

MULHERES *PREPARADAS*: FAZENDO CORPOS E “CAMINHOS” A PARTIR DAS REZADEIRAS PANKARARU

ARIANNE RAYIS LOVO

RESUMO *Busco investigar a fabricação de corpos e caminhos no coletivo Pankararu, a partir das rezadeiras que habitam a cidade de São Paulo e a Terra Indígena Pankararu, em Pernambuco, bem como a configuração de novas territorialidades a partir dos deslocamentos entre aldeia e cidade. Tal fato aponta para uma mobilidade que coloca em relação diferentes agentes, como indígenas, não indígenas, Estado, encantados, plantas. Nesse sentido, a pesquisa se insere nos debates acerca de processos de formação da pessoa, mobilidade e xamanismo, buscando compreender aspectos da corporalidade, noções de doença e cura e os processos de produção de novas territorialidades.*

PALAVRAS-CHAVE *Pessoa. Mobilidade. Xamanismo. Pankararu.*

WOMEN *PREPARADAS*: MAKING BODIES AND “PATHS” BY PANKARARU SHAMANS

ABSTRACT *I seek to analyze the fabrication of bodies and paths in Pankararu collective, from rezadeiras that inhabit in urban areas in the city of São Paulo and Pankararu Indigenous Land, in Pernambuco. It also seeks to investigate the configuration of new territorialities from the displacements among village and city. This fact point to a mobility that connects different agents, such as indigenous, non-indigenous, state, encantados, plants. In this way, this research is inserted in debates about processes of formation of person, mobility and shamanism, seeking to understand aspects of corporality, notions of illness and healing and the processes of production of new territorialities.*

KEY WORDS *Person. Mobility. Shamanism. Pankararu.*

INTRODUÇÃO

¹ Esse texto foi escrito a partir de debates, seminários e encontros que tiveram início no Doutorado, em 2017. Agradeço, em especial, as colegas do Seminário “Casa, Corpo e Políticas da Terra”, realizado na Universidade de Brasília (UnB), em 2018, às rezadeiras Pankararu, a Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) da Unidade Básica de Saúde do Real Parque (SP) e as pessoas pareceristas do artigo, que colaboraram com sugestões que enriqueceram o debate proposto.

O artigo¹ oferece uma discussão sobre pessoa, mobilidade e xamanismo no debate antropológico a partir das rezadeiras Pankararu, apresentando a trajetória das mulheres como lideranças espirituais e os processos de configuração de novas territorialidades desse coletivo.² As rezadeiras pankararu que habitam a cidade de São Paulo, vivem, majoritariamente, na favela do Real Parque, distrito do bairro do Morumbi que pertence à zona oeste do estado de São Paulo. Com o tempo, famílias pankararu passaram a se estabelecer nesta área, chegando da aldeia para trabalharem na construção do Estádio Cícero Pompeu de Toledo, o Estádio do Morumbi. Além do Real Parque, o grupo habita os bairros de Jardim Panorama, Paraisópolis, Capão Redondo, Jardim Ângela, Sapopemba e Guarulhos. Em 1994, criaram, na capital paulista, a Associação Indígena Comunidade Indígena Pankararu SOS-CIP (Associação SOS-CIP) e, em 2002, a Associação Movimento Indígena Pankararu – AMIP, que os auxiliam nas demandas políticas e administrativas.

O grupo habita outras localidades no território brasileiro, como a Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu) e a Terra Indígena Entre Serras (TI Entre Serras), homologadas, respectivamente, em 1987 e 2007. Ambas estão localizadas próximas às margens do rio São Francisco, em Pernambuco, e, segundo dados da FUNASA (2010), somam uma população de 8.477 pessoas, concentradas em vinte e cinco aldeias. As famílias pankararu se classificam pela denominação “troncos velhos” e “pontas de ramas” que informam, no primeiro caso, aqueles que detém uma memória ancestral de sua história e os coletivos mais recentes e que podem estar em vias de encontrar um novo “segredo”. O “segredo” é um termo bastante utilizado pelas lideranças espirituais, mas não só, sendo compreendido como um mistério, um domínio oculto que revela as particularidades do grupo, indicando o mecanismo no qual grupos recentes passam a reivindicar identidades étnicas (ARRUTI, 1996).

² Neste artigo, apresento os seguintes critérios gráficos: i) itálico para expressões e fala de minhas interlocutoras e interlocutores e ii) aspas para conceitos, categorias e citações da literatura antropológica. Ressalto que o uso de itálico para a fala e expressões das pessoas interlocutoras é apenas uma forma de distinguir as formulações feitas por elas das minhas, sem julgamento de valor.

Assim como diversos povos que habitam a região do Nordeste brasileiro, o coletivo Pankararu passou por profundas transformações por conta dos aldeamentos forçados de missionários e pelas frentes pastoris dos séculos XVII e XVIII (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992, p. 433). Esse fato, oriundo da situação colonial portuguesa, submeteu os povos indígenas a longos processos de “desterritorializações” e “reterritorializações”, instaurando “uma nova relação da sociedade com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (OLIVEIRA, 1998, p. 54). O deslocamento do grupo ao Sudeste, sobretudo à região metropolitana de São Paulo, acontece desde 1940, embora, atualmente, exista um número maior de “retornados” à aldeia (ESTANISLAU, 2014).

São Paulo é a quarta cidade em número de população indígena, com 41.794 pessoas, segundo dados do Censo (IBGE, 2010). No entanto, a ausência de políticas públicas direcionadas aos indígenas em contexto urbano ainda prevalece. A Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai), por exemplo, monitora apenas os casos de doenças registrados em terra indígena, fato que intensifica as subnotificações e invisibilizando aqueles que vivem em áreas urbanas. Segundo dados do Censo Pankararu (ARRUTI, 2017, no prelo) e da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI) da Unidade Básica de Saúde do Real Parque (UBS do Real Parque), cerca de 700 pessoas habitam o Real Parque, algo em torno de 180 famílias, trabalhando, majoritariamente, em serviços domésticos, de segurança, pedreiro, entre outros.

Meu primeiro contato com o coletivo se deu por meio de uma visita que fiz ao Real Parque em junho de 2013, momento em que conheci Roziani Pankararu, na época Agente Indígena de Saúde (AIS) da UBS do Real Parque. Através dela fui apresentada ao seu pai, Manoel Alexandre Sobrinho, conhecido como Bino Pankararu e ex-presidente da Associação SOS-CIP, que havia retornado recentemente à aldeia em Pernambuco. Ele, junto a sua

esposa Maria Senhorinha, conhecida como Ninha, hospedou-me generosamente em sua casa na aldeia nos meses de fevereiro a março, período em que ocorrem a Corrida do Embu, importante ritual associado aos pagamentos de promessa feitos pelo grupo. Nessa época, em 2015, tive a oportunidade de realizar o trabalho de campo na aldeia Brejo dos Padres, financiado por uma bolsa de estudos.³ No Real Parque, o trabalho de campo se iniciou em 2014 e se estende até os dias atuais, com incursões maiores ou menores, e, em várias ocasiões, pernoito na casa de parentes da família extensa de Bino e Ninha.

³ Bolsa concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) - Número do processo 2014/19329-5. Atualmente, possuo uma bolsa de Doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) sob a orientação da Profa. Dra. Artionka Capi-beribe.

⁴ Os *encantados* são entidades vivas que oferecem proteção e bem-estar ao grupo e se manifestam no mundo terrestre por meio dos *praiás*, dançadores que vestem os *roupões*, vestimenta sagrada do grupo.

Em trabalhos anteriores, a mobilidade pankararu foi compreendida como um modo de produção de vida (LOVO, 2017), em que caminhar é uma forma de habitar o mundo, ampliando rede de relações e saberes. As localidades da TI Pankararu (PE) e o Real Parque (SP) foram concebidas como espaços coextensivos, um “território fluído” que se interconecta por fluxos de bens, mercadorias, memória, pessoas, *encantados*.⁴ Famílias se deslocam da aldeia até a capital paulista para buscar atendimento médico na UBS do Real Parque, ao mesmo tempo em que viajam da cidade de São Paulo até a TI Pankararu para participar dos rituais de cura. Em todos os casos, a busca por manter o “corpo fechado”, ou seja, livre de ameaças que podem desestabilizá-lo, é um denominador comum que objetiva estabilizar cosmos e corpos, no qual as lideranças espirituais possuem papel fundamental. A cura é entendida a partir dos procedimentos terapêuticos que envolvem a busca por esse *fechamento*, o qual não informa um enclausuramento corpóreo, mas a obrigação de práticas de resguardos exigidos pelos rituais.

Trazer o protagonismo das rezadeiras mulheres é apresentar uma perspectiva feminina baseada na minha experiência com elas. Tal perspectiva não implica, no entanto, numa visão unilateral da vida social pankararu, mas na percepção de que sujeitos sociais possuem experiências diferenciadas que são construídas em relação. Privilegiar as narrativas dessas interlocutoras é se afastar de uma visão antropológica totalizante e homogênea, priorizando

uma distância com o outro na tentativa de criar uma relação e não de negá-la (STRATHERN, 2009 [1987]). Ao mesmo tempo, o artigo proposto pretende contribuir no aprofundamento acerca do xamanismo entre mulheres, uma vez que ainda persiste, no debate antropológico, um “monopólio masculino”, no qual as mulheres muitas vezes são classificadas como “xamãs de segunda ordem”, tendo poucas habilidades para a caça, a cura e a guerra (COLPRON, 2005), bem como o predomínio de uma socialidade masculina e uma invisibilidade feminina frente a criação de “cultura” ou “sociedade” (STRATHERN, 1995).

Neste artigo, privilegiamos o caminho das rezas para pensar como o grupo constrói territorialidades a partir da rede de parentesco estabelecida na região metropolitana de São Paulo. Rituais de cura são realizados com frequência na casa dos parentes, fazendo circular pessoas, “encantados”, alimentos, plantas. Argumentamos que existe uma relação entre mobilidade, xamanismo e parentesco, onde as rezadeiras caminham juntas para fazer os rituais, pois como explica a rezadeira Maria Lídia, *ninguém faz a reza só*.

O texto encontra-se dividido em suas seções. Na primeira, apresento, a partir da descrição etnográfica de um *prato*, as narrativas e experiências das rezadeiras em suas trajetórias como lideranças espirituais, onde o *chamado*, o *sofrimento* e o *dom* participam da sua noção de pessoa. Em seguida, analisamos os processos de adoecimento e cura e os seres que podem colocar em risco a vida da pessoa e do coletivo, como a *dona-do-corpo*, entidade que controla o corpo da mulher. Na segunda seção, apresento locais que possuem uma identificação entre território e família, sinalizando os “caminhos” das rezas como fios que tecem novas territorialidades na cidade de São Paulo. São os parentes que colocam em movimento pessoas, coisas, *encantados*, evidenciando uma relação entre fabricação de corpos e “caminhos”, pois a busca pela cura, a partir da manutenção de um *corpo fechado*, participa da produção de lugares.

1. MULHERES *PREPARADAS*: TRAJETÓRIAS E NARRATIVAS DAS REZADEIRAS PANAKARARU

O sistema ritual pankararu encontra-se diretamente relacionado na manutenção de *corpos fechados*. Pedidos de cura são feitos aos *encantados* e à Santa Cruz e, quando atendidos, realiza-se um pagamento de promessa, como o *prato* ou a *garapa*. Esse sistema de prestação e contraprestação mantém a aliança entre humanos e não humanos, no qual ambos devem cumprir com seus serviços e obrigações. Os rituais podem ser divididos entre aqueles que são feitos em ambientes privados, como os benzimentos, rezas e as *mesas de cura*, realizados na casa da pessoa enferma ou no *salão de trabalho*. Já os ritos públicos, como a dança dos praiás (Toré), Menino do Rancho, Três Rodas, Corrida do Embu, Capitão da Meia Noite, são feitos em terreiros de *pais* ou *mães de praiás*, isto é, quem cuida dos *roupões*. A Penitência é um ritual privado realizado por um número menor de pessoas, em que os *penitentes* e as *penitentes* prestam homenagem aos *pais* e *mães de praiás* e ao padre Cícero.⁵ Em São Paulo, os rituais mais frequentes são a dança dos praiás, benzimentos, rezas, *mesas de cura*, o *prato* e *garapa*.

⁵ A Penitência foi incorporada no século XX por influência dos padres católicos, da beata Madrinha Dodô e do messiânico Padrinho Pedro Batista. Diferentemente do dogma postulado pela Igreja Católica, para os e as *penitentes* pankararu, os mortos não vão para o inferno ou para o céu, mas continuam vivendo entre os vivos, nos quintais de casa, beiras de estrada e cruzeiros de serra, sempre ao redor de uma cruz (MATTA, 2005). Assim, *penitentes* pankararu são pessoas que acreditam na Santa Cruz, realizam rezas e cantam para os santos e *encantados*.

A seguir, descreveremos um *prato* que ocorreu no mês de abril de 2019, num sábado de Aleluia, festividade católica que antecede a Páscoa. Fui convidada pela rezadeira Maria Lídia a participar desse ritual na casa do seu primo Pedro, no bairro dos Pimentas, em Guarulhos. Ele é irmão do cacique Zé Alto da aldeia Brejo dos Padres e sua família realiza, há dez anos, uma festa ao encantado Capitão Dandaruré, no sábado de Aleluia. Por ser um encantado “ligado à igreja”, a festa em sua homenagem é feita no dia da celebração católica (MURA, 2012, p. 153). Existe uma relação entre “tronco familiar” e essas entidades, pois cada família extensa possui um *batalhão* de *encantados* que oferece proteção e bem-estar às pessoas. Como veremos, os *encantados* são denominados a partir de uma nomenclatura militar e

possuem uma hierarquia cósmica formada por *batalhões*, como o *chefe Mestre Guia, encantados de alta patente, capitães e mestres*.

No dia do *prato*, saímos do Real Parque numa *van* com dez pessoas, entre elas a rezadeira Maria Lídia, o rezador Adilson, conhecido como Didi, Ivone e seu filho Matheus, Clarice, Leda e seu neto de três anos. Chegamos no local por volta das 21h. A casa estava cheia, com cerca de quarenta parentes acomodados na parte dos fundos numa área que fora construída para a festa. Maria Lídia juntou-se às mulheres na cozinha. Todas estavam vestidas de saia longa, descalças, cabelos presos, blusa sem decote e *preparadas*, ou seja, em resguardos sexuais e alimentares. Estar *preparada e limpa* é fundamental para não enfraquecer a *ciência pankararu*, considerada como um conjunto de saberes e práticas que são ensinados pelos *encantados*. As mulheres foram servindo arroz, carne bovina e pirão de peixe em pratos de cerâmica colocados no chão do recinto, formando o desenho de uma estrela radial; no centro, havia um prato maior para os *encantados* e quatro velas a sua volta.

Em seguida, uma roda de quinze homens foi feita ao redor dos pratos. Maria Lídia posicionou-se no círculo com o *maracá*⁶ na mão e os olhos fechados, e, deu início ao ritual com seu toante chamando pelo *encantado Caboclo Véio* e o *Mestre Guia*. Um *campiô* (cachimbo ritual) ia passando em sentido anti-horário entre os homens que faziam com ele um desenho em cruz próximo a seu corpo e depois o tragava. Enquanto isso, Maria Lídia fumava seu cachimbo e se curvava assoprando a fumaça sobre os pratos no chão. Logo após, a comida foi distribuída estabelecendo uma hierarquia de posição social e gênero. Primeiro, o dono do prato (Pedro), homens e meninos; depois, a dona do prato (Maria, esposa de Pedro), mulheres e meninas. As pessoas estavam sentadas no chão e começaram a comer com as mãos, conforme o costume. A *garapa* foi servida num balde grande e colocada em copos menores. Quando todos comeram, os pratos foram levados até a cozinha. As pessoas se posicionaram e voltaram a sentar no chão e nas cadeiras.

⁶ Chocalho feito de cabaça na qual se colocam sementes e cujo topo é enfeitado com penas de peru, ave comum encontrada na aldeia.

Maria Lídia já estava sentada ao fundo do local e estendeu uma *cinta* azul colocando sobre ela o fumo, quatro alhos, as velas e uma cruz ao centro. À sua frente, estava Ivone; do lado direito, Matheus e um menino de três anos, e do lado esquerdo, Alexandre. Como ela estava liderando a mesa, Lídia começou o toante tocando o *maracá* e chamando pelos *encantados*. Pedia a benção e a proteção para todos presentes e para o dono e a dona do *prato*. Durante o seu canto, os homens repetiam o toante, sequencialmente. Depois dela, foi a vez de Alexandre cantar, e, em seguida, Ivone. Os meninos não cantaram, pois estavam ali apenas para *compor a mesa*. Findada essa rodada de canto, muitas frutas – bananas, mangas e uva – foram trazidas e colocadas ao lado de Lídia. Ela reiniciou o toante com os olhos fechados, permanecendo em pé.

Depois de assoprar a fumaça novamente sobre as frutas, Lídia 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 o *maracá* sem parar. Em seguida, a comida foi colocada no centro do local para que as pessoas pudessem comer. Enquanto nos servíamos, algumas pessoas foram se aproximando de Lídia, em fileira, para receber a reza. Pedro e Maria foram os primeiros a recebê-la. Ela aproximou o *maracá* sobre o corpo de cada um, descendo da cabeça até o tronco. Depois, foi a minha vez. Aproximei-me devagar e pude sentir sua mão trêmula sobre a minha cabeça e com a outra, balançava o *maracá* das cabeças até os meus pés. Fez esse movimento na parte da frente e nas costas cantando *deus e os encantados te protejam e te dê boa sorte* três vezes. Sua voz estava diferente, num tom grave e baixo. Depois, todas as pessoas foram recebendo a reza, uma a uma, num processo que demorou cerca de meia hora. O ritual terminou por volta das três da madrugada. Quando as luzes do local foram acesas, deu para perceber o cansaço no rosto de Lídia, que permanecia num canto sentada no chão. Após isso, retornamos ao Real Parque, aonde pernoitei na casa de Lídia.

A partir da descrição desse *prato* gostaríamos de apresentar alguns elementos dos rituais de cura e as experiências e narrativas das rezadeiras Pankararu em suas trajetórias como xamãs. Neste trabalho, denominamos por xamãs lideranças espirituais que mantém uma maior comunicação com as entidades do mundo invisível, pois são “viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 12). Assim, as rezadeiras pankararu são tradutoras de mundos que recebem avisos e pedidos em *visões* ou sonhos, possuindo uma intercomunicabilidade com os *encantados*.

Começo com Maria Lídia da Silva, conhecida por tia Lídia e considerada uma rezadeira renomada pelo grupo.⁷ Nascida na aldeia Brejo dos Padres, em 1968, ela veio a São Paulo em 1995, onde começou a trabalhar como empregada doméstica numa empresa de seguros. Ela relata que neste local ninguém sabia sobre a sua identidade indígena e as pessoas só tomaram conhecimento acerca disso porque *seu povo* vinha procurá-la constantemente. O reconhecimento se deu pelo seu *dom*, categoria nativa que designa quem nasce com habilidade de se comunicar com os *encantados*. Lídia é responsável por cuidar dos *praiás* que estão em São Paulo, na Associação SOS – CIP. Sobre o seu *dom*, ela conta:

Na verdade, o conhecimento desse trabalho ninguém ensina ninguém. Se a gente vem com esse dom, de fazer esse trabalho, de servir e de ajudar alguém, isso vem de deus, vem dos encantados, não vem de ninguém familiar. Isso é uma escolha de deus e deles. Não vem do querer da gente ou da família.

Há outras condições que definem o reconhecimento de um especialista ritual, como o *tronco familiar* a qual pertence, se o conhecimento é de *dom de nascença* ou foi aprendido e a eficácia da sua prática ritual, na qual o *dom* possui maior prestígio. Foi num sonho que Lídia soube que seria rezadeira, quando recebeu a *semente*:

⁷ As falas das pessoas interlocutoras presentes no artigo são parte de trechos de entrevistas e anotações de caderno de campo entre 2015 a 2019.

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, que eles aparecem em outro formato de roupa que eles chamam de semente. 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, né, em nome dele. Não que seja só aquela pessoa que é dona ou só aquela pessoa que possa chamar ou possa receber ele. Mas tem uma pessoa que eles escolhem pra cuidar. Se chega tudo isso [a semente] na casa das pessoa, sem eles irem buscar na mata e chega lá aonde eles fazem a obrigação deles, então aquela pessoa foi escolhida pra cuidar deles! Porque não é todo mundo que tem. Eu já vi no sonho e acredito que eles não me enganaram ...

É corrente nas falas de lideranças espirituais que a *semente* pode aparecer em sonho ou em forma material, adquirindo o formato de uma pedra ou fóssil. Quando isso ocorre é necessário que a pessoa a entregue aos mais antigos para ser avaliada como um sinal do mundo invisível. O *encantado* escolhe a família que oferecerá proteção, e, em troca, é preciso fazer *as obrigações certas*, como alimentar os *roupões* com fumo, ervas, *garapa* e rezas. A *semente* também informa a disputa simbólica e política existente entre as famílias dos *troncos velhos* e *pontas de rama*, colocando em descrédito os *praiás* recém levantados, como explica Lídia:

... As pessoas são escolhidas mesmo pela semente, não é todo mundo que tem. Hoje, lá [na aldeia] tem não sei quantos praiás, que o terreiro nem cabe mais! Mas eu acredito que nem todo mundo tem a semente, não. Os mais velho eu acredito. Esses que sempre tinha e tem, esses eu acredito! Agora, esses de agora que levantaram por levantar ou porque querem uma roupa dentro de casa, um praiá, eu não acredito que eles tenham nada de semente, não. Eu acredito nos mais velhos que já tinha. E nos mais novo que podem tá teno porque os mais velhos já foram e podem ir passando de pai pra filho, e por aí vai, ficando entre família mesmo.

Levantar um praiá também diz respeito a formação de novos grupos, como as *pontas de ramas*, que podem estar em vias de encontrar o seu *segredo* (ARRUTI, 1996). Em São Paulo, não há um consenso entre as famílias Pankararu se o Real Parque se configura como uma *ponta de rama*, pois muitas famílias se deslocam entre aldeia e cidade estabelecendo um vínculo de coextensividade com o território, como veremos na segunda parte. Do mesmo modo, a presença dos *encantados* na cidade evoca dissenso. Segundo a rezadeira Maria Aparecida da Silva, conhecida como Leidi, *o encantamento é o invisível e se é invisível, eles podem estar em qualquer lugar*. Para Lídia, *os encantados não são daqui (de São Paulo), aqui é só uma visita*. Esse fato é importante porque na literatura pankararu a origem dessas entidades encontra-se associada a um “ambiente natural” como “(...) a geografia local dos serrotes, das fontes de água e das cachoeiras” (ARRUTI, 1996, p. 95). Compreender se eles habitam outras localidades é uma forma de compreender se eles estão se territorializando “fora” da aldeia.

Lídia trabalha como AIS na EMSI da UBS do Real Parque há dezesseis anos.⁸ Sua função na equipe é fundamental para estabelecer um elo de confiança entre os profissionais de saúde e seu grupo. Nas visitas feitas nas casas dos pacientes que também são parentes, o atendimento terapêutico, muitas vezes, pode se desdobrar numa reza, quando se verifica que a doença é de *ordem espiritual*. Neste caso, chama-se outras rezadeiras que dão início ao ritual de cura à pessoa enferma, evento que pode se estender até de madrugada. Lídia conta que pensou *que não fosse aguentar o trabalho de rezadeira pois é muito cansativo conciliá-lo com o trabalho de AIS*. Atualmente, em parceria com a EMSI foi conseguido que as horas de rezas fossem contabilizadas como horas de serviços prestados como AIS.

Antes de se tornar rezadeira, Lídia afirma que se sentia *amarrada, querendo viver na mata, às vezes nem comia*, mas resolveu aceitar *o chamado, senão teria que viver o resto da vida nesse sofrimento*. Estados de agonia, loucura e cansaço participam

⁸ A EMSI do Real Parque, implementada em 2004, é a primeira no país a atender povos indígenas que não estão em área indígena demarcada. Tal fato foi possível a partir dos desdobramentos da criação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI) e da luta dos Pankararu em parceria com os Guarani do Jaraguá de São Paulo e outros movimentos populares (LOPES, 2011).

da trajetória das lideranças espirituais, sendo associados com o desenvolvimento de diferentes tipos de distúrbios, sobretudo os relacionados à esfera psicológica, como introversão, choro incontrolável, pesadelos, mudanças de humor que indicam um estado de liminariedade e crise, “ao qual é atribuído um caráter místico e potencialmente perigoso” (MURA, 2012, p. 172-175). A partir daí, a *visão*, processo premonitório que se estabelece em momentos de vigília ou sonhos, passa acompanhá-las. *O sonho é o futuro, é o lugar em que se aprende com os encantados*, explica Leidi. Em sonhos, os *encantados* podem avisar sobre algum feitiço ou prescrever ervas medicinais. Foi o que aconteceu com João Gouveia, rezador que mora na aldeia. Acometido por uma grave doença e com uma cirurgia agendada num hospital em Recife, conta que certa noite sonhou que os *encantados vieram em forma de médico e receitaram algumas ervas para ele tomar por cinco dias seguidos*. Ele fez o tratamento e quando retornou ao hospital, semanas depois, para fazer novos exames, a doença havia desaparecido. Essa relação entre sonhos, viagens e processos de cura é comum entre os povos indígenas e, em relação aos povos do Nordeste, bastante difundida nos casos de xamanismo dos Pankararu, Kariri-Xocó e os Kiriri (: 211).

As rezadeiras possuem um vasto conhecimento sobre o manejo e uso das plantas. Josivete, que mora na aldeia Brejo dos Padres, conta que só elas possuem *permissão* de cultivar e apanhar determinadas ervas, que são plantadas em seu quintal. Esses vegetais são trazidos da aldeia até a cidade por parentes para se fazer a *xaropada* ou *lambedor*, remédio feito a partir da infusão de plantas em água, acrescido com mel. Entre eles, podemos destacar as folhas da jurema-preta e do alecrim, a entrecasca do angico, do carcarazeiro e rompe-gibão, as raízes da catingueira e os frutos da jurubeba. Para a preparação dos rituais, as folhas da quebra-faca são esfregadas no corpo e para os banhos rituais são usados o alecrim-de-caboclo e o junco (DARIO, 2018, p. 66).

Quando alguém fica doente, as rezadeiras são as primeiras a serem chamadas para indicar se tal doença é da ordem dos

encantados ou dos *homens da caneta*, como dizem ao se referir aos profissionais de saúde. A rezadeira Marinalva Maria Jesus nasceu na aldeia Jitó, na TI Pankararu, em 1966, e veio para o Real Parque aos 19 anos, local aonde vive atualmente e trabalha como empregada doméstica. Ela conta que quando alguém a procura, *na concentração* ela já sabe se a doença vai exigir um *encruzo* ou se terá que *abrir mesa*:

Quando chega uma pessoa doente, a gente encruza o corpo com o *campiô*, 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 *campiô*. 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 toante. Não é todo mundo que canta, mas deus já deixou no mundo aqueles que são pra fazer o benefício.

O *encruzo* é uma técnica que consiste em lançar a fumaça do *campiô* fazendo um desenho em cruz sobre o corpo da pessoa. Quando a doença é mais grave é necessário fazer uma *mesa de cura*, como relata Leidi:

Na mesa de cura você tem a cabeça, os braços e os pés, no formato de uma cruz. 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 médico]. E é ele 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.

Leidi nasceu na Bahia e foi para a TI Pankararu aos oito anos de idade, quando seus pais se separaram. Em 1955, veio para o

Real Parque, local em que morou até 2018, quando retornou à aldeia. Ela se tornou rezadeira aos vinte e dois anos, momento em que recebeu o *chamado*:

A primeira vez que aconteceu comigo, eu caí. Sei que aconteceu e eu tive que obedecer a 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 a 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! Você sai fora de si.

Durante o ritual, a rezadeira fica *inconsciente, mas não perde o controle*. Seus olhos se fecham, as mãos ficam trêmulas e sua voz se modifica. Isso ocorre porque o *encantado encosta* nela, indicando um momento de transformação no “outro”. Elas ressaltam que *os encantados não incorporam, mas se manifestam*, sendo *entidades quentes*, ao contrário dos *espíritos, que são frios*. Como ressalta Mura (2012), esse discurso opondo encantado/quente e espírito/frio é uma maneira de reforçar as fronteiras entre aquilo que pode ser considerado “trabalho de índio” e “trabalho de negro ou branco”. Nesse aspecto, distanciar-se das religiões de matriz africana, por exemplo, é uma forma de demarcar uma identidade própria e enfatizar que os *encantados* são as entidades “por excelência” para o grupo (MURA, 2012, p. 166).

A *mesa de cura* ou *mesa de ajucá* (quando há a presença da jurema) é um ritual fechado no qual participam as rezadeiras e a pessoa enferma. A abertura do ritual se oficializa com o som do toante e do maracá feito por quem lidera a *mesa*. A fumaça do cachimbo atua como um escudo para defender os Pankararu dos ataques que podem vir a sofrer na disputa com os inimigos. O toante é cantado três vezes pelas participantes. A repetição é uma característica importante nos rituais, contribuindo para a sua eficácia, assim como a cruz (MATTA, 2005). A prática da

mesa de cura é encontrada em diferentes contextos etnográficos. Segundo Mota (1996), entre os Kariri-Xocó o ritual é feito com várias “mesinheiras” que participam da mesa, liderada pelo pajé, chamado de “raiz velha”. A autora ressalta que as “mesas” são bastante difundidas nas Américas, conhecida como “mesina”, um altar no qual as pessoas colocam objetos que possuem poder curativo, numa relação entre coisas, encantados, seres vivos e mortos.

O procedimento de cura depende dos resguardos que são exigidos durante os rituais, assim como a *fé nos encantados*, como aponta Marinalva:

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. O prato que é para eles. Eles ficam contentes quando alguém lembra deles! A pessoa que foi curada paga o jantar ou marca o dia que vai receber. A fé é quem cura.

A expressão *o encantado cura e o médico quem trata* é comumente utilizada e indica uma hierarquia dos saberes envolvidos. O médico trata do corpo da pessoa que se abateu por algum espírito causando a doença e o *encantado* cura o espírito da pessoa que foi abatido por essa enfermidade. Podemos afirmar que, embora prevaleça uma noção de complementariedade entre os povos indígenas em relação aos itinerários terapêuticos, como já ressaltado por Langdon (2012), entre os Pankararu, há uma hierarquia de saberes. As práticas terapêuticas biomédicas⁹ são negociadas junto à medicina indígena:

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.

⁹ O termo biomedicina aqui empregado corresponde a uma “racionalidade médica”, ou seja, 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).

“Resolver essa parte espiritual”, conforme explica Lídia, é buscar processos terapêuticos em que possam ser informados os agentes agressores que causaram o adoecimento. A doença não se constitui como uma desordem biológica e individual, mas social, pois seu efeito e causalidade estabelecem uma relação com diferentes agentes, muitas vezes perigosos. Algumas doenças são associadas a bichos ruins, *feitiço*, *vento*, *flechadas*, cujos sintomas podem ser febre, desmaio, vômito, moleza no corpo, entre outros. Entre elas, o *flechamento* é a mais grave, podendo levar a pessoa à morte. Levar uma *flechada* é quando bichos ruins ou entidades desejam se apossar do espírito da pessoa, querendo levá-lo com ela. Foi o que aconteceu com a filha da rezadeira Josivete. Ela estava numa *mesa de cura* quando teve uma *visão*. Chegando em casa, viu que sua filha estava deitada no chão, havia vomitado muito e tinha uma rodela preta ao redor do umbigo, que, segundo ela, indicava a *flechada*. Segundo Josivete, a *flechada* fora lançada para atingi-la, mas como sua filha estava com o *corpo aberto*, por ainda ser bebê, acabou *pegando nela e não resistiu*. Em outra ocasião, Ninha me contou que sua filha havia saído de casa no período de resguardo no pós-parto, e, ao retornar para casa, seus pés e pernas encontravam-se inchados. A causa desse fato, segundo conta, foi porque *ela estava com o corpo aberto e havia pegado vento*.

A partir desses casos acima é possível perceber que a origem das causas dessas doenças é encontrada na lógica das causas sociais e cosmológicas. O *vento* ou a *flechada*, por exemplo, são agentes agressores que precisam ser controlados. Como nos sugere Gallois (1991), cada sociedade possui mecanismos de tradução de um nível individual e biológico para o nível da representação social da doença. Segundo ela, a doença é um desequilíbrio na ordem da vida social e cosmológica que estabelece uma relação entre humanos e outras alteridades, cujo processo de cura e eficácia simbólica não são feitos para se buscar não uma reparação individual, mas coletiva. Nesse aspecto, os rituais são fundamentais para estabilizar cosmos e corpos.

A fabricação do corpo da pessoa pankararu acontece desde o momento em que ela nasce, momento em que é feito o *encruzo* e bebem o *mijinho*, bebida ritual feita a base de mel ou vinho que é dado aos consanguíneos. O uso do *campiô* é constante durante a fase da gestação e pós-parto, para pedir proteção e bem-estar aos envolvidos (GIBERTI, 2013, p. 155). Segundo a parteira Maria das Dores, que mora na aldeia Brejo dos Padres, o bebê é colocado *no peito da mãe para sentir seu calor e toque*, ficando *corpo a corpo com ela* até que o cordão umbilical pare de pulsar para ser cortado. Tanto o umbigo quanto a placenta são enterrados no quintal da casa da parturiente, prática que pode estar associada ao crescimento e desenvolvimento do lactente (AZEVEDO, 2009).

A infração de preceitos morais é a principal causa do *corpo aberto*, mas também acontece nas fases de menstruação e gestação da mulher. Períodos de resguardos como o pós-parto, gravidez ou menstruação são momentos em que o corpo da mulher encontra-se aberto e suscetível a ameaças. Em relação a isso, gostaríamos de apontar, mesmo que de modo incipiente, uma distinção a partir da diferença de gênero com a presença da *dona do corpo*, também conhecida como *camarada e mãe do corpo*. Lídia explica que a *dona do corpo* se assemelha ao útero da mulher, é uma *bolinha vermelha que pode sair pela vagina e se vinga da mulher se ela não fizer os resguardos*. Para que essa entidade volte ao seu lugar, certas ervas são colocadas sob o ventre da mulher e amarradas com um pano. A *dona do corpo* controla o funcionamento reprodutivo da mulher, como menstruação, gestação, parto, puerpério e amamentação, sendo comumente associadas às populações indígenas e quilombolas (SILVA, 2007; RAMOS, 2010; GIBERTI, 2013; ALVES, 2016; SAUMA, 2016).

Quando a criança nasce, essa entidade se sente sozinha e “desorientada”, sendo necessário a ajuda dos *encantados* para que ela volte a seu lugar (RAMOS, 2010, p. 82). A relação entre *corpo aberto* e *dona-do-corpo* é também encontrada entre os Filhos de Erepecuru, remanescentes de quilombolas que habitam a região

do Alto de Trombetas, no Pará. A *mãe do corpo* é um órgão que reside no umbigo tanto de homens quanto mulheres, regulando seu sangue e a nutrição de seus corpos, gerando bem-estar e tranquilidade (SAUMA, 2016, p.158). Situações e sentimentos podem fazer com que a *mãe do corpo* se desloque, fazendo com que seus corpos “se abram” e fiquem suscetíveis a espíritos malignos. Esses exemplos acima dialogam com o trabalho de Belaunde (2006), que afirma que o sangue é um elemento importante para se compreender a saúde amazônica, indicando uma capacidade feminina de conhecimento. Nesse aspecto, os resguardos entre as mulheres pankararu podem ser compreendidos como uma maneira de estabilizar o mundo, pois possibilita que a *dona do corpo* não se vingue ou ameace o coletivo.

Podemos sugerir que a pessoa pankararu é plural, pois várias entidades participam da sua fabricação. Em relação ao corpo da mulher, a alteridade reside tanto externa quanto internamente, uma vez que, “fora do lugar”, ela coloca em risco a vida do coletivo, e “dentro” do corpo feminino é o marcador da diferença. No entanto, homens e mulheres precisam estar com os corpos “fechados” para a manutenção da saúde, fazendo os resguardos alimentares e sexuais exigidos. Os rituais de cura, como as rezas, benzimento, *mesas de cura*, bem como os *pratos*, são eventos que amplificam aquilo que é parte da vida social. A regularidade dessas práticas nos sugere pensar que a “abertura” do corpo é uma constante, aonde os rituais são formas de estabilizar corpos e cosmos. A ideia de *fechamento*, como vimos, não está relacionada a um enclausuramento corpóreo, pois suas fronteiras são maleáveis, mas com um corpo livre de ameaças. O lugar em que os ritos são realizados nos informam modos de habitar e de se apropriar de um determinado espaço, dando-lhe significados. Considerando isso, pretendemos, na seção a seguir, apresentar a configuração desses lugares a partir do caminhar das rezadeiras.

2. OS “CAMINHOS” DAS REZAS: NOVAS TERRITORIALIDADES PANKARARU NA CIDADE DE SÃO PAULO

Se vocês seguissem pelo meu mapa seria mais fácil porque é pelos nomes do meu povo. Essa frase foi dita por Maria Lídia numa reunião da EMSI¹⁰ da UBS do Real Parque na qual se buscava mapear as famílias Pankararu atendidas em rituais de cura. Na ocasião, comentei que um dos objetivos da minha pesquisa era também investigar os caminhos das rezas em São Paulo, e em conversa com a equipe, prontifiquei-me a fazer um mapa junto a Maria Lídia, com quem já havia conversado. Durante a reunião, o mapa da equipe, impresso em algumas folhas de sulfite com imagens da vista aérea do bairro Jardim Panorama e Real Parque foi colocado no chão para que fosse melhor visualizado. Naquele momento, buscava-se encontrar a casa de um rezador pankararu, mas não lembrávamos o nome da rua na qual ele morava.

A frase de Maria Lídia é “boa para pensar” porque nos revela a rede de vínculos e afetos que são estabelecidos a partir da relação entre lugar e família. Um nome de rua como Paulo Bourroul ou César Vallejo, por exemplo, nomeiam a região geográfica do bairro do Real Parque, mas a *rua da Ivone*, a *viela do Severino* ou a *virada do Zelão* identificam quem ou qual família habita certo lugar. Nesse aspecto, seguir o mapa de Lídia é *mais fácil*, como ela sugere, porque é pelos nomes do seu povo. Isso nos permite pensar que a dimensão espacial representada por logradouros não informa os lugares de referência do grupo. O nome de uma pessoa, o sobrenome de uma família ou um grupo social identificam um local de habitação. Isso também 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). Roziani Pankararu, que trabalhou como AIS por dez anos na EMSI conta sobre essa nomeação:

¹⁰ Agradeço à EMSI, formada, na época, pelo médico Marco Antonio, a médica Viviane, a enfermeira Juliana, a técnica de enfermagem Kaoma e as Agentes Indígena de Saúde Lídia e Taís, que estabeleceram comigo um vínculo de confiança para que eu pudesse participar de suas reuniões. Essa mesma equipe participa do grupo de trabalho “Os Pankararu na metrópole: Antropologia e Saúde”, formada por pesquisadores/as da Unicamp, que acontece na UBS e na Associação SOS – CIP.

Antigamente aqui era só mata e mandioca que tinha nessa favela. Por isso que era “favela da mandioca”, que eles falam. Era reconhecido assim. Se perguntavam “Ah, você mora aonde?”, “No Real Parque”, “Ah, mas no Real Parque, aonde?”, “Ali, na favela da mandioca”. Mas aqui era tudo barraco, tudo! De lá de baixo até aqui em cima era tudo barraco. Só era essas duas ruas, o resto era tudo barraco, viela, igual o povo coloca, “viela do Severino”, “viela da Inaura”, que era o nome de alguns moradores mais velhos que tinha aqui.

A presença da mandioca é um indicativo de temporalidade em que o “processo de urbanização” não havia chegado ao bairro. As famílias pankararu moram em prédios construídos pelo “Projeto Cingapura” que faz parte de um planejamento elaborado pela prefeitura de São Paulo chamado Programa de Verticalização de Favelas - PROVER (Cingapura), entre 1996 a 2000. Na ocasião, uma das reivindicações do grupo foi para que os apartamentos fossem concedidos próximos às famílias. A prefeitura concedeu, então, os blocos C e D “para os índios”, e, desde então, esse espaço passou a ser o lugar de referência da presença Pankararu no bairro. Em 2000, parte do planejamento teve continuidade com a elaboração dos Conjuntos Habitacionais. Atualmente, uma das demandas da Associação SOS – CIP é possuir um espaço próprio para que seus rituais sejam realizados, uma vez que são feitos na Escola Municipal de Educação Infantil Pero Neto e na Organização Não Governamental (ONG) Casulo, ambos no Real Parque.

Seguir o mapa de Lídia é acompanhar o fio de uma rede de familiares que se encontram na região sul, leste e metropolitana da capital paulista, como Paraisópolis, Capão Redondo, Parque das Cerejeiras, Jardim Ângela, Guarulhos, entre outros. Há mais de trezentas famílias Pankararu na cidade de São Paulo, e, em momentos de festividades, como no *prato*, ou quando esses parentes adoecem, as rezadeiras caminham juntas para fazer os rituais de cura em suas casas, como relata Lídia:

Ninguém fazia as reza aqui [no Real Parque] e começou as pessoas tendo problema e tudo. Tinha umas que já faziam, que já moravam aqui mais tempo do que eu e foram embora [pra aldeia], 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 das que já tava aqui que fazia... 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 sozinha, e dependendo das pessoas eu peço pra ir pra casa da minha ex-cunhada, vou e faço com ela. Então ninguém nunca faz só, tem sempre mais de um.

“Ter sempre mais de um” revela que uma reza, além de ser composta por diferentes agentes, entre eles os *encantados*, as rezadeiras, o *maracá* e o *campiô*, não é feita sem parente. São os parentes que colocam em movimento essa circulação de pessoas, coisas e entidades.

o que a gente mais quer da família é que esteja presente, ali, ajudando, porque muitas pessoas senta [na mesa de cura], ajuda, canta, mas não quer dizer que ele é um rezador. Só participa porque gosta, de sentar na mesa, participar da reza, do prato que a gente tá recebendo.

Ser parente é *estar presente*, é participar do *prato* ajudando, cantando, comendo junto, como afirma Lídia, mantendo uma proximidade e comensalidade que constrói os laços parentais na vida cotidiana do grupo. A definição de família pode ser compreendida como “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). Mura (2012) ressalta que a família é a unidade social política mais reconhecida entre o grupo, sendo reguladora de um quadro de moralidade entre as pessoas. Ela opera através de um sistema de condutas na

relação entre jovens e avós, assumindo um papel importante no campo das relações. Esse vínculo pode ser percebido por Ninha, que mora na aldeia e veio ao Real Parque várias vezes para ajudar sua neta após uma cirurgia, ocasião em que aproveitou para fazer exames de rotina e visitar amigos e parentes.

Assim como Ninha, muitos familiares viajam anualmente para São Paulo para buscar atendimento médico na UBS ou no Ambulatório do Índio¹¹ e acabam ficando meses na casa de parentes. Do mesmo modo, jovens “saem” da TI Pankararu para estudar em universidades nas cidades de Recife, Salvador ou São Paulo¹². Alguns acabam retornando depois de concluída sua formação acadêmica, fato que possui um alto valor moral, agregando prestígio ao “tronco familiar”. Diariamente, um ônibus sai do Brás, na região central paulista, em direção ao município de Tacaratu, localidade próxima a aldeia, transportando familiares, alimentos, eletrodomésticos, roupas, presentes. Nos meses de dezembro a março, esse fluxo aumenta, pois é o momento em que ocorre o ritual da Corrida do Embu.

A noção de movimento privilegiando o caminhar e a circulação de pessoas, coisas e entidades vem sendo analisada em trabalhos recentes na antropologia brasileira (COMERFORD; CARNEIRO; DAINESE; 2015). No caso Pankararu, se antigamente os deslocamentos estavam associados, sobretudo, a busca por trabalho, atualmente, há um ir e vir que participa da dinâmica territorial do grupo, na qual a mobilidade encontra-se associada a busca por saúde e conhecimento (LOVO, 2017). Nesse aspecto, podemos estabelecer uma relação com os Guarani Mbya. Há um trabalho cotidiano de atualização de proteção e saúde aos parentes, 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 (PISSOLATO, 2007). A multilocalidade do grupo não é pensada a partir de uma cisão territorial, mas como a possibilidade de expandir relações, pois a “produção de território” se faz na mesma medida que a “produção de parentes”.

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. Tem como finalidade o atendimento de indígenas de todo o país, sobretudo para o tratamento considerado de “alta complexidade”.

¹² Na capital paulista, o Programa Pindorama atua com a finalidade de auxiliar o acesso de indígenas em cursos universitários oferecidos pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Ele foi criado em 2008 com o apoio de lideranças Terena, Guarani e Pankararu, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), da Pastoral Indigenista da Arquidiocese de São Paulo, do Museu da Cultura PUC-SP e do Colégio Santa Cruz.

Essa relação entre mobilidade e parentesco pode ser evidenciada a partir dos rituais pankararu. O *prato*, realizado na casa do primo de Lídia, é feito há dez anos na cidade de São Paulo e mobiliza uma quantidade significativa de famílias, informando-nos que ali é um lugar, um caminho. Nesse sentido, lugar evoca a confluência de pessoas, relações e experiências que são constituídas num campo relacional entre humanos e não humanos. Os “caminhos” das rezas são lugares por onde circulam pessoas, *encantados*, bens, alimentos. Esse movimento é uma forma de caminhar e habitar o mundo. Tal ideia é inspirada na noção de habitar, em Ingold (2011), na qual o autor afirma que as pessoas não habitam apenas lugares, mas “caminhos”. Para ele, pessoas e coisas são feixes de linhas, que confluem num “espaço fluido” cujas superfícies não se encerram em si mesmas, mas “vazam”, pois são como rizomas, um emaranhado de feixe de linhas que não separam a vida material da vida imaterial, o corpo da mente.

Se a vida é um processo de abertura e não de fechamento, como afirma Ingold, o mundo só pode ser compreendido enquanto um processo. Sendo assim, sugerimos que a territorialidade pankararu possa ser pensada como um rizoma que se expande a partir do modo como as pessoas experienciam um lugar. A territorialidade faz parte do caráter processual da construção de um território, indicando modos e meios pelos quais um grupo se territorializa, ou seja, usa, se apropria e controla uma determinada porção de espaço, atribuindo-lhe significados (GODOI, 2014, p. 447). A mobilidade, então, pode ser entendida como parte constitutiva da própria dinâmica e organização territorial do grupo, pois a necessidade de se territorializar participa da experiência e vivência histórico-cultural de coletivos sociais.

Noções como terra e território podem adquirir significados distintos a partir dos agentes que as enunciam, devendo ser historicizadas e definidas contextualmente, e alguns autores já nos chamaram a atenção às dimensões políticas e simbólicas do território (HAESBAERT, 2004; RAFFESTIN, 1993 [1980]; TUAN,

1983). Em trabalhos mais recentes, a expressão “T/terra” vem sendo empregada para evocar a polissemia do termo, indicando o transbordamento de um entendimento no âmbito jurídico e a congregação dos significados “contidos” e “incontidos” desse conceito (IUEBEL; SOARES PINTO, 2017). Da mesma forma, terra e território são apropriadas e mobilizadas de forma diferenciada por coletivos sociais para a obtenção de políticas públicas direcionadas à questão fundiária (GUEDES, 2016).

Compreender que há lugares “fora” da terra indígena Pankararu que participam da dinâmica territorial é entender o modo como o grupo habita o mundo em seus próprios termos e cria possibilidades para a ampliação de um debate acerca de políticas públicas específicas aos indígenas em contexto urbano que não se encontram em área indígena demarcada. O território pankararu é pensado como um lugar do vivido, onde as pessoas constroem suas relações e condições materiais de vida, sendo também utilizado como categoria jurídico-política em processos de negociação com órgãos estatais. Nesse caso, mesmo fragmentado geograficamente, ele se interconecta a partir de trocas que garantem o parentesco e as redes de alianças.

A partir das trajetórias e narrativas das rezadeiras Pankararu pretendemos demonstrar a relação existente entre pessoa, mobilidade e parentesco. A busca pela cura é uma forma de manter a vida social em equilíbrio, pois *corpos fechados* não são suscetíveis a ameaças que podem desequilibrar a vida do coletivo. As percepções de doença e saúde encontram-se associadas aos modos de viver do grupo, a uma estabilização de corpos e cosmos que é feita a partir dos deveres e obrigações entre humanos e não humanos. O corpo nos informa uma *abertura* constante e *fechá-lo* participa dessa fabricação cotidiana que é realizada com os rituais. A fabricação de corpos se dá na mesma medida que a fabricação de “caminhos”. Caminhando juntas as rezadeiras colocam em movimento pessoas, coisas e entidades que participam e dão significados aos lugares. Um lugar é uma “parada”, mas isso não significa falta de movimento, pois o ir e vir é uma constante da

mobilidade pankararu. Assim, “caminhos” são como fios de uma rede de relações que participam da tessitura do mundo, mundo este que está em constante transformação e cuja mudança é condição para sua existência e continuidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. O Reencantamento do Mundo: trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu. 1996. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Censo Étnico Colaborativo dos Pankararu residentes no Real Parque (SP), 2017 (no prelo).

AZEVEDO, Marta. *Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do Alto Rio Negro*. Caderno CRH, Salvador, v. 22, n. 57, p. 463-477, set./sez. 2009.

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.

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

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 7-23, abr. 1998.

COLPRON, Anne-Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n.1, p. 95-128, abr. 2005.

COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; DAINESE, Grazielle (Org.). *Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. Rio de Janeiro: 7 Letras: FAPERJ, 2015.

DANTAS, Beatriz G; SAMPAIO, José Augusto L; CARVALHO, Maria Rosário G. (Org). *Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico*. In: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 431-456.

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, v. 8, n. 1, p. 60-76, jan./jun. 2018.

ESTANISLAU, Roberto Bárbara. *A eterna volta: migração indígena e Pankararu no Brasil*. 2014. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia em Ciências Humanas, Campinas.

FUNDAÇÃO NACIONAL DE SAÚDE. Brasília: FUNASA/ Ministério da Saúde, março 2011. Disponível em: http://www.funasa.gov.br/site/wp-content/uploads/2011/10/relatorio_2010.pdf. Acesso em 22 set. 2020.

GALLOIS, Dominique T. A categoria “doença de branco”: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena?. In: D. BUCHILLET (Org). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/ Edições Cejup, UEP, 1991, p.175-206.

GIBERTI, Andrea Cadena. *Nascendo, Encantando e Cuidando – uma etnografia do Processo de Nascimento nos Pankararu de Pernambuco*. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

GODOI, Emilia Pietrafesa de. Territorialidade. In: Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa. Bahia: EDUFBA, 2014, p. 443-452.

GUEDES, André D. Lutas por terras e território, desterritorialização e território como forma social. In: Rev. Bras. Estud. Urbanos Reg., Recife, v.18, n.1, p. 23-39, jan./abr. 2016.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, Campinas, v. 5, n. 5, p. 7-41, 2009.

INGOLD, Tim. Being alive: essays on movement, knowledge and description. London: Routledge, 2011.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasília: IBGE/Ministério do Trabalho, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/terrasindigenas/> Acesso em: 22 set. 2020.

IUBEL, Aline; SOARES-PINTO, Nicole. As *T/terras* e suas potências etnográficas. In: Apresentação ao Dossiê Antropologia das *T/terras*. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9 (1), jan./jun. 2017.

LANGDON, Ester Jean. Redes xamânicas, curanderismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. Dossiê Amazônia: Sociedade e Natureza. v.17, n.1, p. 62-84, 2012.

LOPES, Rafael da Cunha. Cura encantada: Medicina Tradicional e Biomedicina entre os Pankararu do Real Parque em São Paulo. 2011. Tese (Mestrado) - Universidade Federal de São Paulo, São Paulo.

LOVO, Arianne Rayis. Lá, sendo o lugar deles, é também o meu lugar: pessoa, memória e mobilidade entre os Pankararu. 2017. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Filosofia em Ciências Humanas, Campinas.

MATTA, Priscila. Dois Elos da Mesma Corrente: Uma Etnografia da Corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu. 2005. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humnas, São Paulo.

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, 1996, p. 267-295.

MURA, Claudia . “Todo mistério tem dono!” Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

PISSOLATO, Elizabeth. A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Unesp Editora: Pronex: Nuti/ ISA, 2007.

RAFFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993 [1980].

RAMOS, Mirna Cruz. Cuerpo y reproducción entre los Pankararu del Pernambuco de Brasil. Anales de Antropología, 50 (2016), p. 75-95, 2010.

SAUMA, Julia F. Palavras carnaís: 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.

STRATHERN, Marilyn. Necessidade de pais, necessidade de mães. Estudos Feministas, São Paulo, v. 3, n.2, p. 303-329, jul./dez.1995.

STRATHERN, Marilyn. Uma relação incômoda: o caso do feminismo e da antropologia. *Mediações*, Londrina, v. 14, n. 2, p. 83-104, jul./dez. 2009 [1987].

TUAN, Yi-Fi. Espaço e memória: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

ARIANNE RAYIS LOVO - Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas. E-mail: arienne.lovo@gmail.com

