, “o sangue é uma capacidade feminina de conhecimento (...) e pode ser visto como um poder feminino, ao invés de um índice de subordinação feminina” (BELAUNDE, 2006, p. 226). Nesse aspecto, a prática do resguardo, entre os Pankararu, pode ser compreendida como uma forma de estabilizar o mundo, uma vez que possibilita que outros seres, como a “dona-do-corpo”, não se vingue e/ou ameace o grupo.

Na aldeia Brejo dos Padres é comum os partos serem realizados na casa da parturiente, ou, em casos mais graves de saúde, a mulher é encaminhada para hospitais de cidades vizinhas, como Tacaratu e Petrolândia²³. A presença das parteiras tradicionais é fundamental no auxílio das diferentes fases da gestação: o pré-natal, o parto e o pós-parto. Elas que ensinam técnicas corporais e massagens para aliviar dores e tensões no corpo durante a gravidez, bem como na melhor posição para a mulher ter a criança, sendo cócoras a mais escolhida. Todos esses saberes são passados pela tradição familiar, entre mães, tias e avós que foram parteiras e que transmitem seus conhecimentos às mulheres de sua família, havendo um crescimento nos últimos anos entre mulheres jovens que desejam ser “aprendizes”. Na aldeia, “verifica-se o recente interesse de mulheres indígenas mais jovens (20 a 40 anos), muitas vezes ligadas aos serviços de saúde locais, em acompanharem as parteiras atuantes como suas *aprendizes* (GIBERTI, 2013, p. 123), e em São Paulo, meninas que são treinadas pelas rezadeiras para fazer esse trabalho (LOPES, 2011, p. 102).

Para muitas mulheres, a experiência do parto em hospitais é muito dolorosa e “marcada pelo sofrimento”, pois é proibido fumar cachimbo fazendo o *encruzo*²⁴ na criança, dançar o Toré, seguir à risca a dieta do resguardo ou guardar o umbigo para que seja enterrado depois (LOPES, 2011, p. 135;144). No Real Parque, embora o número de partos realizados seja quase inexistente, “às vezes acontece e você tem que pegar”, como relatou a rezadeira Leidi. Casos de saúde mais grave, de uma forma geral, são encaminhados ao Ambulatório do Índio, e, em relação às gestantes, quando elas precisam ir a um médico de urgência, são encaminhadas para o Hospital e Maternidade Sarah, localizado no bairro Rio Pequeno, em São Paulo.

As crianças são incentivadas desde cedo a adquirir habilidades específicas, como cantar e dançar nos rituais, bem como ajudar em atividades como lavar roupa e ir para a roça. O *Toré* é ensinado pelos mais velhos, em momentos lúdicos como em rituais, nos quais as crianças observam e aprendem passos, cantos e movimentos. Nas escolas da TI Pankararu, elas também são ensinadas sobre a sua cultura, com o apoio de apostilas didáticas e professoras indígenas. Já a passagem para a vida adulta se inicia quando a pessoa não depende mais economicamente de seus pais, ocorrendo quando ela adquire um matrimônio ou um emprego. Em relação aos homens, é frequente nesse período de vida a mudança para outras localidades, como a cidade de São Paulo, em busca de melhores condições de vida. Essa “instabilidade residencial” masculina é descrita por Pina-Cabral como um momento de formação de novas alianças, na qual

²³ Segundo Giberti (2013, p. 172), 73,4% dos partos realizados entre 2005 a 2008 na TI Pankararu foram feitos na aldeia Brejo dos Padres, Jitô e Saco dos Barros, pelas parteiras.

²⁴ Segundo Mura (2012, p. 206), o *encruzo* é uma técnica de cura realizada com um cachimbo.

homens se deslocam para expandir relações (PINA-CABRAL e SILVA, 2013). Cabe ressaltar que, entre os Pankararu, as mulheres também se deslocam junto aos homens, sendo importantes na formação dessas redes.

O nascimento e o crescimento no grupo, como vimos, dependem da relação entre pai/mãe/filho/filha e dos resguardos realizados para que a saúde de todos não seja ameaçada. Nesse aspecto, as parteiras e rezadeiras são significativas nesse processo, pois atuam desde o momento do nascimento da criança, com chás e ervas que auxiliam em sua saúde, na mediação com os *encantados* para “capturar” a “dona-do-corpo” e “acalmá-la”, nos rituais de cura quando alguém fica enfermo etc. Todos esses cuidados informam como se dá a fabricação da pessoa em seus diferentes ciclos de vida, sendo fundamental que o corpo permaneça “fechado”. Devemos considerar, porém, momentos importantes em que a “abertura” do corpo não desafia a harmonia ou a ordem no mundo, como no período do parto²⁵. Isso nos leva a questionar que a noção de “corpo aberto” nem sempre põe em risco a vida social do grupo, e, do mesmo modo, investigar se o entendimento de “corpo fechado” significa necessariamente uma noção de equilíbrio.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendemos, nesse texto, fazer um esforço para apresentar alguns aspectos importantes da cosmologia e organização social entre os Pankararu. A partir da análise da trajetória de uma família marcada pela experiência da mobilidade, vimos que “sair da aldeia” não significa a impossibilidade de “retorno” ou de um “trânsito” constante entre aldeia e cidade. A territorialidade do grupo é compreendida tendo uma coextensividade com outras localidades, como a aldeia, em Pernambuco, e no Real Parque, em São Paulo. Há um fluxo de pessoas, bens, mercadorias, alimento, cura que garantem o parentesco mesmo à distância.

A casa parece estabelecer uma analogia com o corpo, sendo o lugar da reprodução, do afeto e da memória. É também o espaço da cura, das rezas, dos mortos. Estes, diferentemente do dogma cristão, vivem no plano material e não estão destinados apenas ao céu ou a inferno. Assim, a casa é pensada como um santuário em que se interseccionam afetos, relações, humanos e não-humanos. A noção de “habitar” e “caminhar” ilumina particularidades da mobilidade espacial do grupo, revelando a maneira como eles se organizam espacialmente, sendo compreendida como um modo de produção de vida.

²⁵ Agradeço a Profa. Dra. Luísa Elvira Belaunde por ter me chamado a atenção a esse fato, em seus comentários à minha pesquisa apresentada no seminário “Casa, corpo e gênero: camponeses e povos tradicionais”, que aconteceu na Unicamp no dia 12 e 13 de abril de 2018.

“Caminhar” e “se mover” pelo mundo é, portanto, uma maneira de expandir relações, buscando a manutenção da saúde e colocando em relação uma variedade de agentes e agências nos “caminhos”. Podemos perceber que há uma relação entre “produção de território” e “busca por saúde”, revelando um sistema que interconecta mobilidade e xamanismo. Assim, a manutenção do “corpo fechado” ou sua boa medida é uma maneira de não desestabilizar a ordem cosmológica do grupo, fazendo com que as pessoas “caminhem” para o seu “fechamento”, na medida em que expandem relações e cura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. **O Reencantamento do Mundo: Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu**. 1996. 219 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, [1996].

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta**. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999. p. 229–278.

ASSUMPÇÃO, Karine. **Negociando curas: um estudo das relações entre indígenas e profissionais do Projeto Xingu**. 2014. 184 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PPCS, Unifesp, São Paulo, SP, [2014].

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, 2006.

BUCHILLET, Dominique (Org.). **Medicinas tradicionais e Medicina ocidental na Amazônia**. Belém: MPEG/ CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó**. São Paulo: Hucitec, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Maximiliano. **A música encantada Pankararu**. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – PPGAC, UFPE, Pernambuco, PE, [1999].

ESTANISLAU, Roberto Bárbara. **A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil**. 2014. Dissertação (Mestrado em Demografia) – PPGD,

Unicamp, Campinas, SP, [2014].

FRANCO, Patrick Thames. **Os Terena, seus antropólogos e seus outros**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, Unicamp, Campinas, SP, [2011].

GALLOIS, Dominique Tilkin. **O movimento na cosmologia waiãpi**: criação, expansão e transformação do universo. 1988. 513 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, USP, São Paulo, SP, [1998].

GIBERTI, Andrea Cadena. **Nascendo, Encantando e Cuidando**: uma etnografia do Processo de Nascimento nos Pankararu de Pernambuco. 2013. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – PPGSP, USP, São Paulo, SP, [2013].

INGOLD, Tim. **The perception of the environment**: Essays on livelihood, dwelling and skil. London: Routledge, 2000.

_____. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6–25, jan./abr. 2010.

_____. **Being alive**: essays on movement, knowledge and description. London: Routledge, 2011.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LANGDON, Ester Jean. Redes xamânicas, curanderismos e processos interétnicos: uma análise comparativa. **Amazônia: Sociedade e Natureza**, Belém, v. 17, n.1. p. 62–84, 2012.

LASMAR, Cristiane. **De Volta ao Lago de Leite**: Gênero e Transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

LEA, Vanessa. Casas e casas Mebengokre (Jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, E.; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **Amazônia**: Etnologia e História Indígena. São Paulo: NHII-USP, FAPESP, 1993. p. 265–282.

LINS DE BARROS, M. M. Memória e Família. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 29–42, 1989.

LOPES, Rafael da Cunha. **Cura encantada**: Medicina Tradicional e Biomedicina entre os Pankararu do Real Parque em São Paulo. 2011. 140 f.

LOVO, Arianne Rayis. Caminhando pelo mundo: pessoa, casa e memória entre os Pankararu. **Tessituras**, Pelotas, v. 6, n. 2, p. 132–153, jul./dez. 2018.

- Dissertação (Mestrado em Ciências) – PPGE, Unifesp, São Paulo, SP, [2011].
- LOVO, Arianne Rayis. “Lá, sendo o lugar deles, é também o meu lugar”: pessoa, memória e mobilidade entre os Pankararu. 2017. 132 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, Unicamp, Campinas, SP, [2017].
- MATTA, Priscila. **Dois Elos da Mesma Corrente: Uma Etnografia da Corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu**. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, USP, São Paulo, SP, [2005].
- MURA, Claudia. “*Todo mistério tem dono!*”: Ritual, política e tradição do conhecimento entre os Pankararu. 2012. 352 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, UFRJ/Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, [2012].
- NOGUEIRA, Verena Sevá. **Sair pelo mundo: a conformação de uma territorialidade camponesa**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social). – PPGAS, Unicamp, Campinas, SP, [2010].
- ORTNER, Sherry. “Is female to male as nature is to culture?”. In: ROSALDO, M.; LAMPHERE L. (Org.). **Woman, culture and society**. California: Stanford University Press, 1974.
- 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*, v. 50, p. 75-95, 2016.
- ROSALDO, Michelle. “Woman, culture and society: a theoretical overview”. In: ROSALDO, M.; LAMPHERE L. (Org.). **Woman, culture and society**. California: Stanford University Press, 1974.
- SILVA, Georgia da. “**Chama os Atikun que eles desatam já!**” **Práticas terapêuticas, sabedores e poder**. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS, UFPE, Recife, PE, [2007].

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra Calada**: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

AUTORA

Arianne Rayis Lovo

Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS/ IFCH, Unicamp e pesquisadora do CPEI (Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena) do IFCH. E-mail: arianne_rayis@hotmail.com .

Recebido em: 31/03/2018.

Aprovado em: 21/06/2018.

Publicado em: 25/12/2018.