

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
COORDENADORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JOSÉ MOISÉS DE OLIVEIRA SILVA

**OS KALANKÓ: Memória da seca e técnicas de convivência com o  
Semiárido no Alto Sertão alagoano**

MACEIÓ

2018

JOSÉ MOISÉS DE OLIVEIRA SILVA

**OS KALANKÓ: Memória da seca e técnicas de convivência com o  
Semiárido no Alto Sertão alagoano**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a conclusão do Curso de Mestrado em Antropologia Social, do Programa de pós-graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Alagoas, para obtenção do Grau em Mestre em Antropologia.

Orientador: Dr. Siloé Soares de Amorim

MACEIÓ

2018

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

**Bibliotecária Responsável: Janis Christine Angelina Cavalcante**

S586 Silva, José Moisés de Oliveira  
Os Kalankó: memória da seca e técnicas de convivência com o Semiárido no  
Alto Sertão Alagoano / José Moisés de Oliveira Silva. – Delmiro Gouveia, AL, 2018.  
173p. : il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia social) Universidade Federal de  
Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-graduação em Antropologia  
Social. Maceió, AL.

Bibliografia: f.119-123.

Anexos: f. 124-134.

1. Índio – Alagoas - Brasil –2. Kalankó. 3. Técnicas de convivência.  
4. Seca – 1980-1990 - Memórias. 5. Semiárido de Alagoas. I. Título.

CDU: 572.08

CDU: 39(=96:81)

COORDENAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
ICS - UFAL



*Raniella*  
PPGAS - UFAL  
Raniella Barbosa de Lima  
Assistente em Administração  
SIAPE: 2047415

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS**

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

**Ata nº 04 da Sessão da Defesa Pública de Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas.**

Em nove de abril de dois mil e dezoito, às oito horas e trinta minutos, no Auditório Graciliano Ramos, Campus do Sertão/UFAL, reuniu-se a banca examinadora da dissertação de mestrado do aluno **JOSÉ MOISÉS DE OLIVEIRA SILVA**, intitulada: **OS KALANKÓ: memória da seca e técnicas de convivência com o Semiárido no Alto Sertão Alagoano**.

A cerimônia de defesa pública, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social teve a banca examinadora composta pelos professores doutores: Siloé Soares de Amorim - PPGAS/UFAL (orientador), Rachel Rocha de Almeida Barros - PPGAS/UFAL (examinadora interna) e Roberto Marinho Alves da Silva – PPGSS/CCSA/UFRN (examinador externo).

Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da banca se reuniram reservadamente para deliberarem, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação (X); Aprovação com reformulações ( ); Reprovação ( ).

Comentários e Reformulações Indicados pela Banca Examinadora:

*A dissertação cumpre com os requisitos esperados, mas necessita passar por revisões ortográficas, melhor sustentação de metodologias no cap. I - Introdução e acrescentar à Bibliografia final uma das referências citadas no texto e que não aparece na Bibliografia final, além de explicitar o conceito de "tecnologias sociais".*

Para constar, lavrou-se a presente ata que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora e por mim, Raniella Barbosa de Lima, Secretária do PPGAS.

Maceió, 09 de abril de 2018.

Assinaturas

1. Siloé Soares de Amorim
2. Rachel Rocha de Almeida Barros 3145494
3. ROBERTO MARINHO A. SILVA
4. Raniella Barbosa de Lima

Aos trabalhadores e trabalhadoras que se  
lançam a uma vida acadêmica.

*“[...] Um ser que se move, conhece e descreve deve estar atento. Estar atento significa estar vivo para o mundo.” (Tim Ingold 2015, p.13)*

## AGRADECIMENTOS

Aos Encantados Kalankó por me resguardarem em campo, a Ogum, que me faz grande diante dos sentimentos de apequenamento e covardia, a Jesus Cristo e sua contribuição ao meu senso de justiça. A estes principalmente que habitam de forma harmônica em meu coração.

A todo o Povo Kalankó, com quem vivi momentos inesquecíveis e importantes para a minha constante formação humana, em especial às crianças em sua forma de ver o mundo.

Ao meu filho Francisco que tanto amo e que já se torna um rapaz.

Ao meu pai Marcos, minha mãe Sebastiana e meus irmãos Mirian e Marcos, grandes entusiastas.

À Simone Lopes sem a qual esse trabalho seria impossível em vários aspectos, desde aspectos conceituais, exaustivas leituras, paciência e amor.

Bruna Fernandes amiga querida, por sua presença em vários momentos de trabalho, caminhada e sua contribuição significativa.

À gata Shavas, um marco em minha cura e crescimento emocional.

A toda a Articulação no Semiárido Brasileiro (ASA), especificamente a ASA/Alagoas, em seus agricultores camponeses, militantes, dirigentes e técnicos, de reconhecidos avanços reformistas na esfera institucional, mas também de sujeitos subjetivamente inflamados por princípios anarquistas e cristãos com ideais verdadeiramente revolucionários.

À Cáritas Diocesana de Palmeira dos Índios, pelo apoio em campo.

Às minhas professoras e professores altamente empenhados, pacientes e capazes, com os quais muito aprendi ouvindo e observando exemplos, tanto em Antropologia quanto no trato humano, me proporcionando experiências das quais jamais serei apartado.

Aos meus colegas de curso, que assim como eu se desafiaram a fazer parte da primeira turma de Mestrado em Antropologia Social do estado de Alagoas, em especial Sergiana Santos, Levy Felix e Waldson Costa.

Raniella nossa estimada secretária do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, por sua competência burocrática e as palavras de incentivo.

Ao Fundo de Amparo à Pesquisa de Alagoas (FAPEAL) pelo apoio financeiro, o qual possibilitou minha atuação como pesquisador bolsista durante todo curso.

Ao amigo e orientador Siloé, que tem me acompanhado nessa empreitada antropológica no Semiárido alagoano.

A todos, meus sinceros agradecimentos.

## RESUMO

### **OS KALANKÓ: Memória da seca e técnicas de convivência com o Semiárido no Alto Sertão alagoano**

Esta pesquisa tem como objetivo analisar as técnicas de Convivência com o Semiárido e a memória da seca do povo indígena Kalankó, situado no município de Água Branca no Alto Sertão alagoano. Para isso se apresentam os paradigmas de Combate à Seca contrapostos ao de Convivência com o Semiárido, partindo das vivências inerentes ao grupo, o primeiro na composição das frentes de serviço da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE) fundamentado nas memórias do grupo, e o segundo junto à Articulação no Semiárido Brasileiro (ASA) e às técnicas e tecnologias que a justificam enquanto saída ao determinismo geográfico e biológico, observando de que forma os Kalankó lidam com as respectivas abordagens, observando a seca como estímulo à inventividade tecnológica, e considerando seu processo público de reafirmação étnica e a (re)construção de sua autoimagem relacionado à organização política do grupo. A pesquisa dispõe como campo da Antropologia Social e interage com bases metodológicas da etnografia, entrevistas, produção de mapas mentais ou imaginários, investigação bibliográfica e documental. As principais conclusões consistem em enxergar as especificidades do grupo, em relação às suas práticas/técnicas de Convivência com o Semiárido e suas memórias em relação à concepção de combate à seca, desde concepções agrícola, pecuária, à relação humano-animal e vegetal, genealógica, ritualística, cosmológica e etnobiológica, a partir da sua relação com o ambiente no qual estão inseridos e dialogam diretamente, resultando em sua organização política, se relacionando com grupos e sujeitos externos, criando estratégias para atender às demandas de índios que também são sertanejos, uma vez que o grupo partilha dessas fronteiras indentitárias.

**Palavras-chave:** Kalankó; memória; técnicas de convivência; Semiárido alagoano.

## ABSTRACT

### **THE KALANKÓ: Dry's memory and techniques of coexistence with the Semiarid in the High Sertão alagoano**

This research objective to analyze the techniques of Living with the Semi-Arid and the memory of the drought of the Kalankó indigenous people, located in the municipality of Água Branca in the high Sertão of Alagoas. To this end, the paradigms of Combating Drought are contrasted with that of Living with the Semi-Arid, starting from the inherent experiences of the group, the first in the composition of the service fronts of the Superintendency of Development of the Northeast (SUDENE) based on the group's memories. according to Articulation in the Brazilian Semi-Arid (ASA) and the techniques and technologies that justify it as a way out of geographic and biological determinism, observing how the Kalankó deal with the respective approaches, observing the drought as a stimulus to technological inventiveness and considering its process ethnic reaffirmation and the (re) construction of their self-image related to the political organization of the group. The research has as a field of Social Anthropology and interacts with methodological bases of ethnography, interviews, production of mental or imaginary maps, bibliographical and documentary research. The main conclusions are to see the specificities of the group, in relation to their practices , techniques of Living with the Semi-Arid and their memories in relation to the concept of combating drought, from agricultural conceptions, livestock, human-animal, genealogical, ritualistic , cosmological and ethnobiological, from their relationship with the environment in which they are inserted and directly dialogue, resulting in their political organization, relating to external groups and subjects, creating strategies to meet the demands of Indians who are also "sertanejos".

**Keywords:** Kalankó; Memory; Coexistence techniques; semi-arid alagoano

## LISTA DE SIGLAS

<b>AAGRA</b>	Associação dos Agricultores Alternativos
<b>ADL</b>	Agente de Desenvolvimento Local
<b>APOINME</b>	Articulação dos Povos Indígenas, Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
<b>ASA</b>	Articulação no Semiárido Brasileiro
<b>AVAL</b>	Antropologia Visual de Alagoas
<b>BNB</b>	Banco do Nordeste do Brasil
<b>CDPI</b>	Cáritas Diocesana de Palmeira dos Índios
<b>CEB's</b>	Comunidades Eclesiais de Base
<b>CIMI</b>	Conselho Indigenista Missionário
<b>CNPQ</b>	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
<b>COP3</b>	Conferência das Partes
<b>DNOCS</b>	Departamento Nacional de Obras Contra as Secas
<b>EMBRAPA</b>	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
<b>ENCONASA</b>	Encontro Nacional da Articulação no Semiárido
<b>FIOCRUZ</b>	Fundação Oswaldo Cruz
<b>FUNAI</b>	Fundação Nacional do Índio
<b>FUNDAJ</b>	Fundação Joaquim Nabuco
<b>GRH</b>	Gerenciamento de Recursos Hídricos
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>IFOCS</b>	Inspetoria Federal de Obras Contra a Seca
<b>IOCS</b>	Inspetoria de Obras de Combate as Secas
<b>LAPIS</b>	Laboratório de Análise e Processamento de Imagens de Satélite
<b>MI</b>	Ministério da Integração Nacional
<b>MDA</b>	Ministério do Desenvolvimento Agrário
<b>MMA</b>	Ministério do Meio Ambiente
<b>ONG</b>	Organização Não Governamental
<b>OSCIP</b>	Organização da Sociedade Civil de Interesse Público
<b>PT</b>	Partido dos Trabalhadores
<b>RTS</b>	Rede de Tecnologia Social
<b>SAB</b>	Semiárido Brasileiro
<b>SPI</b>	Serviço de Proteção ao Índio
<b>SUDENE</b>	Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste

**UNEAL** Universidade Estadual de Alagoas  
**UNICAMP** Universidade Estadual de Campinas  
**UNICEF** Fundo das Nações Unidas para a Infância  
**OSCIP** Organização da Sociedade Civil de Interesse Público

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 01: Mapa da nova delimitação do Semiárido .....</b>	<b>23</b>
<b>Figura 02: Mapa da delimitação do Semiárido .....</b>	<b>24</b>
<b>Figura 03: Mapa de Alagoas: delimitação do Semiárido .....</b>	<b>26</b>
<b>Figura 04: Carro vindo da feira .....</b>	<b>27</b>
<b>Figura 05: Comunidade Januária em visível processo de desertificação .....</b>	<b>28</b>
<b>Figura 06: Toré de abertura da Oficina de Gerenciamento de Recursos Hídricos (GRH) (sequência de fotos retirada de vídeo).....</b>	<b>35</b>
<b>Figura 07: Toré com jovens ao fim do dia.....</b>	<b>36</b>
<b>Figura 08: Cacique Paulo durante a missa para apresentação dos resultados da Campanha Kalankó em Lajeiro do Couro, 04-11-2016 .....</b>	<b>37</b>
<b>Figura 09: Missa para apresentação dos resultados da Campanha Kalankó.....</b>	<b>38</b>
<b>Figura 10: Toré dos Praiás no encerramento da missa em Lajeiro do Couro, 04-11-2016 .....</b>	<b>38</b>
<b>Figura 11: Logomarca elaborada para os Jogos Indígenas Kalankó .....</b>	<b>39</b>
<b>Figura 12: Indígena Xukuru Kariri.....</b>	<b>40</b>
<b>Figura 13: Representação da Teoria da árvore .....</b>	<b>47</b>
<b>Figura 14: Linha temporal - Kalankó .....</b>	<b>52</b>
<b>Figura 15: Ritual dos Praiás conduzido pelo Pajé Antônio Kalankó na companhia de sua neta Iara .....</b>	<b>54</b>
<b>Figura 16: Reunião de Grupo Focal na comunidade Januária, no dia 03 de abril de 2016 .....</b>	<b>61</b>
<b>Figura 17: Reunião de Grupo Focal na comunidade Januária, no dia 03 de abril de 2016 .....</b>	<b>64</b>
<b>Figura 18: Crianças Kalankó cantando Toré .....</b>	<b>68</b>
<b>Figura 19: Crianças Kalankó cantando Toré .....</b>	<b>69</b>
<b>Figura 20: Crianças Kalankó cantando Toré .....</b>	<b>69</b>
<b>Figura 21: Sr. Zezinho; A imagem de Nossa Senhora Aparecida; Sua vassoura e sandálias ao pé da porta.....</b>	<b>79</b>
<b>Figura 22: Chapéu e bernal; Vasos e baús ao lado da cama; Fogo e lenha na cozinha de casa.....</b>	<b>79</b>
<b>Figura 23: Casa do pai de Sr. Zezinho .....</b>	<b>80</b>
<b>Figura 24: Maracás .....</b>	<b>83</b>

<b>Figura 25: Ritual Praiá (sequência fotográfica)</b> .....	85
<b>Figura 26: Carro de boi</b> .....	89
<b>Figura 27: Mapa produzido por pessoas da comunidade Gregório</b> .....	92
<b>Figura 28: Mapa produzido por pessoas da comunidade Lajeiro do Couro</b> .....	93
<b>Figura 29: Mapa produzido por pessoas da comunidade Batatal</b> .....	93
<b>Figura 30: Mapa produzido por pessoas da comunidade Januária</b> .....	94
<b>Figura 31: Oficina com as crianças Kalankó</b> .....	95
<b>Figura 32: Crianças Kalankó desenhando mapa imaginário</b> .....	95
<b>Figura 33: Mapa produzido pelas crianças da comunidade Kalankó</b> .....	96
<b>Figura 34: Mapa produzido pelas crianças da comunidade Kalankó</b> .....	97
<b>Figura 35: Placas de cimento e areia secando ao Sol para construção de cisternas</b> .....	98
<b>Figura 36: Cisterna em fase de acabamento</b> .....	99
<b>Figura 37: Construindo cisternas</b> .....	99
<b>Figura 38: Cisterna de placas de 16 mil litros</b> .....	100
<b>Figura 39: Planta da cisterna</b> .....	100
<b>Figura 40: Enchente em São Miguel dos Campos</b> .....	103
<b>Figura 41: Enchente em São Miguel dos Campos</b> .....	103
<b>Figura 42: Ovelhas pastando</b> .....	108
<b>Figura 43: Ovelhas pastando</b> .....	108

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	14
<b>2 OS KALANKÓ: “UM POVO DO SERTÃO”</b> .....	19
<b>2.1 Apontamentos teóricos acerca da etnologia indígena brasileira</b> .....	19
<b>2.2 O Semiárido</b> .....	21
<b>2.3 O índio sertanejo: duas categorias de análise</b> .....	27
<b>2.4 A (re)construção da autoimagem Kalankó</b> .....	32
<b>3 A SEMENTE, A ÁRVORE E O ENCANTADO: A TRANSUBSTANCIAÇÃO NA PERSPECTIVA KALANKÓ</b> .....	40
<b>3.1 A semente</b> .....	43
<b>3.2 A árvore</b> .....	44
<b>3.3 O encantado</b> .....	46
<b>4 A MAGUINU: MEMÓRIA DA SECA</b> .....	49
<b>4.1 Os Kalankó e a seca</b> .....	51
<b>4.2 Os Kalankó e a seca na concepção do Estado</b> .....	54
<b>4.3 As frentes de serviço: a <i>maguinu</i></b> .....	57
<b>4.4 Os Kalankó na perspectiva da Convivência com o Semiárido</b> .....	68
<b>5 “A CABRA NÃO SECA NA SECA”: TÉCNICAS DE CONVIVÊNCIA COM O SEMIÁRIDO</b> .....	72
<b>5.1 Práticas tradicionais como tecnologia</b> .....	77
<b>5.2 Tecnologias para o Semiárido</b> .....	88
<b>5.3 A seca como estímulo à inventividade tecnológica</b> .....	101
<b>5.4 A água é uma dádiva</b> .....	103
<b>5.5 “A cabra não seca na seca”</b> .....	104
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	109
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	111
<b>ANEXOS</b> .....	115
<b>Anexo A – Declaração do Semiárido</b> .....	116

## 1 INTRODUÇÃO

Esta é uma pesquisa em que proponho compreender os Kalankó, sua memória da seca e técnicas de convivência com o Semiárido, seguindo assim uma reflexão sobre um grupo presente na Região Nordeste do Brasil, especificamente no Semiárido. É compreender também, uma área distinta, não apenas no sentido climático, árido, que em termos etimológicos significa seco e estéril, características muitas vezes equivocadamente transmitidas às pessoas do lugar, insinuando um povo rústico e áspero. Sendo assim, pretendo compreender, principalmente, o fator humano que mais nos interessa, ainda mais por se tratar de um grupo indígena nordestino e sertanejo, sendo portanto inevitável considerar aspectos sociais e históricos.

O título já sugere as quatro seções do trabalho, quem é o Kalankó, sua memória e as técnicas de Convivência com o Semiárido. Assim, pretendo inserir o trabalho em uma discussão mais ampla e multilateral, para além da etnologia indígena. Esta pesquisa possui um recorte geográfico e climático, que delimita parte do “objeto” estudado e que neste trabalho, não se aplica unicamente aos Kalankó, mas também a outros sujeitos que, como os Kalankó, interagem com a região semiárida. Dessa forma, saio em busca de narrativas orais, visuais e textuais sobre as técnicas e sua relação com os objetos em suas acepções tecnológicas, sentidos atribuídos, tanto pelos Kalankó como por outros grupos, como dito antes, no Semiárido, entendido como uma forma de encontrar nos elementos de memória os meios e as saídas concretos para a superação ou trato nas relações com o ambiente e outros atores além do grupo, considerando elementos distintivos inerentes a um grupo, neste caso, os Kalankó.

Essas relações com o grupo se deram, inicialmente, no ano de 2013, por conta de visitas de campo, relacionadas à Pesquisa do Atlas de Terras Indígenas em Alagoas, coordenado pela Professora Silvia Aguiar Martins (CNPQ, 2005-2007) e o projeto de atualização pelo professor Siloé Soares de Amorim (2013), do qual fui colaborador, com o objetivo de atualizar alguns dados básicos: demográficos, situacionais e jurídicos das terras indígenas, das 11 áreas no estado de Alagoas, entre estas as comunidades Kalankó, mais o grupo Xocó de Sergipe.

Na graduação em Ciências Sociais desenvolvi alguns trabalhos junto a instituições que compõem a Articulação no Semiárido Brasileiro (ASA/Alagoas)<sup>1</sup>, principalmente a

---

<sup>1</sup> “A ASA é uma rede que defende, propaga e põe em prática, inclusive através de políticas públicas, o projeto político da convivência com o Semiárido. É uma rede, porque é formada por mais de três mil organizações da

Associação de Agricultores Alternativos (AAGRA)<sup>2</sup> e a Cáritas Diocesana de Palmeira dos Índios (CDPI)<sup>3</sup>, a segunda com sede na cidade de Palmeira dos Índios, Agreste alagoano, onde se encontra o grupo indígena Xukuru Kariri, sobre o qual produzi meu trabalho monográfico para a conclusão de curso<sup>4</sup>.

O fato de ter estudado na graduação um grupo no Agreste, os Xukuru-Kariri, área intermediária entre Zona da Mata e Sertão, me despertou para os grupos da região e sua relação com a água, terra, sementes, e a própria região como cenário de relações humanas, algumas vezes convergentes e outras conflituosas, em alguns casos épicos e de interesse nacional, a exemplo do Canal do Sertão, obra de grandes proporções e de interesse da “nação”. Sendo assim, para a pesquisa de mestrado propus o estudo de um grupo presente na região do Alto Sertão alagoano, os Kalankó. Um dos principais motivos seria o fator climático mais acentuado, e como se davam os fluxos e as permanências, e as relações com o lugar, a exemplo da memória e as técnicas desenvolvidas pelo grupo, sendo o clima o estímulo a estas construções, fundamentais para as formas de organização humana, fundamentadas nas variações sazonais da região semiárida do Nordeste brasileiro.

Foi então que encontrei o que buscava, em relação à aridez climática, uma paisagem correspondente aos tantos e graves estereótipos criados por ali, e difundidos mundo afora, tanto por parte do governo quanto das instituições que buscam tornar extrema essa realidade, para diversas finalidades, tanto para beneficiar o grupo com políticas públicas e campanhas emergenciais, quanto pela corrupção, como nos aponta a caracterização de determinadas relações, a “Indústria da Seca”<sup>5</sup> que mesmo não sendo objeto central deste trabalho é caminho inevitável.

Já em campo com finalidade de pesquisa antropológica coincide o início da “Campanha em Solidariedade ao Povo Kalankó” (2016) de iniciativa da Cáritas Diocesana de Palmeira dos Índios (CDPI), com a intenção de levantar fundos para a construção de cisternas de captação de água da chuva, para a qual fui convidado por conhecimento deste projeto de

---

sociedade civil de distintas naturezas – sindicatos rurais, associações de agricultores e agricultoras, movimentos sociais, cooperativas, ONG’s, Oscip, etc.” (ASA BRASIL, 2017).

<sup>2</sup> Associação de Agricultores situada na cidade de Igaci-Alagoas, trabalha a organização camponesa a partir da Convivência com o Semiárido.

<sup>3</sup> A CDPI faz parte da Rede Cáritas Internacional, um organismo da Igreja Católica presente em vários países, atuando em várias frentes, entre elas a de apoio a vítimas de desastres ambientais, como enchentes e secas.

<sup>4</sup> SILVA, José Moisés de Oliveira. **A influência do Semiárido na organização do povo indígena Xukuru-Kariri**. Instituto de ciências Sociais-ICS Universidade Federal de Alagoas-UFAL. Maceió, 2015.

<sup>5</sup> “A Indústria da Seca” é um termo utilizado para designar as relações de poder ou oportunismo frente à fragilidade de um grupo em situação de seca, de secas “fabricadas” por finalidade política ou econômica. O termo foi usado pela primeira vez por Antônio Callado (1917-1997), quando escreveu *Os industriais da seca e os "Galileus" de Pernambuco: aspectos da luta pela reforma agrária no Brasil* (1960).

pesquisa, com a minha contribuição, que seria o levantamento de dados que reivindicasse direitos por motivo de estiagem prolongada (seca), porém que respeitasse a imagem e a dignidade do grupo, sem apelação à miséria e degradação humana. Obviamente a participação nesta campanha acabaria interferindo em minha relação com o grupo e as relações inerentes ao campo antropológico, resultando em uma relação de confiança com os Kalankó e com a população não índia que habita o mesmo território.

No município de Água Branca, os Kalankó estão presentes na zona rural organizados em cinco comunidades: Gangorra, Januária, Lajeiro do Couro, Batatal e Gregório, porém suas principais atividades se concentram na comunidade Januária, onde se localiza uma das duas escolas, o Polo de Saúde Indígena, e o Poró<sup>6</sup>. Januária também faz limite com a terra em processo de retomada<sup>7</sup>, simbolicamente representada por algumas palhoças. É lá onde acontecem os jogos e festas indígenas, concentrando alguns grupos vizinhos.

Para a construção deste trabalho utilizei dados de observação participante, realizada em abordagens etnográficas nas comunidades Kalankó, e outras vizinhas que se relacionam com o grupo, além de dados em pesquisa bibliográfica e documental. Essa bibliografia consiste em aspectos teóricos e metodológicos.

Foram realizadas: a cartografia social, mapa mental ou imaginário, com elementos territoriais, de relevo e hídricos do grupo, que consistem em desenhos feitos, individual ou coletivamente, com os envolvidos na pesquisa, durante reuniões de grupos focais, visitas em domicílio ou locais de interação social.

Também aconteceram visitas a órgãos públicos e instituições privadas, para realização de entrevistas gravadas e/ou filmadas, bem como visitas a comunidades da região semiárida, rurais ou urbanas que estão intimamente ligadas aos projetos e programas de combate à seca e/ou políticas de Convivência com o Semiárido, considerando o acúmulo de cada um. Procurei garantir registros fotográficos, fílmicos e áudio de pessoas e/ou eventos políticos, culturais e acadêmicos que aconteceram durante esse período de investigação. Tendo assim a dimensão das diversas opiniões ou compreensões do que representa o Semiárido e de que

---

<sup>6</sup> Onde se guardam as vestimentas usadas nos rituais que ficam em um dos dois *terreiros*.

<sup>7</sup> É chamada retomada toda terra ocupada com objetivo de redistribuição e uso por parte do grupo. Retomada pelo ato de retomar o que é seu, tanto por compreender sua ocupação tradicional em relação ao grupo ou pelo fato de compreender o território nacional como de propriedade indígena, por conta dos processos históricos. Segundo o Atlas das Terras Indígenas no Nordeste (1993, p. 09): “A categoria terra indígena é antes de tudo uma categoria jurídica definida em lei, para ser operacionalizável administrativamente no sentido de definir-se fisicamente áreas para os diversos grupos indígenas. [...] a terra indígena e o direito dos índios preexistem a sua demarcação (e portanto ao seu reconhecimento), mas é bastante claro que esta só passa a ter um estatuto legal e positivo, a medida que seja reconhecida como “terra indígena” em um processo administrativo”.

forma é pautado para as tomadas de decisões políticas. Os períodos de imersão em campo estão melhores descritos no decorrer das seções do trabalho, com local e datas especificadas.

Nesse meio tempo fui solicitado e acompanhei alguns momentos específicos, de certa forma intermediando relações, seja acompanhando estudantes de graduação, ou outros pesquisadores, representantes de instituições, lideranças religiosas, acadêmicos, artistas e militantes. Pelo fato de sempre levar comigo câmera e gravador acabei, a pedido do grupo, assumindo o registro oficial desses momentos, fotografando, escrevendo para sites e jornais, além de enviar individualmente fotos de cunho pessoal, sendo assim vivenciei as mais distintas situações.

Essas mediações me permitiram observar outros profissionais em campo, não apenas na condição de antropólogo, mesmo que esta tenha sido a motivação para ter sido procurado no que diz respeito à inserção de outros sujeitos, assim pude notar de forma “distanciada”, o anseio em apreender dados, a busca por informações, bem como as negociações inerentes a esse tipo de relação.

Na segunda e terceira seções apresento elementos referentes à etnologia indígena própria a algumas questões dos grupos no Nordeste do Semiárido, bem como ao índio e ao sertanejo, enquanto duas categorias de análise: a primeira, o índio enquanto tipo etnológico aplicável de forma genérica a uma gama de outros grupos; a segunda, o sertanejo enquanto grupo pertencente a um recorte do território regional específico nos quais se encontram os Kalankó. Compreendendo as relações de uma região climática, política e cultural, no que diz respeito a conflitos agrários e hídricos, a relação com outros grupos indígenas e camponeses, quilombolas e a luta pela ocupação do espaço e afirmação étnica, particularmente dos Kalankó. Nessa seção também aponto elementos sobre a cosmologia do grupo, que implica em formas distintas de lidar com as experiências cotidianas.

Na quarta seção busco tratar de elementos de memória do grupo, utilizando tanto os conceitos de memória traumática de memórias coletiva e individual, de um momento específico, no caso, os momentos de seca, especialmente quando os Kalankó compuseram as frentes de serviço<sup>8</sup> da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (SUDENE). Dessa forma, pretendo compreender como a memória dos Kalankó se reconfigura, dando continuidade às relações que estabelecem com outros sujeitos, tanto na perspectiva de

---

<sup>8</sup> Segundo o Ministério do Trabalho, (item 18.37.7.5 norma nº 18, Portaria nº 3.214 de 08 de junho de 1978) “frente de trabalho” ou frente de serviço é o trabalho móvel, temporário, onde se desenvolvem operações de apoio e execução à construção, demolição ou reparo de obras.

combate à seca quanto na de convivência com o Semiárido, levando em conta o ser índio, ou melhor, o ser Kalankó.

Tendo uma região de clima bem acentuado, que serve de lastro para as relações humanas que ali se constituem, na quinta seção abordo de que forma os Kalankó se organizam frente a este. Para isto, busco referências na Antropologia da Ciência e da Técnica, a exemplo de Roberto Marinho (2008), Robert Hertz (1980), Mauss (1993), e Mattijs Van de Port (2016), onde trago como hipótese, o desenvolvimento tecnológico como saída do determinismos geográfico e climático que por tanto tempo perseguiu as populações do Nordeste como grupos inferiores, concepção essa criticada por Josué de Castro (1980) e por Manuel Correa de Andrade (1986). Assim, apresento o desenvolvimento técnico e científico em suas distintas variantes: técnica, no sentido da reprodução de práticas e objetos; e científica, no sentido criativo, prioritariamente as práticas e técnicas desenvolvidas pelo grupo, desde o uso ritual de alguns objetos à relação humano-animal, mas ainda suas tecnociências.

Essa pesquisa foi feita entre os últimos meses de 2015 e 2017, período em que o Brasil sofreu um golpe político com ares de legalidade, resultando na deposição da presidenta Dilma Vana Rousseff no ano de 2016, se desdobrando em uma verdadeira catástrofe política estimulando entre tantas coisas o afloramento do fascismo brasileiro cada vez mais explícito e despudorado. Nesse mesmo período se afirma o Semiárido ter vivenciado uma das maiores secas dos últimos 100 anos, apontada por vários veículos de comunicação e instituições de pesquisa, a exemplo da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ) (2017). A seca teve início em 2012, porém, em 2017, recebeu um grande volume d'água que encheu grande parte dos reservatórios e rios da região. Esses dois aspectos foram extremamente impactantes e relevantes para o estudo sobre um grupo indígena no Semiárido brasileiro (SAB), uma vez que as políticas públicas para a região são pensadas diante das secas, e a destinação e cortes de recursos se deram nesse contexto, de seca e instabilidade política.

Para François Laplantine (2007, p. 21) “O conhecimento (antropológico) da nossa cultura passa inevitavelmente pelo conhecimento das outras culturas, e devemos especificamente reconhecer que somos uma cultura possível entre tantas outras, mas não a única”, sendo assim os Kalankó que são tão fascinantes quanto qualquer outro grupo humano, me mostram as belezas dos lugares por onde estive e das coisas que vi e vivi. Compreendo, portanto, que estes grupos têm se tornado ou tomado consciência de que o protagonismo de suas histórias e memórias representam um caminho seguro na sua existência, assumindo assim o controle de suas narrativas orais, textuais e visuais.

## 2 OS KALANKÓ: UM “POVO DO SERTÃO”

... *“Uma árvore sem rama é um toco”...*  
(Nota de campo, abril de 2017).

### 2.1 Apontamentos teóricos acerca da etnologia indígena brasileira

A questão indígena no Brasil é algo sobre a qual muito se fala, e em termos políticos e históricos pouco se reparou para os que compreendem determinadas relações enquanto desleais e díspares, referidos como aos “donos dessa terra”, “povos primitivos”, “originários”, “nativos”, “primeiros habitantes”, “caboclos”, “ressurgentes”, “remanescentes”, “resistentes”, entre outros termos e adjetivos com distintas intencionalidades e posicionamentos, e sobre os quais pesa um específico, o “ÍNDIO”, carregado de significados e refletindo um primeiro conflito, para alguns tão antigo quanto o próprio Brasil.

De que forma chamar o “índio”, já é algo que carece de entendimento ou posicionamento, frente a estes. O grupo “sujeito” deste trabalho não é composto por índios, como veremos a seguir, este é o grupo Kalankó, para além da concepção do Estado que os nomeia de índio.

O termo índio, de caráter jurídico<sup>9</sup>, já não dá conta das múltiplas relações e diversos grupos que habitam o território brasileiro, pois de forma homogeneizante, busca descrever estes como uma única categoria. Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a partir do censo de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), se somava uma população de 817.963 indígenas no Brasil, com 274 línguas faladas, em um total de 225 grupos, e cerca de 305 diferentes organizações étnicas. Obviamente, afirmar que todos são índios, só mostra a impossibilidade de descrever essa diversidade, sendo esta a forma encontrada pelo Estado. Entre estes grupos se encontram os Kalankó.

A Etnologia indígena no Brasil é uma das áreas de maior concentração de estudos antropológicos, tendo em vista que suas primeiras produções estavam centradas em compreender o povo brasileiro, antes mesmo desses estudos se chamarem antropológicos, os que se definem, enquanto ciência antropológica, a partir dos anos 60 e 70 em desdobramento da sociologia dominante nos anos 40 e 50, segundo Mariza Peirano (1992, p.220), onde o índio seria o indicador sociológico para os que estudavam a sociedade nacional, seu processo

---

<sup>9</sup> Artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

expansionista e sua luta para o desenvolvimento, da mesma forma que o negro havia servido ao mesmo propósito para Florestam Fernandes em *A função social da guerra na sociedade Tupinambá* (2006).

A institucionalização da Antropologia não representa a primeira tentativa de compreender determinadas relações, tendo em vista os tantos cronistas e sertanistas que buscaram explicar e “desbravar” o Brasil, em especial o Nordeste.

No que diz respeito, especificamente, à Etnologia indígena, temos representadas duas vertentes fundamentais para a compreensão deste trabalho, em relação a Antropologia brasileira, sendo estas: a teoria do contato, que tem como um de seus maiores representantes Darcy Ribeiro, teoria que se fundamenta na relação entre os grupos indígenas e a chamada sociedade nacional, composta pelos não índios, em *Diários Índios* (1996), *O Povo Brasileiro* (1995), *O processo Civilizatório* (1968), entre outros; junto à teoria foi acrescida a concepção de fricção Interétnica, por Roberto Cardoso de Oliveira, em *Estudos de áreas de fricção interétnicas do Brasil* (1962), *Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia* (1967), entre outros, onde aponta para relações dialéticas entre as duas partes<sup>10</sup>.

Em contraponto, o perspectivismo ameríndio, tendo como expoente Eduardo Viveiros de Castro (2002) e a ideia da corporalidade ameríndia, o chamado multinaturalismo, compreendendo que, até então, só se observou a visão do índio e do não índio, e segundo o perspectivismo ameríndio, na compreensão indígena, todos os seres são dotados de natureza e cultura, incluindo os animais, assim se inclui diversas interpretações filosóficas. É dessa compreensão de corpos e suas transformações que farei uso.

Tendo estas duas vertentes da teoria antropológica no Brasil, creio ser necessário apontar para a utilização das duas, o contato, enquanto relações históricas, dos processos vividos por determinadas populações, e do perspectivismo em relação à cosmologia desse grupo, onde as vejo de forma complementar.

Reflexão geral a este caso encontramos no texto de João Pacheco de Oliveira, *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais* (1998), em uma tentativa de explicar o paradoxo que é, segundo ele, um “surgimento recente de povos que são pensados e se pensam como originários”. No texto, faz um histórico de

---

<sup>10</sup> Há hoje uma literatura considerável, herdeira direta das preocupações indigenistas que, por um tempo, os etnólogos focalizaram em trabalhos à parte de suas contribuições principais. A transformação dessa preocupação em tópico legitimamente acadêmico ocorreu nas décadas de 50 e 60: Darcy Ribeiro centrou o tema na direção do indigenismo que, mais tarde passou pelo polimento teórico de Roberto Cardoso de Oliveira com a Noção de “fricção interétnica” (PEIRANO, 1992, p. 227).

como ocorreu a formação do objeto de investigação e reflexão intitulado *Índios do Nordeste*, a chamada “emergência” de novas identidades e, por fim, uma reflexão sobre as tidas populações de “pouca distintividade cultural”, de modo que essa concepção é o que fundamenta a incompreensão de leigos e legitima conflitos prioritariamente agrários por parte daqueles que não conseguem identificar esses processos históricos, que são territoriais, e que apontam para outras reivindicações, se tratando de organização e de reconfiguração étnica (AMORIM, 2010, p. 40). Logo, essa “emergência” de novas identidades tem a ver com termos e conceitos atribuídos a estes grupos no Nordeste, estes porém, manifestam seu potencial político e reivindicatório para além da institucionalidade, como por exemplo a questão da própria ressurgência, que no início dos anos 2000 aponta para a questão de povos resistentes e não ressurgidos ou emergência étnica (AMORIM, 2010, p. 51), tendo como base a história de luta por direitos.

## 2.2 O Semiárido

Os Kalankó são uma das nove etnias que habita a região semiárida do estado de Alagoas, no Nordeste brasileiro. O Semiárido que é delimitado, sobretudo, por critérios climatológicos, segundo o Ministério da Integração Nacional (MI, 2005), é a região que possui características de chuvas irregulares e longas estiagens, com média anual de 600 a 800 milímetros e alto índice de evapotranspiração, tendo como bioma predominante a caatinga. Além de sua delimitação geográfica, a cultura, a política e a economia são fatores que impactam o ambiente.

Além da compreensão de um Semiárido climático, me ancoro nas reflexões do professor Dirceu Lindoso, que trata de delimitar em um *Grande Sertão* distintas formas, dentre elas, geográfica e geológica, onde me chamam a atenção, do mesmo modo que a dele, a geologia, a qual sugere interpretações da geografia ou uma geologia do imaginário, em um misto de fósseis de dinossauros e seres marinhos, pinturas rupestres, além de seus cânions e montanhas, sugerindo em uma leitura imediata um lugar seco que já foi o fundo de um oceano, sendo hoje o fundo de um mar imaginário e geológico. No mais, o autor afirma que o que de fato resulta em apego do homem ao lugar é a geografia e não a geologia que o faz lembrar de uma existência finita (LINDOSO, 2011). Portanto é em cima da Geografia que se constroem as relações, bem como, quando trata da construção\formação do Sertão a partir das suas relações, desde o sebastianismo à miscigenação, de um recorte etnoterritorial, evocando um campesinato resultante da influência europeia, a qual Lindoso chama de religião “arcaica”

que se soma aos grupos presentes no lugar, da mesma forma que aponta um “atraso” quantitativo na perspectiva de Euclides da Cunha, que teria ignorado a cultura “arcaica” enquanto elemento qualitativo, tendo em vista que o exército teria tentado massacrar o aspecto cultural e não econômico do Sertão representado por Canudos (LINDOSO, 2016 p. 31). Cabendo lembrar também que a obra insere Minas Gerais como parte do recorte étnico desse Sertão, e da forma como aponta o índio em “situação sertaneja” enquanto ser dividido socialmente, entre ele mesmo e o colono europeu, compreendendo que destes dois grupos nasce o vaqueiro, o que em meu entendimento seria o “sertanejo”, e essa divisão nada mais é do que as chamadas fronteiras étnicas.

A caatinga enquanto bioma predominante no Semiárido nordestino onde se situam os Kalankó, por si mesma já apresenta grande variedade de espécies vegetais e animais, bem como sua complexidade, além de se tratar de um bioma exclusivamente brasileiro, vindo do tupi: *ka'a*, que significa mata e *tinga*, branca, no caso mata branca; para alguns, mato ralo<sup>11</sup>, por sua aparência em períodos de estiagem. Desde 2005, o SAB encontrava-se nos nove estados do Nordeste, e no Norte do estado de Minas Gerais<sup>12</sup>, porém, sofre alterações dependendo de questões físicas, biológicas, políticas, econômicas, sociais e culturais, por isso, em alguns momentos, foi incluído, e em seguida retirado, o Norte do estado do Espírito Santo, e em 2017 um Grupo de Trabalho do Ministério da Integração Nacional fez uma nova reconfiguração, onde um dos elementos de mudança foi a diminuição do território estado do Maranhão no mapa do SAB como vemos nos mapas a seguir:

---

<sup>11</sup> Dicionário de palavras brasileiras de origem indígena Clóvis Chiaradia, 2018.

<sup>12</sup> Esta delimitação é dada pelo Ministério da Integração Nacional.

Figura 01: Mapa da nova delimitação do Semiárido



Fonte: MI, 2005.

Figura 02: Mapa da delimitação do Semiárido



Fonte: MI, 2017.

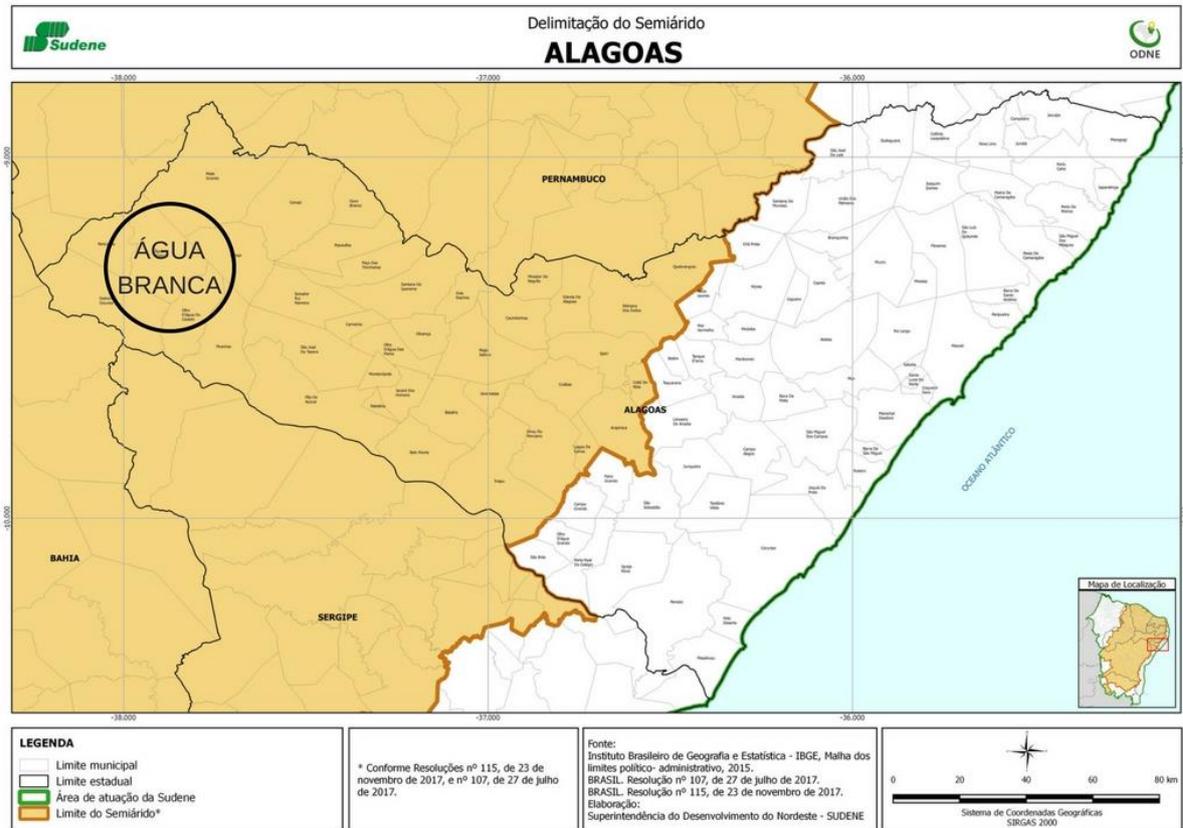
Obs.: Publicado pelo Ministério da Integração Nacional, via SUDENE.

Segundo Lopes de Souza (1995), os territórios são estáveis ou instáveis, podem formar-se ou dissolver-se, podem ser periódicos ou regulares, isso nos permite compreender essa dinâmica, o Semiárido e as suas modificações fronteiriças. Corroborando com a afirmação de Fredrik Barth (1998), que um território não é apenas físico, envolve aspectos cultural e político. Um espaço em que se compartilham valores culturais, constituindo um campo de comunicação e de interação coletiva.

Durante muito tempo, o recorte de Semiárido vem sendo o mesmo da Articulação dos Povos Indígenas, Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), o que contribuiu significativamente no processo de ressurgência dos índios nessa região do país, sendo o mesmo recorte apresentado pela Articulação no Semiárido Brasileiro (ASA), o Banco do Nordeste do Brasil (BNB) e do Ministério da Integração Nacional (MI), apontando para um recorte que ultrapassa a dimensão de índios no Nordeste, e sim, índios no Semiárido, limites que para Durval Muniz (2011) seria uma das motivações da invenção de Nordeste.

Em Alagoas, o Semiárido se subdivide nas regiões do Agreste e do Sertão. O primeiro é uma região considerada intermediária entre Zona da Mata e Sertão, e o segundo tido como a região com menor densidade pluviométrica e clima mais seco. O município de Água Branca situa-se no Alto Sertão a Oeste do estado, a 304 quilômetros da capital, Maceió, e é considerado o segundo ponto mais alto de Alagoas (GGID/FUNAI, 2011). Os núcleos populacionais Gangorra, Januária, Lajeiro do Couro, Batatal e Gregório representam a região ocupada pelos Kalankó, e se encontram na vertente mais ocidental dos morros da região.

Figura 03: Mapa de Alagoas: delimitação do Semiárido<sup>13</sup>



Fonte: MI, 2017.

Na qualidade de grupo resistente, os Kalankó buscam, como outros do Semiárido, o apoio da cimentação de sua identidade e ancestralidade entre os Pankararu, em Pernambuco e os Jeripankó em Alagoas, ambos situados na região semiárida. Para Amorim (2010), esse auxílio contribui diretamente na “puxada dos toantes”, sons musicais que identificam, através do toré, (canto e dança), os encantados que fazem parte também da ritualização dos Praiás, entidades espirituais desses grupos que organizam sócio e culturalmente seus usos e costumes religiosos. Entendo que os grupos do Sertão alagoano, de genealogia comum, possuem uma relação estreita, se comparadas aos grupos da zona da mata e agreste do estado, não apenas em relação aos laços de parentesco, mas também nas vivências do lugar ou território sertanejo.

<sup>13</sup> No mapa o destaque no município de Água Branca foi feito pelo autor.

### 2.3 O índio sertanejo: duas categorias de análise

Até então, o que estava presente em minhas lembranças sobre os Kalankó, era a imagem de um lugarejo distanciado do centro urbano do município de Água Branca, a exatamente 35 km dali, tendo suas comunidades separadas da cidade por um largo trecho da AL-145 abandonado (obras já retomadas), onde o maior movimento era o das caminhonetes D-20 adaptadas para transportar passageiros a caminho da feira. Destas, contei, dezoito, de variadas cores, repletas de olhares curiosos, pensativos, e vez ou outra um aceno amistoso. Essas caminhonetes levantavam uma poeira branca, do solo arenoso e cheio de pedregulhos, algo não diferente da terra onde se encontram as comunidades Kalankó, em visível processo de desertificação<sup>14</sup>, com o canto dos carros de boi que se assemelham a lamentos por conta do ranger de suas rodas, algo não raro por conta do manejo da água.

**Figura 04: Carro vindo da feira**



Fonte: Arquivo do autor (2016).

---

<sup>14</sup> Segundo o Ministério do Meio Ambiente (2017), desertificação “é a degradação ambiental e socioambiental, particularmente nas zonas áridas, semiáridas e subúmidas secas, resultantes de vários fatores e vetores, incluindo as variações climáticas e as atividades humanas”.

**Figura 05: Comunidade Januária em visível processo de desertificação**



Fonte: Arquivo, 2016.

Os Kalankó são um dos representantes da diversidade dos grupos indígenas presentes no Semiárido alagoano, em aspectos ritualísticos, religiosos, agrícola, entre outros. Porém, o que observo é de que forma, estando presente no Semiárido, se constrói o imaginário de um grupo indígena/sertanejo. A partir de então busco compreender a construção identitária de um grupo, considerando sua memória, sua forma de organização ética e moral, e a relação com a sua inserção ecológica.

Contudo, para compreender os Kalankó é preciso considerar alguns aspectos relacionados aos grupos indígenas em Alagoas, a exemplo da população indígena possuir uma expressão não só cultural, mas também numericamente significativa. Segundo o Censo Indígena do IBGE de 2010, e nessa pesquisa, os dados revelaram um crescimento significativo, destacando-se a região Nordeste, que apresentou maior ritmo de crescimento: de 4,7% ao ano, sendo que em Alagoas o crescimento foi 1,1%. A população autodeclarada no estado somou 14.509 indivíduos. Segundo este mesmo censo, um dos fatores que levaram ao aumento da população indígena no estado foi o ressurgimento de alguns grupos, a exemplo dos Jeripankó, Kalankó, Kátokinn, Karuazú e Koiupanká no Alto Sertão alagoano, que pode ser amplamente comprovado nos estudos feitos por Amorim (2010) em sua pesquisa de

doutorado sobre o ressurgimento das etnias Kalankó, Karuazú, Koiupanká e Katokinn: no Alto Sertão alagoano.

Os Kalankó se afirmam e são reconhecidos pela descendência Pankararu, que os Kalankó entendem como *rama*, ou seja, ramificação dos Pankararu. Segundo o Relatório Antropológico Parcial, coordenado pelo antropólogo Alexandre Herbetta, Portaria n. 969, de 29 de junho de 2011, CGID/FUNAI, sobre a origem do deslocamento de populações indígenas Pankararu, partindo da região Brejo dos Padres, em Pernambuco, no século XIX, para regiões adjacentes, como Alto Sertão alagoano: “Esse processo de ocupação tem como base o uso ritual do espaço, evidenciado pela memória do grupo, que se organiza a partir da prática do toré” (FUNAI, 2011, p. 05). O mesmo relatório aponta que no ano de 2011, os índios Kalankó contabilizavam cerca de 70 famílias, com número aproximado de 390 indivíduos, onde grande parte da população adulta tinha que se deslocar para outras regiões em busca de trabalho. Até então, não possuindo seu território demarcado. Segundo Amorim (2010), em 1998, ano do registro político e formal frente à FUNAI, eram 60 famílias, com 350 indivíduos, marcando um registro político formal e temporal. Em campo, verifiquei junto à liderança política do grupo Kalankó, o Cacique Paulo, que em 2016, se somavam 97 famílias, com uma média de cinco filhos cada, referente aos dados do Polo de Saúde indígena.

Estando na região semiárida, marcada pela “imagem de sofrimento”, que nem sempre condiz com as proporções narradas pelo cinema, literatura, televisão, jornais, entre outros, o que se imagina vai além das representações midiáticas, do assistencialismo governamental e das palavras e imagens difundidas genericamente. Como explicar isso a quem tem na mente, unicamente, a imagem do chão rachado e do gado morrendo? Como falar de índios, que ao invés da mata atlântica vivem em meio à caatinga? O clima que se deve considerar, não é o mais ameno, porém também não significa um sinal da “ira divina”, como foi e é muitas vezes propagado por campanhas governamentais, estados de alerta, calamidade e emergência oficialmente anunciado por parte de municípios e estados da região.

Considerando a população presente nesta região, que possui um jeito próprio de ser e de se relacionar com o ambiente, trata-se aqui do bioma caatinga, único e resiliente, sabendo que o termo resiliente é usual na ecologia e na biologia no que diz respeito à resistência biológica especificamente vegetal, sendo largamente aplicada a seres humanos que persistem frente à adversidade, muitas vezes dando uma conotação determinista quando utilizada à revelia.

O termo Nordeste, de cunho regionalista, traz consigo recortes étnicos ou de uma “mestiçagem” de povos específicos ao Nordeste brasileiro. Josué de Castro chamaria em seu trabalho *Geografia da Fome* (1980) de “a raça brasileira”, se referindo a esse “mestiço” do Nordeste ou habitante do Sertão, o sertanejo, ou melhor, habitantes do Semiárido, já que faz a distinção entre Sertão e Zona da Mata. Portanto, sabemos que a busca pelo “brasileiro” passou pelo Sertão nordestino, em tentativas de construir um ser que representasse a identidade nacional, forjado no solo nacional e “adaptado” a intempéries às quais fora exposto, “legítimo” desse chão.

Diante disso, o termo Sertão foi aplicado a outras regiões do país, tendo o seu significado vinculado ao “desbravamento” de lugares inóspitos, e encontrou, no Nordeste, na região afastada do litoral, sentido mais duradouro, sendo assim conhecida a região de clima semiárido no Nordeste brasileiro, caracterizando, em muitos casos, colonização e hostilidade.

Segundo Albuquerque (2011), a ideia de Nordeste está vinculada aos programas de combate à seca, assim se compreende que a região é generalizada, diante da ideia de Semiárido. A presença da seca pautou, de forma nacional, direcionamentos para políticas hídricas e deu poder nessa região àqueles que da água ou da terra dispunham, delimitando um Semiárido político:

O termo nordeste é usado inicialmente para designar a área de atuação da inspetoria federal de obras contra as secas (IFOCS), criada em 1919. Nesse discurso institucional, o nordeste surge como a parte do norte sujeito a estiagens e, por essa razão, merecedora de especial atenção do poder público federal (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 81).

Sendo assim, estava comprometida a forma de autonomia e resistência daqueles que, desde tempos imemoriais, habitam no Semiárido, entre eles, os Kalankó, que também integraram as frentes de serviço enquanto medidas estatais de combate à seca e possuem parte de suas terras em visível processo de desertificação, fragilizando sua forma de produzir e resistir. Tratados pelo Estado sem distinção até 1998, ano de sua ressurgência pública, como aponta Amorin (2010), a sua reafirmação, enquanto grupo étnico, lhe insere em outras relações, principalmente com o Estado, tornando-os sujeitos de ações específicas. Dessa forma, temos os Kalankó em dois momentos: o primeiro, na perspectiva de combate à seca sem distinção étnica, ao menos publicamente; e o segundo, diante da reafirmação na busca de outras relações e buscando a Convivência com o Semiárido, no sentido político.

Ainda como nos mostrou Dirceu Lindoso em *O grande Sertão* (2011), os indígenas ajudaram a compor a massa populacional do Sertão brasileiro entrelaçados com tantos outros componentes que formam o sertanejo, configurando a segunda parte do título da obra em *Os currais de boi e os índios de corso* (LINDOSO 2011), homogeneizando os indígenas a essa categoria, modelando o personagem do vaqueiro. Da mesma forma que os Kalankó compuseram as frentes de serviço da SUDENE, ainda não vistos publicamente enquanto grupo indígena, mas como mão de obra comum e indistinta, para atender ao discurso vigente de “progresso e integração nacional”, na suposta intenção de sanar o problema da seca, característica da “região problema” do país, fundamentada no paradigma de combate à seca. Ou ainda quando os grupos indígenas do Sertão migram nos períodos de estiagem para a Zona da Mata e para o Litoral canavieiro na condição de *boia-fria*, por características sazonais, e se empregam no corte da cana, sendo chamados apenas de *sertanejos*<sup>15</sup>, na recorrente frase “os sertanejos são os melhores cortadores de cana, são *badeiros*<sup>16</sup>” o que deve se repetir com quilombolas, camponeses e qualquer outro grupo que são parte dessa mão de obra, reafirmando uma suposta aridez humana, os vinculando a seu lugar de origem, dando ênfase aos conceitos equivocados de determinismo geográfico e biológico que atravessa toda obra de Euclides da Cunha. Em seu livro *Os Sertões*, no segundo capítulo chamado *O Homem*, descreve o sertanejo como um ser absorvido pelo ambiente, muitas vezes inerte ou em dormência, igual à caatinga, que espera um estímulo para desencadear sua vigorosidade, tão parte do lugar, ao ponto de tornar-se um com seu cavalo, dando a forma de um “centauro bronco”, também originando a frase “por onde passa o boi, passa o vaqueiro com o seu cavalo” (CUNHA, 2016, p. 116). E ainda mais: quando se fala em sertanejo, muitos dirão que este é acima de tudo um forte, também parafraseando o autor, se referindo a quem vive ou sobrevive em lugar tão “hostil”. O sertanejo, como vimos, é outro “personagem” tão estereotipado quanto o índio, entre os quais se encontra o Kalankó.

Trago aqui a oração utilizada pelo Exército brasileiro ainda hoje, 120 anos depois da guerra de canudos:

#### ORAÇÃO DA CAATINGA<sup>17</sup>

Senhor!

Vós que fostes sábio ao criar os rios e os mares

<sup>15</sup> O que também pude comprovar enquanto trabalhador nesse setor.

<sup>16</sup> Bandeiro, é o nome dado aos trabalhadores canavieiros que desempenham o trabalho com maestria e alta produtividade, com anos de experiência e poucos acidentes de trabalho, não se ausentando do trabalho ou impedindo o andamento deste.

<sup>17</sup> Grifos do autor.

**Pareceis ter esquecido do nosso sertão**

Vós que destes aos homens  
A terra para dela tudo tirar  
Não nos destes a mesma sorte  
Porém hoje, oh Deus

Vejo quão generoso fostes  
A nós GUERREIROS DE CAATINGA

**Deste-nos a resistência ao Sol**

A sapiência para da natureza tudo aproveitar  
A força de vontade para continuar a lutar  
E ante o inimigo jamais recuar  
Obrigado Senhor Deus,

**Porque criastes um ambiente****Onde um ser humano comum não possa sobreviver**

Pois só os perseverantes  
E os fortes de espírito  
Aqui conseguem lutar.  
Brasil  
CAATINGA...<sup>18</sup>

Essa compreensão de lugar inóspito agressivo e para poucos seres humanos é recorrente não apenas no Exército brasileiro, que historicamente desenvolve atividades, desde ordem tática militar, de Canudos à Operação Pipa, quanto as de execução de políticas públicas, apontando apenas um Semiárido rural, tão exotizado quanto real, de homens extraordinários que carecem de dureza semelhante à do lugar. Obviamente não descarto a necessidade do conhecimento do bioma caatinga, só aponto a desconformidade do narrado junto à realidade. Ainda assim, no livro *Canudos: diário de uma expedição*, Euclides da Cunha também fala acerca do que é a existência sertaneja, como podemos notar:

Identificados à própria aspereza do solo em que nasceram, educados numa rude escola de dificuldades e perigos, esses nossos patrícios do sertão, de tipo etnologicamente indefinido ainda, refletem naturalmente toda a inconstância e toda a rudeza do meio em que se agitam (CUNHA, 2000, p. 25).

Compreendendo duas categorias de análise de um índio sertanejo, falo de um “Nordeste inventado”, segundo Durval Muniz (2011), conseqüentemente o sertanejo folcloricamente construído, sobretudo na literatura que parece sempre ter estado ali, e “do outro lado”, o índio sempre presente, que tem sido folclorizado apartado de suas vivências reais, e assim posto um conflito e/ou uma multiplicidade de identidades, que ainda em uma perspectiva Euclidiana muito mais disposto a atividades físicas, em disposição e resistência

<sup>18</sup> Disponível em: <<http://72bimtz.blogspot.com.br/p/cancoes.html> acesso dia 21-01-2018>.

que mesmo o pensamento estratégico em encontrar saídas, que mesmo no esforço em fazer denúncia, acaba reforçando estereótipos de um povo inculto e miserável.

#### **2.4 A (re)construção da autoimagem Kalankó**

No imaginário popular, o índio é representado por extremos, em alguns momentos como ser “irracional” e “selvagem” (LAPLANTINE, 2007), em outros como na literatura de José de Alencar, em *Iracema* (2004) e *O Guarani* (2011), um ser dócil, tão puro e amável como uma criança, o protetor da natureza. Algo constante na literatura e outras artes: cabelos negros, lisos, pele vermelha e traços asiáticos, estereótipos largamente difundidos como se tivessem sido cristalizados no desembarcar das caravelas, e tudo que foge das características que reafirme estes estereótipos é tido como não “autêntico”. Por isso, a necessidade de abordar a (re)construção da autoimagem Kalankó, tanto pelo processo histórico nacional quanto sua ressurgência.

O que por muito se pensou que estes grupos estariam completamente “extintos” como nos mostra Arruti (1995, p. 57): “seus grupos teriam sido exterminados ou assimilados completamente à cultura e à sociedade regional, passando a compor o tipo humano e cultural do caboclo ou do sertanejo, aliás a reserva folclórica do próprio país”. É justamente nessa categoria de índios no Nordeste e muitas vezes folclorizados que este trabalho se encontra, tratando de invisibilidade e negação que constituem um extermínio ideológico e como a história já mostrou, pode se tornar físico.

Em alguns momentos temos a figura do índio partilhando elementos com personagens do “folclore”, como o Saci-pererê, Curupira, Iara, a Vitória-Régia, grande parte mitos de alguns grupos que são chamados lendas, a exemplo das tantas escolas que difundem esses estereótipos em livros didáticos e canções infantis, não estabelecendo distinção entre a ficção e outras realidades, mesmo compreendendo o “índio” como real, sendo folclorizado, ao contrário do sertanejo, criado pelo movimento folclorista e tido como real. Assim, os Kalankó estão entre a cobrança de um índio “autêntico” e suas vivências reais, construindo sua autoimagem, à medida que vivenciam seus processos, e vai se construindo no caminhar.

Um dos elementos com que me deparei foi a compreensão muito clara do que é ser “índio” para as pessoas do grupo Kalankó, e da necessidade da manutenção desta frente ao Estado, bem como as instituições com as quais se relacionam. Em um grupo focal realizado na comunidade Lajeiro do Couro, questionei dona Maria de Lourdes da Conceição sobre como ela se compreende enquanto “índia”:

- *Você é índia?*
- *Ainda não.*
- *Como assim ainda não?*
- *Só na próxima remessa.*
- *Próxima remessa?*
- *É, quando o povo da FUNAI passou aqui pegando o nome de quem era índio, eu não tava.* (Em 07 de outubro de 2016).

Assim, compreendo uma resposta ao Estado e a consciência de si, pelo fato de, mesmo entendendo suas relações reais, se tornam estereótipos para responder à pergunta de onde está o índio, nesse caso idealizado. Sendo o Estado e toda manifestação do poder público, incluindo as universidades, a serem consideradas na construção de ações práticas em relação à essa resposta, e analíticas e reflexivas que por inúmeros motivos, entre eles políticos, podem não ser levados em conta, na fundamentação dessas mesmas ações que impactam a realidade.

As coisas vividas pelos Kalankó são partilhadas entre os grupos e com aqueles que residem nas mesmas comunidades. Parte destes não índios, partilham elementos característicos à região, sejam referentes a questões climáticas, ou de ordem pública, dividindo as mesmas escolas, os mesmos espaços de saúde pública, os mesmos dilemas da seca, as mesmas festas de apartação<sup>19</sup>, a mesma capela, os mesmos carros da feira e os mesmos times de futebol, os Kalankó e os outros grupos foram vistos de forma indistinta até os anos de 1998, devido sua ressurgência pública enquanto grupo indígena Kalankó. Estes outros, que viram a busca por direitos e reconhecimento étnico dos Kalankó integraram, lado a lado, nas frentes de serviço, dançam toré até onde lhes foi permitido, e são chamados pelos Kalankó de *primos*, tendo em vista que, *parente* é aquele do seu mesmo grupo e de qualquer outro grupo indígena, existindo assim, uma vasta quantidade de grupos indígenas sertanejos, mesmo compreendendo que nem todo sertanejo é indígena. Essa relação de identidades que se misturam e ao mesmo tempo se delimitam em fronteiras, como nos mostra Hannerz (1997, p. 8):

[...] onde as comunidades são diásporas e as fronteiras na realidade não imobilizam mas, curiosamente são atravessadas. Frequentemente é nas regiões fronteiriças que as coisas acontecem, e hibridez e colagem são algumas de nossas expressões preferidas por identificar qualidades nas pessoas e em suas produções.

O toré, enquanto elemento de afirmação étnica é um dos fatores que marcam as fronteiras, sendo a característica diacrítica, como nos disse Fredrik Barth (1998), que serve

---

<sup>19</sup> São práticas que reproduzem parte das atividades do ofício de vaqueiro de forma recreativa, a exemplo da vaquejada e pega de boi no mato, de forma a demonstrar as habilidades da cada um junto ao cavalo no exercício.

tanto como elemento de distinção quanto espaço de (re)construção de autoimagem, feito de forma intencional, de acordo com o grupo com o qual está se relacionando. Pode compreender que o toré, enquanto dança circular, vai se construindo a partir do seu nível de “importância”, com teor político, religioso, cultural ou recreativo, onde nenhuma dessas categorias exclui a outra.

**Figura 06: Toré de abertura da Oficina de Gerenciamento de Recursos Hídricos (GRH) (sequência de fotos retirada de vídeo)**



Fonte: autor, 2016.

Pude perceber alguns desses elementos durante a oficina de Gerenciamento de Recursos Hídricos (GRH)<sup>20</sup>. Pela manhã, o toré foi dançado por crianças, jovens, velhos, homens, mulheres, *parentes* e *primos*, nesse momento ao perceber que estavam sendo filmados, ou seja, construindo sua imagem pública, fato que pode ser constatado com o fim da dança, onde o pajé caminha em direção à câmera, trazendo consigo todos os participantes e dizendo: “*agora sim, pode começar*”.

<sup>20</sup> Oficina que ministrei, no dia 08 de outubro de 2016, a convite da Cáritas Diocesana de Palmeira dos Índios. O GRH se constitui em uma oficina onde se discute, planeja e realizam-se práticas sobre o gerenciamento das águas da comunidade, a Convivência com o Semiárido, e o uso tecnológico das cisternas de placas que serão discutidas adiante.

Em seguida, o cacique Paulo falando ao grupo em voz alta: “*a tarde não quero ver um toré assim não, viu!?* *Venham vestidos e tragam suas armas, vamo mostrar nossa cultura de verdade*”. No encerramento dos trabalhos, já no final da tarde, o toré foi novamente dançado, desta vez apenas com jovens rapazes, sem camisa, com pinturas corporais, em destaque a figura de um lagarto (calango) <sup>21</sup> e vestimentas de fibra de caroá, também guiado pelo Pajé Antônio Kalankó, agora não em círculos apenas, mas também seguindo uma ordem linear e de performance distinta.

---

<sup>21</sup> Calango é o nome dado a alguns tipos de lagartos e apenas aqueles de pequeno porte e que, na maioria das vezes, são vistos entre arbustos e pedras, sempre rápidos e esguios.

**Figura 07: Toré com jovens ao fim do dia**



Fonte: Arquivo do autor.

Um terceiro momento foi uma missa com a presença do Bispo da Diocese de Palmeira dos Índios, Dom Dulcênio Fontes de Matos, para apresentação dos resultados da Campanha Kalankó<sup>22</sup>, onde houve tanto na abertura quanto no final, a dança do Toré, dessa vez com a presença dos *praiás*, como podemos observar nas imagens a seguir:

**Figura 08: Cacique Paulo durante a missa para apresentação dos resultados da Campanha Kalankó em Lajeiro do Couro, 04-11-2016**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

<sup>22</sup> A Campanha Kalankó é uma ação da Cáritas, que arrecada fundo para a construção de cisternas de placas para os Kalankó.

**Figura 09: Missa para apresentação dos resultados da Campanha Kalankó. Destaque para a presença dos Praiás.**



Fonte: Arquivo do autor, 2016

**Figura 10: Toré dos Praiás no encerramento da missa em Lajeiro do Couro, 04-11-2016**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

A pintura do calango, adotada como grafismo, marca a relação entre o grupo e o ambiente onde está inserido, em uma adoção totêmica, cada vez mais se firmando, enquanto

identidade visual do grupo, para além da ressignificação do seu etnônimo, neste caso, dos Cancalancó, citados em Brejo dos Padres, como veremos à frente. Da mesma forma com a logomarca dos jogos indígenas Kalankó e o nome da arena Kakalankó, uma homenagem que reafirma sua origem, se reconecta.

**Figura 11: Logomarca elaborada para os Jogos Indígenas Kalankó**



Fonte: Arquivo- Arte Amaury Wagner, Coletivo Macambira, 2016.

Uma outra experiência de campo referente à construção da imagem Kalankó foi em 03 de março de 2017, quando estive com Ricardo Stukert, por conta de seu livro intitulado *Índios Brasileiros*, com tiragem estimada em 5.000 exemplares, a serem distribuídos em todo continente americano, conseqüentemente projetando uma imagem Kalankó, onde fui responsável por um texto referente ao grupo, juntamente com o antropólogo José Adelson Lopes, da Universidade Estadual de Alagoas, que tratou dos grupos Jiripanko sobre o qual desenvolve pesquisa de doutorado e Xukuru Kariri.

Pude notar em seus pedidos, na composição da fotografia, sua busca por um índio já idealizado, desde tirar a camisa, subir em árvores, que diante da pouca quantidade destas no cenário, se utilizou uma de uma árvore que estava caída, seca, e pediu para algumas crianças subir e pousar, outro pedido foi esconder as roupas com as vestes de caroá, na construção de um cenário rústico e “selvagem”. O mesmo ocorreu com os Xukuru-Kariri, por sua vez, sem roupas e montados a cavalo. Aqui não estou construindo uma crítica e sim uma análise da construção da imagem por diferentes sujeitos, e que seja dito, tais fotografias possuem alto valor estético, em cores e sentidos, que mesmo diante dos Kalankó se buscava índios no conceito genérico e estereotipado. Quando questionado por mim em relação a sua concepção fotográfica de índios no Nordeste, no caso nus em meio à vegetação, na água, ou montados à cavalo, contrariando suas vivências reais, Stukert me responde que estas são concepções

antropológicas, “sou um fotógrafo”, em seguida afirmando que os textos do livro seriam produzidos por antropólogos, sem sua interferência.

**Figura 12: Indígena Xukuru Kariri**



Fonte: Ricardo Stukert, 2017.

A ressurgência Kalankó é um ponto crucial para sua distinção, enquanto grupo étnico, e sua reorganização política, interna e externa, a partir da (re)construção da autoimagem, para a reivindicação de direitos específicos, negando e afirmando o que são ou se pretendem, de forma estratégica. Intencionalmente, como nos mostra o Pajé Antônio: *“Se você perguntar por índio não sei dizer, agora se disser Kalankó eu sei. Esse negócio de índio foi um apilidio que os outros botaram”*<sup>23</sup>. Logo compreendo o ato de nomear como um ato político e de demonstração de poder, pois nomeia quem é dono, da mesma forma que descreve, enfatizando as características que lhe convém, dizendo como as coisas foram ou devem ser, por isso, a importância política da (re)construção da autoimagem, posar para uma fotografia construída não se trata de ser ingenuamente manipulado e sim compor a categoria índios, mesmo que com sua distinção Kalankó.

---

<sup>23</sup> Em 07 de outubro de 2016.

### 3 A SEMENTE, A ÁRVORE E O ENCANTADO: A TRANSUBSTANCIAÇÃO NA PERSPECTIVA KALANKÓ

“Perder uma semente é como perder um parente”  
(Cacique Leo Tenharim)

Nesta seção busco analisar alguns aspectos da cosmologia Kalankó em relação à transformação substancial dos seres humanos em *seres encantados*, e *encantados* em *sementes*. Estas transformações compõem uma tríade na cosmologia indígena do grupo. No que diz respeito ao ser humano que *zela* o encantado a partir da *semente*, completando a ligação cosmológica, zelar representa uma série de procedimentos rituais e obrigações corporais, envolvendo banhos em dias específicos, restrições proibitórias de cunho sexual e alimentar e defumação das vestes acompanhadas do canto de toantes que são um conjunto de sons específicos a cada encanto, e a semente, que se trata de uma das analogias ontológicas do grupo juntamente com a árvore. Busco apontar algumas questões que considero importantes.

Eduardo Viveiros de Castro, especificamente em seu texto *Perspectivismo e naturalismo na América Indígena* (2002), onde fala sobre grupos amazônicos, afirma que a relação na perspectiva indígena em antropomorfos de origem animal busca explicar essas transformações corpóreas. Dessa forma, utilizo o que compreendo por transformação substancial, só que em elementos vegetais e minerais que por mais que levem nomes com referências animais, tanto de aves quanto de peixes, é na fibra vegetal que são materializados, são encantados em um elemento mineral, em sua maioria rochas/pedras.

O meio em que estão inseridos os Kalankó, isso me referindo ao Semiárido, para ser mais exato, seu bioma, a caatinga, que fornece elementos tanto para a manutenção quanto o uso ritual do grupo, a exemplo do Caroá (*Neoglasiovia variegata*) para as vestes do *Praiaís*<sup>24</sup>, o Coité (*Crescentia cujete*), para a confecção dos maracás, pedras e plantas, ou o calango, cujo animal, afirmam os Kalankó, terem deles se alimentado em tempos de seca como afirma Helena (Lena) Kalankó, “quando eu chegava na casa da tia Maria Higino fim da tarde tinha uns espetos cheios de calango e farinha de batata de umbuzeiro que ela gostava de comer”, nas décadas de 1970, 1980 e 1990, ressignificando, assim, seu etnônimo, mesmo havendo existido cognato semelhante no Brejo dos Padres, onde habitam os Pankararú de quem

<sup>24</sup> Os *Praiaís* são a união de três elementos que compõem uma tríade ante o ritual, sendo (1) o moço, um jovem do sexo masculino [humano] (2) a veste feita do caroá [vegetal] e (3) o encantado, ser espiritual associado a ancestralidade do grupo materializado no *Praiaí* [espiritual que aglutina todas estas categorias]. Criando uma simbiose entre o humano (animal), o encantado (espiritual), e as vestes de caroá (vegetal), unindo o humano, o espiritual e o ambiente.

descendem, que seriam os Cacalancó (ARRUTI, 1999). Como nos mostra Viveiros de Castro (2002, p. 349):

Essa inversão, talvez demasiado simétrica para ser mais que especulativa, deve-se desdobrar uma interpretação fenomenologicamente rica das noções cosmológicas ameríndias, capaz de determinar as condições de constituição dos contextos que poderiam chamar ‘natureza’ e ‘cultura’. Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de natureza e cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos acidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma-pontos de vista.

Os Kalankó, como as demais populações ameríndias, possuem uma forma particular de ver o mundo. O que percebi é a forma como o mundo é interpretado, mais especificamente, de como os elementos vegetais e minerais estão presentes nesta interpretação. Partindo da compreensão de natureza e cultura como construções, procurei compreender como os Kalankó concebem algumas espécies vegetais. A exemplo da fala de seu Antônio sobre o Caroá.

*Essa planta nativa aqui<sup>25</sup>, que está quase extinta na região pra nós tem um grande valor, é com que nós faz nossas vestes. É com essa planta aqui... Conforme você já tem um conhecimento... Tá lembrado que nós conversamos ontem à noite? Isso aqui, depois dele preparado pra nós fazer nossas vestes, não é de acordo, com todo respeito com as mulheres que estão aqui, nem as indígenas eu aconselho andar pegando, colocando a mão em cima, as vestes depois de preparado, guardado, que você põe ali num canto. Eu não autorizo mulher nenhuma entrar no lugar onde veste<sup>26</sup>. Então isso pra nós é um grande, além da batata dele ser medicinal, o sumo serve pra verme. Agora pra o branco eu não sei pra que serve, a não ser pra fazer uma corda, pra amarrar um coxo, pra costurar saco. Pra nós, todo recurso nosso tá aqui, apenas, tá extinto na região. Depois dele pronto, é onde está toda nossa riqueza indígena, nossos segredos da natureza, está nisso aí. Agora o branco eu tenho conhecimento, a não ser pra queimam, dar os animais deles, a não ser pra fazer um barbante e costurar saco, fazer uma corda. Agora pra nós tem outras utilidades (PAJÉ ANTÔNIO KALANKÓ, Lajeiro do Couro, 07 de outubro 2016).*

Às vezes em que conversei com o Pajé Antônio, é notável a sua compreensão não apenas da *força*, mas da vida que habita em determinadas plantas, até aqui o que predomina é o caroá. A vez que mais me chamou a atenção foi quando falou das vestes dos praiás como um ser embalsamado. Ainda segurando uma folha da planta ele disse: “*Quem me respeita, tem que respeitar isso aqui e não autorizo mulher alguma a andar onde eles vevi*”, se

<sup>25</sup> Se referindo ao Caroá.

<sup>26</sup> O Poró é lugar onde se guardam as vestimentas rituais.

referindo ao poró. Assim, a meu ver, os Kalankó se inserem em sua própria cosmologia, tendo uma leitura específica do mundo e do ambiente onde vivem, o que segundo Viveiros de Castro (2002):

O estímulo inicial para esta reflexão foram as inúmeras referências, na etnografia amazônica há uma concepção indígena segundo a qual o modo como seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo-deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos fundamentalmente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos. (CASTRO, 2002 p. 365).

Podemos ver o terreiro como o ambiente ritual, de cuidados ou responsabilidades coletivas, bem como sua perda ou conquista de “poder”, representada pelos seres encantados, com um “dono” específico, porém junto aos outros encantados de responsabilidade do grupo, podendo ir habitar em outro terreiro, ou seja, migrar para outro grupo, mesmo que dentro da mesma referência simbólica. A isto me refiro enquanto território cosmológico, o *Ajúcá* ou *Juremá*. O terreiro é o ponto de ligação do mundo material com o mundo encantado o “*espaço*”, sendo aberto e fechado ritualisticamente.

A origem desta *força encantada* é sempre ligada a um lugar ideal na natureza, como “*as mata virgem da Amazônia*” como me foi confidenciado por D. Joana ou a cachoeira de Paulo Afonso, como me contou Tonho Preto. A natureza para os Kalankó é dividida em três partes – a *mata (selva ou força do caroá, a água e o espaço)*. De acordo com Tonho Preto, os encantados, em sua maioria, vivem no *espaço* (HERBETTA, 2006, p. 98-99).

Também podemos notar a relação estreita com o antigo aldeamento de Brejo dos Padres, que é território sagrado tanto para os Pankararu quanto para suas *ramas*, território este que se mostra, enquanto território tradicional, ancestral, geográfico e cosmológico, tendo em vista que essas delimitações políticas, sociais e cosmológicas estão presentes nas dimensões material e espiritual.

Entre tantas espécies vegetais e animais, disponibilizadas pelo meio, me refiro especificamente às sementes, para além de sua diversidade biológica ou finalidade agrícola, mas também e principalmente no sentido cultural, simbólico e ritual para este grupo étnico, com lugar central nas narrativas Kalankó, bem como a árvore em sua forma análoga de expor sua genealogia, aqui a semente também é encanto segundo a perspectiva Kalankó.

### 3.1 A Semente

Para Amorim (2010, p. 146): “A semente, metaforicamente, representa a essência do encantado, ou seja, o mensageiro espiritual, que se materializa em forma de semente”. Observemos o exemplo presente em depoimento coletado por Herbetta (2006, p. 83):

*Se a gente fizesse, chegasse a fazê um sepultamento de qualquer pessoa... “nois tinha que arretirá, levá pro cemitério do branco, ia sê tirado na marra, ia forçá nois tirá, aí não tinha como a gente construir dentro da nossa cultura que é uma das coisas que é muito importante... antepassado implantado dentro da própria área [grifos do autor].*

Junto a esta fala foi feita uma nota de rodapé que aponta para outras referências. A nota é a seguinte:

O termo *implantado* dá a idéia de que o morto não é enterrado, mas plantado. O que remete a outras etnografias do sertão nordestino, como, por exemplo, a tese de Neves (2005), na qual ela descreve como Xicão Xukuru, líder dos Xukuru de Pernambuco ao ser assassinado não foi enterrado, mas plantado na aldeia. Isto indica uma simbologia vegetal (como a de tronco/rama) forte nos grupos da região, a ser ainda trabalhada. Esta equação do enterramento funerário com a plantação vegetal evoca equações similares, de grupos indígenas não nordestinos, como, por exemplo, os Kamayurá (Idem).

Esta analogia entre homens que são plantados como sementes é algo constante na cosmologia do grupo, inclusive dando um norte à sua narrativa, com o “ser plantado”, que logo se compreende não estar morto, pois só se planta o que é vivo, e o morto apenas se enterra.

A possibilidade de que um ser até então insignificante revele-se como um agente “prosopomórfico” capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta; a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo (CASTRO, 2002, p. 353).

Assim, minimamente aponto para essa relação entre uma pessoa que é plantada, se encanta em uma *semente*, que é *zelada* e assume seu lugar no panteão do grupo. Fazendo deste não apenas sinal diacrítico, mas também o inserindo na relação com os outros. A semente material se torna um ponto de referência ao encantado que olha de lá para cá encontrando os caminhos ao local de “trabalho”.

### 3.2 A árvore

Os Kalankó se apresentam e são reconhecidos enquanto “*rama*” Pankararú, por ser um grupo resultante de uma diáspora. Os Pankararú também se encontram no Semiárido, só que no estado vizinho, Pernambuco. Rama por conta do sentido fisiológico vegetal de raízes que alimentam o tronco, e do tronco que alimenta os galhos (ramas), em que estes grupos se fundamentam para constituir sua explicação genealógica e análoga às plantas (árvore). Dados, que confirmei em relatos de campo junto aos Kalankó. Estes dados podem ser evidenciados nos trabalhos de José Mauricio Andion Arruti (1996) sobre árvore Pankararú e Siloé Soares de Amorim (2010), sobre as ramas Pankararú no estado de Alagoas.

Seguindo a lógica verdadeiramente de uma árvore, vegetal, que vai do mais velho, “tronco”, ao mais novo, “rama” ou “ponta de rama”, onde seu fundamento e força se encontram na ancestralidade, sabendo que a força dos mais jovens está vinculada ao tronco, enquanto fonte e estrutura, em uma árvore, que para as folhas mais jovens estarem vivas a raiz mais antiga deve estar viva. Assim, se acredita que seja a metáfora da árvore, compreendendo o mesmo campo cosmológico, onde a fisiologia vegetal ilustraria a unidades de distintos grupos como parte de um só organismo, onde até mesmo as tensões entre estes mostram uma vida sistêmica, da unidade da planta, a vida presente nas relações reais e cotidianas, de uma árvore viva, onde ser rama não significa ser secundário, é ser continuidade.

As “novas” comunidades indígenas, resultado das sucessivas migrações, do processo de contato com o não-índio e do abandono dos antigos aldeamentos missionários, passaram a se classificar como “ramas” em relação à categoria “tronco”. Elas elaboraram assim um sistema genealógico – de figuração filogenética vegetal – que envolve de um lado os “Troncos Velhos”, representados pelos citados aldeamentos, e de outro as “Pontas de Rama”, as “novas” comunidades. [...] Por volta de cem anos atrás, cinco “pontas de ramas” de um único “Tronco Velho” migraram para o alto-sertão alagoano. Eram elas os Kalankó, Karuazú, Koiupanká, Katókin e Geripankó, e o tronco velho sendo o aldeamento de Brejo dos Padres/PE. Estas “novas” comunidades ressaltam sempre sua origem comum e o uso de alguns sistemas culturais semelhantes, como por exemplo, a música (HERBETTA, 2006, p. 44).

Esta forma de se relacionar e interagir com as espécies animais e vegetais da caatinga, e a incorporação desta como um “território cosmológico”<sup>27</sup>, sendo este representado

<sup>27</sup> Siloé Amorim (2010, p. 170) afirma que a “A abertura dos terreiros, que exige a demarcação de um “pedaço de terra”, para a chegada e expressão dos encantados se transformam em um território destinado aos próprios encantados ou “índios velhos que se encantaram” e voltam como guias das lideranças espirituais e políticas (Pajés, Mestres e Caciques) ”.

materialmente no *terreiro*, local de culto e atividades rituais e religiosas, apresentando elementos de conexão ritual entre os grupos de que partilham a mesma cosmologia, inclusive abrigando encantados dispersos de outros grupos sendo “*Tronco*” e “*Rama*”, como podemos ver:

“Os KKKK<sup>28</sup> consideram o terreiro como um espaço que possui um conjunto de forças, sintetizadas no terreiro através dos encantados. Para as “ramas” ou “ponta de rama” Pankararu, os encantados são “irmãos”, são unidos: “o povo briga, o encantado não”. Se não tiver respeito e zelo, “eles vão procurar outro dono”. A semente é encantada, ela pode “cair na sua mão de forma inesperada, se a aldeia não zelar, os encantados vão procurar outro povo” (AMORIM, 2010, p. 91).

A explicação da existência de um determinado grupo étnico, com base em uma genealogia que se explica desde a semente até o último galho de uma árvore, não apenas a *rama*, mas, a ponta da *rama* e sua resignificação, são elementos que servem como fundamento legitimador dessa existência, igualmente abrigando e criando laços, entre grupos em uma mesma lógica, dando continuidade às relações de parentesco. Dessa forma, é tida como uma *rama*, estando hoje os Kalankó entre a terceira ou quarta *rama* (geração) no “chão” do Sertão alagoano, considerando uma chegada há aproximadamente cem anos, vindo do Brejo dos Padres no município de Tacaratu, Pernambuco.

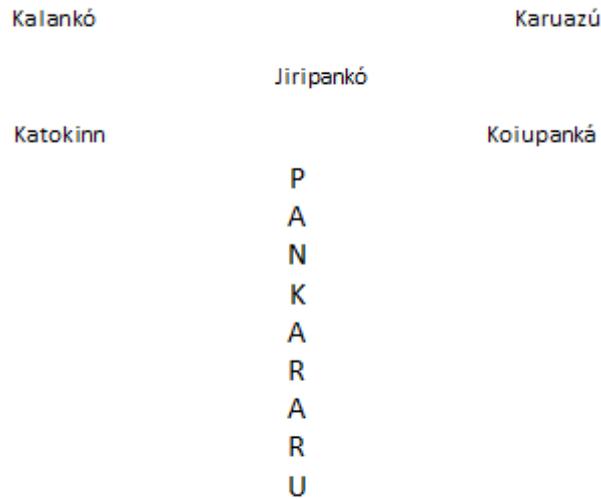
Essa interpretação é comum entre estes grupos que reconhecem uns aos outros enquanto *rama*, e os Pankararu enquanto *tronco*, da mesma forma que são por este reconhecidos, estabelecendo uma relação de parentesco entre estes que tiveram origem nas famílias que migraram do aldeamento do Brejo dos Padres.

O grupo Kalankó, junto a seus *parentes* indígenas em Alagoas constitui as *ramas* de uma importante *árvore*, segundo sua interpretação genealógica, *árvore* esta que é *firmada* no antigo aldeamento, território tradicional Pankararu, que nessa metáfora representa o *tronco*. É lá que se encontra parte da ancestralidade desses grupos. Pelo que foi aqui apresentado, parte das *sementes* dessa árvore está ali plantada, bem como as outras que foram e são espalhadas pelo Semiárido afora, constituindo novos grupos.

---

<sup>28</sup> Kalankó, Karuazú, Koiupanká e Katokinn.

**Figura 13: Representação da Teoria da árvore**



Fonte: Gráfico autoria do autor (2017).

Se nessa simbologia, o povo se constitui como “*árvore*”, genealogicamente falando, parte destes se transforma em “*sementes*”, concluindo essa transformação depois de “*plantados*”, sendo estes seres agentes em trânsito constante, no tempo e espaço, passando por todos os terreiros, independente das diferenças humanas, “pois agora é mais pessoa que humano” (CASTRO, 2002, p. 353). Portanto, se o encantado é um índio velho que se encantou, logo, não morreu transformou-se, habitando em outro território, agora cosmológico.

### 3.3 O encantado

Seguindo a reflexão de Herbetta (2006, p. 46), do “*encantado* que são espíritos dos antepassados, que atuam no tempo presente para proteger a comunidade”, estes seres, são ou estão conectados às *sementes* através do encantamento, *sementes* que não são necessariamente vegetais, podendo ser, inclusive, pedras, podendo significar aspectos de litolatria<sup>29</sup>. Assim, os Kalankó resignificam a semente como ponto de partida, ou referência material, desde o índio

<sup>29</sup> Faz referência ao culto da pedra (cultuar uma pedra – do reino mineral), da semente que aparece em forma de pedra, que é um encantado materializado em uma “pedrinha”, *característica*, que mostra uma singularidade impar no tratamento de fragilidade/respeito/afeto/cuidado, mas que é forte, como um tronco.

plantado à semente do encantado, sabendo que toda semente corresponde a um encantado, mesmo que nem todo encantado possua semente ou que toda semente constitua *praiá*.

A base do mundo espiritual, porém, compreende a crença nos encantados, nos antepassados que se transformaram em encantados, quando ainda eram vivos – portanto, não morreram tornando-se parte da natureza. Muitos, inclusive, representam algum elemento natural, como por exemplo, o encantado Cinta Vermelha, que tem relação com o umbu. Isso aponta novamente para uma simbologia vegetal entre os Kalankó, que funciona através de elaboração de metáfora com plantas. [...] Esta *semente*, conforme o Cacique Paulo pode ser uma pedra, apontando para uma litolatria, estudada por Fernandes (1938), e até uma bola de gude. O Pajé Tonho Preto tem cinco sementes de D. Jardilina [...] A *semente* deve ser sempre zelada, se não pode desaparecer. Os encantos que não possuem *sementes* no grupo devem ser autorizadas a ali trabalhar pelo respectivo *dono* Pankararu (ou seja o indivíduo que tem contato com o encanto) (HERBETTA, 2006 p. 93-94).

Diante do que foi visto, é possível compreender que o encantado é um ser humano, que se se encantou gradativamente em seguida tornando-se semente. Seu Antônio ainda afirma que as *sementes* que ficam sob a responsabilidade daqueles que a encontram, devem ser apresentadas em ritual, descobrindo assim o lugar do encantado na hierarquia cosmológica, verificando se este precisa de *praiá*, no caso, a materialização em ritual: moço, veste e encantado.

Também se compreende que nem toda *semente* é encantada, inclusive considerando a possibilidade desta deixar de ser ou representar, um *encantado*, como também nem todo índio se *encanta*, como me relatou seu Antônio que, “se não *zelar* você pode dormir com uma *semente* no bolso e quando acordar ela ser só uma pedra” O que segundo Castro (2002, p. 353): “o perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos animais além de englobar outros seres”, apresentando espécies específicas, de acordo com a ontologia de cada grupo, no caso Kalankó, predominantemente vegetal/mineral, nem toda pedra sendo semente. Esses fatos foram confirmados em campo, na conversa que tive com Sr. Antônio no dia 14 de abril de 2017, na cozinha de sua casa, durante os preparativos da principal festa do grupo, que acontece em um sábado que equivale ao Sábado de Aleluia na liturgia da Igreja Católica, “*realmente o índio é plantado, alguns morrem para sempre, dependendo da participação no ritual, outros deixa o povo, e aqueles que se encanta e continua na luta*”.

Essa hierarquia citada é presente na cosmologia Pankararu e nos grupos resultantes de sua diáspora que se encontram no Alto Sertão alagoano, tendo os encantados, trânsito em rituais dentro dessa mesma cosmologia, onde dos 29 encantados contabilizados por Herbetta em uma tabela, 12 se encontram com origem Pankararu, mesmo algumas *sementes* estando

sob os cuidados de índios Kalankó que assumem a responsabilidade, apontando para o fato de que o encantado não precisa necessariamente estar junto a sua *semente* ou “trabalhar” em seu terreiro de origem.

Sendo assim espero ter cumprido com o proposto, em apontar para uma perspectiva Kalankó, mesmo subtraindo elementos rituais, ou limitando os apresentados, tudo para ser possível evidenciar as analogias do grupo (neste caso duas), em relação aos vegetais, como forma de ler e interpretar o mundo. É o que temos de mais presente em diversas perspectivas ameríndias, compreendendo de fato a vida que existe no outro ser, seja vegetal, animal e o próprio humano. Sendo assim, a Semente, a árvore e o encantado são componentes que conectam o Kalankó aos outros grupos, contribuem com a organização do grupo e os reafirmam enquanto indígenas.

#### 4 A MAGUINU: MEMÓRIA DA SECA

“O problema que se coloca a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do “não-dito” à contestação e à reivindicação [...]” (MICHAEL POLLAK, 1989, p. 07).

A quarta seção deste trabalho surge do esforço de uma reflexão sobre a recomposição da memória do grupo indígena Kalankó, a partir do fenômeno das secas, não apenas como um fator natural, mas político e social. As principais conclusões consistem em enxergar as especificidades deste grupo em relação às práticas, suas imagens e memória relacionada à seca e à convivência com o Semiárido. Nas primeiras linhas do livro *A Memória Coletiva*, de Maurice Halbwachs (2006, p. 30) diz que “recorremos a vários testemunhos, porém o primeiro sempre será o nosso”, neste caso me ancoro nesta proposição, no que se refere à construção da memória.

Também compreendo a crítica tecida por Michael Pollak (1989) quanto a uma “memória oficial”, partindo da história oral e apontando uma memória dos excluídos. Afirmando uma memória empática com os grupos estudados *versus* a memória nacional, apontada por Halbwachs. Sendo assim, trato de duas memórias: uma nacional e homogeneizante, “oficial” em disputa, segundo Pollak, com a memória subterrânea, silenciada e subversiva, que aflora em momentos de crise, em sobressaltos bruscos e exacerbados. Os Kalankó que resistem/ressurgem com suas memórias diante de uma memória que os tenta excluir dos grupos tidos como extintos (antes da ressurgência) a uma explosão populacional.

Da mesma forma como o índio/Kalankó é tomado pelo nordestino, sertanejo, vaqueiro ou a *sociedade nacional*, a partir da composição dos grupos sertanejos como nos aponta Lindoso (2011), podemos ver que essa memória não afeta de forma igual a todos os grupos, mesmo que todos tenham amargado o trauma da memória da seca.

Embora na maioria das vezes esteja ligada a fenômenos de dominação, entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente à oposição entre Estado dominador e sociedade civil. Encontremos com mais frequência esse problema nas relações entre grupos minoritários e sociedade englobante (POLLAK, 1989, p. 05).

Logo após se “libertar” dos traumas que causaram tais memórias, o grupo deve se reinventar, buscando apoio naqueles semelhantes que não passaram pela experiência ou se

distanciaram dela há mais tempo, assim ilustra Pollak ao tratar da história do povo Judeu após o holocausto, apontando o passado enquanto caminho para retomar um *modus vivendi*, porém os níveis de sentimento não podem ser medidos, conseqüentemente, a solidariedade ou a relação de comprometimento dos outros grupos mesmo que partilhando a mesma categoria. De forma análoga, aponto a reafirmação pública Kalankó ao retorno dos deportados pelo nazismo, que regressaram quando memórias e ideologias já estavam constituídas, com a diferença de que os Kalankó sempre estiveram ali, vivenciando secas, sendo pauperizados coletivamente, dentro do que se diz a *sociedade nacional*, que não costuma se ver culpada e prefere negar e silenciar tais memórias, ou negar a existência das vítimas, os culpabilizando por seus próprios infortúnios. Assim, pude notar o agravamento de certas questões, tanto hídricas quanto agrárias ou de gestão pública por parte do Estado, que não assumiu o ônus e sempre apontou a seca enquanto causa, reafirmando o equívoco do combate à seca em um ciclo vicioso, onde se tenta apagar fogo com gasolina.

A presença do Estado entre os grupos indígenas no Nordeste vincula-se à ideia de reconhecimento oficial no início e meados do século XX, isto significava uma instalação de um Posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) nas áreas em que habitavam (SILVA, 2011 p. 281). A concepção de reconhecimento vinha atrelada à assistência e proteção, contudo, a inserção de políticas governamentais desde aquela época trouxe também inúmeros problemas aos grupos indígenas, desde a intensificação dos conflitos agrários, ora com a omissão ou a contribuição dos agentes encarregados pelo órgão, que mantinham relações com fazendeiros e políticos locais (SILVA, 2011 p. 281), até a memória mais recente, a partir das frentes de serviços durante os períodos de seca, que já não estão ligadas ao SPI, mas a uma política nacional de combate à seca.

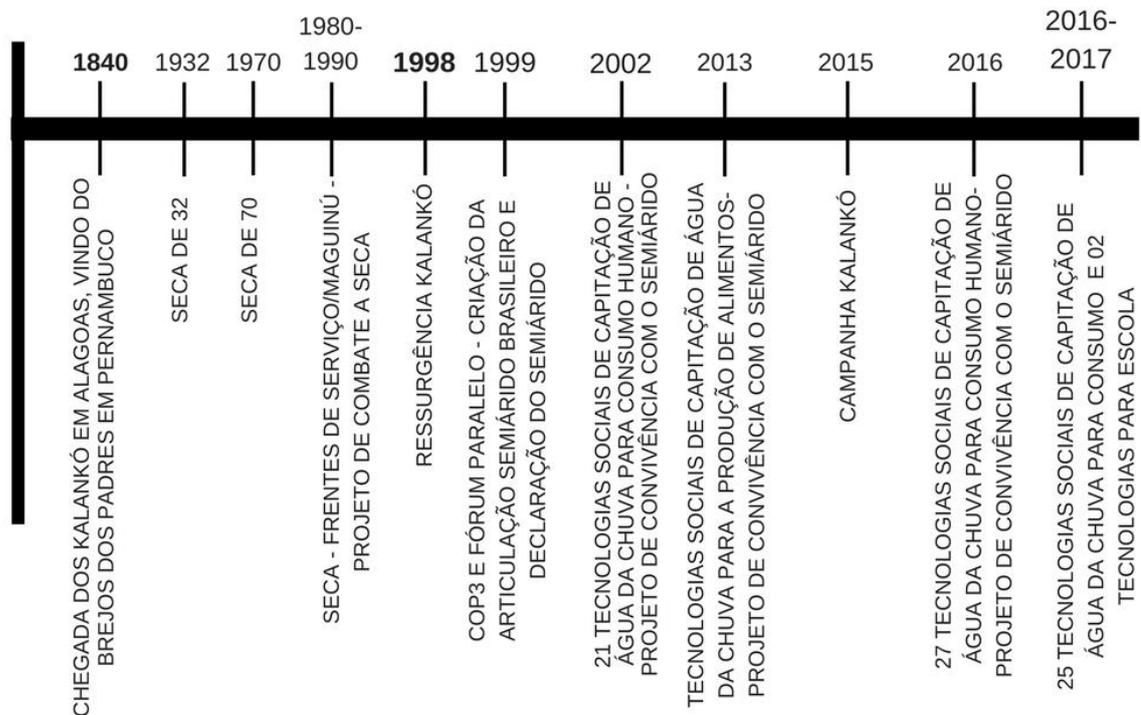
Exemplo claro de uma memória de violência no Brasil é o Relatório Figueiredo (Comissão Nacional da Verdade, 2014), documentado pelo Estado e revelado a partir do trabalho da Comissão Nacional da Verdade<sup>30</sup>, que dispõe o registro de uma memória, a partir da violência praticada contra grupos indígenas nos anos 1950 até 1968 da ditadura militar. As ideias desenvolvimentistas, de cunho econômico, culminaram em uma série de violações contra os direitos humanos, tendo como responsável direto por esses crimes o Estado, na pessoa do órgão jurídico responsável pela questão indígena no país, o SPI, desde violência física a corrupções estão descritas no relatório.

---

<sup>30</sup> Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei n. 12.528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012. A CNV tem por finalidade apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988 (COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE, 2018).

#### 4.1 Os Kalankó e a seca

Figura 14: Linha temporal - Kalankó



Fonte: autor, 2017.

Durante os dias 19 e 20 de fevereiro de 2017 estive acompanhando o professor José Maurício Arruti, da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/SP), juntamente com o professor José Adelson Lopes, da Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), na intenção de visitar os grupos que são rama de Pankararu no estado de Alagoas, para uma pesquisa do professor Maurício. Durante esses dias visitamos cinco grupos, sendo eles: Jeripankó, Kalankó, Katokinn, Karuazu e Koiupanká, todos na região do Alto Sertão alagoano, coletando entrevistas, conduzidas pelo professor Maurício e gravadas por mim, a exemplo da entrevista com o Pajé Antônio Kalankó e o Cacique Paulo Kalankó, da qual faço uso neste trabalho.

Chegando em Januária, o Cacique Paulo não estava em sua casa, porém, de sobre aviso, tendo em vista nosso itinerário que buscava dar conta de várias visitas em poucos dias, fui a seu encontro, enquanto os outros visitantes se dirigiram até o Polo de Saúde Indígena. Na tentativa de explicar a Paulo quem eram aquelas pessoas ou a relevância de suas pesquisas e instituições, logo no começo, antes mesmo que eu concluísse a fala, Paulo balança a cabeça de forma negativa olhando para baixo com um sorriso discreto, segura meu braço como se

quisesse me silenciar, ao mesmo tempo em que me conduzia para fora de casa indo ao encontro dos demais. Quando me calei ele disse, “*não sei quem são, se você trouxe, nós confiamos*”, essas palavras bastaram para que eu tivesse ampla compreensão do que fazia ali, das implicações éticas e políticas que costumamos afirmar e nos comprometer, bem como estar em campo com outros pesquisadores e as relações típicas, a hierarquia e a afirmação do saber antropológico, ou a busca individual de informações que venham a satisfazer seus anseios, essa responsabilidade me tomara. Paulo me chama ao canto e diz “*vá chamar o pai, ele tá em casa*”, assim o fiz. Chegando à casa do Pajé Antônio, pai do Cacique Paulo, mesmo demonstrando pressa, ele só resolve me acompanhar depois de sentar, conversar nem que fosse uns poucos minutos, e por fim, depois de repetir a mesma explicação que tentara fazer a Paulo, então o pajé me diz, “*é umas dúvidas né?! (...) o pessoal sempre vem com umas dúvidas*”, em seguida se organizou e me acompanhou, tudo a seu tempo. Chegando ao Polo se seguem as apresentações, depois fomos deixados na presença do Pajé, enquanto que Paulo havia se ausentado, só retornando em seguida.

Sr. Antônio, o pajé, é um sujeito esbelto e negro, seu bigode sempre cuidadosamente aparado, de sorriso constante, mesmo nos assuntos que carecem de mais firmeza inerentes às lideranças, inclusive às religiosas, como em seu caso, até as crianças o conhecem por Tonho Preto, todas as vezes que o encontrei, na maioria das vezes nos arredores de casa ou deitado na rede que fica em sua sala, sempre rodeado de netos, principalmente a menina Iara que o acompanha em quase todos os momentos formais e públicos que presenciei, bem pertinho, silenciosa e atenta na puxada (cantos) dos torés. O Pajé Antônio sempre estava com seu boné preto, quando não, logo o punha, como se estivesse se organizando para uma formalidade, era um objeto perceptivelmente de sua estima, com a logomarca da *Ford*, bordado em formato oval de sentido horizontal e de fundo azul com letras brancas, vez ou outra vestia uma camiseta de futebol, obviamente do Flamengo, seu time do coração. Nossas conversas eram sempre iniciadas pelos assuntos cotidianos, como forma de reatar as relações, onde me perguntava como estive nos últimos dias, quanto a minha saúde, em que me ocupara, e depois se encaminhavam a assuntos de roça, política, chuva, religião e estiagem, que se trata de um dos assuntos recorrentes. Nesse meio tempo sempre era servido um café e oferecido um cigarro, “*já comeu?*”, quando já tinha me alimentado ele afirmava que um punhado de farinha e um gole d’água não faltavam, esse era o mote para as conversas de tempos tenebrosos, tanto de seca quanto de trabalho alugado, ou quando se trabalhava alugado em tempos de seca:

*A seca de 70 não foi tantos anos como essa, eu já era um rapaz de quinze anos, foi só um ano, mais também, se faltasse alguma coisa, nem procurasse no vizinho, porque também não tinha, quando plantava a semente também era pouca, e se trabalhasse de alugado, ainda era pior porque tinha que dividir com o dono da terra (PAJÉ ANTÔNIO KALANKÓ).*

Estas me eram contadas sempre de forma pacata e eloquente, intercalada por boas e saudáveis anedotas, o trânsito de crianças ou um cachorro que entrava porta adentro, esses eram elementos recorrentes como se cumprisse um protocolo em etapas indispensáveis à boa realização da conversa.

**Figura 15: Ritual dos Praiás conduzido pelo Pajé Antônio Kalankó na companhia de sua neta Iara, no dia 04 de março de 2017**



Fonte: Arquivo do autor, 2017.

Na visita de Arruti, que se deve a um estudo acerca das ramas Pankararú, é notável nas entrevistas, o elemento da seca, de lideranças caminchantes, povos que se movimentaram para se estabelecer, desde negociações com Serviço de Proteção ao Índio (SPI), FUNAI, as idas à Brasília e ao Rio de Janeiro para negociações políticas, ou visitas a grupos irmanados, com maior recorrência do Brejo dos Padres, os circuitos de festas, apoiados pelos outros grupos indígenas, festas realizadas com a ajuda das idas e vindas por trabalho fora da comunidade. São relatos de luta, “batalha”. Dessa forma se constitui uma narrativa, costurada por

consensos, que são rama da mesma árvore, que compartilham o mesmo território cosmológico. Os Kalankó evocam suas memórias de forma política tanto para a afirmação étnica quanto de reivindicações, se inserindo na continuidade da história em uma constante negociação, o que podemos notar nas plenas narrativas do Pajé Antônio:

*Pois é. Então hoje a gente tem as histórias dos antepassados, da seca de 1932, tiraram essa data de seca todinha com alimento do mato, caça, no caso pra misturar com a caça era alastrado, que é o xique-xique e a macambira, essa macambira que chama macambira<sup>31</sup> de flecha. [...] Quando os mais velhos foram se afastando, eu fui uma das pessoas que me criei dentro do ritual, desde criança, comecei a entender, e com 15 a 16 anos já comecei a balançar um maracá, respeitando no que tava pegado e não dizendo que fosse isso, ou fosse aquilo, mas quando eu pegava no meu xixiado acompanhando os outros, ali eu sabia que tinha que ter um respeito por aquela peça (PAJÉ ANTÔNIO KALANKÓ, 2017).*

As histórias de seca se entrelaçam com a de seus ascendentes na busca da convivência com o fenômeno, da mesma forma em que dá sentido à construção da memória identitária de Sr. Antônio, sendo ele uma das pessoas que conseguiu permanecer junto ao seu grupo a ponto de torna-se uma liderança religiosa, tendo em alguns momentos da vida um cenário adverso, marcado por lutas pela existência étnica, e em diversos momentos pela própria sobrevivência do grupo no sentido de vida, por água, alimento e dignidade, e Sr. Antônio não é mais um jovem aprendiz, mas, uma das lideranças religiosas conhecida e respeitada, não só entre as ramas, mas no Semiárido alagoano.

#### **4.2 Os Kalankó e a seca na concepção do Estado**

Quando falamos em Nordeste, especificamente sua região Semiárida, os sertanejos que nela habitam ou a ela estão vinculados por suas memórias individuais, as quais segundo Halbwachs (2006) se afirmam coletivamente, criam vínculos entre pessoas, no caso o grupo que partilha a memória e o lugar, onde o ser sertanejo está para além da delimitação climática do Semiárido, Agreste e Sertão, compreendendo que partilham memórias comuns. Estando assim o sertanejo presente no Sul, Sudeste, ou em qualquer parte do país ou do mundo, sua memória se afirma a cada telefonema, viagem de férias, carta ou lembranças:

Quando voltamos a encontrar um amigo de quem a vida nos separou, inicialmente temos que fazer algum esforço para retomar o contato com ele. Entretanto assim que evocamos juntos diversas circunstâncias de que cada um lembramos (e que não são as mesmas, embora relacionadas aos mesmos

---

<sup>31</sup> *Bromélia Laciniosa.*

eventos), conseguimos pensar nos recordar em comum, os fatos passados assumem importância maior e acreditamos revivê-los com maior intensidade porque não estamos mais sós aos representá-los para nós. Não os vemos agora como víamos outrora, quando ao mesmo tempo olhávamos com os nossos olhos e com os olhos de um outro (HALBWACHS, 2006, p. 29-30).

Assim, nos aponta para uma memória coletiva, que é reforçada com a contribuição de cada sujeito, da mesma forma que a memória individual será modificada, onde serão acrescidas ou subtraídas algumas lembranças que a constituem, logo não temos uma memória estática e sim uma memória dinâmica, que se molda a cada encontro, indo desde o pensamento “solitário” às lembranças dos indivíduos que constroem e/ou moldam a memória coletiva.

A memória da SUDENE é um dos exemplos mais claro sobre a concepção que consagrou-se sobre o Nordeste, justificando o investimento na região para “extinguir” a seca. No entanto, quando criada em 1959<sup>32</sup>, os recursos foram concentrados na região litorânea do Nordeste, e se intensificaram as frentes de trabalho nos Agrestes e Sertões, surgindo o fenômeno da Indústria da Seca, como nos lembra Darcy Ribeiro (1995, p. 348):

Chegou-se mesmo a implantar uma "indústria da seca", facilmente simulável numa enorme área de baixa pluviosidade natural, quando para isso se associam os políticos, que, dessa forma, encontram modos de servir sua clientela, os negociantes e empreiteiros de obras que passam a viver e a enriquecer da aplicação de fundos públicos de socorro e os grandes criadores pleiteantes de novos açudes, valorizadores de suas terras e que nada lhes custam. Apesar dos planos governamentais consignarem sempre a destinação dos açudes à irrigação das terras para os cultivos de subsistência, na forma de pequenas propriedades familiares, jamais um palmo das terras beneficiadas foi desapropriada com esse objetivo, ficando as áreas irrigáveis sob o domínio dos fazendeiros, para os usos que mais lhes convinham. Assim, todos os programas de socorro aos flagelados resultaram em iniciativas consolidadoras do latifúndio pastoril, salvaguardando o gado bovino dos fazendeiros, mas mantendo o sertanejo nas mesmas condições precárias, cada vez mais indefesos em face de uma exploração econômica mais danosa do que as secas.

O desenvolvimento da região, vinculada a ideais desenvolvimentistas, teve dificuldades em considerar as especificidades, sobretudo, culturais dos que habitam na região, e não é de se espantar que o recurso destinado à SUDENE para “salvar” o Nordeste ajudou a financiar a construção e a fomentar não somente as frentes de serviço, como também, usinas litorâneas e na Zona da Mata. A reivindicação desse recurso se fundamenta no argumento de

---

<sup>32</sup> A SUDENE foi instituída pela Lei n. 3.692, aprovada pelo Congresso Nacional no dia 15 de dezembro de 1959, no governo de Juscelino Kubitschek (AQUINO, 2014, p. 121).

salvar a imagem dos “maltrapilhos do Sertão”, estes mesmos que viriam a se somar às massas de trabalhadores do corte da cana. E neste sentido:

Cada seca, e por vezes a simples ameaça de uma estiagem, transforma-se numa operação política que, em nome do socorro aos flagelados, carrega vultosas verbas para a abertura de estradas e, sobretudo, a construção de açudes nos criatórios. Nas últimas décadas, enormes somas federais concedidas para o atendimento das populações nordestinas atingidas pelas secas custearam a construção de milhares de açudes, grandes e pequenos, enriquecendo ainda mais os latifundiários, assegurando a seu gado a água salvadora nas quadras de estiagem e amplas estradas para movimentar os rebanhos em busca de pastos frescos. Esses mesmos mecanismos retiveram os sertanejos sob o guante dos patrões (RIBEIRO, 1995 p. 348).

Manoel Correia de Andrade, em *A terra e o homem no Nordeste* (1986), trouxe um estudo que reflete sobre a SUDENE, reconhecendo seu papel importante para a região, mas faz uma crítica quanto à imagem de “salvadora” contra o “flagelo da seca”, tendo em vista a enormidade de recursos financeiros e técnicos para estudar e “desenvolver” o Nordeste. O corpo técnico enviado não possuía a experiência e o conhecimento sobre a região, tendo, portanto, ignorado o potencial intelectual de profissionais, que já estudavam e desenvolviam trabalhos em áreas suscetíveis às secas.

Daí a demora que se observa no início de sua ação e o choque, algumas vezes, dos planos que apresenta com a realidade regional. Achamos mesmo que ela se descuidou um pouco do problema humano [...]. Realmente não podemos ser um país forte e desenvolvido, com uma população raquítica, subnutrida e analfabeta. Este reparo pode ser constatado quando, lendo o Plano Diretor da SUDENE, se observa que, analisando os problemas regionais, o nosso órgão máximo de planejamento preocupa-se com a ampliação da nossa fronteira agrícola, com a comercialização dos gêneros alimentícios através da reorganização da rede de armazéns e silos, com a industrialização, com a racional exploração dos recursos minerais, com a melhoria do sistema de transporte e comunicação, com a saúde pública e com a educação de base, aspectos que contribuirão para melhorar as condições da vida das populações pobres, cuja situação de miséria é por ela constatada, mas não oferece medidas diretas visando elevar a curto prazo as condições de vida dessa população rural. Suas medidas nas mais das vezes visam indiretamente, a longo prazo, transformar essas condições subumanas de vida, mas não sabemos se ela, através de seus planos, conseguirá atingir os fins que almeja em tempo oportuno. E é conveniente salientar que a melhoria das técnicas de produção, o aumento da rentabilidade da terra, sem medidas complementares em defesa do trabalhador do campo, até hoje, no Brasil, apenas tem carreado mais dinheiro para os bolsos dos ricos proprietários, continuando os que mourejam a terra a viver nas mais precárias condições de vida (ANDRADE, 1986, p. 206-207).

Com isso, foi também se delineando o que seria o Nordeste, uma explicação rasa e que reafirma velhos estereótipos sobre a região, designado como *Polígono das Secas*. Embora reconhecendo os possíveis erros da SUDENE, o próprio Manoel Correia de Andrade não poupou em narrar o Nordeste de forma seca, se utilizando das expressões, “pessoas raquíticas”, “vida subumana”, “miséria”, entre outros termos que realçam o Nordeste como um lugar “ruim” e “feito”. Segundo Durval Muniz (2011), a ideia de Nordeste é uma leitura feita pela construção midiática e do imaginário nacional, e também está vinculada aos programas de combate à seca. Assim, a compreensão sobre Nordeste é generalizada diante do que se percebe por Semiárido.

Ao se falar em Nordeste, logo sabemos que se trata da maior região do país que tem projetado para o cenário nacional intelectuais, artistas e políticos, trazendo impresso em si as marcas de um regionalismo, a exemplo do músico Luiz Gonzaga, um presidente “Caçador de Marajás” no caso Fernando Collor, na literatura através de Graciliano Ramos, Raquel de Queiroz, Floriano Peixoto e muitos outros, de ontem e de hoje, nas artes e na política.

Estes seriam parte dos inventores de um Nordeste, que segundo Durval Muniz em seu livro *A Invenção do Nordeste: e outras artes* (2011), escrito à luz dos filósofos Deleuze (1995-1925), Guattari (1992-1930) e do historiador Roger Chartier, ao se referir, especificamente, de uma memória nacional, que de forma tão convincente, parece unânime, que de tão bem “construída” tem se oficializado na figura de Luiz Gonzaga como “*Rei do Baião*”, vestido de gibão<sup>33</sup>, nos livros *O Quinze* (1930) de Raquel de Queiroz (1910-2003) e *Vidas Secas* (1938) de Graciliano Ramos (1892-1953), com suas narrativas deveras impactantes, que mesmo diante da negativa, de um Nordeste “*ruim, seco e ingrato*”, parafraseando Bráulio Tavares e por Ivanildo Vilanova em sua música *Nordeste Independente*, do início dos anos 1980, que enxerga outro Nordeste de orgulho, certifica e reafirma uma região de ícones, que quando não é a seca são as praias, são estereótipos que desqualificam o ser humano e exaltam as belezas naturais e um “progresso” utópico.

A esse respeito, falo do Nordeste Semiárido e das comunidades que vivenciam essas memórias de forma intergeracional, especificamente o grupo indígena Kalankó, para quem de certa forma as medidas de convivência já são realidade, bem como a viva memória da seca. Aqui se fala não somente de sertanejos, mas de um grupo, que além de sertanejo é indígena, ou seja, vivenciam aspectos tanto próprio ao indígena quanto ao sertanejo.

---

<sup>33</sup> Parte de um conjunto de vestimentas de couro que protegem de espinhos, utilizado durante o exercício do ofício de vaqueiro.

### 4.3 As frentes de serviço: a *maguinu*

O dilema da seca está presente na vida dos Kalankó desde muito cedo, sendo um dos fatores da diáspora Pankararu, de quem os Kalankó descendem. Segundo Herbetta (2006, p. 162), que já havia apontado para essas questões relacionadas aos períodos de grandes estiagens, as quais impactam diretamente o povo Kalankó, como se vê: “[...] migram no verão, que vai de outubro a fevereiro (março é o mês das trovoadas) para o litoral, onde trabalham na lavoura de cana-de-açúcar de grandes proprietários e usineiros, a maioria, políticos da região”. E reafirmado na narrativa de Seu Antônio Kalankó:

*Segundo, perseguição e pra saber, procurando alimentação. Vamos dizer, os tempos como agora porque tudo hoje em dia, aqui mesmo, eu tô aqui, mas eu tenho irmão que tá no Mato Grosso, saindo daqui tangido pela seca em 1973 e eu fiquei, deu pra resistir e tô aqui. Ai dá pra se perguntar: Ele foi por que tava passando fome, e porque você não foi também? Porque eu no caso, as vezes eu tive mais uma coragem de esperar o sofrimento e ele tava no início da família, tava com as pessoas em casa, [...] ele tirou a família ali pra Bom Jesus, passou onze anos lutando com a lavoura de algodão e milho, quando tava alicerçado um pouquinho puxou pra o Mato Grosso, ele tá lá, Deus proteja ele [...] eu fui duas vezes, ele disse, fique por aqui, eu disse: Deus lhe proteja que eu vou pra minha terra natal, que eu não tô mais em condições de procurar, minhas coisas é por lá mesmo, ou bom, ou médio ou ruim eu não saí novo, agora com sessenta anos vou procurar o quê mais? Mas, acontece isso, tem uma filha que ficou naquela região Convés, Vila Rica, naquele extremo do Mato Grosso com o Pará, ficou lá oito anos, eu fui lá no ano trasado, ano passado ela veio embora, tá morando aqui em Pernambuco, mas tudo assim, por quê? Em busca das necessidades, falta de alimentação, foi o que aconteceu com nossos antepassados. Então em Inhapi que tem um pessoal em Inhapi<sup>34</sup>, não foi diferente, Jeripankó, foi tudo através dessas coisas. Só que não procuraram uma localidade tão longe, porque daqui pra aldeia<sup>35</sup> é 50 quilômetros, naquela época dava uns 57 quilômetros pra região do Brejo (PAJÉ ANTONIO KALANKÓ, 2017)<sup>36</sup>.*

Com isso, podemos compreender que os Kalankó, mesmo com a intenção de permanência de seus vínculos identitários e de memória junto a seu território, são impulsionados a mover-se, na maioria das vezes, motivados pela estiagem, o que não quer dizer que não existam outras causas para a saída de alguns do grupo rumo a outros lugares.

Uma outra memória encontra-se vinculada à SUDENE, que quando perguntado a respeito, em grande parte das comunidades do Semiárido alagoano, poucas pessoas saberão informar sobre, principalmente aqueles que integraram suas frentes de serviço, desde a

<sup>34</sup> O grupo indígena Koiupanká do município de Inhapi.

<sup>35</sup> O grupo indígena Pankararú, Brejo dos Padres/PE.

<sup>36</sup> Em Januária, 03 de abril de 2016 (reunião de grupo focal)

abertura e manutenção de estradas, escavação de açudes e barragens, quebrando e transpondo pedras. Trabalhos realizados a duras penas, e na maioria dos casos em propriedades particulares, ainda assim algumas pessoas não saberão dizer o que é a SUDENE, mas se perguntados pela *maguinu*, como é popularmente conhecida, sendo esta a junção das palavras “magro” e “nu”, não só dirão que sim, como citarão exemplos vivenciados, se não por eles, mas por seus pais ou avós, essa que é uma forma de bricolagem<sup>37</sup> e se configura enquanto posicionamento político seguindo a lógica do ato de nomear, um ato de poder, neste caso de negação ao nome oficial.

Estas coisas, que caracterizam a incompreensão acerca do Nordeste Semiárido, já eram apontadas antes mesmo da efetivação do conceito de Convivência, que obviamente se trata de uma concepção política. Os Kalankó relatam que a magreza era resultante da escassez de comida, e as roupas rasgadas tornaram-se símbolo da época. “*Pegava a pá e a enxada pra tirar terra do barreiro, na picareta quebrando pedra*”, foi o que me falou Eronildes Pereira da Silva, do Lajeiro do Couro, uma das cinco comunidades Kalankó.

Esses trabalhos, nas frentes de serviços, eram pagos quinzenalmente, 15 cruzeiros e um pouco depois 75 cruzeiros. Eronildes relembra:

*Trabalhei fazendo estradas na década de 70, nas bandas do Poço das Trincheiras<sup>38</sup>. Recebia um feijão duro que só a bixiga. Passava o dia inteiro no fogo pra cozinhar. Vinha uma comissão em dez e dez dias, com um feijão chamado vovô. Eu tinha a base de 25 anos (ERONILDES, 2016)<sup>39</sup>.*

As mulheres tinham a prática de colocar água com cinza no feijão, deixando-o um tempo de molho, a fim de amolecê-lo, antes de ir ao fogo. Essa situação de emergência no Semiárido levou a região a altos índices de distribuição de frentes de serviços e de alimentos em períodos de longas estiagens, como lembra-nos Silva (2008, p. 68):

Essa situação ficou mais exposta nos dois grandes períodos de secas prolongadas, ocorridas na década de 1990. Na seca de 1992 a 1993, foram alistadas 2,1 milhões de pessoas nas Frentes de Emergência, criadas pelo governo federal; e na seca de 1998 e 1999, foram distribuídas 3 milhões de cestas básicas/mês a famílias residentes no Semi-árido brasileiro.

<sup>37</sup> Utilizo aqui o conceito de bricolagem no sentido de analisar a realidade – capaz de explicar a realidade social com base na construção de modelos, “artes de fazer, e inventar o cotidiano” (CERTEAU, 2014) que explicam como se dão as relações sociais.

<sup>38</sup> Município do Médio Sertão alagoano.

<sup>39</sup> Em Januária, 03 de abril de 2016 (reunião de grupo focal).

O trabalho era observado pelos olhos, geralmente de algum homem da própria região. O *feitor* que tivesse a capacidade de “vigiar e punir”, literalmente no sentido panótico de Foucault (2010), demitindo, cortando dias e horas de trabalho daqueles que não obedecessem às regras implantadas pelo regime, “era um abuso! Se parasse 5 minutos, o fiscal cortava o dia inteiro<sup>40</sup>”, disse José Vicente Sobrinho, da comunidade de Januária, que também integrou as frentes de serviço da *maguinu*. A memória do Pajé Antônio segue o rastro dos outros:

*Não trabalhei porque não me agradei da situação. Mas muitos dos meus companheiros trabalharam. Quando chegava a hora do almoço, muitos saíam pra casa, mas como em casa não tinha o que comer, deitava embaixo de uma árvore no caminho, depois tomava um gole d’água, fumava um cigarro e voltava ao trabalho. Era reis e escravo. Tinham gente que andava até oito léguas até chegar no ponto do trabalho (PAJÉ ANTÔNIO KALANKÓ, 2016)<sup>41</sup>.*

Esses trabalhos nas frentes de serviços trouxeram problemas de saúde, principalmente na coluna, dores que pessoas como Sr. Eronildes carrega até hoje. Mas nunca receberam nenhuma indenização por isso.

**Figura 16: Reunião de Grupo Focal na comunidade Januária, no dia 03 de abril de 2016 Tema da discussão: Os Kalankó e a memória da seca.**



Fonte: autor, 2016.

<sup>40</sup> Refere-se à diária de trabalho de 08 (oito) horas.

<sup>41</sup> Em Januária, 03 de abril de 2016 (reunião de grupo focal).

Estes são relatos constatados em grupo. Essa reparação por parte do Estado pode ser notada em estudo feito por Gurgel em *O Povo das Secas e sua Legitimação Jurídica, o direito ao Povo das Secas* (2015):

A população secularmente fixada no Semiárido do Nordeste brasileiro é um grupo cultural marcado por processos de desigualdade e que deve também ser um eixo de democracia e políticas voltadas a garantia e efetivação dos direitos humanos (GURGEL, 2015 p. 10).

Recorrendo novamente ao conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs ao afirmar que a sequência de relatos e narrativas reconstituem fatos, e diante da experiência de novos sujeitos são afirmadas e tidas como referências, onde o olhar que constitui a memória individual sofre influência externa, mesmo que não esteja fisicamente presente, reafirmando aqui que as memórias individuais e coletivas se reconstituem de forma mútua. O que quero dizer com isso? Que mesmo não tendo vivenciado as grandes secas, mesmo não tendo integrado as frentes de serviços ou executado trabalhos literalmente pesados, os novos sujeitos conseguem trazer de forma muito sensível estas memórias, tendo ainda o temor de experiências vividas, mesmo que não vivenciadas, pois a seca é uma realidade constante:

A memória, em sua extensa potencialidade, ultrapassa, inclusive, o tempo de vida individual. Através de histórias de famílias, das crônicas que registraram o cotidiano, das tradições, das histórias contadas através de gerações e das inúmeras formas de narrativas, constrói-se a memória de um tempo que antecedeu ao da vida de uma pessoa. Ultrapassa-se a cronologia atual e o homem mergulha no seu passado ancestral. Nessa dinâmica, memórias individuais e memórias coletivas encontram-se, fundem-se e constituem-se como possíveis fontes [...] (DELGADO, 2003, p. 19).

Essa memória modifica e/ou reafirma o significado dos acontecimentos, como é o caso de jovens quando narram sobre sua vida e sua inserção coletiva. Maria Aparecida da comunidade Lajeiro do Couro, que não chegou aos 20 anos de idade, mas evoca a memória das mulheres sobre a seca: “*minha mãe sempre conta como era difícil, era ruim, cozinhava feijão duro, botava água na cabeça, ela dizia que era ruim, era pesado, a Maguinu*”<sup>42</sup>. Sua existência vinculada à existência do seu grupo a faz considerar que a seca é “ruim”, mas não exatamente a seca, e sim a falta de perspectiva diante do direito negligenciado pelas forças governamentais.

---

<sup>42</sup> Em Januária, 03 de abril de 2016 (reunião de grupo focal).

A memória cumpre um papel de continuidade, segundo afirma Ecléa Bosi (1994), bem como, possui uma função social, familiar e grupal, atuando no presente, reagindo trabalhando no nosso inconsciente, por isso “não é reviver, mas refazer-se, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje”. E assim, saber sobre os equívocos do passado, e quem sabe, reacender utopias individuais e comunitárias. No caso dos mais jovens, uma memória que não se ancora no vivido e sim no narrado.

A partir do ano 2012 até 2017, o Semiárido vivenciou uma seca que, segundo alguns estudos, foi a mais extensa dos últimos cem anos, e não fez nenhuma vítima humana, por fome ou sede, sem dúvida a região possui o acúmulo destes grupos, de saberem como conviver com as estiagens, como os Kalankó. Lembrando que isso não é resultado apenas do clima, tendo em vista secas “menos” severas, com enormes “baixas humanas” e cenário desolador, a exemplo dos fatos narrados no livro *Genocídio no Nordeste*, da década de 1980, publicado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT). Genocídio que implica em morte por alguém, e não por algo, a exemplo do clima, explicitando assim que a motivação em larga escala de mortes humanas em secas bem mais brandas do que a que hoje enfrentamos não é resultado do clima Semiárido, e sim motivações humanas.

Tive a oportunidade de presenciar a recomposição dessas memórias, bem como sua continuidade intergeracional durante dois dias com representantes de todas as comunidades Kalankó. Aqueles que não puderam ir, enviaram seus filhos que narraram com propriedade fatos a eles contados por pais e avós, e não pensemos que essas histórias foram apenas motivos de pesar, mas também desencadearam grandes e longas gargalhadas em relação aos desmaios, os trabalhos, o feitor, o ajuntador de ferros, mas nada se compara ao feijão que de tão duro se apertado com muita força entre os dedos poderia escapar e “cegar alguém”, como se fosse um projétil, logicamente depois das gargalhadas se retomava um grande silêncio reflexivo. Mesmo compreendendo quanto às memórias silenciadas que:

A essas razões políticas do silêncio acrescentam-se aquelas, pessoais, que consistem em querer poupar os filhos de crescer na lembrança das feridas dos pais. Quarenta anos depois por razões políticas e familiares que concorrem para romper esse silêncio: no momento em que as testemunhas oculares sabem que vão desaparecer em breve, elas querem inscrever suas memórias contra o esquecimento (POLLAK, 1989, p. 03).

Frente a estas memórias traumáticas, silenciadas, agora revisitadas na condição de denúncia e reivindicação, e diante da eficácia das tecnologias sociais de captação hídrica<sup>43</sup>, e por não se aplicarem aos critérios dos programas governamentais<sup>44</sup>, tendo em vista a sua experiência com as cisternas de placas para consumo humano, no final do ano de 2015, os Kalankó apresentaram uma nova demanda à Cáritas Diocesana de Palmeira dos Índios, com a finalidade de elaborar uma campanha para captação de recursos, tanto no Brasil quanto a partir da cooperação internacional<sup>45</sup>. No primeiro momento aconteceu uma reunião com o Cacique Paulo, em janeiro de 2016, que apresentou uma lista com nomes de famílias que tinham carência de recursos hídricos, e posteriormente, em abril do mesmo ano, uma oficina que se constituiu em um grupo focal com 40 pessoas de todas as comunidades, distintas faixas etárias e gêneros, com o objetivo de discutir a memória da seca. Já como parte integrante das formações que acompanham o processo, as memórias estariam relacionadas a quem trabalhou nas frentes de serviço da *manguinu*, sendo esta formação construída a partir das vivências do grupo, no entanto, fazem parte junto a outros grupos do Semiárido Brasileiro (SAB), de uma “memória nacional”, muitas vezes como vimos, maximizada por finalidades políticas e econômicas.

**Figura 17: Reunião de Grupo Focal na comunidade Januária, no dia 03 de abril de 2016. Tema da discussão: Os Kalankó e a memória da seca.**

---

<sup>43</sup> Na quarta seção deste trabalho há uma explicação mais desenvolvida sobre o que são tecnologias sociais.

<sup>44</sup> As cisternas de placas são políticas públicas, mas para que uma comunidade seja atendida existem critérios fundamentados em organizações da sociedade civil e do Governo Federal, sendo um deles a inexistência de rede de abastecimento de água àquela determinada população. Nas comunidades Kalankó existem canos de abastecimento, porém a água chega com irregularidades, ficando dias sem o serviço.

<sup>45</sup> Onde fui convidado a integrar o Grupo de Trabalho com outros profissionais do Coletivo Macambira, instituição que assessora movimentos sociais, ONGs, entre outros, nesse caso com o objetivo de levantar dados para a campanha.



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

Nessa oficina foram colhidos inúmeros relatos, os quais constituem parte deste trabalho, sendo a narrativa do Cacique Paulo esclarecedora quanto à sua memória individual, enquanto sujeito e liderança Kalankó. Além da forma prática na vida política, onde argumenta e expõe sua compreensão, numa perspectiva viável para o Semiárido:

*O povo Kalankó é um grupo organizado se comparado a outros, a nossa comunidade e associação Kalankó descende do povo Pankararu – PE, somos um grupo organizado que mantemos nossas tradições. E que a origem do nome Kalankó é por que se escutava muito que os mais velhos comiam calango, e assim que foi e ficou sendo reconhecida a comunidade. Kalankó é quase como calango. E que falando de tradição, os mais novos sempre tratam os mais velhos, assim como pajé/cacique com muito respeito, e que os pais ensinam para as crianças e jovens o que aprenderam com os seus pais e quando as crianças já nascem, logo já escutam o som de “xiado” da maraca. E para manter essa tradição, o que seria bom era uma sala de aula na própria comunidade (escola), as crianças de 6 a 7 anos já dançam e conhecem o Toré e vão aos poucos aprendendo os passos. O saber tradicional é passado para os mais novos, para manter a cultura. E aqui nem todos são indígenas, mas compartilham com o nosso saber tradicional, porém só os índios participam dos rituais e que nem todo mundo sabe o que quer dizer Kalankó, apenas 30% sabe. As sementes que cultivamos aqui na comunidade e que plantávamos era milho, feijão, abóbora, batata-doce, macaxeira, e que não fazemos plantio de legumes, pela falta de água e que assim era impossível plantar algo e produzir, desta maneira acabaram indo fazer compras de alguns alimentos no centro da cidade. Criamos também algumas cabras é até melhor porque elas comem quase tudo, temos boi*

*também, mas é mais pela dificuldade da falta de água que não conseguimos criar os animais, assim à falta de água para os animais beberem faz com que atrapalhe a produção. Durante 5 a 6 anos o cultivo diminuiu muito, e devido a isso tanto na criação quanto na parte do cultivo de sementes, tivemos que parar de guardar porque não tínhamos sementes suficientes para o uso e para guardar para o próximo plantio. As sementes crioulas<sup>46</sup>, é o carioca e milha baitité e rim de porco como conhecemos que é da região aqui, nós não temos mais semente guardada para plantio e nem consumo (CACIQUE PAULO, 2016)<sup>47</sup>.*

Embora vivenciando inúmeras estiagens, percebemos que os Kalankó, através da narrativa do Cacique Paulo, conhecem as formas de minimizar os efeitos da seca. Estas alternativas encontram-se na convivência entre eles e aqueles que não se identificam como indígena, encontram-se na estocagem de alimentos e água, nos rituais e no encontro com sua ancestralidade, e hoje principalmente acionando políticas públicas e parceiros políticos.

A memória da seca está presente na vida dos Kalankó, e isso se registra não só pela geografia do lugar, mas, sobretudo, em suas narrativas. Eles compreendem que as formas de combatê-la não trouxeram protagonismo ao grupo, nem a nenhum outro que tenha integrado as frentes de serviços, da chamada *Maguinu*. Percebi que eles não sentem vergonha desse passado, fora em nome da vida que se aventuraram a um trabalho penoso e sem sentido, a exemplo, de açudes cavados e pagos com recursos públicos em propriedades privadas, onde após a construção e as chuvas os Kalankó foram impedidos de ter acesso à água, pois a quem beneficiava? A sua identidade é cimentada para além desses embates, embora tenha forjado o índio sertanejo, das toantes do toré e cantador de aboios e toadas, a seca não é capaz de barrar a memória, como nos lembra Darcy Ribeiro (1995).

Neste sentido, os Kalankó buscam compreender os elementos que tornam Januária, Gangorra, Lajeiro do Couro, Batatau e Gregório, seus lugares imemoriais, e enxergam a convivência com o Semiárido, ou a convivência com as secas, uma alternativa. Por isso, recorrem às organizações mais próximas do grupo, para as parcerias. Eles reconhecem a eficácia das tecnologias que armazenam água, e sabem que também são parte dessa convivência, as sementes, a criação de animais de pequeno porte, a manutenção dos rituais, através das práticas tradicionais e da educação escolar contextualizada com sua realidade.

---

<sup>46</sup> Por denominação, as sementes crioulas são variedades desenvolvidas, adaptadas ou produzidas por agricultores familiares, assentados da reforma agrária, quilombolas ou indígenas, com características bem determinadas e reconhecidas pelas respectivas comunidades. De acordo o Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural (Nead), estas sementes, passadas de geração em geração, são preservadas nos muitos bancos de sementes que existem no Brasil. (MDA, 2016).

<sup>47</sup> Em Januária, 03 de abril de 2016 (reunião de grupo focal).

A memória possui o fio que entremeia o tecido onde estão as suas experiências através dos tempos, e nela vão se reafirmando, enquanto antídoto contra o esquecimento, do que foram, do que fizeram, do que são e do que desejam ser.

Parte das informações e dados neste trabalho, especificamente sobre os Kalankó, teve como fonte prioritariamente os relatos presentes nos textos de Alexandre Herbeta (2006) e Siloé Amorim (2010), que em alguns casos pude reafirmar em campo, sempre presente às figuras do Cacique Paulo e do Pajé. Assim, observo a forma de contar, o que está impresso na memória, e dessa forma chamo a atenção para um impasse acerca do etnônimo Kalankó, que vem ilustrar a forma como cada geração observa o grupo, sem perder a unidade narrativa.

Em entrevista junto aos pesquisadores Adelson Lopes e Mauricio Arruti, quando pergunto a Paulo acerca do etnônimo Kalankó ele afirma que:

*A questão do nome Kalankó, a gente aqui tem o costume de como um calango, uma tia minha: Maria Higino ela comia, comia muito, se alimentava e é um animal que a gente conhece como alimento e a gente guardou isso como um calango mesmo [...] a gente teve assim, como uma herança, Kalankó [...] Ela tinha um costume, ela tinha uma terra aqui, era umas terras toda de mandioca que ela plantava, eu criança lembro, eu chegava na casa dela, que pai mora agora e ela limpando a mandioca com a enxada, os calango, cortava mesmo, juntava lá os calango e levava tudo pra casa e ajeitava [...]. (PAULO KALANKÓ, 2017).*

Este relato parte de questões vivenciadas por Paulo, sua memória subjetiva e ocular. Em seguida Sr. Antônio toma a fala para reafirmar o vínculo com a família pertencente ao Brejo dos Padres, e talvez por saber que essa é a narrativa técnica que vincula o grupo ao tronco Pankararú, a informação que costumam buscar pesquisadores e representantes do Estado:

*Só pra deixar isso bem claro, pra gente esclarecer, a respeito Kalankó foi referente a alimentação agora Kalankó, [...] que, veio de Pankararu, como a gente através de usar Kalankó usar muita alimentação através do réptil calango a gente assegurou[...] É, mas em museu tá como Kalankó. No caso a gente, os mais vivido através desse ramal os próprios invasores saia segurando os povos pra os povos viverem encurralados [...] povos vamos supor: Pankararu que é segundo as raiz mais velha atravessaram da Bahia pra Pernambuco, no caso atravessaram o rio pra Pernambuco, pra o lado de cá. Então, isso já vem até num é só eu contar, mas aqueles mais vivido, os Pankararu sabem, porque eles têm registrado. Mas a gente tem o conhecimento, segundo uma pessoa, um antropólogo aqui que aproveitou a minha saída, e desse mesmo (apontado pra Paulo) não sei se foi a mando da própria FUNAI que marcou um encontro pra nós ir pra Paripuera<sup>48</sup>, na*

---

<sup>48</sup> Região litorânea de Alagoas.

*beira da praia, um encontro, um antropólogo falou pra os inocente que nem Pankararu tinha terra indígena, isso através de pessoas, antropólogo que vem com má fé, porque chegar na nossa Aldeia Mãe<sup>49</sup> com mais de noventa anos de registro, que segundo não sou eu que estou dizendo, mas eles me falaram, os mais vivido. Perguntou, como o finado Narciso, outros que já se foram e pra prestar essas cobranças no Rio de Janeiro, essas coisas se resolvia no Rio de Janeiro que não tinha transporte adequado pra ir, ia comendo rapadura, um pedaço, passava mês e mês pra resolver uma coisa só, resolver não, ir lá e prestar uma cobrança. Se juntava as lideranças, pra cobrar lá no Rio de Janeiro, carro, que não tinha carro, era devagazinho, passava tempos, meses, meses pra chegar lá e depois passava outra temporada pra vim de volta, isso pra uma pessoa dizer... vocês aqui tem... que nem Pankararu tem terra indígena. A gente fica triste com certas coisas, mas a gente tem que ouvir os que aprenderam mais que a gente falar, mas nem através disso que a gente vai também se acomodar pra não se cobrar, porque você dizer que não dá certo morar na Januária mas vai voltar a morar no Pankararu, os Pankararu pela luta pela a terra deles, então eu tenho que lutar por aqui, lá foi uma luta com nossos parentes lá pra sobreviver cresceu a Nação Mãe, já é tempo de retomar o restante das terras que são deles e que estão nas mãos dos posseiros, mas eu não vou aproveitar e sair daqui pedir apoio pra ocupar uma coisa que eu não lutei, lá pra ajudar eles. Então tem que arriscar por aqui, que foi meus antepassados que deixou, nós temos que respeitar que nós ficamos plantados aqui há dois séculos por ai, então nós tem que lutar por aqui, não vamos incomodar nossos parentes lá, então vamos ver se nós fica por aqui, o que nós tem que fazer é assegurar nosso restante de nossos costumes e lutar por um apoio do governo aqui mesmo na nossa região, não é aproveitar chegar lá e se aproveitar e procurar as raiz, a gente se não apoiar a todos uma duas família apóia e nós fica por lá mesmo e os que ficar por aqui não...* (PAJÉ ANTÔNIO KALANKÓ, 2017).

Meu objetivo primeiro seria estudar a memória da seca, especificamente nas décadas de 1970, 1980 e 1990 na perspectiva intergeracional, de sujeitos que não viveram-na, mas vivenciaram-nas nas memórias partilhadas coletivamente. O que eu não sabia é que a investigação se daria em meio à estiagem mais prolongada dos últimos cem anos, uma grande seca, porém com impactos distintos no que diz respeito especificamente a mortes humanas.

Durante a festa da semana santa eu e outros pesquisadores estávamos com um violão, um pandeiro e um chocalho, depois de cantar algumas músicas e algo instrumental, ali meio que tomados pelo “tédio antropológico”, cercados de crianças. Quando uma jovem (Josy Kalankó) gritou de dentro de casa, “*os meninos cantam entoá*”, e então pediram o instrumento (chocalho) e começaram a cantar torés e toantes, com chamados e respostas, cantavam todos alegres, porém, com singular seriedade, começaram tímidas, depois entoavam sobre "caboclos

---

<sup>49</sup> Faz referência a Aldeia Brejo dos Padres, Pankararu, Pernambuco.

de pena<sup>50</sup> e a "folha da jurema", nada pedido, nada ensaiado, sem intencionalidades, apenas por cantar.

**Figura 18: Crianças Kalankó cantando Toré**



Fonte: Arquivo do autor, 2017.

...Olha a folha da jurema  
que o vento vai levando.  
Olha a folha da jurema  
que o vento vai levando.  
Vai levando, vai levando  
e o cabôco acompanhando.  
Ô vai levando, vai levando  
e o cabôco acompanhando....”

<sup>50</sup> “Caboclos de pena” refere-se à sua ancestralidade indígena, e à “folha da jurema”, folha da planta Jurema (*Mimosa tenuiflora*), utilizada em rituais da religiosidade Kalankó.

**Figura 19: Crianças Kalankó cantando Toré**



Fonte: Arquivo do autor, 2017.

...No mato eu vi um apito  
Meus Deus, quem será que é?  
Sou eu caboco de pena  
Sou eu, rei do Canindé...

**Figura 20: Crianças Kalankó cantando Toré**



Fonte: Arquivo do autor, 2017.

Assim compreendo esses novos Kalankó que vivenciaram sua própria grande seca, extensa e sem vítimas humanas. Estes ainda ouvem relatos dos que integraram a *Maguinu*, nasceram em um povo já ressurgido e manifestam publicamente sua identidade, essas mesmas crianças que cantam toantes cantam toadas, gostam de toré e de vaquejada.

#### **4.4 Os Kalankó na perspectiva da Convivência com o Semiárido**

A SUDENE foi criada por Celso Furtado no governo de Juscelino Kubitschek (1959) em uma perspectiva semelhante a que compreendemos por Convivência com o Semiárido, o que alguns teóricos chamam de a primeira SUDENE, esta que teria assegurada uma porcentagem na tributação da União para “salvar o Nordeste da seca” e tentar desenvolver a região. Quando afastado por motivo do golpe de 1964, no que seria a segunda SUDENE tomou força a perspectiva de combate à seca enquanto interesse nacional, período no qual se vivenciou grandes estiagens e a intensificação das frentes de serviço.

Dessa maneira, dois modelos antagônicos aparecem nos debates das Ciências Sociais: o combate à seca, um discurso antigo, existente desde os tempos do Império Brasileiro (1822-1889), mas aflorado na República, a partir de 1889, sobretudo durante a criação de órgãos públicos voltados para esta finalidade, a exemplo da Inspetoria de Obras Contra as Secas (IOCS), a Inspetoria Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS), o Departamento de Obras Contra as Secas (DNOCS) e a SUDENE, e do outro a Convivência com o Semiárido, apontado por governos e instituições públicas e privadas, como a melhor forma de relacionar-se com a região Árida e Semiárida.

Aqui, trato de uma memória específica vinculada à seca, fator característico do clima Semiárido, que a perspectiva de convivência compreende como região de fatores cíclicos e periódicos, não podendo ser de nenhuma forma combatida. No entanto, se faz necessário evocar a memória da seca do período em que se via no combate a melhor “saída”.

Neste sentido, tomo como referência dois momentos importantes para a compreensão do SAB, que são as ações da SUDENE, criada em 1959 pelo governo brasileiro, e a Terceira Sessão da Conferência das Nações Unidas da Convenção de Combate à Desertificação, COP-3, em Recife, em 1999, mais precisamente o Fórum Paralelo da Sociedade Civil, que a partir de várias formas de organização, reivindica uma nova proposta e a destinação de recursos públicos para esta finalidade.

Logicamente, este foi o ponto alto de uma proposta política que tem como uma de suas principais justificativas, os equívocos do combate à seca, utilizando uma das frases

recorrentes de movimentos sociais quando se trata da “indústria da seca”, que “*o problema não é a seca, e sim a cerca*”. Estas duas propostas coexistem no Brasil, e se 1999 é considerado um marco, não representa, porém o início de uma, nem o fim da outra. Contudo:

Há um processo de construção de uma nova concepção de desenvolvimento sustentável que possibilita a harmonização entre a justiça social, a prudência ecológica, a eficiência econômica e a cidadania política (SILVA, 2008 p. 16).

Acredito que seja importante lembrar que a ASA surge em um fórum paralelo a COP-3, por ter negado a participação da sociedade civil. É nesse fórum onde se firma um novo paradigma de Convivência com o Semiárido. As organizações presentes neste fórum escreveram o documento que norteia o projeto de Convivência com o Semiárido, a “Declaração do Semiárido”, e a adesão aos princípios constituídos na carta, e no ano de 2017 sua principal tecnologia social é premiada na cerimônia oficial da COP-13 que aconteceu em Ordos, na China.

No ano de 2016 estive presente ao 9º Encontro Nacional da Articulação no Semiárido (ENCONASA) entre os dias 21 e 25 de novembro, que teve como tema *Povos e Territórios: Resistindo e Transformando o Semiárido*, em Mossoró-RN, onde pude entrevistar Valquíria Lima da coordenação nacional, representante da Cáritas Brasileira Regional de Minas Gerais. Com a entrevista busquei entender qual o posicionamento da ASA e como esta compreende os grupos indígenas na região Semiárida.

*Este já é o segundo ENCONASA em que estamos trazendo o debate dos povos e comunidades tradicionais, os povos indígenas, as comunidades tradicionais quilombolas. O ENCONASA de Minas foi o ENCONASA que marcou também com a presença muito grande, e esse ENCONASA de Mossoró ele marca essa presença. A nossa carta política reafirma, tanto em Minas Gerais como aqui em Mossoró, nosso compromisso de tá lutando junto com os povos indígenas, povos tradicionais, na luta pelo seu território, pela luta pela sua soberania alimentar, pela sua qualidade de vida e também pelo fortalecimento de sua cultura (VALQUÍRIA LIMA, 2016).*

Em seguida pergunto: qual seria a contribuição desses grupos para o paradigma da convivência, considerando os impactos sofridos pela perspectiva de combate a exemplo das Frentes de Serviço?

*Não só como as comunidades indígenas, como as comunidades tradicionais, sim, eu acho que todos os povos do Semiárido a grande contribuição é continuar todas as ações de Convivência com o Semiárido, que é a que se*

*contrapõe a política da seca, de combate à seca, então com as ações de Convivência com o Semiárido: como o armazenamento da água de chuva, como da produção de alimentos saudáveis, como a luta pela terra, a luta pelo acesso a água, pela sementes crioulas, produção..., fortalecimento das mulheres, da participação da juventude. Então todas essas ações que compõem a Convivência com o Semiárido, é a nossa resposta à indústria da seca, e nós conseguimos ver que o Semiárido hoje é outro, há trinta anos atrás nós estávamos em outra realidade, terra rachada, de miséria, de fome, de morte, e hoje a gente vem com políticas públicas adequadas pra região, políticas de afirmação também, mas também com essa ação de Convivência com o Semiárido, então eu acho sim importante a participação das comunidades indígenas, das comunidades tradicionais e a grande contribuição que esses povos trazem presente na dinâmica da ASA é o fortalecimento da sua cultura e nós precisamos é preservar a cultura desses povos, porque isso fortalece a convivência com o semiárido (VALQUÍRIA LIMA, 2016).*

Ainda no ano de 2017 o mapa do Semiárido foi redefinido e ampliado. No ano anterior (2016), o presidente Michel Temer anunciou em Alagoas<sup>51</sup>, por questões estratégicas a liberação de R\$ 756 milhões destinados à Convivência com o Semiárido, sendo parte desse valor resultado de repatriação de contas ilegais no exterior, esse recurso seria direcionado a 15 estados do Semiárido e Amazônia, Alagoas receberia R\$ 67 milhões para a construção de 500 cisternas em escolas do Agreste e Sertão, todos os discursos na cerimônia dialogavam com a perspectiva da Convivência com o Semiárido enquanto saída e desenvolvimento social, qualidade de vida e dignidade, no entanto no ano de 2017 foram cortados 95% do recurso destinado ao programa Cisternas, também anunciado para o ano de 2018.

---

<sup>51</sup> Na cidade de Maceió, no dia 27 de dezembro de 2016.

## 5 “A CABRA NÃO SECA NA SECA”: TÉCNICAS DE CONVIVÊNCIA COM O SEMIÁRIDO<sup>52</sup>

“Para que os homens se aglomerem, em vez de viver dispersos, não basta que o clima ou a configuração do solo os convidem a isso, é preciso ainda que sua organização moral, jurídica e religiosa lhes permita a vida aglomerada” (MAUSS, 2003, p. 429).

Aqui, pretendo entender de que forma os Kalankó constroem seu mundo material juntamente com sua compreensão cosmológica e filosófica, busco compreender de que forma viabilizam sua existência, para isso me ancorando na antropologia da ciência e da técnica, acreditando assim, que o desenvolvimento tecnológico é fundamental para o paradigma da convivência.

Considero como técnica, toda forma de fazer e construir meios que facilitem a sua existência, desde o saber contido em práticas de saúde, como chás e banhos, ou o conhecimento necessário para o fabrico de ferramentas, incluindo os de uso ritual, até mesmo a tecnologia proposta pelo poder público, considerando também programas de transferência de renda, motocicletas, em relação à mobilidade, internet e dispositivos móveis, dessa forma compreendendo a transferência do saber em relações dialógicas com os sujeitos que o grupo se põe em contato, e a ciência como práticas desenvolvidas pelo próprio grupo, muitas vezes de forma cumulativa, testada, descartada e aplicada ao cotidiano, o que acredito ter na seca um fator de estímulo à inventividade da ciência e ao aprimoramento tecnológico partindo dos Kalankó.

Uma cabaça dada pela natureza é um simples fruto da planta cabaceira (*angios design*), quando cortada ao meio temos uma cuia. Processo igual acontece com o coité (*crecentia cujete*), forma imediata conhecida para manejo de água, ou como unidade de medida de sementes e farinha, assumindo as funções de prato, copo e tigelas, ou para se banhar, na frase feita e propagada, “o banho de cuia”<sup>53</sup>, no Alto Sertão alagoano. Quando atravessada com uma vara, a cuia dará origem a uma concha, servindo agora para mexer panelas e retirar água e alimentos de recipientes mais profundos. Contudo, esse tipo de ferramenta não é específico dos Kalankó, podendo ser encontrada em distintos grupos, em distintas regiões, povos e países, tanto como utensílio de uso doméstico, a uma peça de museu de arte utilitária, assim como em diversos usos e significados, o que pode ser ilustrado pelo livro *Cálice e Cuia. Crônicas de Pastoral e Política indigenista*, de Paulo Suess (1985), uma

<sup>52</sup> Célia Marinho, *Jornal Grito da Seca*, Ano IV, nº 16, abril de 1989. Realização da Equipe de Projetos Alternativos da CNBB Regional NE II.

<sup>53</sup> Consiste na utilização de um recipiente menor para a retirada da água para jogar da cabeça ao corpo.

obra de relevância em um dado momento político e histórico das ações indigenistas no Brasil e América Latina especificamente, que tenta apontar os distintos significados consentidos a objetos semelhantes, desde a sacralização quanto ao sentido político e de leitura de mundo.

Compreendo que a Convivência com o Semiárido tem como princípio o fator climático característico das regiões áridas e semiáridas, sendo cíclico, com intervalos que duram meses, anos, décadas e até séculos. Assim se estabelece uma previsibilidade, se apontando como uma possível alternativa, a convivência, que se fundamenta em esperar a chegada da seca, estocando alimentos, água, criando animais de pequeno porte por consumirem pouco alimento e água, bem como tratos menos penosos, constituindo dessa forma uma racionalidade no gerenciamento dos recursos, sejam: hídricos, vegetais, humanos (mão de obra) e animais, se utilizando da inventividade e dando uso tecnológico ao que está ao alcance, se afastando do que está posto pelo clima e pela geografia do lugar. Semelhante ao bíblico sonho de José (GÊNESIS, cap. 41)<sup>54</sup>, quanto a estocar em períodos de “vacas gordas” (tempo de chuva e fartura), para consumir de forma gerenciada em tempo de “vacas magras” (tempo de seca e escassez), compreendendo que as histórias bíblicas se passam em regiões áridas e/ou desérticas, histórias estas muitas vezes utilizadas de forma comparada/análoga, por pastorais, organismos e movimentos sociais em seus trabalhos de base comunitária, com diferentes grupos no Semiárido, característica marcante das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's)<sup>55</sup>, de influência facilmente indentificáveis na forma de organização das tantas comunidades rurais no Semiárido.

Experiência semelhante presente no livro *A guerra do fim do mundo*, de Mario Vargas Llosa (2008), ao narrar o grupo de Antônio Conselheiro, que vagou pelos sertões em tempos de seca e fome, em busca de algo que viria a ser Canudos, sua “terra prometida”. Porém, o

---

<sup>54</sup> 25-José disse ao Faraó: "O Faraó teve apenas um sonho: Deus anunciou ao Faraó o que ele vai realizar. 26-As sete vacas belas representam sete anos e as sete espigas belas representam sete anos, é um só e mesmo sonho. 27-As sete vacas magras e feias que sobem em seguida representam sete anos e também as sete espigas mirradas e queimadas pelo vento oriental: é que haverá sete anos de fome. 28-É como eu disse ao Faraó; Deus mostrou ao faraó o que vai realizar: 29-eis que vêm sete anos em que haverá grande abundância em toda a terra do Egito; 30-depois lhes sucederão sete anos de fome, e se esquecerá toda a abundância na terra do Egito; a fome esgotará a terra, 31-e não mais se saberá o que era a abundância na terra, em face dessa fome que se seguirá, pois ela será duríssima. 32-E se o sonho do Faraó se repetiu mais duas vezes, é porque o fato está bem decidido da parte de Deus e Deus tem pressa em realizá-lo. 33-"Agora, que o Faraó escolha um homem inteligente e sábio e o estabeleça sobre a terra do Egito. 34-Que o Faraó aja e institua funcionários na terra, tome a quinta parte dos produtos da terra do Egito durante os sete anos de abundância, 35-e eles reúnam todos os víveres desses bons anos que vêm, armazenem o trigo sob a autoridade do Faraó, coloquem os víveres nas cidades e os guardem. 36-Esses víveres servirão de reserva à terra para os sete anos de fome que se abaterão sobre a terra do Egito, e a terra não será exterminada pela fome."

<sup>55</sup> No início da década de 60 nasciam as Comunidades Eclesiais de Base, muito embora tenham sido semeadas alguns anos antes. Nasciam da necessidade do povo se unir, para melhor participar da Igreja, saber seus direitos, discutir os problemas e procurar resolvê-los (CEB's, 2018).

que chama a atenção não é Canudos, enquanto fim, mas o caminho percorrido, no qual anunciou um mundo livre de males, um mundo de justiça. Nesse caminho foram reformadas igrejas e cemitérios; se vivia da solidariedade, e desta mesma se transbordavam aos mais necessitados, estes fatos foram narrados anteriormente por Euclides da Cunha em *Os Sertões* (1902) e *Canudos diário de uma expedição* (1897), de forma jornalística.

O que há de surpreendente na resistência de Canudos é o quanto difícil se tornava combater um grupo de “flagelados”, que fazia frente e ameaçava o poder republicano, o afirmando ilegítimo, e buscando validar o poder de Dom Sebastião<sup>56</sup>. Afinal, esse povo negou um poder constituído, escolheu uma moeda, e segundo Vargas Llosa (1982), o Conselheiro teria afirmado que nestes “confins”, essa nova forma de poder só teria chegado para cobrar impostos, e não influenciaria na seca e muito menos na fome que lhe viria atrelada. Tudo isto, dito tanto nas vivências quanto nas entrelinhas das pregações inflamadas de um líder com ar de louco e de santo.

Mesmo diante dos belos e eloquentes discursos do Conselheiro, narrados por Euclides da Cunha, autor que inaugura o estereótipo do sertanejo forte, resistente, miserável e inculto, ao tempo que também desperta para uma forma de ver e denunciar uma realidade nordestina, por sua vez influenciado pelas equivocadas ideias do determinismo biológico e geográfico, vigentes em sua época, creio que o Estado pode sim interferir na seca, inclusive agravando seus dilemas, com a justificativa de solucioná-los, da mesma forma que o nível de organização de um grupo humano minimiza os impactos, tanto dos equívocos institucionais quanto das intempéries climáticas, onde a formação política a apreensão de conhecimentos em relação ao gerenciamento de recursos, a administração de crises e a ruptura com determinadas situações caracterizam as tecnologias sociais. As formas de driblar os poderes e resistir às imposições do que se acha que é melhor ao povo do Semiárido são diversas. Os Kalankó não são diferentes, mesmo que não mais em uma perspectiva messiânica.

É fato que os Kalankó estão em contato constante com instituições, desde o poder público, Organizações Não-Governamentais (ONGs), movimentos sociais, universidades, associações, conselhos, organismos da Igreja Católica, especificamente o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) até a Cáritas. Esta última, que tem atividades em vários países, se adequando às especificidades de cada lugar, realiza ações permanentes, com

---

<sup>56</sup> O sebastianismo era uma crença messiânica que se fundamentava no retorno de D. Sebastião, criada em Portugal. Com o seu desaparecimento e dúvida acerca de sua morte, se acreditava que este regressaria pondo ordem ao caos político assumindo a ordem sucessória do trono e exaltando seus fiéis. Esta crença encontrou no Brasil terreno fértil em alguns acontecimentos específicos, a exemplo de Canudos.

crianças, jovens, famílias em situação de vulnerabilidade social, mas seu principal foco está nas chamadas ajudas humanitárias durante e após catástrofes, seja de guerra, climática e/ou ambientais.

No caso, os Kalankó se encontram na área de atuação da Cáritas Diocesana de Palmeira dos Índios, com a qual já desenvolveu algumas atividades relacionadas à Convivência com o Semiárido, sendo a seca encarada como ação emergencial, realizando formações sobre gerenciamento de recursos hídricos, implementação de tecnologias sociais, para a captação e armazenamento de água da chuva, fundos rotativos solidários<sup>57</sup>, bancos de sementes<sup>58</sup> e criação de animais de pequeno porte<sup>59</sup>.

Entre essas ações, a que mais impactou as comunidades Kalankó, foi a implementação de 21 cisternas, no ano de 2002. Essas tecnologias, que são projetadas com capacidade de uso para um núcleo familiar de até cinco indivíduos, durante um período de oito meses de estiagem, acabou sendo utilizada por até dois núcleos familiares, e mesmo assim surtindo efeitos positivos, captando e armazenando água da chuva.

A maior parte dos jovens Kalankó, chegando à idade adulta, vai a outros estados em busca de trabalho, a exemplo do que observei em minha primeira ida a campo, na primeira semana de janeiro de 2016<sup>60</sup>, quando encontrei um grupo de quinze rapazes de passagens compradas para a colheita da laranja no estado de Minas Gerais<sup>61</sup>. Os Kalankó costumam migrar em período de estiagem ou secas prolongadas. O que possibilitou a permanência do Cacique Paulo nesse período foi a construção de algumas cisternas na comunidade, pois já

---

<sup>57</sup> “É um fundo, porque reúne recursos (financeiros, mão de obra, sementes etc.). É rotativo porque os recursos giram, circulam entre todos os participantes. É solidário porque você recebe o benefício, mas também pensa no outro, divide com o irmão. Funciona assim: quando uma família adquire um benefício, assume a responsabilidade de contribuir mais adiante com a poupança, devolvendo o valor do bem recebido (ou aquela quantia determinada pelo grupo) para que ele ou outra família possam ser beneficiados novamente” (FREIRE, 2011, p. 13).

<sup>58</sup> Um banco de sementes também serve como garantia para os produtores rurais, pois mesmo os melhores exemplares podem sofrer com problemas climáticos, como a falta ou o excesso de chuva. Caso uma safra seja prejudicada, os agricultores podem contar com as sementes estocadas para recuperar a produção (MDA, 2016).

<sup>59</sup> Em 2002, a Cáritas Diocesana, em parceria com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), com apoio da Cáritas Brasileira Regional NE 2 e do Fundo Nacional de Solidariedade da CNBB atendeu à comunidade com a construção de 21 cisternas de placas para consumo humano. Em 2005, através de Convênio entre a Cáritas Brasileira Regional NE 2 e o Ministério do Meio Ambiente (MMA), a Cáritas Diocesana atendeu a comunidade com a doação de sementes crioulas, cabras e ovelhas (ainda existem animais provenientes desse projeto) com o sistema de repasse solidário, formação de professores em educação contextualizada para a convivência com o Semiárido, formação de agentes de desenvolvimento local e manejo da caatinga. Este projeto atendeu, também, as comunidades de Jeripankó e Katóquin, no município de Pariconha, quilombolas em Delmiro Gouveia e assentamentos em Ouro Branco e Delmiro Gouveia, com as mesmas ações (CÁRITAS, 2002).

<sup>60</sup> Eu já conhecia o grupo por consequência da pesquisa do *Atlas das Terras Indígenas de Alagoas*, que já citei na introdução deste trabalho, e quando me refiro “a primeira vez em campo”, me refiro especificamente ao trabalho de pesquisa para esta dissertação.

<sup>61</sup> A saída dos homens, em idade adulta, resulta no fenômeno conhecido como as viúvas da seca, tratado por diversos autores, pelo fato de permanecer nas comunidades, em grande parte mulheres, crianças e idosos, algo presente na realidade Kalankó, mesmo que em menores proporções, comparada a outros anos.

estava certo de ir ao corte da cana, sendo ele construtor dessas tecnologias, já tendo trabalhado para algumas instituições. Assim pude obter informações relevantes quanto ao grupo, sabendo que Paulo é uma das principais lideranças Kalankó.

Na Sexta-feira da Paixão de 2017<sup>62</sup>, fui a campo com um grupo de pesquisadores e pesquisadoras<sup>63</sup>, era véspera da festa do Sábado de Aleluia, realizada todos os anos pelos Kalankó. Este período marcou-me pelo fato da mudança na paisagem e as primeiras chuvas anunciando o que seria um inverno atípico. Depois de uma longa seca, a comunidade estava repleta de um verde rasteiro e poças d'água que se espalhavam pelos terreiros das casas e estradas. Nós chegamos em Januária por volta do meio dia, comemos as comidas ao coco, típicas da semana santa, na casa do Cacique Paulo, depois disso, o Cacique, o professor Silóé e eu sentamos na sala.

Tendo em vista a divisão do trabalho no lugar, as mulheres visitantes tentaram ser solidárias pegando uma vassoura para limpar a casa, cheia de areia molhada trazida nas pisadas dos visitantes, porém, Lena (Helena), esposa de Paulo, tratou logo em dizer que na sexta-feira da paixão não se varre casa, não se liga aparelho musical ou de TV. Na conversa, Silóé falava sobre seu tempo em campo e nisso perguntei-lhe: *Professor, quando Paulo assumiu o cacicado ele era o mais jovem em Alagoas?* Sua resposta foi assertiva.

Essa revelação me perseguiu durante o restante da tarde. E após ser levado pelo próprio Paulo a várias partes da comunidade, ele queria mostrar-me as cisternas que estavam sendo construídas para os moradores. Paulo é reconhecido enquanto liderança Kalankó, mas tem também o reconhecimento dos demais moradores não indígenas em uma forte relação de compadrio. Já no final da tarde, fui levado até a casa do Pajé Antônio, pai do Cacique Paulo.

A noite já chegava e fiquei tomando café na companhia de Sr. Antônio, embaixo da palhoça feita para abrigar o fogo onde seria preparada a alimentação dos Praiás. No dia seguinte, ali mesmo, perguntei a Sr. Antônio sobre as lideranças anteriores:

*Foram três, mas não deu certo nenhum dos outros dois, porque o caba quando pega uma responsabilidade dessa não é fácil. Ai, pelejamos e até agora ele tá. E eu trato ele como tratei os outros, como trato qualquer um aqui.*

---

<sup>62</sup> 14 de abril de 2017.

<sup>63</sup> Além de mim, o grupo composto pelo professor Silóé Soares de Amorim, neste dia em campo com o Projeto de Pesquisa pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL): *As romeiras de Madrinha Dodô, copeira de Padre Cícero: penitências e romarias em Santa Brígida, Bahia. Uma etnografia visual do som, da performance, do corpo e do sentido*, acompanhado de dois estudantes do Curso de Ciências Sociais, também da UFAL: Adriana e Raphael Elias. Também no grupo, Simone Lopes de Almeida e Bruna Fernandes da Silva, pesquisadoras do Coletivo Macambira.

Estas coisas Paulo escutava silenciosamente, não sei se ouvia o pai ou o Pajé Antônio.

O grupo tem avançado na perspectiva da convivência, porém, as tecnologias de captação hídrica e outras em cooperação com organizações da sociedade civil e o poder público, compõem na realidade, um pano de fundo, no que se refere ao acúmulo de ações inerentes à sua caminhada, tanto na reivindicação de políticas públicas, quanto no caminhar em direção à sua soberania hídrica, energética e alimentar, contribuindo para as relações de autonomia territorial.

### **5.1 Práticas tradicionais como tecnologia**

Um dos meus interlocutores foi Sr. Zezinho, um patriarca dos habitantes não índios do entorno e das comunidades, residente em Lajeiro do Couro. Conheci seu Zezinho durante a reunião<sup>64</sup> de grupo focal para o levantamento de dados para a Campanha Kalankó, essa campanha também atingiu os moradores não índios que dividem as cinco comunidades com os Kalankó. Na perspectiva do Cacique Paulo, o acesso às políticas públicas deve incidir em todos os moradores, visto que, a qualidade de vida está relacionada à inclusão das pessoas de forma horizontal<sup>65</sup>. Foi então que Sr. Zezinho esteve presente em momentos cruciais do meu trabalho, principalmente para minha compreensão sobre as intrínsecas relações dos Kalankó com os não índios tão próximos de si.

A casa de Sr. Zezinho é como se houvesse saído de todos os meus estereótipos, do que seria o homem sertanejo: rústico, que afronta a natureza, com sua casa em perfeita expografia de arte utilitária, onde nada estaria em sobra ou na função de ilustrar, cada cômodo da casa se ajustando às necessidades cotidianas, em especial sua cozinha com fogão a lenha, seu bornal e chapéu pendurados na parede em permanente prontidão, seu quarto com grandes vasos de zinco para estocar sementes, em seu caso sementes crioulas, e as sandálias ao pé da porta.

---

<sup>64</sup> Em Januária, dias 02 e 03 e 03 abril de 2016.

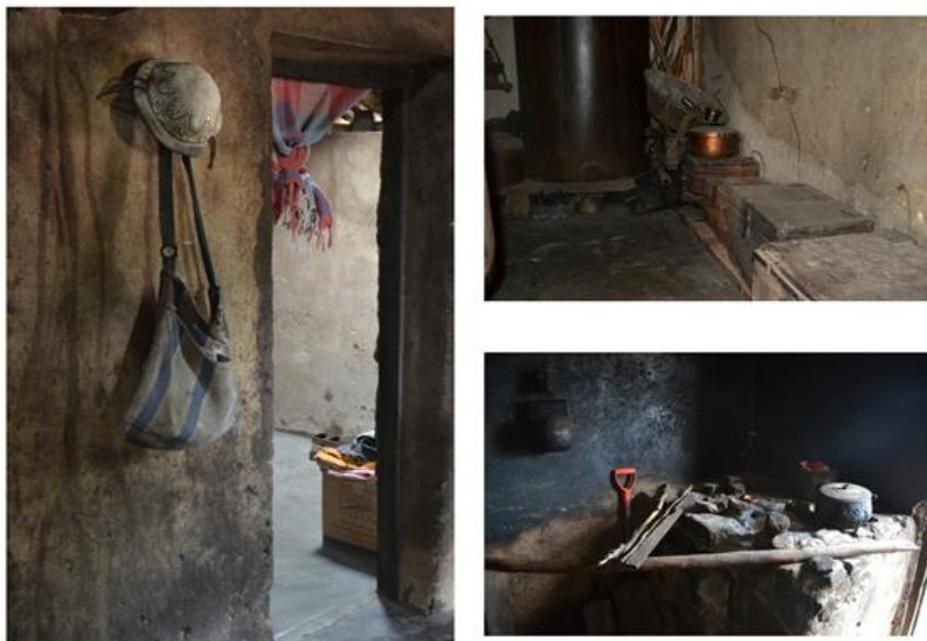
<sup>65</sup> Declaração dada pelo Cacique Paulo em Januária, em dia 02 de abril de 2016, durante reunião de grupo focal.

**Figura 21: Sr. Zezinho; A imagem de Nossa Senhora Aparecida; Sua vassoura e sandálias ao pé da porta. Expografia de parte de sua casa. Arte utilitária, tecnologias para o uso cotidiano.**



Arquivo do autor, 2017.

**Figura 22: Chapéu e bornal; Vasos e baús ao lado da cama; Fogo a lenha na cozinha de casa. Expografia de parte do interior da casa de Sr. Zezinho, arte utilitária e tecnologia de uso cotidiano.**



Fonte: Arquivo do autor, 2017.

Sr. Zezinho é um dos maiores entendedores de facas que já vi, não por conta do fabrico e sim em utilização, trazendo consigo no mínimo duas, tendo uma no carro de boi para o corte da palma (*Opuntia ficus-indica*), no trato com os animais; outra em casa para uso doméstico e as duas para o caso destas não estarem à mão. Ele me mostrou a casa onde morou seu pai, “*essa casa é do meu pai, só que ele morreu*”. A residência possui uma singular arquitetura, tendo em seu pátio externo um terreiro construído em alvenaria para a secagem e bata de produtos da agricultura a exemplo do feijão, quando seca e ainda se encontra na vagem batida para que se solte, apropriada a residências no interior do Brasil, porém nesta região onde se encontra os Kalankó, esta se destaca por ser a única nos arredores. O que mais se aproxima entre as tecnologias encontradas entre os Kalankó e esta residência são as cisternas calçadão, que possuem uma área construída para captação hídrica que também serve de secagem da colheita. Porém, estarei mais adiante detalhando as cisternas calçadão.

**Figura 23: Casa do pai de Sr. Zezinho. Casa com espaço para secagem de lavoura colhida e bata-vagens de feijão e espigas de milho. A casa de paredes dobradas, rodeada de alpendres e colunas, relembra as chácaras descritas por Debret em *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (DEBRET, 1965)<sup>66</sup>.**

---

<sup>66</sup> Jean-Baptiste Debret (1768-1848), em seus estudos sobre o Brasil no final do século XIX, documentou sobre a natureza, o homem e a sociedade. Os desenhos e as descrições feitas por Debret de casas no interior do Brasil revelam modelos neoclassistas, denotando um cuidados/zelo comum nessas residências rurais do país.



Fonte: Arquivo do autor, 2017.

Sr. Zezinho esteve presente em quase todas as minhas idas a campo. Na ocasião dos jogos indígenas Kalankó, durante o intervalo das atividades no final da tarde, me pus em caminhada rumo à sua casa, assim percebi que todo seu entorno é habitado por parentes. Já era noite, encontrei as pessoas sentadas nas portas das casas, com exceção de Sr. Zezinho que saíra no início da tarde para um velório, ou sentinela, como é conhecido. Aqueles que se encontravam à porta das casas também foram parte das formações, das quais fui responsável, por conta da campanha Kalankó, e logo trataram em avisar que Sr. Zezinho tinha saído. Me convidaram a conversar, ofereceram café e alguns minutos depois comunicaram que a mesa do jantar estava posta. Pude notar um fluxo de parentes não indígenas que foram à comunidade assistir aos jogos, como agenda comum. Depois de muita conversa, quase na hora do retorno das atividades, me pus de saída, mas logo me ofereceram um quarto para o pernoite, um lugar para tomar banho e um convite a voltar, não apenas por formalidade, mas pela generosidade característica do lugar, porém retornei ao local dos jogos<sup>67</sup>.

Uma vez na arena dos jogos, já interagindo com outros sujeitos, estava eu tomando um caldo de mocotó quando surge ao meu lado Sr. Zezinho, como se sempre estivesse ali, tratou de pegar um copo, adicionou bastante pimenta. Eu poderia dizer que ele iniciou um diálogo,

---

<sup>67</sup> Os I Jogos Indígenas Kalankó aconteceram na comunidade Januária nos dias 23 a 25 de julho de 2016.

no entanto, pareceu-me mais ter dado continuidade a uma conversa que eu não sei se comigo, ou outra pessoa, pois como Sr. Zezinho sempre estava falando (quase sem parar) consigo mesmo, e mudava repentinamente de assunto, fui acometido por essa dúvida, mas lhe dei a atenção devida e quando dei por mim já havíamos terminando de tomar o caldo, já havíamos caminhado pelo entorno da arena e nos encontrávamos encostados em uma estaca que segurava uma cerca de arame farpado, agora o assunto era a construção das casas da comunidade, onde a de seu pai teria sido a primeira construída de alvenaria, de forma coletiva, quando ele era ainda criança. Também falou das casas de palha e de taipa, apontou para o polo de saúde e disse, “*isso aqui agora é uma cidade*”, em seguida fez referência a AL-145 a poucos quilômetros da comunidade, em fase de conclusão, e tornou a dizer, “*essa pista vai trazendo tudo de ruim, morte roubo, tudo que não presta*”. Quase duas horas depois de tê-lo encontrado, outras pessoas começaram a interagir na conversa, e fui chamado para fazer umas fotografias dos jogos que estavam acontecendo ali do lado. Me despedi, me distanciando alguns passos, a essa distância, Sr. Zezinho disse, “*Moisés, os meninos disseram que você foi lá em casa, era alguma coisa?*” Respondi: “*não, era só uma conversa*”.

É notável na fala de Sr. Zezinho o apego a um tempo específico, ao seu tempo, suas memórias, e obviamente, a resistência ao advento “tecnológico”, desde estradas, aparelhos eletrônicos, novas relações sociais resultantes desses novos elementos, inclusive afirmando que estes seriam os causadores de “*morte roubo, tudo que não presta*”, como se estas fossem coisas particulares desse novo tempo, o que também se encontra em algumas falas do Pajé Antônio Kalankó, quanto a introdução de alguns bens de consumo e tecnologias como ameaça ao que é ser indígena, apontando assim elementos de identidade e memória:

*Não vou lhe dizer que a gente não perdeu muito, que a civilização tomou conta mesmo das áreas, principalmente depois que começou chegar coisa aqui diferente, a energia quando entrou, e a televisão, que assim que instalou a energia tratou de comprar logo uma televisão. Principalmente a juventude, que focam muito em coisa que não é nossa e se a gente não tiver o cuidado de ir incentivando, a juventude daqui, ou hoje ou amanhã perde tudo, toda riqueza cultural que a gente precisa, por coisa incentivada do governo, que cada dia a gente ver mais coisa, admiro, quando já é um ano, dois, já vem outra coisa. Quando o celular comum chegou a gente já se admirava com ele, negócio pequeninho, camarada conversando com uma pessoa em São Paulo ou no Mato Grosso, nessas região, já modificou, além de falar já ver a imagem, já é outra coisa, a gente já fica incentivado. O estudo sempre apresenta a gente, no meu caso que nunca teve capacidade de estudar, sou um analfabeto que só sei puxar o pé de mulungu, como meus antepassados diziam, eu fico admirado, com uma coisa hoje, quando é amanhã já aparece outra, a gente nem mesmo estranha já vai acostumando. Então é por ai a história da gente, não é uma história tão bonita, mas o que*

*a gente, conta não é inventada, ela tem fundamento* (PAJÉ ANTÔNIO, 2017).

Um elemento fundamental para os Kalankó, é o maracá, um instrumento, também feito de cabaça, coco ou coité, porém de uso especificamente em rituais, com a função de chamar os encantados a roda de toré, seu território cosmológico, ou aos outros trabalhos e apresentações públicas de finalidade política, sendo também elemento de afirmação pelo reconhecimento público e vinculação do objeto a grupos indígenas, tendo assim a função religiosa que impacta as ações dos indivíduos e do grupo por suas crenças na tomada de decisões, quanto no sentido político de afirmação identitária e construção da imagem do grupo.

**Figura 24: Maracás**



Fonte: Arquivo do autor.

O maracá, enquanto “instrumento de chamar encantado”, quando inserido de forma ritual desempenha papel fundamental nas relações interpessoais e de coletividade, bem como, nas corporeidades compreendendo a sincronicidade de canto, dança e toque, ritmado pelo instrumento, tanto em toques manuais em círculos concêntricos ou heterocêntricos, e o canto dos toantes com chamadas individuais e respostas coletivas, caracterizando uma dança circular sempre aberta e fechada em forma de cruz, com variações performáticas capazes de explicitar relações hierárquicas, políticas e religiosas, de gênero, familiar e etário, onde o que possibilita essas leituras e a prática são as vivências do grupo, na sutileza de gestos e sons.<sup>68</sup>

Percebi nestes momentos, especialmente a mão direita para tomar a benção, entregar o capiô, segurar o maracá ou direita e esquerda na representação do bem e do mal, sagrado/profano, antagônicas e complementares, possuindo fundamentação ritualística religiosa, presente em diversos grupos, e via de regra os Kalankó não fugira desse princípio, onde o corpo demonstra determinadas performances, neste caso em particular, a mão direita, já observada por Hertz, publicado em *Religião e Sociedade* (1980), sobre “A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa”, tendo nesta polaridade entre as mãos, uma gama de significados não apenas religiosos, mas de posição de cada ser no grupo, e com o que e como se toca os objetos considerados sagrados, como o capiô e a maracá.

<sup>68</sup> Aqui trago a palavra Sincronicidade, não exatamente no sentido do conceito de Carl Gustav Jung e sim no sentido de atividades harmônicas que exigem concentração e coordenação motora do indivíduo ou grupo envolvido.

Dizendo de modo mais preciso, é uma questão de traçar a gênese de um imperativo que é metade estético, metade moral. As ideias secularizadas que ainda dominam nossa conduta nasceram de forma mística, no reino de crenças e emoções religiosas. Nós temos que, portanto, explicar a preferência pela mão direita num estudo comparativo de representações coletivas (HERTZ, 1980, p. 104).

Nesse sentido, concordo com Mauss (2017, p. 424) quanto à educação do corpo, no nadar, caminhar, ou em uma marcha ritmada de forma instrumental, das representações ou mesmo as posições de repouso do corpo. De modo que, entre os Kalankó há um “privilégio” da mão direita, mesmo que silencioso, mas altamente perceptível. Como o Pajé Antônio falou-me e explicitarei na terceira seção deste trabalho e aqui reforço, que o índio que tem o direito de encantar-se representa o envolvimento com as técnicas do corpo expresso em sua participação ritual, e demonstrações públicas de habilidades inerentes às performances, práticas corporais e a utilização de objetos, pois é nessa interação que se afirma enquanto parte do exercício técnico.

Aqui<sup>69</sup> faço algumas reflexões seguindo a proposta de Mattijs Van de Port em seu texto intitulado *Expondo Exu: algumas notas sobre práticas de exposição em religião, artes e ciências*, do livro *Antropologia da Ciência e da Tecnologia: dobras reflexivas* (2016). O autor trata de distintas formas de Exposição da figura de Exu e outras representações, desde um livro na mesinha da sala, ao fundamento “escondido” no Centro do Terreiro. Trago comigo a compreensão da importância expográfica em contexto ritual e de como o alcance não só visual se projeta em direção aos envolvidos, como também podemos notar na Festa do Círio de Nazaré, que acontece em Belém do Pará, diante da multidão se torna inviável a todo crente tocar o andor, assim são colocadas cordas que se estendem ao longo da procissão, inclusive tendo partes levadas para casa pelos fiéis, como extensão do próprio andor, ignorando até mesmo o motivo da inserção da corda na procissão, sendo a corda a projeção maximizada da imagem da virgem, se tornando a materialização da mesma. Quem já pôde observar os Praiás no terreiro notou que cada fibra caída das vestes são cuidadosamente recolhidas, semelhante aos fragmentos de hóstias recolhidos por um padre quando o pão tem se tornado ritualisticamente carne, a transubstanciação corpórea, logo as fibras se tornam parte do ser encantado materializado no Praiá.

---

<sup>69</sup> Para a melhor compreensão dessa parte sugiro a leitura da seção 3, *A semente, a árvore e o encantado: a transubstanciação na perspectiva Kalankó*.

O pedacinho de osso que é atribuído a um santo (para dar exemplo aleatório do meu trabalho na Bahia), quase invisível a olho nu, é espetacularmente ampliado através do relicário no qual está sendo exposto: no peito de uma estátua de madeira, representando o santo, uma cavidade é feita e a superfície interna desse espaço é coberta com veludo vermelho. A relíquia é então colocada dentro dessa cavidade e toda essa estrutura – o relicário – é regularmente levada em procissão nos ombros de homens e mulheres vigorosos pelas ruas da cidade. Tudo isso é também uma forma de expor um objeto (PORT, 2016, p. 100).

É comum entre os grupos da genealogia a qual os Kalankó fazem parte e alguns outros com quem tive contato em Alagoas, a expressão “levantar o homem”, quando se refere à construção da veste ritual e da inserção de um novo Praiá no terreiro, compreendendo que todo Praiá tem “semente” mesmo que nem toda semente tenha Praiá. Dessa forma, entendendo o “levantar o homem” como a materialização do encantado, mesmo que junto à veste e o moço constituam um novo sujeito, ainda assim representam a expografia da “semente”.

**Figura 25: Ritual Praiá (sequência fotográfica)**







Fonte: Arquivo do autor, 2017.

Também se compreende que a “semente” é um objeto que fora apartado de outros, não deixa de ser o objeto anterior e também passa a assumir um outro significado, agora sendo um

sinal material do encantado, onde a forma como é exposta aponta essas distinções. Mesmo sendo bem guardada, o público sabe de sua existência e valor, publicamente sendo projetada e animada na figura do Praiá, dando visibilidade, demarcando território, assumindo características específicas físicas e de personalidade, se somando a outros e compondo o batalhão, nome dado ao grupo de Praiás, pois “não existe o primeiro sem o derradeiro”. Dessa forma, o Praiá seria uma expografia secundária, e a primeira quando a “semente” é elencada junto das outras.

Outra forma de exposição de alguns elementos é uma bolsa que os Kalankó e outros grupos chamam de *bisaco*, em alguns lugares chamado de aió. Essa bolsa é confeccionada a partir de um trançado das fibras do caroá, a mesma fibra com que é feita a veste dos Praiás, é onde se guardam dois elementos primordiais ao ritual, o Capiô uma espécie de cachimbo e o maracá, onde na realidade representam a fumaça e o som musical. A bolsa que é sempre vista à tiracolo entre tantos elementos, que na maioria das vezes o que está posto ao antropólogo nem sempre é observado em sua totalidade expográfica, por questões de memória significados e identidade.

Uma outra tecnologia presente, ainda, é o carro de boi, bastante utilizado para o transporte de pessoas, ferramentas e a produção do roçado, principalmente no manejo da água. Entre o grupo, conheci Gidelson, apontado como o carreiro, sinalizando o reconhecimento deste ofício entre pessoas da comunidade. A imagem das idas e vindas dos carros de boi, fazem parte da paisagem, geralmente puxados pelo carreiro, profissão resultante de saberes específicos no trato dos animais, no caso, as parselhas de boi, que sempre são nomeadas, criando uma relação de estima entre o animal e o carreiro, havendo uma interação entre os dois, sendo essa responsável pela boa ou má condução do carro. Não apenas a condução exige técnica, mas o feitiço e a manutenção do carro de boi, que envolve carpintaria, conhecimentos da madeira apropriada, por suas rodas de madeira serem envoltas em aros de metal, que devem ser aquecidos em uma forja, onde são dilatados pela temperatura e resfriado na medida correta, já em seu local permanente também exigem habilidade. O eixo produzido de acordo com a quantidade de parselhas de boi, responsáveis pela tração. O carro de boi é provavelmente, um dos elementos mais descritos quando se fala da região semiárida, e também um dos mais complexos e por isso do qual não pretendo dar conta, apenas afirmar que é instrumento presente no cotidiano Kalankó, desde as experiências individuais, às práticas coletivas.

**Figura 26: Carro de boi**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

## 5.2 Tecnologias para o Semiárido

Diante da pressão ou da organização da sociedade civil, frente ao Estado, a proposta de convivência tem sido expressiva, a partir da implementação de tecnologias sociais, interferindo diretamente nas relações dos grupos do Semiárido. Principalmente as tecnologias de captação e de armazenamento de água da chuva, que têm como objetivo a segurança hídrica das famílias, com água de uso exclusivo para consumo, seja para beber ou para cozinhar, reduzindo o número de doenças causadas pela água contaminada<sup>70</sup>, que foi a maior causadora de mortes no Semiárido, juntamente com a inanição.

O Fundo das Nações Unidas para Infância (UNICEF) (2012) coletou dados do Ministério da Saúde e denunciou que a cada quatro crianças que morrem na região semiárida, uma é por diarreia, consequência de água contaminada. Em Alagoas, estes dados são ainda mais alarmantes: em 2000, a taxa era a mais alta do país: 58,4 óbitos, para cada mil nascidos vivos, sendo que a maioria se concentrava nos municípios inseridos no Semiárido. Em 2009, a

<sup>70</sup> A contaminação da água acontece sobretudo em pequenos açudes e barreiros a partir de verminoses – “contaminadas que são pelos dejetos animais, pela decomposição da matéria orgânica animal e por outras fontes de inóculo existentes no campo que, naturalmente, são carreadas pelas águas das chuvas para o interior dos barreiros e açudes, trazendo riscos à saúde da população usuária” (FUNDAJ, 2017).

taxa caiu para 20,05, tornando o estado o 17º lugar no *ranking*. Entre as medidas tomadas para a diminuição desses números, esta a melhoria da qualidade de vida das famílias, sendo, portanto, as cisternas de placas, parte destas medidas mobilizadas pela sociedade civil e alguns setores do poder público. Segundo a Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ, 2013), as famílias que possuem cisternas estão três vezes menos sujeitas aos riscos de diarreia. Isto indica a diminuição dos índices de mortalidade infantil na última década.

O Ministério da Saúde, por meio de uma portaria, a 1.469/00, de controle e de vigilância da qualidade de água de cisterna, determina requisitos e padrões de qualidade da água de cisterna para consumo humano. Neste caso, as famílias são as principais detentoras destes cuidados, como mostra um estudo feito pela Embrapa Semiárido:

No caso das cisternas, a atenção com a qualidade vai além do fornecimento de água de boa qualidade, pois, ao contrário de um sistema de água potável tradicional, que é “vedada” a entrada de contaminantes, uma cisterna é um sistema “aberto”, cuja manutenção da qualidade é função da consciência e conhecimento prático sobre preservação da qualidade da água, dos consumidores, obtidos por meio de gestão educativa (AMORIM; PORTO, 2003).

Toda construção de cisterna é acompanhada do curso de GRH, na intenção de fazer com que os grupos tenham uma compreensão ampla da região semiárida. A gestão de recursos e principalmente o poder de mobilização tem como princípio as bases. O curso se assemelha a um manual de instruções, desde a manutenção de tecnologia física, para captação e armazenamento de água da chuva, quanto para a reivindicação de políticas públicas e a ruptura com antigas relações de poder e dependências, principalmente aquelas relacionadas à concentração das terras e das águas, que se expressam também na política partidária do Semiárido alagoano.

Parte da metodologia utilizada no GRH é a compreensão do território a partir dos mapas imaginários ou mentais, que para Pereira (2012, p. 85):

Os mapas mentais são, em verdade, a representação da realidade ao longo do tempo; são as traduções individuais e idiossincráticas resultantes da forma como os indivíduos – sejam eles adultos/as ou crianças – organizam e compreendem o mundo no qual estão inseridos. Mapas mentais são a representação dos espaços geográficos como se acredita que eles sejam, baseados no sentido de pertencimento das pessoas.

É dessa forma que coletivamente, a partir desses mapas, o grupo pode visualizar a boa ou a má distribuição de recursos, onde se concentram historicamente as conquistas e o que

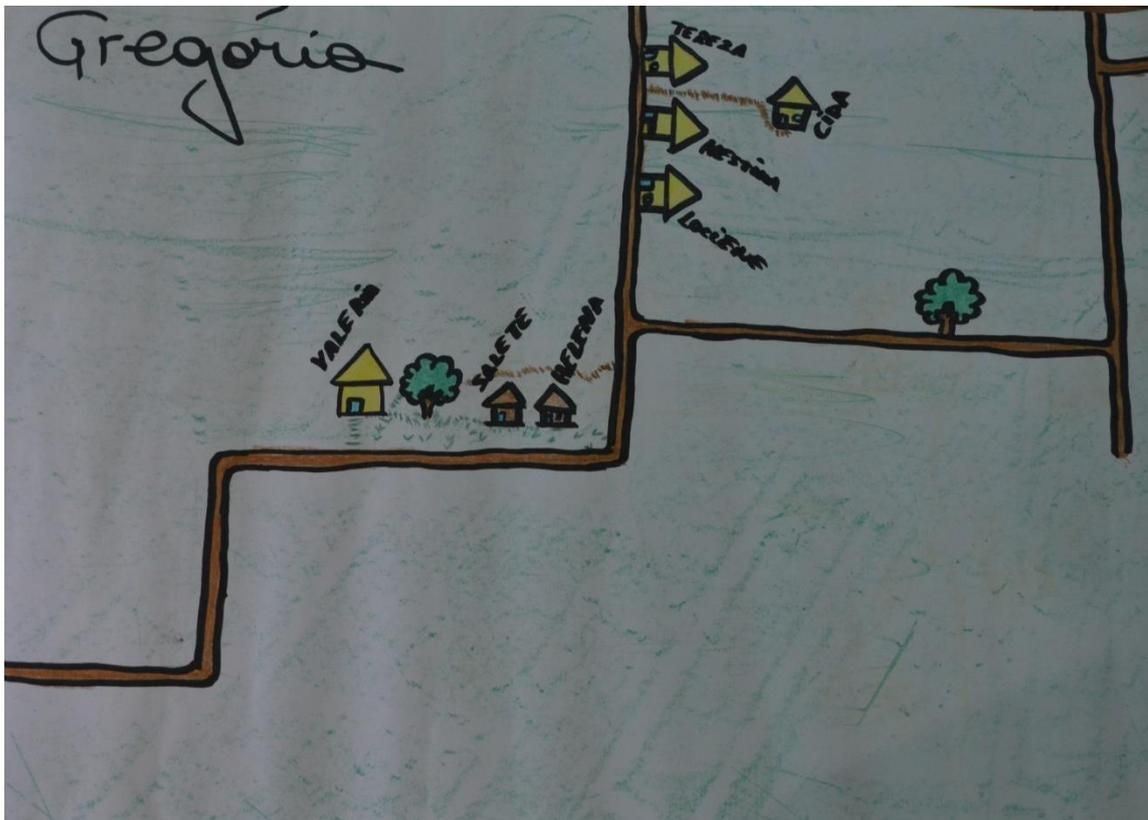
falta. É na construção dos mapas que se percebem as vivências coletivas, os dilemas, e as celebrações coletivas, os maiores criadores, as melhores roças, as melhores fontes, a escola, o campo de futebol, as novas cisternas, o polo de saúde indígena e o terreiro dos Praiás, ou melhor dizendo, são cartografias mentais, onde a geografia/território cultural das práticas, dos objetos e seus usos e dos espaços organizacionais mentais/sociais específicos são ressignificados, neste caso, pelos Kalankó.

Segundo Alfredo Wagner Almeida (1994), a cartografia social é mediada pelo antropólogo que capta os dados produzidos pelo grupo estudado, fazendo frente à proposta cartográfica vigente no cartesianismo capitalista. O conceito é inserido no Brasil nos anos 1990 com o projeto *Nova cartografia social*, coordenado pelo autor na região Amazônica na área do Programa Grande Carajás, área de exploração mineral. A cartografia social aponta para outros possíveis usos do território para além das fronteiras geográficas propostas, podendo assim firmar direitos territoriais negligenciados ou em disputa, considerando uma delimitação participativa, considerando o cotidiano e a história do grupo.

Cada grupo imprime aquilo que lhe é importante, ou que/onde a vista alcança, mas tais impressões são marcadas pela subjetividade. As pessoas da comunidade de Gregório deram ênfase à construção das casas e às vias de acesso. Assim, pude perceber a ausência de políticas públicas na comunidade, tendo eles que deslocar-se em busca de postos de saúde ou de frequentar escolas. O que me chama a atenção neste mapa (Figura 27) é a representação de duas casas de taipa, desenhadas em tamanho menor e em cores diferentes (marrom) sendo as outras coloridas. Já no mapa de Lageiro do Couro (Figura 28) fizeram apontamentos além das casas, estradas e da escola municipal, que não possui nenhum professor morador da comunidade, são todos da cidade de Água Branca ou Delmiro Gouveia, e também não são indígenas. Percebi uma preocupação com áreas de lazer, logo há o registro do campo de futebol, a figuração da fé através da capela de Santo Antônio e o pequeno açude de pedra, esses três últimos citados são espaços de interação entre indígenas e não indígenas. No mapa de Batatal (Figura 29) se vê as casas e pela primeira vez uma casa de farinha, que naquele momento não estava ativa, pois o período de estiagem impossibilitara o plantio de mandioca. Por fim, o açude escavado pelas frentes de serviço da *maguinu*. No mapa, o açude encontra-se centralizado, o que me remete à importância deste para a comunidade. O desenho feito pelos moradores da Januária (Figura 30) traz a ideia de centralidade, onde nela se encontram diversos espaços tanto de interação social, quanto ambiental, começando pela área que a

limita, sendo o Riacho da Gangorra<sup>71</sup> esse ponto referencial. Observa-se a área retomada pelos Kalankó representada pelo desenho que eles denominaram “ocas”, que são construções de paredes de barro e cobertas de palhas de coqueiro ouricuri (*Syagrus coronata*), bem como o Polo de Saúde Indígena. Aos arredores uma pequena área de reserva da caatinga, a presença da Lagoa das Brabas, outra fonte hídrica, esta como as demais construídas por antigos moradores marcam a ocupação do grupo nesta região semiárida de Alagoas, e finalmente a escola municipal que também tem as mesmas características da escola de Lageiro do Couro quanto à ausência de professores da comunidade e não indígenas. Essas escolas são multisseriadas tendo apenas um banheiro, uma cozinha, uma sala de aula e uma pequena área de recreação. Em 2017 foram contempladas com duas tecnologias sociais de captação hídrica com capacidade de 52 mil litros cada.

**Figura 27: Mapa produzido por pessoas da comunidade Gregório**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

<sup>71</sup> O Riacho da Gangorra passa nas proximidades do povoado Januária, utilizado para dessedentação dos animais criados soltos na caatinga. Classificado como temporário porque seca em algumas épocas do ano (RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO/PARCIAL DA FUNAI, 2011 p. 64-65).

**Figura 28: Mapa produzido por pessoas da comunidade Lajeiro do Couro**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

**Figura 29: Mapa produzido por pessoas da comunidade Batatal**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

**Figura 30: Mapa produzido por pessoas da comunidade Januária**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

Todas as vezes que desenvolvi atividades junto aos Kalankó fui acompanhado por Bruna Fernandes que é pedagoga e que aplicou metodologias semelhantes junto às crianças. A princípio convidei Bruna Fernandes para “solucionar” um problema que enfrentei para realizar as reuniões de grupos focais, o fato de as mulheres não conseguirem participar por estarem ocupadas com tarefas doméstica, sobretudo no cuidados com os filhos. De modo que, enquanto as mulheres participavam das reuniões, Bruna realizava formações com as crianças, procurando dialogar com a metodologia que eu utilizava com os seus pais. Assim, por compreender as crianças enquanto sujeitos portadores de direitos e partir do grupo que necessitam da mesma compreensão, com elas também foram construídos mapas.

**Figura 31: Oficina com as crianças Kalankó**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

**Figura 32: Crianças Kalankó desenhando mapa imaginário**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

Figura 33: Mapa produzido pelas crianças das comunidades Kalankó



Fonte: Arquivo do Autor, 2016.

**Figura 34: Mapa produzido pelas crianças das comunidades Kalankó**



Fonte: Arquivo do Autor, 2016.

As tecnologias encontradas nas comunidades Kalankó são criadas a partir de iniciativa popular, e em sua maioria são livres de patentes, portanto, podendo ser reeditada por qualquer grupo, comunidade, pessoas e instituições. Algumas são também políticas públicas (Lei n. 12.863, de 24 de outubro de 2013. Programa Nacional de Apoio à Captação de Água da Chuva e outras Tecnologias Sociais de Acesso à Água-Programa Cisternas), a exemplo da cisterna de placas de 16 mil litros, e a cisterna calçadão de 52 mil litros, os dois instrumentos de captação de água, disseminadas, sobretudo, pelas organizações da sociedade civil, como a Articulação no Semiárido, são para o consumo humano e água para a produção de alimentos. Segundo a Rede de Tecnologia Social (RTS), que conceitua e mapeia essas experiências no Brasil, o caráter popular não limita a capacidade técnico-científica das cisternas, as quais são construídas pelas próprias famílias, que recebem a partir de projetos sociais o material para sua construção.

A captação da água das cisternas é pelo telhado, diante das primeiras chuvas. Cada família terá ao lado de sua casa um reservatório de 16 mil litros, encurtando as caminhadas em busca de água, que na maioria das vezes, fica a cargo das mulheres e das crianças, em grande parte em barreiros e açudes, rompendo, de certo modo, com empresas de abastecimento e com os carros pipa, uma vez que não pagarão por serviços de abastecimento,

onde o principal objetivo é captar e armazenar água da chuva. No caso da presente seca, que já se estendeu por 6 anos, a função de armazenamento é de grande impacto.

Essas cisternas são consideradas tecnologias apropriadas, refletem a possibilidade de reconciliação da ciência com os saberes e as realidades locais (SILVA, 2008), de modo que os Kalankó detêm o conhecimento para a construção dessas cisternas ambientalmente sustentáveis. O caráter alternativo as tornam ainda mais radicais, alcançando maiores resultados socioambientais, assim:

A expressão tecnologias alternativas também tem se disseminado, nas últimas décadas, como uma variante das tecnologias apropriadas, mas agregando significados políticos e culturais ao lado da perspectiva ambiental. Destacando-se o seu caráter alternativo radical, diante de tecnologias convencionais, geralmente desenvolvidas, patenteadas e controladas por grandes empresas internacionais, que as utilizam para explorar riquezas ambientais. O caráter alternativo da tecnologia expressa a possibilidade de alteração do modelo de desenvolvimento, dotando-o de uma perspectiva ética que incorpore os aspectos culturais, socioeconômicos e políticos à ciência e à tecnologia (SILVA, 2008, p. 156).

As bases conceituais sobre tecnologias sociais possuem um vínculo com as demandas dos movimentos sociais, as resistências dos diferentes grupos por terra, trabalho e justiça social, segundo Renato Dagnino (2011) Tecnologia Social (TS) é o resultado da ação de um coletivo em função de um contexto socioeconômico, possui controle autogestionário e uma cooperação voluntária e participativa entre aqueles envolvidos no processo.

**Figura 35: Placas de cimento e areia secando ao Sol para construção de cisternas**



Fonte: Arquivo CDPI, 2016.

**Figura 36: Cisterna em fase de acabamento**



Fonte: Arquivo ao autor, 2017.

**Figura 37: Construindo as cisternas**



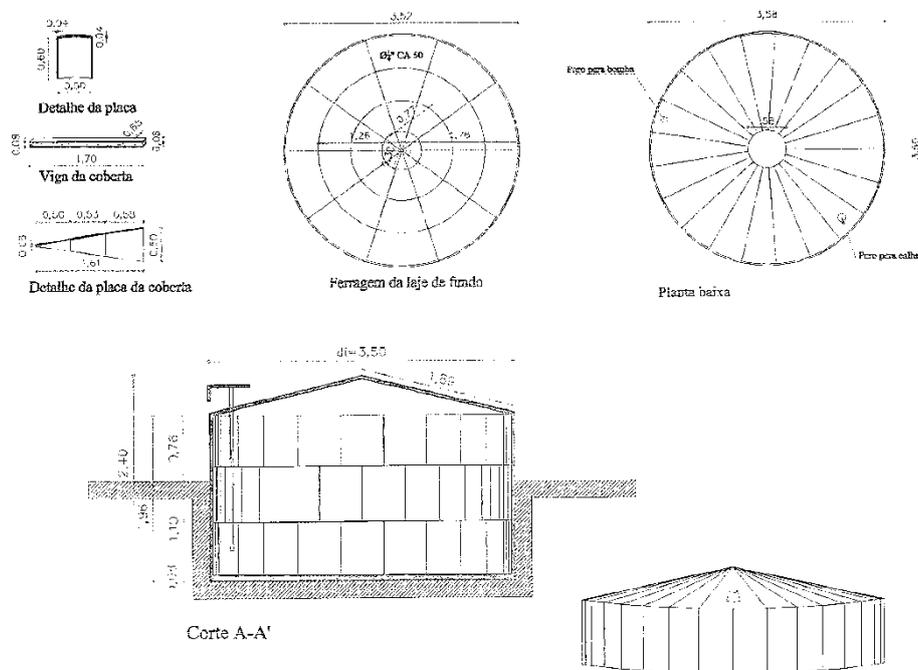
Fonte: Arquivo CDPI, 2016.

**Figura 38: Cisterna de placas de 16 mil litros**



Fonte: Arquivo do autor, 2017.

**Figura 39: Planta da cisterna**



Fonte: Chapada, 2015.

As tecnologias sociais produzem um efeito processual, onde a cisterna de placa é apenas um instrumento pedagógico para uma consequente mobilização das comunidades, famílias, criação de comissões locais, formações e capacitações em gerenciamento de recursos hídricos. A metodologia adotada junto às famílias constrói uma dimensão política, contribuindo nas tomadas de decisão e perspectivas, também de aprofundamento nas políticas públicas de Convivência com o Semiárido, ainda em curso por parte do Estado brasileiro e a sociedade civil, tornando a cisterna um instrumento importante para o início de debate em relação às políticas sociais, que devem ser pautadas e instituídas no SAB.

Existem, por parte do Estado e das organizações, critérios para uma família ser beneficiada com uma tecnologia social, sendo: através do grau de organização, sejam em associação comunitária, sindicatos, grupos informais, étnicos, igrejas etc., famílias com renda *per capita* de até meio salário, incluídas no Cadastro Único<sup>72</sup> do Governo Federal; residentes na zona rural, prioritariamente famílias chefiadas por mulheres; que tenham crianças em idade de 0 a 6 anos; crianças e adolescentes na escola; idosos com idade igual ou superior a 60 anos; e portadores de alguma deficiência.

Uma vez as famílias com água para o consumo asseguram, através do gerenciamento dos recursos hídricos, que terão água para as primeiras necessidades, ou seja, beber e cozinhar seus alimentos. Mas, o Semiárido, com suas especificidades, precisa que quem mora nele encontre formas de captação de água para sua sustentabilidade, como as tecnologias sociais para a produção de alimentos, a exemplo da cisterna de 52 mil litros de água, de caráter de manejo agroecológico, de implantações de unidades produtivas familiares e de mobilização das famílias para uma ação coletiva. Pesquisas da EMBRAPA (AMORIM; PORTO, 2003) afirmam que essas tecnologias melhoram a qualidade do solo acumulando matéria orgânica e mantêm o microclima ao redor.

O impacto social dessas tecnologias implica em conhecer o Semiárido, que no caso de Alagoas é notável sua multiplicidade étnica, a exemplo dos remanescentes quilombolas, indígenas e camponeses que têm em comum as características do povo sertanejo. A implantação das cisternas, por exemplo, exige que as pessoas construam suas próprias cisternas, ou em forma de mutirão, para que os possíveis recursos com mão de obra circulem dentro da comunidade, e o conhecimento da construção seja multiplicado. Os Kalankó possuem um grupo de oito pedreiros experientes em construção de cisternas: Paulo Antônio dos Santos (Cacique Paulo Kalankó), Gidéso Antônio dos Santos (irmão do Cacique),

---

<sup>72</sup> Banco de dados do Governo Federal, o qual por meio das informações contidas inserem pessoas em programas sociais governamentais.

Abidias Santos da Silva, Wellington Aduino da Silva, José Cícero Bento, Gilson dos Santos, Aparecido dos Santos da Silva e Manoel Pedro da Silva. Este grupo constrói cisternas em diversas comunidades do Alto Sertão alagoano.

Portanto, as tecnologias sociais, quando bem-sucedidas em todas as etapas, causam uma ruptura de valor político, simbólico e cultural, no que diz respeito à emancipação dos indivíduos e a construção de um território autônomo, ou de segurança hídrica. Assim, compreendo que a principal tecnologia que caminha na direção da Convivência com o Semiárido não é a cisterna de captação, armazenamento e gerenciamento de água da chuva, é o mutirão que mobiliza e organiza as bases comunitárias a nível de município, estado e Semiárido, enquanto território, respeitando cada recorte étnico e histórico de identidade e memória englobados no mesmo sentido de Antônio Conselheiro, só que agora não mais no sentido messiânico, agora, bem mais sóbrio por conta do acúmulo político, onde se inclui Canudos como parte desse acúmulo. O clima influencia na vida de um povo pela necessidade que se tem de moldar-se às diferentes situações as quais têm que se adaptar. Segundo o antropólogo alemão Franz Boas (1858–1942), o comportamento de um povo é resultado de sua cultura e não do fator biológico.

### **5.3 A seca como estímulo à inventividade tecnológica**

Compreendendo essa última grande seca que se prolongou inesperadamente e finalizou da mesma forma atípica, tanto na estiagem quanto no grande volume de água que a sucedeu, a primeira esvaziando reservatórios que há décadas não se viam secos, a segunda fazendo correr rios e transbordar açudes como também não se vira há muito, provocando deslizamentos em áreas da cidade de Maceió, da mesma forma pondo em alerta todo o estado, bem como enchentes, a exemplo das ocorridas São Miguel dos Campos, Zona da Mata Canavieira, tendo inclusive grande número de desalojados, desde os que vivem em áreas ribeirinhas até aqueles que moram em conjuntos habitacionais que não esperavam esse volume d'água ou simplesmente foram mal planejados. Assim, pude vivenciar esses dois extremos em tão curto espaço de tempo, nesse estado que é geograficamente pequeno em relação aos outros da federação.

**Figura 40: Enchente em São Miguel dos Campos**



Fonte: Arquivo do autor, 2017

**Figura 41: Enchente em São Miguel dos Campos**



Fonte: Arquivo do autor, 2017.

Logo, temos dois incidentes ambientais: seca, de forma progressiva endêmica e as enchentes, de forma repentina, epidêmica, tomando de assalto, principalmente lugares urbanos, não apenas ribeirinhos, mas também aquelas localidades mal planejadas. Dessa forma, se compreende a previsibilidade independente de suas proporções como um elemento

positivo e a possibilidade de organização e racionamento, uma vez que existe o agravamento diante de uma longa estiagem e na constituição de uma situação de seca. Assim se constitui as inventividades que já não são passageiras podendo ser institucionalizadas, sistematizadas, a exemplo dos barreiros, trincheiras, silos, cisternas, bancos de semente vegetal e animal, ou mesmo o mutirão, em relação à água, construções, ou o trato com os animais.

Um dos princípios da Convivência se constitui no saber local, sendo também esse o ponto de contradição no combate à seca, que desconsiderou esse acúmulo. Dessa forma, a Convivência passa pelo acúmulo dos povos diante de suas formas de driblar o que é dado.

#### **5.4 A água é uma dádiva**

É sabido que a água é indispensável à existência humana. As grandes civilizações se constituíram acerca da água para garantir sua existência fisiológica e biológica, para logo ou de forma conjunta, construir sua existência sociocultural. Sendo assim, a água se tornou o símbolo da existência, interesses, negociações e sem dúvida conflitos memoráveis, a exemplo do que se sabe sobre os Jardins Suspensos da Babilônia; o engenhoso acordo entre Leonardo Da Vinci e Nicolau Maquiavel para a transposição do Rio Arno, na cidade de Florença, na Itália, no século XVI, e assim ter controle sobre um porto, mesmo com resultados catastróficos; a constituição do Egito ao redor do Nilo, por volta dos anos 3.500 a. C.; a guerra pela água<sup>73</sup>, que aconteceu na Bolívia, nos anos 2000, contra a privatização do sistema de gestão de água, e por fim uma obra verdadeiramente faraônica, no caso, a transposição do Rio São Francisco, bem conhecida em Alagoas como o Canal do Sertão, obra que literalmente atravessa gerações, tendo seus primeiros registros em um período de estiagem entre 1721-1725, protagonizando um dos mais extensos, silenciosos e constantes conflitos hídricos do planeta, sendo cada vez mais especulado quanto a seu uso, finalidade e viabilidade, sendo objeto central do hidronegócio.

Não é segredo que a apropriação e manejo da água resultam em barganhas, e existem desde que o gênero humano se deu conta do uso e importância de sua posse estratégica, sendo

---

<sup>73</sup> Oficialmente seu nome é Projeto de Integração do Rio São Francisco (PISF). É uma obra de infraestrutura hídrica, dentro da Política Nacional de Recursos Hídricos. Com 477 quilômetros de extensão em dois eixos (Leste e Norte), pensado para atingir certa segurança hídrica de 12 milhões de pessoas em 390 municípios nos estados de Pernambuco, Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba (MI, 2017). O projeto sofre inúmeras críticas por parte da sociedade civil e ambientalistas. Por se tratar de uma obra muito grande traz complicações quanto a fauna, a flora e o próprio rio que não possui há muito tempo a mesma vazão, por conta das hidrelétricas construídas e abastecidas com suas águas. Mas a problemática é bem maior em relação à população ribeirinha, são várias comunidades, indígenas, quilombolas, camponesas e de fundo de pasto que necessitam do rio para viver.

transpassado pelas relações provenientes, e que por aqui estarão enquanto existir. Essa forma de dominação em relação à posse da água parece surgir, prioritariamente, pelas estruturas de governo, onde a relação entre indivíduos se estabelece de outra forma.

A compreensão dos povos acerca da água cria, em momentos de “escassez”, uma solidariedade que permeia todas as relações humanas de forma ética e moral. No Semiárido alagoano, quando se diz que água não se nega, logo temos uma regra proibitória e com possíveis implicações, que seria a possibilidade do pote ou cisterna secar, ou até mesmo o poço ou minação, causado pela negação do indivíduo, o coletivo, ou simplesmente a negação recíproca em caso de necessidade. A água é vista como bem comum, se tratando de espaços comunitários, o que não se aplica a relações comerciais de água mineral envasada que será vendida como produto, a água de empresas de abastecimento, carros pipa ou tanque, para além da Lei n. 9.433, de 8 de janeiro de 1997, que diz que a água é um bem de domínio público.

Em minhas lembranças de infância na zona da mata alagoana, é quase ou totalmente inexistente a imagem de garrafas d’água para comercialização nas prateleiras, dando lugar ao ato de pedir água na primeira porta, inclusive de estranhos, frente à certeza da generosidade hídrica, compreendendo que aqui se fala de uma região (Nordeste) do Brasil, onde a convicção de uma rede de solidariedade em relação à água nos permitia sair de casa sem um recipiente, pois era certo que ninguém negaria. Pois, “*água não se nega*”, frase constante dita ali mesmo ao pé da porta enquanto o dono da casa esperava o último gole do visitante, com outra frase que se seguia “*quer mais?*”, características estas de ambientes predominantemente rurais, ou sinais do rural no meio urbano, alguns até falavam que o próprio Jesus passa pedindo água, e que nunca se saberia qual a sua aparência.

### **5.5 “A cabra não seca na seca”**

Devemos notar a seca como estímulo à inventividade tecnológica, à busca por relações políticas específicas e práticas permanentes de organização e gerenciamento de recursos, trazendo o acúmulo do tempo. Em alguns momentos, a única coisa que restou aos Kalankó foi buscar outras formas de fazer aquilo que estava posto, desde o jeito de cozinhar o feijão dado como parte do pagamento de serviços feitos à *maguinu*, até a inserção de novas práticas produtivas, a exemplo da criação de cabras, que atende a essa expectativa e ultrapassa na relação humano-animal.

Pensar em cabras e pastores em regiões áridas e\ou desérticas, para aqueles que têm vivência religiosa judaico-cristã é facilmente remeter-se aos pastores que passavam dias em companhia de ovelhas e cabras, protagonizando histórias e parábolas, a exemplo do bom pastor que dá a vida pelo rebanho. Porém, a ideia de que a cabra é um dos animais mais presentes na história da humanidade vai além de uma simples matriz produtiva. Segundo Haudricourt (2011, p. 3):

A criação da ovelha, tal como é praticada na região mediterrânea, parece-me, ao contrário, o modelo da ação *direita positiva*. Ela exige um contato permanente com o ser domesticado. O pastor acompanha noite e dia seu rebanho, ele o conduz com seu cajado e seus cachorros, ele deve escolher as pastagens, prevê os bebedouros, carrega os bezerras recém-nascidos em passagens difíceis e por fim os defende dos lobos. Sua ação é direta: contato pela mão ou com o bastão, torrões de terra lançados com o cajado, cachorro que mordica a ovelha para direcioná-la. Sua ação é positiva: ele escolhe o itinerário que impõe a cada momento ao rebanho.

É algo muito presente, na memória das pessoas do Semiárido alagoano, a cabra dada à criança pelo padrinho ou por um amigo da família para garantir não apenas alimentação, mas como um gesto de boa fé. Vendo também no gesto uma possibilidade de empreender para as crianças mais velhas ou jovens, ou até mesmo uma garantia financeira frente a um possível imprevisto, a depender da “sorte” da criança, por vir a ser sinal de fartura, diante até mesmo de uma multiplicação do rebanho. É recorrente se ouvir dizer “*eu sou forte, pois fui criado com leite de cabra*”, essa mesma é reconhecida e apontada de forma coletiva. Quando alguém tem que se desfazer do seu animal de forma que não traga lucro ou o perde por doença, se enforca na cerca, e não tem boa produção, costuma-se deixar alguns de seus animais sobre os cuidados de outros que tenham “sorte” na criação, não tendo este nenhuma responsabilidade com o animal, apenas o acomoda sob a sua bem aventurança.

Fato não raro é também o caso de cabras ou ovelhas rejeitadas ou enjeitada<sup>74</sup>, que são aquelas que a mãe se nega a amamentar, pelo fato de exigir uma atenção específica, o que

---

<sup>74</sup> A exemplo da história que me foi contada pela jovem Josefa Patrícia da Silva da comunidade Quixabeira no município de Igaci. “Melissa era apenas uma ovelhinha quando foi encontrada no mato por um dos trabalhadores da fazenda onde o pai de Carla Valéria até hoje trabalha. Ela estava fraca quase morrendo, pois assim que nasceu foi enjeitada por sua mãe, que não tinha leite o suficiente para alimentar-lhe. Então, o homem, dono da fazenda disse: - Vamos deixar morrer não tem jeito, porque para criar uma ovelha enjeitada necessita de tempo e atenção, e isso os trabalhadores da fazenda não têm. Então ‘seu’ Cícero, pai de Carla Valéria pediu a ovelhinha para sua filha criar. Ela logo de início adorou a ideia de cuidar do animal, onde com o passar do tempo mais parecia um membro da família. Pra onde ela andava a ovelhinha ia atrás. Várias vezes quando Carla precisava sair de sua casa lá ia Melissa com ela e o marido. Até de moto Melissa andava. Assim foi crescendo forte e saudável. O tempo foi passando e quando menos esperavam ela começou um novo ciclo em sua vida, a ovelhinha estava amojada, assim chamam por aqui quando ovelhas ou vacas estão prenhe, e quando Melissa pariu veio a surpresa: eram dois borreguinhos. E daí por diante foram várias crias e sempre de dois, aumentando rapidamente o rebanho. Melissa tem de quatro a cinco anos de vida, nunca passou pela cabeça dos donos vendê-la, porém já

seria um dispêndio “desnecessário” por parte de um pastor e de um rebanho de tamanho relativo. A atitude tomada é entregar o “burrego” às crianças, dependendo da sorte, vinga, enquanto alguns ganham uma sã que morre, picada por cobra ou até mesmo enforcada ou um mal súbito.

---

foram vendidos alguns de seus filhotes que já são adultos, ela já tem netos e bisnetos, continua sendo o xodó, no entanto tornou-se um pouco agressiva quando Carla se aproxima, acredita-se que seja por conta do instinto protetor que os animais têm, pois carinho e cuidados a ela não faltam”.

### **A cabra não seca na seca**

Foi há mais de dez mil anos  
Na história está escrito  
Que foram domesticados  
A cabra, o bode, o cabrito

No signo é capricórnio  
No sertão vaca de pobre  
Que dá leite para todos  
Rico em proteína Nobre

Seu leite é puro e cremoso  
Gostoso e medicinal  
Cabra sadia produz  
Seiscentos litros anual

O tal bacilo de Koch  
Leite de cabra não tem  
Alimenta e fortifica  
O homem Como ninguém

De seiscentas a oitocentas  
Calorias têm por litro  
O leite de cabra puro  
Nutre o homem e o cabrito

O teor de proteínas  
Do seu leite é conhecido  
Corresponde a oito ovos  
Pra cada litro bebido

Além do leite, dá queijo  
E carne para alimento  
O chifre, a pele, o esterco  
Tudo ajuda no sustento

A cabra é um animal  
Muito fácil de criar  
Nasce, cresce e multiplica  
Sem quase trabalho dar

Com doze a quatorze meses  
Já podem reproduzir  
Cinco meses é o tempo  
Da gestação ao parir

E pra cada Parição tem  
Em média duas crias  
Que logo dobram seu peso  
Durante vinte e dois dias

Cabra vive vinte anos  
Pouca coisa lhe sustenta  
Cabra não seca na seca  
Qualquer ração lhe alimenta

Podemos criar caprinos  
Com pouco pra seu sustento  
Tendo despesas miúdas  
E muito de rendimento

(Célia Marinho)

**Figura 42: Ovelhas pastando**

Fonte: Arquivo do autor, 2016.

Entre os Kalankó encontram-se algumas cabras e ovelhas que ficam pelas árvores, perto das casas, fazendo parte da paisagem, e o som que em poucos instantes se torna familiar aos que não são dali. Ainda segundo o Cacique Paulo, as suas cabras ainda são resultados do projeto da Cáritas brasileira, quando ele era um jovem Agente de Desenvolvimento Local (ADL)<sup>75</sup>, que tinha como prática um fundo rotativo solidário, por compreender que a criação de cabras, enquanto animal adequado à região se dá por consumir pouca água, alimento, e tem alta produtividade.

Caprinos comparados ao gado ocupam menos espaço, consomem menos água e menor mão de obra, e estabelece uma relação direta com o pastor resultando em uma dependência por parte do animal e uma obrigação que não é penosa, porém constante por parte do\da mulher\homem, sendo assim indicado como empreendimento adequado. Os pastoralistas exibem uma ampla diversidade de especializações [...] alguns detêm-se principalmente na criação de um tipo de animal enquanto outros procuram diversificar suas criações. Os fatores ambientais e econômicos são responsáveis por essas formas variadas de especialização a partir do que se discutiu previamente, fica evidente que a localização do território, o tamanho da família e o acesso à água e aos pastos determinam a escolha da estratégia a ser adotada. As

<sup>75</sup> Em 2002, o Cacique Paulo foi bolsista do Projeto de Convivência com o Semiárido implantado pela Cáritas brasileira. Ser ADL no projeto contribuía para a organização e articulação dos moradores da comunidade de Januária que receberam, na ocasião, cisternas de placas, cabras e banco comunitário de sementes.

relações de troca não são menos importantes no desenvolvimento das relações sociais entre agricultores e pastores (MORAN, 1994, p. 289).

Segundo os Kalankó, especificamente o Pajé Antônio e o Cacique Paulo, a melhor semente de Umbu a ser plantada é aquela que foi comida, ruminada e digerida pelas cabras, favorecendo a quebra da dormência e a germinação da planta, compreendendo que essa já estaria fertilizada pelas fezes do animal e experimentado a temperatura de seu corpo.

**Figura 43: Ovelhas pastando**



Fonte: Arquivo do autor, 2016.

Compreender a convivência com o Semiárido é entender seus ciclos, armazenar comida e água para seres humanos e animais, considerando a possibilidade de irregularidade climática cada vez mais imprevisível. A criação de animais de pequeno porte tem se tornado uma das saídas mais viáveis dentro das técnicas de convivência, juntamente com a produção de feno e silagem, bancos de sementes, fundos rotativos solidários e biodigestores. Cada vez mais buscando a autogestão e a autonomia desses grupos. Os Kalankó têm avançado nesta direção.



## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o Semiárido onde estão inseridos os Kalankó, junto a tantos outros grupos indígenas, englobados pela identidade sertaneja, o qual também se configura enquanto fronteira étnica, partilhando as experiências de seca, enquanto memória coletiva e traumática, se assemelhando a vivências de guerras, em transtornos, conflitos e solidariedade, sendo a inventividade uma alternativa, dentro dessas relações de reciprocidade e políticas estratégicas, caracterizando um escape em direção ao que se pretende, que é a Convivência com o Semiárido.

A forma como os Kalankó veem o mundo é algo de extrema importância, distinguindo o grupo em suas relações não apenas com o Estado, mas também com outros grupos étnicos, destaque não apenas pelo ser índio, mas também pelas vivências do grupo, que enfrentou seus próprios dilemas, entre eles a negação de direitos, o processo de marginalização, que resultou na invisibilidade e seu processo de ressurgência, evidenciando a especificidade do grupo, agora com suas relações pautadas enquanto Kalankó e não só um grupo rama de Pankararu.

A partir da ressurgência, os Kalankó se somaram a outros grupos, reivindicando e acessando alguns direitos específicos. Seria um equívoco pensar que estavam inertes diante de situações que o “destino” lhes havia reservado, porém a forma como enfrentaram algumas situações nos mostra um grupo capaz de se reinventar, construir relações e meios materiais para sua organização, pautados em sua memória histórica, genealógica e experiencial. A recomposição de sua autoimagem parte de uma leitura de mundo e de onde se pretende estar, tanto enquanto índio ou Kalankó. É na intencionalidade política que se encontra verdadeiramente o grupo.

Assim, pude experimentar em campo, copiosos momentos de (re)afirmação Kalankó, seja no trato com os parentes, ou com aqueles a quem dividem as mesmas comunidades, e que por diversas questões históricas e políticas não são considerados indígenas, ou ainda com as representações de instituições "consolidadas" como o Estado e a Igreja, cuja autoimagem encontra-se expressa nas performances corporais, sons e dança, dando a esses sujeitos, que se aproximam do grupo, o entendimento de que ali encontra-se um grupo indígena. Tudo isso é uma concepção e uso político do corpo. O reconhecimento jurídico não lhes é tão caro quanto a constatação de ser Kalankó, contudo, com o tempo, aprenderam negociar sua própria existência, sem estragar sua essência étnica.

Uma vez compreendido que o agravamento da seca ou a saída dos seus efeitos negativos se dão por vias políticas, afirmar-se indígena amplia as possibilidades de reivindicação, inserindo o grupo em uma categoria que ultrapassa os limites do Semiárido.

Notamos uma narrativa em disputa entre a ideia nacional de Nordeste, sertanejo, SUDENE e índio em contraponto às vivências de Semiárido, *maguinu* e Kalankó.

Desde muito cedo, os Kalankó desenvolveram a capacidade de recompor sua história, a caminhada do Brejo dos Padres em Pernambuco ao Sertão alagoano, as andanças para o Sudeste em busca do reconhecimento étnico, as inúmeras idas para o corte da cana, ou para o trabalho na lavoura de café ou da laranja em épocas de seca. Essa é uma memória revisitada e ressignificada do mais velho ao mais novo. As longas estiagens estiveram presentes em distintos momentos e foram causadoras de parte dessa mobilidade, seja em busca de trabalho, seja por reivindicação de direitos, pois uma vez indígena, o acesso a políticas específicas também poderia significar a minimização dos efeitos da seca, ou a legitimação da reivindicação territorial.

O estudo das técnicas me permitiu investigar os elementos presentes no cotidiano dos Kalankó que são referências para as suas vidas, seja no mundo do trabalho, seja na criação e prática dos rituais, para e/ou no território cosmológico. Portanto, no grupo, percebi o encontro das tecnologias tradicionais presentes na concepção indígena/sertaneja e as tecnologias sociais, adquiridas a partir de políticas e programas inseridos pelo Estado, presentes também na relação dos Kalankó com organizações que fazem o papel de executores dessas tecnologias, a exemplo da ASA e da Cáritas.

As cisternas foram feitas em mutirão<sup>76</sup>, semelhantes às frentes de serviço, porém na forma de uma mobilização voluntária, na materialização de um direito (política pública), na construção de um bem comum, onde o mobilizar-se se tornou uma saída ao determinismo. O caminhar de forma conjunta, com compreensão e a gestão de recursos, mostra o avanço frente o agravamento de circunstâncias, que se dá tanto pelo clima, quanto pela gestão pública, fundamentada na incompreensão pública acerca da região.

Dessa forma, entendo que não falei de índios e SUDENE e sim de Kalankó e *Maguinu*, na ressignificação de relações e existências, da formação de coletividades e do

---

<sup>76</sup> A metodologia de construção das cisternas acontece, primeiramente, com o mutirão entre as famílias, no caso dos Kalankó, os oito pedreiros existentes na comunidade exerceram o papel de pedreiros experientes para construir as cisternas, enquanto que famílias trabalharam como ajudantes ou serventes junto ao pedreiro, e assim, os vizinhos se ajudaram, mexendo a massa de areia e cimento, no carregamento de água, na amarração das paredes das cisternas, e o pedreiro recebe um valor de mais ou menos 300 reais por cada cisterna construída, contribuindo para que os recursos circulem na comunidade, e este pedreiro também inicia outros da comunidade no ofício de cisterneiros (pedreiro de cisternas).

ressurgimento público da resistência indígena no Alto Sertão alagoano. As tecnologias ganham entre os Kalankó uma dimensão cosmológica, mas também cotidiano, sejam aquelas forjadas e ressignificadas pelo grupo, tradicionalmente, sejam as tecnologias sociais, que alcançam uma dimensão sócio-política a partir do paradigma da Convivência com o Semiárido.

## REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.

ALENCAR, José. **Iracema**. Moderna. Rio de Janeiro, 2004.

\_\_\_\_\_. **O Guarani**. São Paulo: Scipione, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Carajás, a guerra dos mapas**: repertório de fontes documentais e comentários para apoiar a leitura do mapa temático do Seminário-Consulta “Carajás: Desenvolvimento ou Destruição?” Belém: Falangola, 1994.

AMORIM, Miriam Cleide Cavalcante de; PORTO, Everaldo Rocha. Considerações sobre controle e vigilância da qualidade de água de cisternas e seus tratamentos. In: 4º Simpósio Brasileiro de Captação e Manejo de Água de Chuva, **Anais...** Juazeiro: ABCMAC; EMBRAPA, 2003. Disponível em: <[http://www.cpatsa.embrapa.br/public\\_eletronica/downloads/OPB130.pdf](http://www.cpatsa.embrapa.br/public_eletronica/downloads/OPB130.pdf)>. Acesso em: 20 fev. 2018.

AMORIM, Siloé Soares de. **Os Kalankó, Karuazu, Koiupanká e Katonkinn**: resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão de Alagoano. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul/UFGRS, Porto Alegre, 2010.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**: contribuição da questão agrária no Nordeste. São Paulo: Atlas, 1986.

AQUINO, Laura Christiana Mello. **Sudene**: a utopia de Celso Furtado. João Pessoa: Ideia, 2014.

ARRUTI, José Andios. A árvore Pankararu. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

\_\_\_\_\_. José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995, p. 57-94.

ASA BRASIL. **Articulação no Semiárido brasileiro**. Disponível em: <<http://www.asabrasil.org.br/sobre-nos/historia>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: UNESP, 1998.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. N. T. Lucas. In: **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: Texto Constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas

Constitucionais nºs 1/92 a 67/2012, pelo Decreto nº 186/2008 e pelas emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Sub Secretaria de Edições Técnicas, 2011.

BRASIL. Casa Civil. Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário. **Você sabe qual a importância das sementes crioulas?** 10 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.mda.gov.br/sitemda/noticias/voc%C3%AA-sabe-qual-import%C3%A2ncia-das-sementes-crioulas>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

CASTRO, Josué. **Geografia da fome**. O dilema brasileiro: pão ou aço. 10. ed. Rio de Janeiro: Antares Achiamé, 1980.

CASTRO, Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem-e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CEB's. Comunidades Eclesiais de Base. **O que é CEBS?** Disponível em: <[http://comunidade-cebs.blogspot.com.br/p/blog-page\\_9263.html](http://comunidade-cebs.blogspot.com.br/p/blog-page_9263.html)>. Acesso em: 21 jan. 2018.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2014. v. 1.

CHIARADIA, Clóvis. **Dicionário de palavras brasileiras de origem indígena**. São Paulo: Limiar, 2008.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Violação dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas**. Relatório. v. II. Textos Temáticos. Dezembro de 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%202%20-%20Texto%205.pdf>. Acessado em: 25 de fevereiro de 2018.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Livraria Martins, 1965.

CUNHA, Euclides da. **Diário de uma expedição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. (Coleção Retratos do Brasil).

\_\_\_\_\_. **Os sertões**. Edição Crítica e Organização Walnice Nogueira Galvão. Fortuna Crítica: Vários autores; Fotos: Flávio de Barros. São Paulo: UBU Editora/Edições SESC São Paulo, 2016.

DAGNINO, Renato. Tecnologia Social: base conceitual. In: **Revist@ do Observatório do Movimento pela Tecnologia Social da América Latina**. Ciência & Tecnologia Social. A construção crítica da tecnologias pelos atores sociais. O regime cognitivo-disciplinar diante das conexões entre tecnologia social & sustentabilidade. Universidade Federal de Brasília, volume 1, número 1, julho de 2011.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. In: **História Oral**. 2003, v. 6.

DIOCESE DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS. **Cáritas Diocesana de Palmeira dos Índios** (Arquivo). Palmeira dos Índios, 2006.

FABIAN, Johannes. **O Tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. Globo, São Paulo, 2006.

FOUCAULT, Michael. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2010.

FREIRE, Adriana Galvão. **Cordel do fundo solidário**: gerando riquezas e saberes: nação de boas práticas sobre organização e gestão. 2011.

FUNDAJ. Fundação Joaquim Nabuco. **Pior seca dos últimos 100 anos testa limite dos reservatórios do país**. Recife, set. 2017. Disponível em: <[http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6718%3Apior-seca-dos-ultimos-100-anos-testa-limites-dos-reservatorios-do-pais-setembro-2017&catid=162%3Adocumentarios-e-estudos-sobre-as-secas&Itemid=1331](http://www.fundaj.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6718%3Apior-seca-dos-ultimos-100-anos-testa-limites-dos-reservatorios-do-pais-setembro-2017&catid=162%3Adocumentarios-e-estudos-sobre-as-secas&Itemid=1331)>. Acesso em: 01 fev. 2018.

GAGNÉ, Karine. **Gestion des ressources naturelles, dégradation de l'environnement et stratégies de subsistance dans le désert de Thar**: étude ethnographique dans la région du Marwar, au Rajasthan en Inde. Département d'anthropologie Facultés des arts et des sciences Université de Montréal. 2010.

HALBWACHS, Maurice de. **Memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HENNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave da Antropologia Transnacional. **Mana**, v. 3, n. 1, 1997, p. 7-39.

HERBETTA, Alexandre. **“A Idioma” Kalankó**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

\_\_\_\_\_. **Peles braiadas**. Modos de ser Kalankó. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Pontifícia Universidade Católica, PUC, São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Relatório antropológico**. GGID/FUNAI, 2011. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>>. Acesso em: 16 dez. 2016.

HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: estudo sobre a polaridade religiosa. In: **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, n. 6, 1980, p. 99-128.

INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015.

LAPLATINE, Francois. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LEITE, Jurandir Carvalho Ferrari. Uma proposta para o monitoramento e análise das terras indígenas. In: **Atlas das Terras Indígenas do Nordeste**. PET-Projeto Estudo Sobre Terras Indígenas no Brasil PPGHS/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1993.

LINDOSO, Dirceu. **O grande Sertão**. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira (FAP), 2011.

\_\_\_\_\_. **Tapui-Retama**. Viagem ao Brasil profundo: Minas Gerais e Grande Sertão. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira (FAP), 2016.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma Antropologia da Territorialidade**. Brasília: Departamento de Antropologia Instituto de Ciências Sociais Universidade de Brasília, 2002. (Série Antropologia).

LLOSA, Mario Vargas. **A guerra do fim do mundo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MI. Ministério da Integração Nacional. Secretaria de Políticas de Desenvolvimento Regional. Brasília/DF, 2005.

MMA. Ministério do Meio Ambiente. **Perguntas frequentes**. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/perguntasfrequentescatid=19>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

MORAN, Emilio F. **Adaptabilidade humana: uma Introdução à Antropologia Ecológica**. São Paulo: EDUSP, 1994, v. 10.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v.4, n.1, 1998.

PEIRANO, Mariza G. S. A Antropologia como Ciência Social no Brasil. **Colóquio "Antropologias Brasileiras na Viragem do Milênio"**.

PEREIRA, Silva, Glaide. **Crianças na terra: a caatinga impressa no imaginário infantil**. Representações sociais e mapas mentais infantis sobre o bioma caatinga. Dissertação (Mestrado) – UNEB / Universidade do Estado da Bahia/ Departamento de Educação, 2012.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTAL BRASIL. **Atualização do Cadastro Único garante benefícios sociais**. 29 set. 2015. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2015/09/atualizacao-do-cadastro-unico-garante-beneficios-sociais>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA, Edson. Xukuru: a conquista do posto. O indício da atuação do SPI entre os Xukuru de Ororubá (Pesqueira-Pe). In: **Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)**. Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI, 2014.

SILVA, Roberto Marinho Alves da. **Entre o combate à seca e a convivência com o semi-árido: transições paradigmáticas e sustentabilidade do desenvolvimento**. Fortaleza: Banco do Nordeste do Brasil, 2008.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de Paulo; GOMES, Paulo César C.; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

72º BATALHÃO de Infantaria Motorizado. Batalhão General Vitorino Carneiro Monteiro. **Canções**. Disponível em: <<http://72bimtz.blogspot.com.br/p/cancoes.html>>. Acesso em: 21 jan. 2018.

**ANEXOS**

## ANEXO A

### Declaração do Semiárido<sup>77</sup>

#### DECLARAÇÃO DO SEMI-ÁRIDO

#### PROPOSTAS DA ARTICULAÇÃO NO SEMI-ÁRIDO BRASILEIRO PARA A CONVIVÊNCIA COM O SEMI-ÁRIDO E COMBATE À DESERTIFICAÇÃO

Recife, 26 de novembro de 1999

### **O SEMI-ÁRIDO TEM DIREITO A UMA POLÍTICA ADEQUADA!**

#### **Depois da Conferência da ONU, a seca continua**

O Brasil teve o privilégio de acolher a COP-3 – a terceira sessão da Conferência das Partes das Nações Unidas da Convenção de Combate à Desertificação. Esse não foi apenas um momento raro de discussão sobre as regiões áridas e semi-áridas do planeta, com interlocutores do mundo inteiro. Foi, também, uma oportunidade ímpar para divulgar, junto à população brasileira, a amplidão de um fenômeno mundial – a desertificação – do qual o homem é, por boa parte, responsável e ao qual o desenvolvimento humano pode remediar. Os números impressionam: há um bilhão de pessoas morando em áreas do planeta susceptíveis à desertificação. Entre elas, a maioria dos 25 milhões de habitantes do semi-árido brasileiro.

A bem da verdade, a não ser em momentos excepcionais como a Conferência da ONU, pouca gente se interessa pelas centenas de milhares de famílias, social e economicamente vulneráveis, do semi-árido. Por isso, o momento presente parece-nos duplamente importante. Neste dia 26 de novembro de 1999, no Centro de Convenções de Pernambuco, a COP-3 está encerrando seus trabalhos e registrando alguns avanços no âmbito do combate à desertificação. Porém, no mesmo momento em que as portas da Conferência estão se fechando em Recife, uma grande seca, iniciada em 1998, continua vigorando a menos de 100 quilômetros do litoral.

É disso que nós, da Articulação no Semi-Árido brasileiro, queremos tratar agora. Queremos falar dessa parte do Brasil de cerca de 900 mil km<sup>2</sup>, imensa porém invisível, a não ser quando a seca castiga a região e as câmeras começam a mostrar as eternas imagens de chão rachado, água turva e crianças passando fome. São imagens verdadeiras, enquanto sinais de alerta para

---

<sup>77</sup> Documento resultante do fórum paralelo a Conferência das Partes-COP3, escrito pelas organizações da sociedade civil sendo o marco do paradigma da Convivência com o Semiárido.

uma situação de emergência. Mas são, também, imagens redutoras, caricaturas de um povo que é dono de uma cultura riquíssima, capaz de inspirar movimentos sociais do porte de Canudos e obras de arte de dimensão universal – do clássico Grande Sertão, do escritor Guimarães Rosa, até o recente Central do Brasil, do cineasta Walter Salles.

### **As medidas emergenciais devem ser imediatamente reforçadas**

Nós da sociedade civil, mobilizada desde o mês de agosto através da Articulação no Semi-Árido; nós que, nos últimos meses, reunimos centenas de entidades para discutir propostas de desenvolvimento sustentável para o semi-árido; nós dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais, das Entidades Ambientistas, das Organizações Não-Governamentais, das Igrejas Cristãs, das Agências de Cooperação Internacional, das Associações e Cooperativas, dos Movimentos de Mulheres, das Universidades; nós que vivemos e trabalhamos no semi-árido; nós que pesquisamos, apoiamos e financiamos projetos no Sertão e no Agreste nordestinos, queremos, antes de mais nada, lançar um grito que não temos sequer o direito de reprimir: QUEREMOS UMA POLÍTICA ADEQUADA AO SEMI-ÁRIDO!

Neste exato momento, a seca está aí, a nossa porta. Hoje, infelizmente, o sertão já conhece a fome crônica, como o mostram os casos de pelagra encontrados entre os trabalhadores das frentes de emergência. Em muitos municípios está faltando água, terra e trabalho, e medidas de emergência devem ser tomadas imediatamente, reforçando a intervenção em todos os níveis: dos conselhos locais até a Sudene e os diversos ministérios afetos.

Sabemos muito bem que o caminhão-pipa e a distribuição de cestas básicas não são medidas ideais. Mas ainda precisamos delas. Por quanto tempo? Até quando a sociedade vai ser obrigada a bancar medidas emergenciais, anti-econômicas e que geram dependência? Essas são perguntas para todos nós. A Articulação, por sua vez, afirma que, sendo o Semi-Árido um bioma específico, seus habitantes têm direito a uma verdadeira política de desenvolvimento econômico e humano, ambiental e cultural, científico e tecnológico. Implementando essa política, em pouco tempo não precisaremos continuar distribuindo água e pão.

### **Nossa experiência mostra que o semi-árido é viável**

A convivência com as condições do semi-árido brasileiro e, em particular, com as secas é possível. É o que as experiências pioneiras que lançamos há mais de dez anos permitem

afirmar hoje. No Sertão pernambucano do Araripe, no Agreste paraibano, no Cariri cearense ou no Seridó potiguar; em Palmeira dos Índios (AL), Araci (BA), Tauá (CE), Mirandiba (PE) ou Mossoró (RN), em muitas outras regiões e municípios, aprendemos:

- Que a caatinga e os demais ecossistemas do semi-árido – sua flora, fauna, paisagens, pinturas rupestres, céus deslumbrantes – formam um ambiente único no mundo e representam potenciais extremamente promissores;
- Que homens e mulheres, adultos e jovens podem muito bem tomar seu destino em mãos, abalando as estruturas tradicionais de dominação política, hídrica e agrária; Que toda família pode, sem grande custo, dispor de água limpa para beber e cozinhar e, também, com um mínimo de assistência técnica e crédito, viver dignamente, plantando, criando cabras, abelhas e galinhas;
- Enfim, que o semi-árido é perfeitamente viável quando existe vontade individual, coletiva e política nesse sentido.

### **É preciso levar em consideração a grande diversidade da região**

Aprendemos, também, que a água é um elemento indispensável, longe, porém, de ser o único fator determinante no semi-árido. Sabemos agora que não há como simplificar, reduzindo as respostas a chavões como “irrigação”, “açudagem” ou “adutoras”. Além do mais, os megaprojetos de transposição de bacias, em particular a do São Francisco, são soluções de altíssimo risco ambiental e social. Vale lembrar que este ano, em Petrolina, durante a Nona Conferência Internacional de Sistemas de Captação de Água de Chuva, especialistas do mundo inteiro concluíram, na base da sua experiência internacional, que a captação da água de chuva no Semi-Árido Brasileiro seria uma fonte hídrica suficiente para as necessidades produtivas e sociais da região.

O semi-árido brasileiro é um território imenso, com duas vezes mais habitantes que Portugal, um território no qual caberiam a França e a Alemanha reunidas. Essa imensidão não é uniforme: trata-se de um verdadeiro mosaico de ambientes naturais e grupos humanos. Dentro desse quadro bastante diversificado, vamos encontrar problemáticas próprias à região (o acesso à água, por exemplo) e, outras, universais (a desigualdade entre homens e mulheres). Vamos ser confrontados com o esvaziamento de espaços rurais e à ocupação desordenada do espaço urbano nas cidades de médio porte. Encontraremos, ainda, agricultores familiares que plantam no sequeiro, colonos e grandes empresas de agricultura irrigada, famílias sem terra,

famílias assentadas, muita gente com pouca terra, pouca gente com muita terra, assalariados, parceiros, meeiros, extrativistas, comunidades indígenas, remanescentes de quilombos, comerciantes, funcionários públicos, professores, agentes de saúde... O que pretendemos com essa longa lista, é deixar claro que a problemática é intrincada e que uma visão sistêmica, que leve em consideração os mais diversos aspectos e suas interrelações, impõe-se mais que nunca.

Dito isto, podemos apresentar a nossa contribuição – fruto de longos anos de trabalho no semi-árido, destacando algumas das propostas que vêm sendo discutidas pela sociedade civil nas duas últimas décadas.

## **PROPOSTAS PARA UM PROGRAMA DE CONVIVÊNCIA COM O SEMI-ÁRIDO**

Este programa está fundamentado em duas premissas:

- A conservação, uso sustentável e recomposição ambiental dos recursos naturais do semi-árido.
- A quebra do monopólio de acesso à terra, água e outros meios de produção.

O Programa constitui-se, também, de seis pontos principais: conviver com as secas, orientar os investimentos, fortalecer a sociedade, incluir mulheres e jovens, cuidar dos recursos naturais e buscar meios de financiamentos adequados.

### **CONVIVER COM AS SECAS**

O semi-árido brasileiro caracteriza-se, no aspecto sócio-econômico, por milhões de famílias que cultivam a terra, delas ou de terceiros. Para elas, mais da metade do ano é seco e a água tem um valor todo especial. Além disso, as secas são fenômenos naturais periódicos que não podemos combater, mas com os quais podemos conviver.

Vale lembrar, também, que o Brasil assinou a Convenção das Nações Unidas de Combate à Desertificação, comprometendo-se a “atacar as causas profundas da desertificação”, bem como “integrar as estratégias de erradicação da pobreza nos esforços de combate à desertificação e de mitigação dos efeitos da seca”. Partindo dessas reflexões, nosso Programa de convivência com o Semi-Árido inclui:

- O fortalecimento da agricultura familiar, como eixo central da estratégia de convivência com o semi-árido, em módulos fundiários compatíveis com as condições ambientais.
- A garantia da segurança alimentar da região, como um objetivo a ser alcançado a curtíssimo prazo.
- O uso de tecnologias e metodologias adaptadas ao semi-árido e à sua população, como ferramentas básicas para a convivência com as condições da região.
- A universalização do abastecimento em água para beber e cozinhar, como um caso exemplar, que demonstra como tecnologias simples e baratas como a cisterna de placas de cimento, podem se tornar o elemento central de políticas públicas de convivência com as secas.
- A articulação entre produção, extensão, pesquisa e desenvolvimento científico e tecnológico adaptado às realidades locais, como uma necessidade.
- O acesso ao crédito e aos canais de comercialização, como meios indispensáveis para ultrapassar o estágio da mera subsistência.

### **ORIENTAR OS INVESTIMENTOS NO SENTIDO DA SUSTENTABILIDADE**

O semi-árido brasileiro não é uma região apenas rural. É também formado por um grande número de pequenos e médios centros urbanos, a maioria em péssima situação financeira e com infra-estruturas deficientes. Pior ainda: as políticas macro-econômicas e os investimentos públicos e privados têm tido, muitas vezes, efeitos perversos. Terminaram por gerar novas pressões, que contribuíram aos processos de desertificação e reforçaram as desigualdades econômicas e sociais.

Por isso, o Programa de Convivência com o Semi-Árido compreende, entre outras medidas:

- A descentralização das políticas e dos investimentos, de modo a permitir a interiorização do desenvolvimento, em prol dos municípios do semi-árido.
- A priorização de investimentos em infra-estrutura social (saúde, educação, saneamento, habitação, lazer), particularmente nos municípios de pequeno porte.
- Maiores investimentos em infra-estrutura econômica (transporte, comunicação e

energia), de modo a permitir o acesso da região aos mercados.

- Estímulos à instalação de unidades de beneficiamento da produção e empreendimentos não agrícolas.
- A regulação dos investimentos públicos e privados, com base no princípio da harmonização entre eficiência econômica e sustentabilidade ambiental e social.

## **FORTALECER A SOCIEDADE CIVIL**

Esquemas de dominação política quase hereditários, bem como a falta de formação e informação representam fortes entraves ao processo de desenvolvimento do semi-árido. Sabendo que a Convenção das Nações Unidas de Combate à Desertificação insiste bastante sobre a obrigatoriedade da participação da sociedade civil em todas as etapas da implementação dessa Convenção, a Articulação está propondo, para vigência desse direito:

- O reforço do processo de organização dos atores sociais, visando sua intervenção qualificada nas políticas públicas.
- Importantes mudanças educacionais, prioritariamente no meio rural, a fim de ampliar o capital humano. Em particular:
  - A erradicação do analfabetismo no prazo de 10 anos
  - A garantia do ensino básico para jovens e adultos, com currículos elaborados a partir da realidade local.
  - A articulação entre ensino básico, formação profissional e assistência técnica.
- A valorização dos conhecimentos tradicionais.
- A criação de um programa de geração e difusão de informações e conhecimentos, que facilite a compreensão sobre o semi-árido e atravesse toda a sociedade brasileira.

## **INCLUIR MULHERES E JOVENS NO PROCESSO DE DESENVOLVIMENTO**

As mulheres representam 40% da força de trabalho no campo e mais da metade começam a trabalhar com 10 anos de idade. No Sertão são, muitas vezes, elas que são responsáveis pela água da casa e dos pequenos animais, ajudadas nessa tarefa pelos(as) jovens.

Apesar de cumprir jornadas de trabalho extenuantes, de mais de 18 horas, as mulheres rurais permanecem invisíveis. Não existe reconhecimento público da sua importância no processo

produtivo. Pior ainda: muitas delas nem sequer existem para o estado civil. Sem certidão de nascimento, carteira de identidade, CPF ou título de eleitor, sub-representadas nos sindicatos e nos conselhos, as mulheres rurais não podem exercer sua cidadania.

Partindo dessas considerações e do Artigo 5 da Convenção de Combate à Desertificação, pelo qual o Brasil se comprometeu a “promover a sensibilização e facilitar a participação das populações locais, especialmente das mulheres e dos jovens”, a Articulação no Semi-Árido reivindica, entre outras medidas:

- Que seja cumprida a Convenção 100 da OIT, que determina a igualdade de remuneração para a mesma função produtiva;
- Que as mulheres sejam elegíveis como beneficiárias diretas das ações de Reforma Agrária e titularidade de terra.
- Que as mulheres tenham acesso aos programas de crédito agrícola e pecuário;
- Que mais mulheres e jovens sejam capacitados para participar em conselhos de políticas públicas;
- Que mais mulheres adultas tenham acesso à escola, com horários e currículo apropriados.

### **PRESERVAR, REABILITAR E MANEJAR OS RECURSOS NATURAIS**

A Convenção da ONU entende por combate à desertificação “as atividades que... têm por objetivo: I - a prevenção e/ou redução da degradação das terras, II - a reabilitação de terras parcialmente degradadas e, III – a recuperação de terras degradadas.”

A caatinga é a formação vegetal predominante na região semi-árida nordestina. Apesar do clima adverso, ela constitui ainda, em certos locais, uma verdadeira mata tropical seca. Haveria mais de 20 mil espécies vegetais no semi-árido brasileiro, 60% das quais endêmicas.

Contudo, a distribuição dessa riqueza natural não é uniforme e sua preservação requer a manutenção de múltiplas áreas, espalhadas por todo o território da região. A reabilitação de certos perímetros também é possível, se conseguirmos controlar os grandes fatores de destruição (pastoreio excessivo, uso do fogo, extração de lenha, entre outros). Mas podemos fazer melhor ainda: além da simples preservação e da reabilitação, o manejo racional dos recursos naturais permitiria multiplicar suas funções econômicas sem destruí-los.

Entre as medidas preconizadas pela Articulação, figuram:

- A realização de um zoneamento sócio-ambiental preciso.
- A implementação de um programa de reflorestamento.
- A criação de um Plano de Gestão das Águas para o Semi-Árido.
- O combate à desertificação e a divulgação de formas de convivência com o semi-árido através de campanhas de educação e mobilização ambiental.
- O incentivo à agropecuária que demonstre sustentabilidade ambiental.
- A proteção e ampliação de unidades de conservação e a recuperação de mananciais e áreas degradadas.
- A fiscalização rigorosa do desmatamento, extração de terra e areias, e do uso de agrotóxicos.

### **FINANCIAR O PROGRAMA DE CONVIVÊNCIA COM O SEMI-ÁRIDO**

Os países afetados pela desertificação e que assinaram a Convenção da ONU, como é o caso do Brasil, se comprometeram a “dar a devida prioridade ao combate à desertificação e à mitigação dos efeitos da seca, alocando recursos adequados de acordo com as suas circunstâncias e capacidades”. Nossa proposta é de que o Programa de Convivência com o Semi-Árido seja financiado através de quatro mecanismos básicos.

- A captação de recursos a fundos perdidos, a serem gerenciados pelas Organizações da Sociedade Civil.
- A reorientação das linhas de crédito e incentivo já existentes, de modo a compatibilizá-las com o conjunto destas propostas.
- Um fundo específico para todas as atividades que não são passíveis de financiamento através das linhas de crédito existentes.
- Uma linha de crédito especial, a ser operacionalizada através do FNE (Fundo Constitucional de Financiamento ao Desenvolvimento do Nordeste).

Vale lembrar que os gastos federais com as ações de “combate aos efeitos da seca”, iniciadas em junho de 1998, vão custar aos cofres públicos cerca de 2 bilhões de reais até dezembro de 1999. A maior parte desses gastos se refere ao pagamento das frentes produtivas e à distribuição de cestas – isto é, ao pagamento de uma renda miserável (48 reais por família e

por mês) e à tentativa de garantir a mera sobrevivência alimentar.

Ou seja, o assistencialismo custa caro, vicia, enriquece um punhado de gente e humilha a todos. A título de comparação, estima-se em um milhão o número de famílias que vivem em condições extremamente precárias no semi-árido. Equipá-las com cisternas de placas custaria menos de 500 milhões de reais (um quarto dos 2 bilhões que foram liberados recentemente em caráter emergencial) e traria uma solução definitiva ao abastecimento em água de beber e de cozinhar para 6 milhões de pessoas.

O semi-árido que a Articulação está querendo construir é aquele em que os recursos seriam investidos nos anos “normais”, de maneira constante e planejada, em educação, água, terra, produção, informação... para que expressões como “frente de emergência”, “carro-pipa” e “indústria da seca” se tornem rapidamente obsoletas, de modo que nossos filhos pudessem trocá-las por outras, como “convivência”, “autonomia” e “justiça”.