

UFAL | IP | PPGP  
MESTRADO EM PSICOLOGIA

# RESISTINDO ÀS POLÍTICAS DE MORTE E PROMOVENDO POLÍTICAS DE VIDA:

*A experiência Xucuru-Kariri  
da Mata da Cafurna na  
pandemia de Covid-19*

MARIA M. M. P. PEDROSA  
MACEIÓ | 2023





**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

**MARIA MARQUES MARINHO PERONICO PEDROSA**

**RESISTINDO ÀS POLÍTICAS DE MORTE E PROMOVENDO POLÍTICAS DE  
VIDA: A EXPERIÊNCIA XUCURU-KARIRI DA MATA DA CAFURNA NA  
PANDEMIA DE COVID-19**

**MACEIÓ**  
**2023**



MARIA MARQUES MARINHO PERONICO PEDROSA

**RESISTINDO ÀS POLÍTICAS DE MORTE E PROMOVENDO POLÍTICAS DE VIDA: A EXPERIÊNCIA XUCURU-KARIRI DA MATA DA CAFURNA NA PANDEMIA DE COVID-19**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para obtenção do grau de Mestra em Psicologia.

Linha de Pesquisa: Saúde, clínica e práticas psicológicas

Orientador: Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes

MACEIÓ

2023

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

Bibliotecária Responsável: Livia Silva dos Santos - CRB 1670

P372r Pedrosa, Maria Marques Marinho Peronico.

Resistindo às políticas de morte e promovendo políticas de vida : a experiência Xucuru-Kariri da Mata da Cafurna na pandemia de covid-19 / Maria Marques Marinho Peronico Pedrosa. – 2023.

131 f. : il.

Orientador: Saulo Luders Fernandes.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2023.

Bibliografia: f. 131.

1. Saúde indígena. 2. Pandemia covid-19 - Indígenas. 3. Xucuru-Kariri .  
4. Impacto sociopolítico - Indígenas. I. Título.

CDU: 613.94 (=081)



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL**  
**INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – PPGP**

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

**MARIA MARQUES MARINHO PERÔNICO PEDROSA**

Título do Trabalho: **"RESISTINDO ÀS POLÍTICAS DE MORTE E PROMOVENDO POLÍTICAS DE VIDA: A EXPERIÊNCIA XUCURU-KARIRI DA MATA DA CAFURNA NA PANDEMIA DE COVID-19"**.

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:

Documento assinado digitalmente  
 SAULO LUDERS FERNANDES  
Data: 26/07/2023 14:32:10-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes (PPGP/UFAL)

Examinadores:

Documento assinado digitalmente  
 CARLOS JOSE FERREIRA DOS SANTOS  
Data: 16/08/2023 09:43:59-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. Carlos José Ferreira dos Santos (PPGER/UFSB)

Documento assinado digitalmente  
 MARIA AUXILIADORA TEIXEIRA RIBEIRO  
Data: 26/07/2023 17:52:09-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dra. Maria Auxiliadora Teixeira Ribeiro (PPGP/UFAL)

Maceió-AL, 26 de julho de 2023.

Ao povo Xucuru-Kariri, com todo respeito aos seus saberes e lutas.

À Dona Salete (*In memoriam*), que encantou em 11.07.2023 mas permanece viva em nossa memória. Suas sementes estão plantadas e seguirão germinando.

\*

*Pelos que vieram antes, para os que virão depois.*

## AGRADECIMENTOS

Costumava ouvir dizer que o pesquisar no mestrado é um fazer muito solitário. Bom, eu felizmente posso dizer que nunca me senti só. Tenho sorte por nesse caminho ter estado sempre rodeada de pessoas queridas que admiro e que me acompanham na vida, na profissão, nas lutas e na pesquisa! Agradeço profundamente a todas as pessoas queridas que de alguma forma contribuíram para minha jornada. Cada pequeno gesto e palavra de incentivo foi valioso e significativo. E agradeço principalmente:

À comunidade da Mata da Cafurna, por terem construído, de muitas formas, essa pesquisa comigo. À Kawyanã, Korinha, Salete, Nildão, Tanawy, Kaiene, Zé Arnaldo, Keu, Junior, Bruna, Salete, Meire, Junior e Marlene, pelo acolhimento e os bons encontros; À Kaw, Kaiene, Anderson e Cicinha, grupo que trabalhei em outro projeto, agradeço também por produzir e ceder os grafismos da capa e do corpo da dissertação; À Koram, com admiração, amor e gratidão pela amizade, pela confiança, e por ter me ajudado a crescer tanto como pessoa e profissional; Às crianças da aldeia, Taezinha, Japa, Jaci, Sofia, Hydza, Rayra, Nalixy, Aylla e Guilhermino, pelos abraços, pelas horas infinitas brincando e pelo carinho de cada encontro. Enfim, compartilhar momentos com vocês foi/é um presente para mim.

Ao meu orientador, Saulo, por ter me acolhido, por todo apoio dado, por acreditar em mim quando eu mesma duvidei e pela relação de respeito e parceria que criamos. Obrigada pelas inúmeras contribuições nesse processo, sem sua paciência, orientação e cuidado o mestrado certamente não teria sido tão prazeroso quanto foi, e eu não teria crescido tanto quanto sinto que cresci. Fico feliz por todo esse trabalho construído com você.

Às pessoas que compuseram minha banca de qualificação e/ou defesa, nomeadamente Xili, Casé e João Paulo. Agradeço por disporem do seu tempo para lerem meu trabalho, por darem contribuições relevantes e, acima de tudo, por colocá-las de forma tão gentil e afetuosa. Pessoas como vocês me inspiram e me fazem crer que o mundo acadêmico pode sim ser um espaço de luta, construído de maneira ética, acolhedora e plural. Obrigada pelas partilhas de experiências e saberes, que foram (e por muito tempo serão) guardadas com carinho por mim.

À minha família, por me ensinarem a sonhar; À minha mãe e meu pai, Sandra e Luiz, que tantas vezes abriram mão de suas necessidades e enfrentaram dificuldades para priorizar a mim e meus estudos. E aos meus irmãos, José e Luan, pelo companheirismo e carinho, são sempre vocês que me ajudam a seguir em frente! Enfim, amo vocês quatro e agradeço por, apesar de nossas diferenças e discordâncias, poder contar com vocês.

Ao Rudá, por estar ao meu lado na vida e nos estudos. Obrigada por articular minha primeira ida à Mata da Cafurna, por ter me ouvido falar por incontáveis horas sobre o projeto e a pesquisa, por partilhar suas reflexões e referências comigo, por acreditar no meu potencial e se fazer tão presente nos últimos anos. Te admiro muito e espero poder seguir aprendendo com você! Por fim, agradeço também pela gentileza de sempre compartilhar suas fotos incríveis comigo e, principalmente, por me permitir usá-las na dissertação.

Às psicoamizadas Nay, Say, Samu, Mi, Carol, Mari, Suzy, Nilsinho, Mica, Ed e Eri; às garotas solucionadas Sara, Alê e Luana; e à Lai. Não há palavras para expressar minha gratidão pelos preciosos momentos de respiro que me proporcionaram. Agradeço pelo carinho, pelas risadas e alegrias, pelas conversas edificadoras (!! ) e também pelas tristezas, frustrações e angústias compartilhadas. Obrigada pelos dias bons em tempos difíceis.

À Juliana e Débora, pelo feliz encontro no mestrado. Obrigada pelos momentos de trocas, diálogos e contribuições mútuas que me ajudaram tanto nas disciplinas quanto na escrita. Que a gente se (re)encontre em outros espaços em breve!

Ao José Luís, pela amizade, pelas palavras de apoio, pelos materiais de pesquisa compartilhados, e pela gentileza de sempre me incentivar nos meus objetivos.

À Ana Luísa, por me ajudar a encontrar formas mais leves de lidar com as coisas da vida. Seu trabalho foi importante para que eu me sustentasse até aqui, obrigada.

Ao corpo docente do Instituto de Psicologia (IP) por sua contribuição não apenas durante meu percurso no mestrado, mas também ao longo da minha graduação. Em especial, expressei meus agradecimentos às professoras Paula Miura, Telma Low, Xili e Mariana Costa, que me acompanharam por anos e, cada uma à sua maneira, me ensinaram e me inspiraram do início ao fim da minha graduação.

À todo corpo técnico do IP, pelas orientações e ajudas dadas sempre que necessário. E, principalmente, à Graça e Poly, que me salvaram inúmeras vezes das dúvidas e das questões administrativas que eu nada entendia sobre. Obrigada, sem o trabalho atencioso de vocês eu literalmente não teria sequer me matriculado no mestrado.

À CAPES, por seu compromisso em promover a educação e a pesquisa de alta qualidade no país e pelo apoio financeiro concedido durante meu período de mestrado. A bolsa recebida foi crucial no meu desenvolvimento acadêmico, permitindo que me mantivesse na pós e pudesse me dedicar à realização desta pesquisa de modo integral.

## RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo geral compreender os impactos sociopolíticos da COVID-19 vividos pelo povo Xucuru-Kariri da aldeia Mata da Cafurna de 2020 a 2022. Em 2020, o Brasil tornou-se um dos países que mais sofreu com a doença ocasionada pelo novo coronavírus, afetando principalmente grupos vulnerabilizados como os povos tradicionais. A crise provocada pela pandemia, no entanto, apenas escancarou desigualdades econômicas, políticas, sociais e ambientais que já vivenciadas antes. No estado de Alagoas, o povo Xucuru-Kariri lida há anos com os conflitos fundiários, a falta de acesso à saúde, saneamento e educação de qualidade, além de outros problemas causados pelas violações de seus direitos básicos. Tais questões demonstram que a luta indígena não se limita ao combate do vírus, mas se estende contra um projeto de Estado e sociedade que sistematicamente negam seus direitos. Nessa pesquisa de campo qualitativa, adotamos um arcabouço teórico-metodológico que se baseia num Paradigma Indígena de Pesquisa, seguindo uma lógica anticolonial de fazer-pesquisar. As principais ferramentas utilizadas foram conversas com lideranças, mezinheiras, profissionais de saúde, jovens e anciãos do povo Xucuru-Kariri, registradas por meio de gravações e diários. O *Thought Ritual* (Pensamento Ritual), que busca integrar conhecimentos indígenas com abordagens de pesquisa ocidentais, foi adotado como base analítica. A partir da análise das narrativas, os resultados e discussões foram abordados em dois capítulos: um que contempla a histórica resistência indígena contra as políticas de morte e a intensificação dessa luta durante o período pandêmico, e outro no qual discutimos sobre o entendimento do território, da terra, da natureza, da espiritualidade, dos saberes e das tradições como políticas fomentadoras de vida para o povo Xucuru-Kariri. Naturalmente parte dos modos de (re)existir da comunidade, esses elementos desafiam a lógica racista, exploratória, colonial e capitalista da sociedade contemporânea. Em conclusão, esta pesquisa destaca a relevância de reconhecer e valorizar os saberes e práticas do povo Xucuru-Kariri, que podem nos ensinar a enfrentar os desafios colocados pelo mundo contemporâneo e suas crises. Além disso, ressaltamos a necessidade de políticas e ações que promovam justiça social e o respeito aos direitos dos povos tradicionais, contribuindo para a construção de uma sociedade mais equitativa e justa.

**Palavras-chave:** Xucuru-Kariri; COVID-19; saúde indígena.

## ABSTRACT

This research aims to understand the sociopolitical impacts of COVID-19 experienced from 2020 to 2022 by the Xucuru-Kariri people of Mata da Cafurna village. Brazil has become one of the most affected countries by the coronavirus, particularly impacting vulnerable groups such as indigenous peoples. The crisis caused by the pandemic, however, only worsened existing economic, political, social and environmental inequalities already experienced before. In the state of Alagoas, the Xucuru-Kariri people have been dealing with land conflicts, lack of access to quality healthcare, sanitation and education, further many other issues caused by the violation of their basic rights. These issues demonstrate that their fight goes beyond combating COVID-19 and extends to resisting a state and society project that systematically denies their rights. In this qualitative field research, we adopted a theoretical and methodological framework based on an Indigenous Research Paradigm, following an anticolonial logic of doing and researching. The main tools for producing the research corpus was conversations with leaders, *mezinheiras*, indigenous health professionals, young people and elders of Xucuru-Kariri people, registered through diaries and audio records. Thought Ritual, a method that integrates indigenous knowledge and Western research approaches, was adopted as our analytical foundation. Based on the analysis of narratives, the results and discussions were addressed in two chapters: one that contemplates the historical indigenous resistance against death policies and the intensification of this struggle during the pandemic period, and another in which we discuss the understanding of the territory, of land, nature, spirituality, knowledge and traditions as life-promoting policies for the Xucuru-Kariri people. Naturally community ways of (re)existing, those elements challenge racist, exploitative, colonial, and capitalist logic of contemporary society. In conclusion, this research highlights the importance of recognizing and valuing the knowledge and practices of the Xucuru-Kariri people as essential tools to confront and overcome some challenges faced by the contemporary world and its crises. Furthermore, we emphasize the need for policies and actions that promote social justice and respect for the rights of indigenous peoples, contributing to the construction of a more equitable and fair society.

**Keywords:** Xucuru-Kariri; COVID-19; Indigenous health.

## **LISTA DE SIGLAS**

ANMIGA - Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APOINME - Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

DSEI - Distrito Especial Sanitário de Saúde Indígena

FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas

OMS - Organização Mundial da Saúde

SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena

UAPI - Unidade de Atenção Primária Indígena

AIGWS - Associação Indígena do Grupo Wpyra-Swpirá

TI - Terra Indígena

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>2. PANDEMIA, POVOS INDÍGENAS E O HABITAR NO ANTROPOCENO</b>	<b>16</b>
<b>3. CAMINHOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS DESDE UM PARADIGMA INDÍGENA DE PESQUISA</b>	<b>30</b>
3.1. Os primeiros passos e outras histórias	30
3.2. Construindo uma Metodologia Indígena de Pesquisa	39
3.2.1. Conversas e diários como ferramentas de pesquisa	42
3.2.2. O Pensamento Ritual como abordagem analítica	51
<b>4. “A GENTE TÁ NUMA GUERRA, MESMO!”: A LUTA DO POVO XUCURU-KARIRI CONTRA AS POLÍTICAS DE MORTE NA PANDEMIA</b>	<b>57</b>
<b>5. “NOSSO TERRITÓRIO É TUDO PRA GENTE”: O FORTALECIMENTO DE PRÁTICAS, SABERES E TRADIÇÕES NA ALDEIA MATA DA CAFURNA</b>	<b>77</b>
5.1. Natureza, terra e território como fontes de vida para o povo Xucuru-Kariri	77
5.2. Entre plantas, ervas e raízes: as mezinhas e a preservação dos saberes ancestrais	89
5.3. Do ritual para o mundo: coletividade e espiritualidade na aldeia Mata da Cafurna	101
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>125</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A pandemia de COVID-19 foi um surto global da doença causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, que se espalhou rapidamente por todo o mundo a partir do final de 2019 e só teve oficialmente decretado seu fim em 5 de maio de 2023 (OPAS/OMS, 2023). Caracterizada pela alta transmissibilidade e gravidade variável dos sintomas, a pandemia resultou em milhões de casos e óbitos em todos os continentes nos últimos anos. No Brasil, teve um impacto significativo na saúde pública, na economia, nas relações sociais e na rotina diária das pessoas, alterando profundamente a vida em sociedade. Somado a isso, lidamos com o fato de termos vivido um período de instabilidade política e crise econômica, fazendo com que as consequências tenham sido sentidas principalmente por grupos já vulnerabilizados, como é o caso dos povos indígenas (UFJF, 2020; FIOCRUZ, 2020).

Quando houve o alastramento da COVID-19 surgiu também uma preocupação sobre quais medidas seriam tomadas, tendo em vista que os 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) poderiam ser rapidamente afetados e, não obstante, a taxa de letalidade do vírus nessas pessoas chegava a ser bem mais alta em comparação à da população não-indígena do Brasil (FIOCRUZ, 2020). Embora os dados de projeção da época já apontassem indígenas como um dos grupos que seriam mais afetados pela pandemia, o governo pouco fez em prol dessa população. Meses se passaram sem um plano de contingência e proteção eficaz e, ainda em 2020, pelo menos 168 etnias indígenas já tinham sido afetadas pela COVID-19.

A morosidade e omissão do governo permitiu que o vírus e suas variantes se espalhassem cada dia mais, e o fato é que a crise provocada pela pandemia de COVID-19 escancarou, num nível sem precedentes, a situação de vulnerabilidade nos territórios que historicamente já lidavam com iniquidades sociais, ambientais, políticas e sanitárias (APIB, 2020). Para além da pandemia, muitos são os problemas enfrentados diariamente que refletem situações de iniquidades com povos indígenas, como: as condições precárias de saneamento e habitação, disputas territoriais frequentes com invasores, dificuldade de acesso aos serviços públicos, extrema pobreza, coeficientes de morbimortalidade mais altos do que os registrados em nível nacional, fome e desnutrição, altas taxas de suicídios, violência social, etc. (COIMBRA JR; SANTOS, 2000; SANTOS, PONTES E COIMBRA JR, 2020).

No estado de Alagoas, há também registro de conflitos fundiários vivenciados, os quais indígenas lidam até mesmo com ameaças de morte às suas lideranças pelo fato das terras atualmente estarem ocupadas por fazendeiros, posseiros e a própria sede municipal,

como no caso do povo Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios (ALAGOAS, 2017). No âmbito da saúde, os equipamentos precários dentro da aldeia Mata da Cafurna denunciam o abandono desses povos. Em tese, a conquista de atendimento realizado dentro das comunidades pelos Pólos-Base<sup>1</sup>, por exemplo, representaria um avanço no fornecimento de atenção básica diferenciada, no entanto, no caso do Pólo Xucuru Kariri, a sua localização ainda é fora das aldeias, o que dificulta o acesso à saúde de qualidade desse povo (ALAGOAS, 2017).

Por se tratar de um contexto jamais antes experienciado e que nos manteve em isolamento social por muitos anos, existem poucas pesquisas acadêmicas que refletem especificamente sobre os impactos da Covid-19 e a realidade vivenciada pelos povos indígenas de Alagoas neste período. Na verdade, estudos apontam que mesmo antes da pandemia a escassez de produções acerca da saúde de povos indígenas era uma realidade no estado (ALAGOAS, 2017). Há outros impasses que afetam essa questão, como a indisponibilidade de dados, os problemas de trabalhos da área da saúde que não consideram a relação de raça/etnia na produção de enfermidade, ou ainda pesquisas que, ao analisarem sobre raça/etnia e saúde, se referem majoritariamente às pessoas negras e/ou pardas, excluindo a população indígena de suas produções (COIMBRA JR; SANTOS, 2000).

Essa escassez de produções científicas não condiz, porém, com a urgência de uma atenção às necessidades demandadas dos povos originários. Segundo o censo do IBGE (2010), há no Brasil quase 900 mil indígenas declarados/as, compondo 305 etnias, dos quais 64% vivem em áreas rurais e 36% em centros urbanos. E, em dados mais recentes recolhidos das preliminares do Censo 2022, esse número já chega a pelo menos 1,653 milhão de pessoas indígenas, esperando-se que aumente ainda mais ao final da pesquisa (IBGE, 2023). Esses dados demográficos evidenciam a significativa presença dos povos indígenas na sociedade brasileira, tornando imprescindível, portanto, a realização de estudos e pesquisas que atendam às suas especificidades.

Ao considerarmos a pluralidade étnica e cultural do nosso país, devemos nos atentarmos às demandas e necessidades indígenas, que são diferentes da maior parte da população brasileira. Para isso, é imprescindível buscar, primeiramente, compreender as suas

---

<sup>1</sup> No Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Sasi-SUS), os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) são divididos por critérios territoriais conforme a distribuição geográfica das comunidades indígenas, os DSEI organizam a rede de atenção básica à saúde indígena. Os Pólos-Base, por sua vez, são estruturas vinculadas aos DSEI, sendo a primeira referência na rede de atenção primária. Estes podem estar localizados dentro das comunidades indígenas ou nos municípios de referência. Para mais informações, recomendamos a leitura da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, aprovada pela Portaria nº 254, de 31 de janeiro de 2002.

realidades, considerando a diversidade de conhecimentos, práticas e visões de mundo que fazem parte da identidade de cada povo. A partir disso, podemos promover uma sociedade mais justa, na qual os direitos de todos/as sejam garantidos e valorizados.

A produção científica e acadêmica pode ser crucial na ampliação do entendimento sobre as questões indígenas, se tornando uma aliada às suas lutas e possibilitando a inclusão social, a garantia de direitos e a formulação de políticas públicas mais efetivas. Diante disso, torna-se necessário desenvolver estudos, em primeiro lugar, que investiguem suas condições de vida, saúde, educação, território, saberes, formas de organização social e outros aspectos que possam contribuir na compreensão de suas demandas. Assim será possível construir uma base de conhecimento sólida e coerente, mas que tenha também um propósito prático, inclusivo, ético, e que de fato sirva aos povos com os quais trabalhamos.

Partindo dessa perspectiva, no contexto pandêmico, estivemos em diálogo com lideranças Xucuru-Kariri da Aldeia Mata da Cafurna (Palmeira dos Índios/AL) e, nessa relação, elaboramos conjuntamente uma pesquisa que tivesse com objetivo de compreender os impactos sociopolíticos da COVID-19 vividos de 2020 a 2022 na comunidade. Desse modo, nos propomos a ouvir, entender e registrar as pautas, cosmovisões, estratégias de resistência contra a doença e todas as demais formas de violação que ocorriam (e seguem ocorrendo) em na comunidade.

A idealização do projeto surge em 2020, elaborado por Maria Pedrosa, Saulo Luders e Koram Xucuru, na expectativa de amplificar a luta do povo Xucuru-Kariri num momento de vulnerabilização, utilizando a universidade como meio de visibilizar pautas e reivindicações indígenas emergentes que usualmente são apagadas no estado de Alagoas. Além disso, esperamos que fomentar esse debate dentro do âmbito acadêmico, especialmente na área da psicologia, possa abrir margens que fortaleçam a aliança entre o movimento indígena e a nossa profissão.

Tendo isso em vista, tivemos como pergunta disparadora: “Quais os impactos da pandemia de COVID-19 nas vivências e experiências do povo Xucuru-Kariri da aldeia Mata da Cafurna e quais as principais estratégias adotadas pela comunidade diante esse contexto?”. Para responder à pergunta, realizamos uma pesquisa de campo com um delineamento qualitativo, utilizando um referencial teórico-metodológico baseado no Paradigma Indígena de Pesquisa, que busca construir conhecimento desde uma abordagem anticolonial, antirracista, ética e relacional (SMITH, Linda T., 1999/2018; WILSON, Shawn, 2008).

A escolha de nossos métodos se pautou também nos valores, saberes e princípios indígenas, bem como no compromisso com a responsabilidade, relacionalidade e o protagonismo do povo Xucuru-Kariri em todo processo. A valorização dos saberes e práticas ancestrais e a relação entre a pesquisadora e a comunidade foram os pontos-chave do método adotado e, para a constituição do *corpus* do estudo, foram utilizadas ferramentas como conversas e narrativas orais, bem como o uso de diários de campo para registrar momentos vivenciados no cotidiano da aldeia. As análises, por sua vez, foram produzidas a partir do *Thought Ritual*, método proposto por Tyson Yunkaporta e Donna Moodie (2021), uma abordagem que busca integrar conhecimentos indígenas com abordagens de pesquisa ocidentais.

Como resultado desse processo, essa dissertação é composta por 4 seções principais. Entretanto, antes de apresentá-las, quero romper os protocolos convencionais e deixar avisado a você, pessoa leitora, algumas pequenas coisas importantes sobre a escrita da dissertação:

1. Transitarei entre a 1ª pessoa do singular e a 1ª pessoa do plural ao longo da escrita desse texto. O “nós” constitui quase toda a escrita, por considerar que cada etapa desse estudo é fruto de um fazer-pensar-pesquisar coletivo, não apenas meu, mas do povo Xucuru-Kariri, do meu orientador, e de outras muitas pessoas que contribuíram no processo. O “eu”, por sua vez, se apresenta em momentos mais pontuais e retrata minhas reflexões, vivências e decisões particulares, de modo que não faria tanto sentido escrever como “nós”.
2. Escrevo fazendo a marcação do feminino na flexão de gênero ao longo do texto como um gesto simbólico para lembrarmos que o masculino não é universal e nem pode continuar sendo considerado o “neutro”. Ainda que esteja longe do ideal - que na minha opinião seria o uso de linguagem neutra não marcada pela binaridade colonial - acredito que esta pode ser uma forma de exercitar escritas mais inclusivas.
3. Por fim, informo que o primeiro nome de cada autor/a será incluído nas citações e/ou nas referências e, em alguns casos, trarei no corpo do texto uma breve descrição sobre a pessoa citada. É uma tentativa de contextualizar as principais referências do trabalho.

Agora, voltando ao protocolo, apresentaremos abaixo as quatro seções principais da dissertação:

O Capítulo 2 tem como objetivo iniciar o debate da dissertação, apresentando algumas questões e reflexões filosóficas e cosmológicas que consideramos relevantes para o mundo contemporâneo. Abordamos a pandemia, o Antropoceno e as relações estabelecidas entre

seres humanos, não-humanos e a natureza no sistema capitalista predatório, articulando discussões de pensadores indígenas e não indígenas para o debate. Inicialmente, planejamos fazer uma revisão de literatura convencional, porém, como pontuamos mais adiante, esse método tende a privilegiar a produção acadêmica ocidental, resultando na escassez de artigos que contemplassem publicações de pessoas indígenas. Para preencher essa lacuna, optamos por selecionar, de forma não sistemática, outras produções (científicas ou não) que dialogam e enriquecem o debate. Ao final, reunimos essas diferentes fontes no que chamaremos aqui de de um ensaio-revisão, buscando não apenas expor as discussões atuais, mas também articulá-las de forma crítica e reflexiva.

No Capítulo 3 buscamos estabelecer o arcabouço metodológico desta dissertação, relatando acerca do processo de construção da pesquisa, da relação da pesquisadora com a comunidade, o campo (o povo Xucuru-Kariri e a aldeia Mata da Cafurna) e os métodos escolhidos desde um Paradigma Indígena de Pesquisa. Buscamos construir uma pesquisa em que o referencial metodológico se conectasse de maneira autêntica e coesa com as ontologias e epistemologias Xucuru-Kariri. Portanto, partimos da construção de uma agenda coletiva de pesquisa e seguimos até a utilização de métodos analíticos propostos por acadêmicos indígenas. Além disso, contemplamos questões éticas e algumas dificuldades e limitações do estudo.

No Capítulo 4, adentramos nas análises e discussões. Primeiramente, discutimos os impactos da pandemia de COVID-19 vivenciados pelo povo Xucuru-Kariri e concentramo-nos no cenário de descaso e negligência por parte do governo, o contexto político vivenciado e a chegada do vírus chegou ao território. Além disso, descrevemos algumas ações práticas e medidas adotadas pela comunidade, revelando estratégias de resistência diante do que nomeamos como “políticas de morte” que imperaram nos últimos anos. Essas estratégias representam uma resposta ativa, autônoma e articulada que visa enfrentar os desafios impostos e preservar a vida do povo Xucuru-Kariri. Nesse sentido, para além do período pandêmico, também buscamos refletir como as violências historicamente perpetradas contra os povos originários ainda persistem na atualidade e influenciam em momentos de crise, afetando diretamente suas vidas/saúde.

Por fim, o Capítulo 5 contempla a segunda parte das análises e discussões, focando nos saberes, tradições, formas de (re)existir e as políticas de vida que o povo Xucuru-Kariri produz no seu território. Esta seção está subdividida em três subcapítulos, nas quais debatemos temas como: 1. Território, terra e saúde; 2. Relação com as plantas, ervas e a luta

pela preservação das tradições; e 3. Rituais, espiritualidade e coletividade do povo. Aqui abordamos como para a comunidade trabalhada, a terra é sagrada e está intrinsecamente ligada à identidade cultural, espiritual, social e ancestral. Nesse contexto, a terra e o território se tornam a base para a existência, que se articularam em seus saberes e práticas para enfrentar a pandemia com a produção de remédios naturais da mata e a intensificação de seus rituais, por exemplo. Ressaltamos também a importância da natureza, do território e da espiritualidade como fontes para a promoção de saúde/vida, e como o povo Xucuru-Kariri luta pela preservação de seus saberes e tradições ancestrais que estão em total oposição ao sistema capitalista e suas opressões.

## 2. PANDEMIA, POVOS INDÍGENAS E O HABITAR NO ANTROPOCENO

Sáimos recentemente de uma pandemia provocada pelo vírus SARS-CoV-2, que teve seu início em dezembro de 2019, na cidade de Wuhan, China. Pela sua rápida propagação, a Organização Mundial de Saúde (OPAS/OMS, 2020) declarou emergência sanitária internacional e alertou sobre o risco de seu impacto, especialmente para países com sistemas de saúde precários. Em poucos meses, o vírus se espalhou pelo mundo e foi oficialmente decretado o estado de pandemia. Nessa altura, já haviam sido notificados 118 mil casos em 114 países, cerca de 4,2 mil pessoas já tinham perdido suas vidas e a expectativa era que muito breve o número de casos e de mortes em todo o mundo aumentasse ainda mais (FIOCRUZ, 2020).

Em 2020, o mundo entrou em “suspensão” (KRENAK, Ailton, 2020), como se parasse para uma breve pausa, uma interrupção temporária de boa parte de nossas atividades cotidianas. Apesar de tantas incertezas, medos e ausência de informações em relação ao vírus, as pessoas fantasiavam sobre o mundo pós-pandemia e, numa presunção de que somos seres superiores, capazes de manipular a vida e a Natureza, dizia-se que não demoraria até que contornássemos a situação e tudo voltasse ao “normal”. Mas nessa - nada breve - pausa de 3 anos, fomos convidadas/os/es a refletir sobre o que estamos fazendo com nossa experiência de viver aqui na Terra.

Em Santiago, no Chile, projetaram como forma de manifestação a frase “*No volveremos a la normalidad porque la normalidad era el problema*” num prédio da cidade. As manifestações chilenas contra o governo indicavam que mesmo antes da pandemia já vivíamos num mundo que pedia socorro. Diante dos desejos de “voltar à normalidade”, Ailton Krenak disse que isso não seria possível e não deveria ser desejável, pois se voltássemos à normalidade não valeria de nada a morte de milhares de pessoas no mundo inteiro e “[...] seria como se converter ao negacionismo, aceitar que a Terra é plana e que devemos seguir nos devorando” (KRENAK, Ailton, 2020, n.p).

Entretanto, após alguns anos desde o início da pandemia, mostramos não apenas como somos capazes de voltar à “normalidade” como também somos capazes de produzir e aceitar um “novo normal” - que de novo não há nada, pois segue a mesma lógica exploratória perversa tal como antes. Normalidade esta que é imposta pelo sistema dominante, e que diz respeito ao modo que vivemos dentro do modelo atual de sociedade, uma construção social baseada em valores e práticas que perpetuam desigualdades sociais e a destruição do meio ambiente. E assim, pouco a pouco nos convertemos ao negacionismo de acreditar que estamos tendo nossas vidas de volta, que está tudo bem, quando na verdade apenas um outro registro do

mesmo regime capitalista e neoliberal, tido como normal, está sendo instaurado.

Analizamos os acontecimentos dos últimos anos pela perspectiva de que estamos num período que vem sendo denominado de “a Era do Antropoceno”. Pensadores como Bruno Latour (2020), Ailton Krenak (2020) e Donna Haraway (2020) vêm apontando ao fato de que atualmente nós seres humanos mudamos a Terra e os seus sistemas mais do que todos os processos naturais combinados. De modo geral, o Antropoceno é uma forma de indicar que hoje somos a principal fonte impulsionadora da degradação do meio ambiente, dada nossas próprias ações na (e contra a) Terra ao longo dos anos. As ações antropocentradas têm adoecido o planeta, pois o alteramos e exploramos deliberadamente para saciar as vontades humanas sem medir os desequilíbrios que isso está causando e ainda causará a nós e a outros seres.

Ao passar dos anos, ficou cada vez mais evidente que o que vivemos na pandemia não foi obra do acaso ou de uma simples epidemia que nos pegou desprevenidamente, mas sim resultado da forma sistemática de lidar com a Terra e seus recursos naturais de modo predatório. O vírus, que a princípio era temido pela possibilidade de gerar uma crise sanitária, apenas evidenciou a crise de ordem civilizatória, econômica, política e ecológica que já estávamos vivendo. Para explicar que esses problemas vividos não são de ordem exclusiva da crise sanitária disparada pela pandemia, Daniel Scopel e Raquel Dias-Scopel (2021) nomeiam essa situação como uma “sindemia”, que significa a “interação sinérgica entre a pandemia de COVID-19 com violência estrutural, racismo, degradação ambiental, intrusão e esbulho de territórios tradicionais” (SCOPEL; DIAS-SCOPEL, 2021, p. 165).

A pandemia mostrou-nos a “[...] insustentabilidade desse modelo extrativista de sociedade” (TENÓRIO, Tanawy, FERNANDES, Saulo, 2020, n.p.). Afinal, nossa “normalidade” nada mais é que um modelo de sociedade pautado numa lógica capitalista neoliberal, extrativista e individualista que produzia e segue produzindo diariamente mazelas e injustiças sociais. Nesse sistema, aceitamos tudo em nome do “desenvolvimento” e do “progresso”, exercemos atividades como mineração, agricultura, industrialização e expansão urbana de modo aniquilador, sem nos preocuparmos com a destruição ecológica gerada, nem com as desigualdades sociais que elas fomentam (HAKEOCULTURAL, 2020; ACOSTA, Alberto, 2016). Entretanto, esquecemos de um detalhe importante: a natureza não está aqui para nos servir ou nos ser útil, também não estamos numa posição superior a ela, mas sim de igualdade: o que fazemos de mal à Terra também nos atingirá, pois somos intrinsecamente parte dela (KRENAK, Ailton, 2020b).

Donna Haraway (2020) chama atenção ao fato de que não é culpa de todos os seres

humanos o que está acontecendo. Nem todo ser humano se beneficia do suposto desenvolvimento vendido pelo capitalismo, tampouco todas/os/es são vistas/os/es como seres humanos. Neste ponto, cabe marcar suas palavras que dizem que “[...] seres humanos sempre situados põem em risco mundos de vida da Terra” (HARAWAY, Donna, 2020, n.p.). Então, que humanidade é essa que estamos defendendo e lutando por? Com quais ferramentas ela está sendo forjada? O que estamos construindo ou destruindo neste processo? E quem se beneficia ou se prejudica no modelo de sociedade atual?

Entendemos que nossa sociedade defende uma ideia de humanidade que é ainda muito precária, pois está enraizada na Modernidade, no pensamento Iluminista que busca o “desenvolvimento do homem” (e sim, neste caso apenas “do homem” mesmo) sem se atentar às questões sociais, econômicas, de gênero e de raça que marcam diferentes corpos. Muitas vezes, baseiam-se apenas num princípio de humanidade universal, no qual somos iguais e devemos desfrutar dos mesmos direitos (como diria o lema da Revolução Francesa: *Liberté, Egalité, Fraternité!*). Entretanto, nos parece que esse “ser humano” como massa homogênea e coesa não existe e jamais existiu, pois “ser humano” nunca foi uma categoria aplicada a todas/os/es. Mesmo na Revolução Francesa, essa liberdade, igualdade e fraternidade não alcançava a todo mundo, pois o princípio da humanidade moderna sempre esteve alinhado à desumanização de diversos povos.

Em Abya Yala<sup>2</sup>, essa forma de organização da Modernidade foi herdada da colonização europeia, em que o homem branco-cis-hetero é colocado como modelo, o centro do universo, capaz de dominar os outros seres, a história e a natureza. Este é tido, portanto, como a única possibilidade de ser dignamente humano, enquanto outros seres (humanos e não humanos) e outros modos de existência são considerados inferiores e, conseqüentemente, violados e apagados da história (HAKEOCULTURAL, 2020). A exemplo disso, temos os povos indígenas que são constantemente colocados num lugar de “sub-humanidade”, como afirma Ailton Krenak (2019). A partir dessas cisões, forjamos uma humanidade alimentada pelo capitalismo neoliberal que não busca o comum, mas o individual e que se separa da natureza e outras humanidades, pois essas são colocadas apenas como recursos a serem explorados, quando consideradas úteis.

Desmentindo a ideia de que a pandemia atingiu igualmente todos os seres humanos, a

---

<sup>2</sup> “Abya Yala” é um termo que tem origem na língua originária do povo Kuna, que significa Terra Madura, Terra Viva e que o utiliza para se referir às Américas. A expressão foi adotada posteriormente por outros povos originários de forma política, que buscavam negar as fronteiras e nomeações coloniais impostas a esse território. Assim, o termo é um ato anticolonial de reafirmação e reapropriação das línguas, lutas e epistemologias nativas. Para mais detalhes sobre, recomendamos o texto “For Abiyala to Live, the Americas Must Die: Toward a Transhemispheric Indigeneity” de Emil Keme e Adam Coon (2018).

literatura nos mostra a estrutura racista de sociedade que vivemos, que historicamente massacra, apaga e coloca em situação de exclusão povos indígenas de Pindorama<sup>3</sup>. A realidade é que, como reflete as produções indígenas sobre a pandemia, o silêncio do Estado frente às violências sistemáticas só confirma o ódio contra o “[...] corpo-território indígena, que se enfrenta com a ausência dessa política de inclusão de indígenas, isso se escancara explicitamente nos dados oficiais de mortes dos povos indígenas” (AURORA, Braulina; VERÍSSIMO, Fêtxawewe; JURUNA, Flávio; MONTEIRO, Suliete. 2020, p. 60)

Debatendo sobre o capitalismo e a questão indígena no Brasil, o professor indígena Casé Angatu Xukuru Tupinambá, declara que os indígenas enfrentam diariamente uma guerra declarada contra suas nações. Uma guerra dispar, que também podemos nomear massacres e genocídios (SEMENTES DA CRÍTICA, 2021). Eduardo Viveiros de Castro e Deborah Danowski propõem também que vivenciamos hoje uma “guerra”, uma disputa que se trava entre dois diferentes modelos de mundo. Por isso, para o/a autor/a faz-se iminente uma “[...] reinvenção metafísica – uma reconceituação e/ou refiguração – das noções de humanidade e de mundo suscitadas pela entrada em cena do Antropoceno” (CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Deborah, 2017, p. 111).

Pela teoria de Bruno Latour, nessa guerra de mundos de um lado estariam os Humanos e do outro os Terranos. Os Humanos, herdeiros da modernidade, forçam a construção de uma imagem de mundo no qual o humano é (e deve permanecer) como o centro de tudo. Os Humanos se guiam pela Ciência, a Razão e a cisão entre a Natureza e a Cultura e por isso creem que podem seguir explorando a Terra. Por outro lado, temos os outros povos nomeados Terranos que, como explica Alyne Costa (2014),

[...] não só conseguem reconhecer que a presente crise ecológica foi suscitada pelo impacto da ação humana sobre o planeta como também são capazes de aceitar melhor que seus inimigos a necessidade de agir para impedir os efeitos mais danosos da mudança climática; em outras palavras, estão dispostos a lutar pela possibilidade mesma de existência destes agentes e de suas formas próprias de existir (COSTA, 2014, p. 16)

No antropocentrismo, a criação de dualismos surge com vistas a justificar a exploração da Terra e de outras vidas consideradas “menos humanas”. É criando e mantendo essas dicotomias, como humanos x natureza, pobre x rico e civilizado x selvagem que se faz possível ocupar posições de dominação e vender discursos e ações, velados ou não, de guerra contra o planeta e outros seres considerados “subdesenvolvidos”, dando seguimento ao

---

<sup>3</sup> “Pindorama” é a maneira pela qual vários povos indígenas se referem ao território que conhecemos como “Brasil”. Cada vez mais difundido entre indígenas e não-indígenas, o uso do termo é parte de um projeto de luta anticolonial, que nega as denominações que foram impostas pela colonização.

genocídio que está em curso (ACOSTA, 2016; VIVEIRAS DE CASTRO, 2020).

Mesmo durante a crise sanitária, o presidente Jair Bolsonaro disse no início da pandemia que a economia não poderia parar. Noutra momento, quando questionado sobre as mais de 5 mil mortes por COVID-19 registradas em nosso país, proferiu: “E daí? Lamento, quer que eu faça o quê?”. A fala deste dirigente político demonstra como apesar do vírus, das mortes e do aumento da taxa de pobreza, o sistema exploratório seguiu e segue em pleno funcionamento. Não há interesse que essa máquina de moer vidas pare, pois é apenas fazendo com que alguns poucos grupos continuem lucrando enquanto outros pagam por este lucro com suas vidas que funciona o sistema capitalista e o crescimento econômico, colocados acima de tudo e todos/as/es.

No artigo de Hugo Menezes Neto, Francisco Barreto e Alex Vailati (2020), no qual é realizada uma entrevista com Eliene Putira Sacuena, da etnia Baré, e Elisa Urbano Ramos, do povo Pankararu, podemos notar a visão de mundo indígena sobre a humanidade-natureza. Expressada por Eliena Putira Sacuena:

[...] A gente não está falando de valores econômicos, a gente está falando de valores espirituais, de valores educacionais, de valores de saberes, de entendimentos do que é a humanidade. [...] Na humanidade para nós, enquanto povos indígenas, não existe divisão, nós somos humanidades. Aquela árvore tem o mesmo valor que eu, aquele rio tem o mesmo valor que eu. [...] Temos que pensar, em termos de pandemia, nos valores. Os valores somos nós, são as vidas, não só o ser humano, mas uma humanidade em conjunto. Essa humanidade precisa ser valorizada pelos não indígenas (MENEZES NETO, Hugo; BARRETO, Francisco S.; VAILATI, Alex, 2020, p. 309)

No Brasil, é durante a “crise” que 40 novos bilionários entraram no ranking da Revista Forbes. Mesmo no período pandêmico, as riquezas destes aumentaram em 71% em 2021, fazendo com que juntos acumulassem aproximadamente R\$1,9 trilhão (FORBES, 2021). Esse aumento de acúmulo de riqueza contrasta com o avanço da fome e desemprego em nosso país, que também possui um dos maiores níveis de desigualdade no mundo. Em dados recentes, como exposto no relatório da Riqueza Global do banco *Credit Suisse* (2021), vemos que apenas 1% da população mais rica do Brasil detém quase a metade (49,6%) da riqueza nacional. Mas nem precisamos desses dados para saber das desigualdades de nosso país quando chegamos a presenciar em diversas cidades filas de pessoas que buscaram nos lixos restos de alimentos e adoções de ossos para terem o que comer.

Sabemos também que não é de hoje que o Estado negligencia sistematicamente os direitos que deveriam ser garantidos e ignora as demandas colocadas por indígenas, usando de políticas de invisibilização das demandas desses grupos, ao mesmo passo que incentivam e

legitimam violações, como tem ocorrido no caso da chamada Tese do Marco Temporal<sup>4</sup>. A liderança Alessandra Korap Munduruku, ao falar sobre este governo, diz: “A gente sabe que o governo federal quer a nossa morte. [...] Todos já sabíamos que seria um governo de morte para nós. Quem garante que ele não quis que essa pandemia entrasse em nosso território?” (MUNDURUKU, Alessandra; CHAVES, Kena, 2020, p. 185).

O questionamento de Alessandra Mundukuru faz mais sentido quando sabemos que o presidente chegou a vetar projetos que proporcionariam às comunidades indígenas acesso à água potável, materiais de higiene e limpeza e de cestas básicas, além da liberação de verba emergencial para a saúde indígena e ao acesso facilitado ao auxílio emergencial. Não há como ser mera coincidência que num país que, cresce a sua lista de milionários em plena crise, não podemos sequer garantir direitos básicos para pessoas vulnerabilizadas socioeconomicamente. Não é acaso, é projeto.

Além de todos os problemas sociais, lidamos ainda com os desastres climáticos já em andamento, devido às ações da humanidade antropocêntrica na Terra. Nesse ponto, para enfrentar estes problemas carece adentrarmos mais fundo na nossa forma de vida, na nossa experiência de mundo, compreendendo as raízes mais profundas dessa e outras crises. Não se trata de apenas de tentarmos resolver os problemas de modo individual, mas aprender a viver e construir outras formas de nos relacionarmos com o planeta de modo coletivo e sistemático, partindo da recusa do que está imposto pelo sistema capitalista e colonial, entendendo a Terra como uma natureza viva e dinâmica a qual somos parte.

Construir outras formas de nos relacionarmos com o planeta não se trata, entretanto, de adotarmos um posicionamento salvífico, como se ainda houvesse tempo para desfazermos todas nossas ações e sairmos dessa situação, porque sejamos objetivas/es/os: não há como. Entramos num túnel no qual provavelmente não conseguiremos sair, porém há ainda ao menos a possibilidade de aprendermos a viver neste mundo como ele é (LATOUR, Bruno, 2020). Precisamos descrever da esperança, que não é o mesmo que nos desesperarmos ao ponto de ficarmos imobilizadas/os, mas sim “[...] não confiar apenas na esperança como engrenagem sobre o tempo que passa” (LATOUR, Bruno, 2020, n.p.). Reconhecer os problemas que enfrentamos pode ser um primeiro passo, mas se ficarmos à mercê da

---

<sup>4</sup> A tese do Marco Temporal estabelece restrições aos direitos territoriais dos povos indígenas, afirmando que somente têm direito à demarcação de terras aquelas que estivessem sob sua posse ou em disputa física ou judicial comprovada até 5 de outubro de 1988. No entanto, essa abordagem ignora a história ancestral dos povos indígenas, que existem e estavam em todo o território brasileiro muito antes dessa data. O Marco Temporal tem causado paralisação e revisão de processos demarcatórios em todo o Brasil, violando o direito fundamental dos indígenas ao território e resultando em violências físicas e simbólicas enfrentadas por milhares de comunidades indígenas.

esperança de existirem soluções que nos isentam de ação, não haverá mudanças.

O momento requer abrir mão indubitavelmente da certeza de que algo mudará sem fazermos nada. Não há uma “economia verde” ou um “desenvolvimento sustentável” para nos salvar. Essas ideias, comumente propagadas e vendidas, não buscam nos engajar como agentes de mudança e, por isso, não serão efetivas em resolverem os problemas que encaramos hoje. Ao contrário, esse pensamento reforça uma passividade e nos mantém numa posição de espera por uma “solução de desenvolvimento...”, uma “proposta dos políticos para...” ou ainda “uma tecnologia que irá...”, como se em breve fosse surgir qualquer coisa mágica para nos tirar desse mundo devastado que criamos e que seguimos devastando todos os dias.

Discursos salvacionistas fomentam a dependência da ação de um outro que, quase sempre, não está verdadeiramente interessado em mudanças pelo bem comum. O interesse da lógica de sociedade que vivemos está firmado na priorização do capital e, conseqüentemente, na destruição do planeta. Ailton Krenak (2019) é certo quando questiona: “Recurso natural para quem? Desenvolvimento sustentável para quê? O que é preciso sustentar?” (KRENAK, 2020, n.p.), assim como quando fala que é preciso mais envolvimento e menos desenvolvimento. Nos envolvemos quando cuidamos da Terra e dos seres que a habitam, em vez de criar situações que ocultam as verdadeiras causas e responsáveis pela crise em curso: nós mesmos e o sistema de destruição que sustentamos.

É essencial entendermos que nossa luta não é contra a terra, a natureza ou a humanidade, tampouco foi contra o vírus que nos assombrou. Na verdade, podemos sobreviver à infecção do coronavírus, assim como estamos fazendo hoje, mas é e será difícil sobreviver a uma ideologia e um sistema que sistematicamente nos mata (HARAWAY, 2020). Enfrentamos uma guerra que se trava a partir de posições politicamente opostas, “[...] onde alguns têm tudo a perder e outros muito a ganhar” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2017, pp. 122-123). É necessário rebelar-nos contra as hierarquias impostas e quebrar a lógica de que tudo é mercadoria, que todas as vidas se comprem e todas as coisas que pertencem à Terra se vendem.

Vivemos num mundo no qual impera uma política que busca acabar com os “solos comuns”. A desconfiança tem sido alimentada em países como o Brasil e os Estados Unidos, através de campanhas milionárias financiadas e endossadas por chefes políticos, indústria, empresas, entre outras, justamente porque barrar esse projeto de extermínio requer mobilização coletiva. Usualmente, os financiadores dessas campanhas se aproveitam de um momento de desarticulação social e instabilidade política para propagar desinformação e

negação de fatos científicos. O negacionismo acerca das mutações climáticas, da ciência e da vida em geral, por exemplo, são consequências dessas campanhas dissimuladas que são amplamente espalhadas. As elites, já cientes do que está acontecendo, apostaram nessa estratégia como forma de assegurar que assim possam continuar explorando a Natureza - e as pessoas, mantendo seus status e privilégios (COSTA, Alyne, 2020).

Parece óbvio que, independente do que estejamos fazendo na academia, não tem sido eficiente para engajar as pessoas pela construção de um mundo comum. Na ciência ocidental, busca-se incansavelmente uma “neutralidade” e “objetividade” como forma de validação de conhecimento e confiabilidade instrumental e técnica com respostas ao mercado, mas o que temos alcançado é a descrença e o afastamento por parte do povo. Há, como já dito, as influências das campanhas negacionistas nesse processo, mas o que queremos aqui provocar é: não deveríamos considerar esses afastamentos como um indício de que é preciso fazermos uma ciência na qual as pessoas se sintam parte de sua produção para que então confiem nela?

Pensamos que o conhecimento científico pode ser uma prática cotidiana, um saber-fazer que as pessoas não vejam como algo distante e, portanto, questionável, mas como algo de dentro, que se relaciona com seu mundo, suas experiências, e que é cheio de sentidos pois o processo de construção, circulação e uso desse conhecimento é coletivo (COSTA, Alyne, 2020). Diante disso, nos perguntamos: como então podemos construir experiências comunitárias numa sociedade onde predomina a mentira e a desconfiança?

Saulo Luders e Fernanda Canavêz (2021) criam um texto-caixa de ferramentas sobre como podemos habitar este mundo devastado e criar um comum. Isso passa por primeiramente reconhecermos a devastação que já se faz presente nesse mundo. Para ambos, urge lidarmos com o fato de que já habitamos um mundo em ruínas e aceitarmos “[...] os males que criamos e produzimos diante de nossos sonhos sustentáveis de progresso” (LUDERS; CANAVÊZ, 2021, p. 29). Nesse caminho, construir alternativas só será possível se aprendermos a “[...] ficar com o problema” (HARAWAY, 2020), ou ainda, habitar os problemas, as ruínas, os males e as monstruosidades que produzimos. Entretanto, é preciso manejarmos bem a situação para que não caiamos em “[...] soluções imediatas e dualistas tão bem aceitas pelas lógicas modernas: ou de um mundo distópico impossível de ser mudado ou de um futuro milagroso que nos livrará dos males que nos assombram” (CANAVÊZ; FERNANDES, 2020, p. 29).

Como poderemos lutar por um mundo diferente se ignorarmos o que ele é hoje e nossa interferência nele? Há que se largar mão do salvacionismo, das distopias e das “soluções” da modernidade e do capitalismo. Teremos que aceitar que estamos vivendo num outro mundo,

um mundo que, como disse Bruno Latour (2020), não é e, de modo algum voltará a ser ao que estávamos acostumadas. Com isso, precisamos também abandonar a ideia colonial de buscar uma solução fora da Terra como se não houvesse mais o que fazermos aqui, afinal, “[...] por mais ferida que essa Terra esteja, é somente nela que podemos aterrar” (COSTA, Alyne, 2020, p. 145).

Fazendo um paralelo com as palavras de Carlos Drummond de Andrade: não há nem haverá vida na Lua, em Marte ou outros planetas que nos salve do nosso modo destruidor de habitar este e outros espaços. Não há quem nos salve de nós, mas talvez (e só talvez), se pararmos para conhecer a nós mesmos e o que nos compõe, se colocarmos nossos pés no chão e aterrarmos, poderemos descobrir em nossas “[...] próprias inexploradas entranhas / a perene, insuspeitada alegria / de con-viver”<sup>5</sup>. Também talvez possamos aprender algo com o pensamento Tupinambá, exposto pelo Cacique Babau, que diz que tudo que nos cerca são vidas que possuem direitos, e que “[...] não tem aonde Tupinambá estar e extinguir a vida no seu entorno. [...] o vento é vivo, tem o guardião das aldeias do vento, a água é vida, tudo é vida. Tudo tem espírito e todos os espíritos dialogam.” (TUPINAMBÁ, Cacique Babau, 2020, n.p)

Assim, se o Antropoceno anuncia uma catástrofe comum, acreditamos que a saída também terá que ser construída pelo comum. Conviver requer co-construir e aprender outros modos de vida aqui na Terra, que trace linhas para além do antropocentrismo e fujam das amarras capitalistas e coloniais, pois todas as vidas humanas e não humanas estão em jogo.

\*\*\*

Nesta altura, parece que chegamos à uma conclusão óbvia: lidar com um mundo em destruição não é a expertise de nossa sociedade ocidentalizada - nós destruímos o mundo, não nos preocupamos com a destruição dele. Então, onde conseguiremos os instrumentos para lidar com a devastação que se coloca em nossa frente?

Casé Angatu (2020) nos lembra que com povos indígenas podemos aprender algumas lições sobre como não perder o poder de ação diante de tudo que vivemos. Para ele, assim como os indígenas ainda lutam contra as injustiças, nós não devemos desistir da construção de por um outro mundo possível. Assim, o que o pensamento indígena pode oferecer são

---

<sup>5</sup> Poema “O Homem; As Viagens” do autor Carlos Drummond de Andrade. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/43-noticias/oracoes-inter-religiosas-ilustradas/602744-o-homem-as-viagens-carlos-drummond-de-andrade-na-oracao-inter-religiosa-desta-semana>>

possíveis caminhos aos movimentos sociais, com o exemplo de como resistem “[...] há mais de 500 anos de negações, genocídios e etnocídio, sem desistirmos dos sonhos na busca pelos Territórios Ancestrais e por Alteridade” (Casé Angatu, 2020, p. 71).

Nesse sentido, vemos que durante a pandemia de COVID-19 os povos indígenas inspiraram sociedades não-indígenas, nos ensinando sobre resistir num mundo em ruínas, o que nos faz acreditar que “[...] são justamente as culturas e cosmogonias marginalizadas que podem nos oferecer soluções, insights e apontar caminhos a seguir.” (SAAVEDRA, Carola., 2021, p. 16). Afinal, esses povos também já enfrentaram outras epidemias, lidam diariamente com outros fins do mundo, e estão há muito tempo dispostos a nos ensinar que, por enquanto, ainda há como “suspender o céu” (KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, 2015), mas é preciso agirmos coletivamente ou chegará o tempo em que ele caíra sobre nossas cabeças.

Davi Kopenawa, conhecido pelo livro “A queda do céu” (Companhia das Letras, 2015), publicado com antropólogo Bruce Albert, disse que os hekurabë (espíritos auxiliares dos pajés) vão querer se vingar quando não houver mais flores e pajés sustentando o céu. E avisa que quando isso acontecer, os espíritos cortarão o céu em pedaços, farão cair o sol, a lua e as estrelas, e teremos então que lidar com uma escuridão sem fim. Em 1990, o pajé Yanomami também já alertava que em breve a Terra poderia adoecer, e que em determinado momento todos seres humanos iriam morrer pelas epidemias trazidas por nossas ações, não apenas indígenas, como era até então (KOPENAWA; ALBERT, 2020 [1990]). Nitidamente, não demos ouvidos às falas de Davi Kopenawa à época, ao menos não ao ponto de fazermos grandes mudanças. E, nos últimos anos, tivemos que enfrentar uma pandemia que matou milhares, de forma que não víamos há muito tempo.

Assim, a crise pandêmica provocou nossos sentidos, chamando a atenção de muitas/os/es de nós ao que sempre esteve presente “[...] mas não queríamos enxergar: as visões de mundo indígenas, afro-brasileiras, amefricanas, aborígenes, entre outras” (SAAVEDRA, Carola., 2021, p. 16). É, afinal, durante a pandemia da COVID-19 que se popularizou um pouco mais as visões de mundo indígenas, em especial pela sua concepção do humano e não humano e a relação com a natureza. Ambos os temas foram visibilizados nos discursos do intelectual indígena Ailton Krenak, que ficou amplamente conhecido por meio de suas palestras, entrevistas, participação nos mais diversos eventos, bem como por suas obras “Ideias para adiar o fim do mundo” (Cia das Letras, 2019), “O amanhã não está à venda” (Cia das Letras, 2020) e “A vida não é útil” (Cia das Letras, 2020).

Apesar da popularização crescente de cosmovisões e saberes indígenas entre não-indígenas, há ainda muito o que se avançar para que criemos esse mundo comum, no qual

diferentes narrativas possuem o mesmo peso, sem hierarquias de saberes e poderes. É sabido que os conhecimentos acadêmicos são excludentes e coniventes com violências e silenciamentos epistêmicos. Como outrora disse Célia Xakriabá (2021) sobre os antepassados dos povos originários:

[...] há muito tempo alertam sobre as mudanças climáticas e foram ignorados. Foi preciso que a ciência da universidade dissesse isso [para que acreditassem]. [...] toda monocultura mata, inclusive a do pensamento [...] não se pode curar um mal com a mesma enfermidade, ou seja, ignorando e subalternizando outros pensamentos e o conhecimento indígena, nesse sentido o que vai curar a humanidade não é somente os remédio que está sendo produzido no laboratório, mas principalmente nossa capacidade de reativar o princípio de humanidade (CULTURA UFMG, 2021, 101'22")

O apagamento epistêmico é visível para nós inclusive quando, ao produzir esta dissertação, precisamos fazer malabarismos para encontrar produções de pessoas indígenas, pois ao fazermos uma revisão sistemática de literatura na plataforma Periódicos da CAPES (método e base de dados convencionalmente usado na produção acadêmica), poucas produções de autoria indígena foram encontradas. Para realização da busca de artigos, chegamos a definir como recorte temporal o período de 2020 até 2022 e utilizamos o operador *booleano* “AND” aliado aos seguintes descritores: psicologia; pandemia; povos indígenas; territórios indígenas; e saúde. O quantitativo final em janeiro de 2022 foi constituído por 24 artigos que foram lidos, mas apenas alguns foram utilizados nesta dissertação.

Quando percebemos que por uma revisão de literatura não alcançaríamos produções indígenas, buscamos de forma não sistemática, artigos de pessoas indígenas e outras referências aqui utilizadas (como vídeos, matérias jornalísticas, etc). Assim muitos materiais se apresentaram, demonstrando como povos indígenas têm sim resistido e produzido tensionamentos frente os discursos científicos hegemônicos. Essa adaptação no pesquisar tornou-se importante para incluir cada vez mais outras formas de conhecimento, perspectivas e saberes.

Como destaca Shawn Wilson (2008), nativo da nação Opaskwayak Cree, reconhecer e valorizar o conhecimento e a sabedoria indígena é uma forma de enriquecer e contextualizar também as revisões de literatura, proporcionando perspectivas mais inclusivas, éticas e representativas. Além disso, no caso de trabalhos com populações nativas, ao incorporar suas vozes e perspectivas de revisão de literatura, também aumentamos a possibilidade de alcançar uma compreensão mais ampla, situada e precisa dos temas pesquisados, pois dialogamos diretamente com quem vive essas temáticas no dia-a-dia.

Assim, observamos o surgimento de novas narrativas na produção científica, inclusive

com a crescente presença de indígenas na graduação e pós-graduação, que reafirmam a luta e a resistência dos povos indígenas no período pandêmico. As palavras de Brulina Aurora, Fêtxawewe Verissimo, Flávio Juruna e Suliete Monteiro (2020), estudantes indígenas e autor/as de um dos artigos que encontramos posteriormente, expressam a luta contra esse sistema: “[...] está dentro e fora do território pela vozes de povos indígenas espalhadas nas universidades, dando visibilidade a luta a sobrevivência ao novo vírus, que ao mesmo tempo é invisível, mas que enfrentamos através da escrita e nossas vozes indígenas” (AURORA; VERÍSSIMO; JURUNA; MONTEIRO, 2020, p. 62).

O pesquisador Francisco Apurinã conta que na cosmologia de seu povo (Apurinã), Tsurá, o Deus Criador da terra, do rio, da floresta, dos povos e todas as coisas criou a Terra com objetivo de que todos os seres a habitassem harmonicamente, respeitando uns aos outros. Entretanto, os não-indígenas passaram a criar conflitos ao cindir e polarizar humanos e não humanos, colocando esses segundos em risco, como já dissemos, devido às ações predatórias (a poluição dos rios, o desmatamento da floresta, a degradação do solo etc.). Fazemos tudo isso acreditando que não haverá consequências quando, com efeito, “assistimos às inundações desmoronamentos, deslizamentos de terra, secas, rompimento de barragens, dentre outros provocados pelas agências dos guardiões que protegem os não humanos” (APURINÃ, 2020, p. 17).

Diversos povos indígenas já demonstraram possuir uma visão de mundo diferente em comparação às pessoas não-indígenas, pois compreendem que o que temos chamado de “catástrofe ambiental”, “mudanças climáticas” ou “aquecimento global” são manifestações e reações de agentes não humanos, que se revoltam com a destruição que estamos produzindo contra o planeta. Seja falando dos “xapiri”, “xawara” e “hekurabë” (KOPENAWA; Davi; ALBERT, Bruce, 2015), dos “wai-mahsã” (BARRETO, João Paulo, 2013), ou de outras denominações como “espíritos da natureza” e “espíritos guardiões”, o que esses povos tentam nos alertar é que não somos os únicos seres habitando este lugar, e a Terra não é passiva perante nossas ações. Se destruímos esse território (físico e espiritual) teremos então que encarar nossa própria destruição (APURINÃ, 2020).

Como seres situados e não seres universais, não estamos sós nesse mundo e tampouco somos responsáveis por dar conta de tudo. O que temos é responsabilidade de conhecer o lugar que habitamos, nos conectar com os que coabitam conosco e assim manter esse laço de pertencimento vivo (HARAWAY, Donna, 2020). Por isso, a terra e o território estão entre as principais pautas do movimento indígena. Nas falas de Eliene Putira Sacuena e Elisa Pankararu, podemos identificar a importância da luta pelo território para os povos originários.

Eliene Putira explica como o território abarca uma dimensão complexa na vida e tradições para indígenas, mais do que um simples lugar para viver, o território é parte de suas vidas, de seus próprios corpos,

[...] é um contexto complexo que nós precisamos o tempo todo estar cuidando. Mas esse cuidar está muito além de colocar uma cerca, um muro. [...] Porque não são metros quadrados, não são lotes, não é soja, não é gado, é humanidade. Cada árvore tombada somos nós tombados, cada rio que seca somos nós secando. [...] Os nossos territórios, eles são sagrados, toda a humanidade é sagrada, falamos em território sagrado com humanos e não humanos. (MENEZES NETO, Hugo; BARRETO, Francisco S.; VAILATI, Alex, 2020, p. 314)

Para Braulina Aurora, Fêtxawewe Verissimo, Flávio Juruna e Suliete Monteiro (2020) a pandemia ajudou a “[...] (re)fortalecer o uso de plantas, ervas, raízes medicinais para o tratamento do COVID-19, muitos indígenas foram curados usando apenas os conhecimentos das nossas medicinas tradicionais” (p. 63). O povo Karitiana logo quando soube da chegada da nova doença se prepararam realizando a “Festa dos Remédios”, um ritual coletivo ancestral realizado com uma planta que, para esse povo, protege o corpo e impede a doença de os fragilizarem, os mantendo saudáveis e fortes. Nesse ritual, os Karitiana também cantam músicas tradicionais e ao mesmo passo que buscam fortalecer seus corpos também buscam o fortalecimento de vínculos entre si (ARAÚJO, Íris M, 2020).

O uso de chás, rezas, plantas, ervas, ungentos e banhos, usados para tratamentos e prevenção de doenças como a COVID-19, são elementos comuns nos artigos encontrados durante o processo de revisão de literatura. Entretanto, apesar de similaridades encontradas, as plantas, folhas, frutas, ervas e raízes utilizadas por cada povo citado costumam ser diferentes a depender da região que cada comunidade vive. Enquanto na aldeia Mapuera, por exemplo, era usado o limão, amplamente disponível no território (POTIGUAR JUNIOR, Petrônio, 2021), os Guarani-Kaiowá usaram mais o urucum, o cedro e outras diferentes ervas silvestres das aldeias (JOHNSON, Felipe; FARIA, Lucas, 2020). Já entre o povo Munduruku, os remédios caseiros eram feitos principalmente de chá de boldo, quina com mel e copaíba, retirados e produzidos no próprio território para uso (MUNDURUKU, Alessandra Korap; CHAVES. Kena, 2020).

Trazemos essas diferentes experiências para apontar que, apesar de muitas vezes parecerem iguais aos sentidos coloniais, as formas de cuidar tomam diferentes contornos no cotidiano de cada povo/etnia. Seus modos de organização são complexas e envolvem uma série de elementos que divergem conforme cada cosmovisão e contexto que vive. A base de seus saberes está nas crenças, conhecimentos ancestrais e nos recursos disponíveis em seus territórios. Assim, diferenças são possíveis mesmo entre grupos de um só povo, eles já vivem

uma ética de um mundo onde cabem outros mundos. Em comum, o que encontramos é a luta pela garantia

[...] do direito ao território e tudo que se encontra em seu interior, sua medicina, espiritualidade, conservação, mitos, rituais e a todos os segredos que o compõem e fazemos parte, porque não estamos separados da natureza e sim fazemos parte de seu eterno elo. (AURORA, Brulina; VERÍSSIMO, Fêtxawewe; JURUNA, Flávio; MONTEIRO, Suliete. 2020, p. 60)

Portanto, possuindo suas próprias epistemologias, os conhecimentos dos povos indígenas se articulam de modo situado com o cosmo e a natureza. São conhecimentos que não colocam o ser humano como superior e centro do universo, mas parte de um todo físico e espiritual que está ao seu entorno. Por isso, a luta indígena para proteger seus territórios sagrados é uma luta pelo humano e não-humano, pela natureza que nos nutre e é nutrida à medida que a protegemos (SEMENTES DA CRÍTICA, 2021). Consequentemente, suas concepções de saúde também consideram a necessidade da relação coexistência com a natureza e outros seres, divergindo da concepção colonial e do modo de vida capitalista.

Por fim, a literatura nos apresenta as lutas dos povos indígenas por diversas formas de vida e pela preservação da terra. É importante ressaltar que os povos indígenas não apenas nos ensinam sobre fins de mundo, mas principalmente sobre o coletivo, o cuidado e suas cosmovisões como alternativas aos modos de vida que têm nos conduzido à morte. Nesse sentido, para dar continuidade a este trabalho, embarcaremos em uma jornada pela compreensão das vivências do povo Xucuru-Kariri durante a pandemia, abarcando suas resistências, tradições, espiritualidade, saberes, práticas e crenças como potentes políticas que fomentam a vida. Esperamos que os debates que se seguem possam nos guiar na luta por uma sociedade mais justa para esse povo, mas também para todos/as/es nós que desejamos um mundo onde múltiplos mundos possam coexistir.

### 3. CAMINHOS TEÓRICOS-METODOLÓGICOS DESDE UM PARADIGMA INDIGENA DE PESQUISA

#### 3.1. Os primeiros passos e outras histórias

Durante a graduação, uma das lições que aprendi foi a importância de fazer pesquisa no cotidiano, nas relações, nas trocas, nas redes de diálogos que acomodam todos os corpos e vozes. Pesquisar se tornou então, para mim, sinônimo de abrir margem para os encontros situados, os afetos e as pluralidades de saberes na construção de outros saberes e na horizontalidade. Com isso, ao invés de estabelecer relações hierárquicas com práticas de controle e dominação, aprendi a construir relações com as pessoas, com o conhecimento e o próprio pesquisar em si. Entretanto, quando entrei no mestrado e me perguntei “como vou construir esse estudo?”, tudo que eu já tinha de referências e bases epistemológicas, ontológicas e metodológicas pareciam não dar conta das demandas que essa pesquisa me exigia. Surgiu o desafio de me desacomodar do conhecido e ir em busca de um arcabouço teórico e metodológico que pudesse guiar, de maneira coerente, todo o trabalho a ser feito com o povo Xucuru-Kariri.

De lá para cá, tenho percebido cada vez mais que a construção da metodologia deve ser um ato constante de desobediência. Quando desobedecemos às normas e ao que está previamente estabelecido, não apenas rompemos com as hierarquias como também abrimos espaço para diferentes saberes, formas de se construir conhecimento e de compreender o mundo. A desobediência epistêmica permite que a metodologia se torne um processo vivo, que se adapta às necessidades do que estudamos de maneira mais sensível, reflexiva e subjetiva. E é por isso que é da desobediência que parto para construir essa pesquisa.

Logo, peço licença para iniciar a metodologia respondendo (ou tentando responder) algumas perguntas que considero que foram importantes: O quê de mim se relaciona com o meu tema-território de pesquisa? Por que esse lugar e esse povo? E afinal, o que me move nessa construção? Para respondê-las, faço uma pausa e tento refletir sobre os caminhos que marcam minhas trajetórias de vida até este momento. Penso naquela frase famosa de Eduardo Galeano em que ele fala “os cientistas dizem que os humanos são feitos de átomos, mas a mim um passarinho contou que somos feitos de histórias” e não poderia concordar mais. Diria inclusive que somos feitas até de histórias que não são exatamente sobre nós, mas atravessam o tempo/espaço, se entrelaçando com as nossas vidas e fazendo que sejamos quem nós somos e estejamos onde temos que estar.

Aprendi com Ailton Krenak (1999) um ensinamento valioso que veio de seus anciões: não saberemos quem somos ou para onde vamos se esquecermos de onde viemos e pertencemos. No curta-metragem “Tempo Circular” de Graci Guarani (OLHARDAALMAFILMES, 2020), é também exposto pela visão da nação Pankararu como o presente, o passado e o futuro estão articulados, partindo de uma epistemologia na qual o tempo não se dá pela linearidade, mas pela sua circularidade. Para o povo Pankararu, não é possível falarmos do futuro se ignorarmos nosso passado, pois são as vivências de nossos antepassados que dizem sobre o nosso futuro e o que estes deixam de herança para nós. Nesse sentido, também considero que não é possível falar dos métodos e desta pesquisa sem resgatar um pouco de mim, dos que me antecedem e como suas histórias me trazem até aqui.

Venho de famílias de diferentes lugares do Nordeste, meus bisavôs e bisavós eram pessoas da zona rural que viviam nos interiores do Ceará, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte e Alagoas. Nunca os/as conheci, morreram antes mesmo que eu nascesse. Nossas famílias nunca foram ricas e meus dois avôs mal tiveram oportunidade de concluir o ensino básico, migraram ainda jovens para outros estados e cidades em busca de trabalho. Minhas avós os acompanharam, tendo ambas como principal dever cuidar dos maridos, da casa e das crianças. Nessa sina familiar de migrações, meu pai também teve que se mudar diversas vezes em busca de empregos que nos sustentassem. Minha mãe, meus dois irmãos e eu o acompanhamos na maioria dessas viagens. Morei em todas as regiões do Brasil, ao todo nove estados, fato que fez com que crescesse longe de nossas raízes e familiares.

Vim morar em Maceió em 2015, quando entrei na universidade. Entretanto, Alagoas não me era um lugar desconhecido, já que outras vezes estive em Maceió para visitar familiares e cresci ouvindo histórias sobre os interiores daqui. Meu pai e minha mãe, por exemplo, se conheceram em Arapiraca, moraram por lá durante uns anos e, além disso, toda a minha família paterna têm sua origem nesse estado, mais especificamente de Palmeira dos Índios (cidade da família do meu avô paterno) e Olho D’Água Grande e Porto Real do Colégio (cidades da família da minha avó paterna). Talvez você que lê não saiba, assim como eu mesma por muitos anos não soube, mas essas cidades possuem forte presença indígena, sendo a primeira onde situa-se o território do povo Xucuru-Kariri e a última a do povo Kariri-Xocó.

Palmeira dos Índios, cenário desta pesquisa, está situada no agreste alagoano e é considerada uma região de transição entre a zona da mata e o sertão, tendo como seus primeiros habitantes os Xukurus e os Kariris, dois povos indígenas que migraram respectivamente de Pesqueira (Pernambuco) e de Porto Real do Colégio (Alagoas). Viviam

como etnias diferentes, mas com a chegada das missões de catequização e de fazendeiros, a partir de 1770 trouxe consequências devastadoras para ambos, pois a medida que a terra tornava-se vila e a vila tornava-se cidade, enfrentaram inúmeros impactos, como genocídio, escravização, perda de território, imposição religiosa, miscigenação e etnocídio (TABACZINSKI, Andressa, 2023).

Em Pindorama, as estratégias utilizadas para desterritorializar povos indígenas criaram narrativas de que, por exemplo, pessoas indígenas deixavam de ser “indígenas de verdade” pela miscigenação, catequização/evangelização ou integração (forçada) à sociedade ocidental, como ocorreu com as políticas de integração. Além disso, a proibição de falarem suas línguas nativas e exercerem seus rituais, aliado à criação de cidades em cima de terras indígenas ancestrais, fez com que esses povos não tivessem sequer um lugar seguro para as práticas tradicionais. Referente aos indígenas do Nordeste, podemos fazer um paralelo com o que Jamille Anahata (2019) discorre sobre os povos da Amazônia:

Catequizados ou expulsos de seus aldeamentos, esses povos perderam a ligação com o local onde viviam e praticavam sua religiosidade. Ao perderem essa conexão com o território, o processo “conciliatório” estava concluído e o Estado podia não mais reconhecê-los como indígenas. Estes, obrigados a trabalhar precariamente nas cidades, [...] tiveram sua indigenidade vulnerabilizada. Toda essa linha de acontecimentos incentivou a mentalidade brasileira de que é muito simples despir a pessoa indígena da identidade dela. A narrativa hegemônica de que quem não morreu fisicamente, “deixou” de ser indígena (ANAHATA, 2019, n.p.).

Assim, com a negação forçada de suas identidades para garantir sua sobrevivência, o povo Xucuru-Kariri passou a viver às margens da sociedade palmeirense, o que fez com que gradualmente deixassem de reconhecer essas pessoas como indígenas, e o que levou alguns a efetivamente perderem suas identidades étnicas-culturais. Só “[...] em 1952, através do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), foi comprado o primeiro pedaço do território. [...] [E] Uma vez iniciado o processo de aldeamento, deu-se início também ao grande desafio de reafirmação étnica” do povo (TABACZINSKI, Andressa, 2023, pp. 27-28).

É nesse contexto histórico que, em 1946, seis anos antes do surgimento do primeiro aldeamento em Palmeira dos Índios, nasceu meu avô num povoado nos arredores da cidade. Histórias sobre nossa ascendência indígena sempre estiveram presentes em minha vida, afinal, meu pai cresceu sabendo que ao menos seu avô paterno e avó materna eram indígenas, mas havia uma negação de pertencimento em toda sua família, o que englobava também essas pessoas. Particularmente, com os aprendizados que a universidade me trouxe, sou uma pessoa branca, mas desde criança fui ensinada que meus irmãos e eu éramos não só descendentes de brancos/as, mas também de indígenas. Por qualquer motivo que fosse, meu pai fazia questão

de retomar isso, e de tempos em tempos eu era marcada com a importância de não esquecer essa parte de nossa história.

Nessas ocasiões, meu pai compartilhava também suas memórias sobre o tempo que viveu com seus/as avôs/avós e, entre outras coisas, falava principalmente de suas memórias sobre a roça, sobre as plantações no quintal, o debulhar de milho e feijão e as receitas de lambedores para gripe que aprendeu naquela época. Como sabemos, muitos desses elementos são comuns no cenário interiorano, devido a influência e relação histórica com os saberes e costumes indígenas, não foi diferente em nossa família. Mas apesar de ser ciente dessa ancestralidade, a realidade é que poucos sabemos sobre esse pertencimento que foi apagado.

Primeiro porque, como podem supor, é difícil manter as raízes e aprender as histórias de nossos/as mais velhos/as se crescemos em processo de migrações, na ausência destes/as. Segundo que, por infortúnio do destino, também perdi meu avô materno e minha avó paterna muito cedo, num período curto de diferença, ainda na minha infância. E, em 2019, perdi também meu avô paterno que, por viver em outro estado, já não o via há mais de 10 anos. Hoje tenho apenas minha avó materna, a única que tive a oportunidade de crescer com maior contato e que também pouco sabe sobre sua sogra, avó paterna de minha mãe, que também era uma mulher indígena. Assim, no meu núcleo familiar, as conversas nunca tomavam rumos aprofundados, meu pai e minha mãe sabiam tão pouco quanto me diziam.

Na pré-adolescência, algumas vezes tentei entender essa questão pelos ensinamentos da escola, mas tudo que aprendi foi que os indígenas do Nordeste foram dizimados na colonização e o resto agora viviam nas aldeias, à parte disso, todos os outros povos e pessoas haviam deixado de serem indígenas, tinham sido “assimilados” pela miscigenação. Esse discurso me causava sempre um incômodo, um estranhamento dentro de mim, principalmente por perceber que, por mais que eu soubesse que meus familiares eram sim indígenas, eu realmente não sabia dizer quem eram porque nunca os conheci, nem de onde exatamente eram porque nunca estive lá. Tampouco sabia a que povo pertenciam, porque também ninguém nunca soube me dizer. No fim, a sensação era de que a existência de meus/minhas bisavôs/bisavós enquanto pessoas indígenas sequer era possível.

Acabei crescendo com a angústia gerada por essa falta de respostas, essas histórias que não se completavam, não batiam. Ficou um sentimento de querer e precisar saber mais que, depois de muitos anos latente, acabou culminando na minha busca por fontes e informações. No início de 2020, busquei registros, fotos e relatos, juntei as poucas informações que conseguia sobre nossa árvore genealógica e pude então pela primeira vez ligar alguns pontos. Na ocasião, havia decidido conversar com meu pai e minha mãe. Meu pai achou engraçada

minha movimentação e interesse em busca disso, disse que ele próprio já havia tentado saber mais sobre nossa ancestralidade em sua juventude. Acontece que, segundo ele, as condições daquela época não favoreciam, ninguém falava nada, temiam repressões, exclusões e preconceitos. Das vezes que chegou a perguntar algo para sua família, as pessoas ficaram desconcertadas, nervosas, tristes, sem responder... “Talvez até mesmo por medo ou vergonha de falar dessas origens, naquele tempo era mais difícil, né filha?”, disse ele para mim.

Ouvir esse relato do meu pai me fez compreender a dificuldade de nossos familiares em tocarem nesse assunto. Hoje vejo tudo isso como reflexo do violento processo de etnocídio que ocorreu em toda Abya Yala e, não diferentemente, em minha família também. Mas sendo sincera, até então nunca tinha notado o etnocídio como uma realidade tão próxima a mim. Nunca tinha parado racionalmente para pensar que um dia esses meus antepassados, apagados em suas histórias e pertencimentos, foram parte de um povo, tiveram também seus costumes, suas crenças, seus saberes, mas foram destituídos disso tudo geração após geração. E a crueldade da colonização está exatamente aí: ela não apenas promove a morte física da população indígena, mas também uma morte simbólica, que se dá através do apagamento do pertencimento étnico.

Abro aqui um parênteses para dizer que escrever sobre isso me remete a uma publicação em rede social feita pela Célia Xakriabá, com uma frase que começava: “Dizem que no Brasil todo mundo tem sangue indígena, uns nas veias e outros nas mãos” e terminava com a provocação: “E você, onde está o seu?”. Quando li isso alguns anos atrás, demorei um tempo encarando as palavras na tela, refletindo tudo o que elas me traziam. Reconheço meus privilégios, as violências da branquitude, assim como os problemas trazidos por colonizadores que são também meus antepassados. Por outro lado, eu nunca tive que descobrir minha ancestralidade indígena, ela sempre esteve aqui, marcada, dita e presente, apesar de todas as tentativas violentas de apagamento da colonialidade.

Mas então, onde está o meu sangue indígena? Nas mãos? Nas veias? Penso então que para uma parte de nós, infelizmente, a resposta não é uma coisa ou outra. O sangue pode estar nas veias e nas mãos. E, ao dizer isso, quero reforçar que abordar essa miscigenação e apagamento na minha família não é algo que relato com prazer, não há o que se comemorar de um processo tão violento. Entretanto, perceber como isso se constrói, de modo tão próximo a mim, deu sentido, pela primeira vez, aos silêncios, as ausências de respostas e a todos os pequenos fragmentos de memórias que chegaram até mim.

Enfim, não há possibilidade de relatar aqui todos os acontecimentos que se sucederam em 2020, mas quero dizer que nessa mesma época outras duas coisas importantes me

aconteceram: 1. dentre muitos sonhos simbólicos que tive, ainda no início do ano, comecei a sonhar com uma onça que se comunicava comigo e, num dos sonhos, ela me guiava até o início de um caminho para uma mata fechada e me deixou um recado: “Quando a mata não vai até você, você tem que ir atrás da mata”; 2. Por acaso ou não, nessa mesma época, recebi um convite para ir à Mata da Cafurna, com objetivo de construir, com Rudá Rodrigues e Koram Xucuru, a escrita de um projeto cultural para a aldeia.

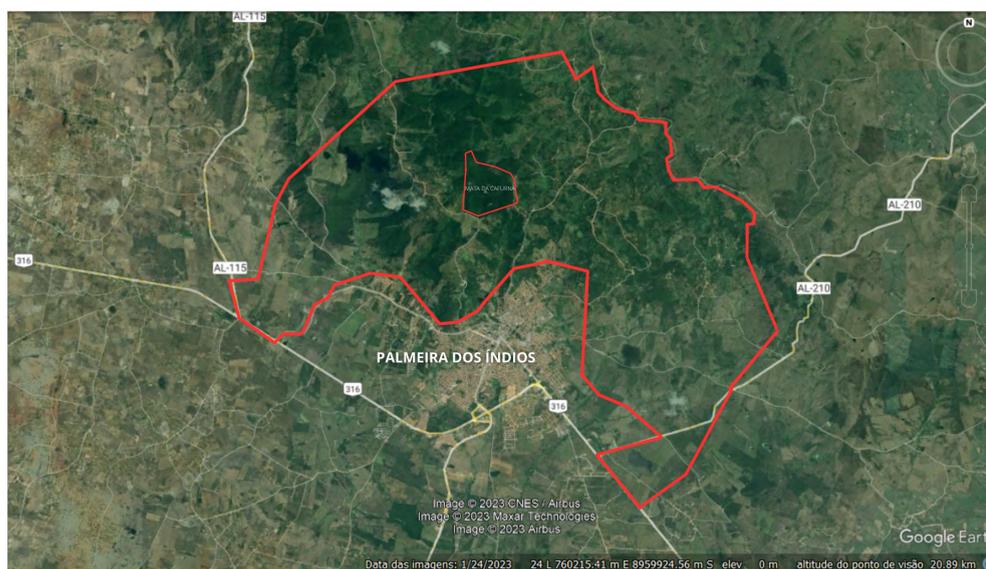
Certamente eu também não consigo colocar em palavras escritas o quanto foi significativo essas duas situações ocorrerem no mesmo ano em que me aproximei da história dos meus, mas aponte brevemente sobre os sonhos com a onça porque, em minha família, sonhos sempre significaram mais do que simples imagens, lembranças ou fantasias. Minha mãe fala dos sonhos como se pudessem ser avisos de acontecimentos passados ou futuros, que podem guiar nossas vidas.

Em minha família, acreditamos tanto que os sonhos podem nos contar algo, que é prática comum compartilharmos o que sonhamos. Acho que aprendi a relatar meu sonho antes mesmo de ser completamente alfabetizada. A possibilidade de certos sonhos serem/se tornarem reais sempre foi tão grande para nós que, na minha infância, minha mãe se apressava para dizer “abre a janela/porta pro vento levar [o que eu ia relatar]” ou “conta o sonho pro vento” toda vez que eu sonhava algo ruim. E, sem dúvidas, muitas vezes vivenciamos situações oníricas que acabaram por se concretizar no futuro, ou que se remeteram a algo do presente ou passado.

No livro “Ideias para Adiar o Fim do Mundo”, do Ailton Krenak, ele conta de uma visão de mundo em que sonhos são considerados “não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia” (KRENAK, 2019, n.p.). Considerando sonhos como um caminho que possibilita aprendizados, as palavras dele me lembraram os ensinamentos de minha mãe e abriram espaço para que os sonhos fossem acolhidos e sentidos com mais cuidado nesse processo de compreender o que se passava e ao que aquilo tudo me apontava.

Hoje, ao refletir sobre esse passado recente, sinto que, de alguma forma, quando me encontrava um tanto quanto perdida, fui orientada espiritualmente para que as coisas acontecessem assim, exatamente como deveriam ser. Posteriormente, em conversas com lideranças Xucuru-Kariri, aprendi que os Encantados e nossos antepassados podem falar conosco por sonhos, e se pudesse apostar em algo, diria que eles não apenas falaram, como também me apontaram caminhos a seguir. E eu ouvi, como a onça me sugeriu, segui em direção à primeira mata que me surgiu: a Mata da Cafurna.

Já conhecia Palmeira dos Índios, mas minha primeira ida à Terra Indígena (TI) acabou por ocorrer apenas em meados de setembro de 2020. A TI Xucuru-Kariri está localizada em Palmeira dos Índios, cidade no semiárido alagoano, caracterizada predominantemente pelo bioma Caatinga, abrigando apenas um remanescente de Mata Atlântica preservado. A população total do povo hoje é estimada em aproximadamente 3900 indígenas que moram apenas dentro das aldeias do território, sem contar os que estão fora do território. A área da TI Xucuru-Kariri possui 7.000 hectares, entretanto apenas 1.2000 hectares estão com o povo, sendo a maior parte ocupadas por posseiros, fazendeiros e pela própria sede da cidade (Figura 1). (INFOSANBAS, [s.d.]; ALAGOAS, 2017; OLIVEIRA, Wanessa, 2021).



**Figura 1** - Vista de satélite de Palmeira dos Índios, área da TI Xucuru-Kariri e da Mata da Cafurna em destaque. Fonte: Google Earth, com alteração digital (destaque em vermelho) feita pela autora.

Atualmente existem oito aldeias dentro da TI que são reconhecidas pela FUNAI: a Aldeia Mãe Serra da Capela, Boqueirão, Mata da Cafurna, Coité, Cafurna de Baixo, Fazenda Canto, Serra do Amaro e Riacho Fundo. A Mata da Cafurna está situada a 6 km da sede da cidade e, particularmente, considero que o caminho de Palmeira dos Índios até ela abarca bem essa área de transição entre a Caatinga e a Mata Atlântica, sendo perceptível as diferenças entre um e outro.

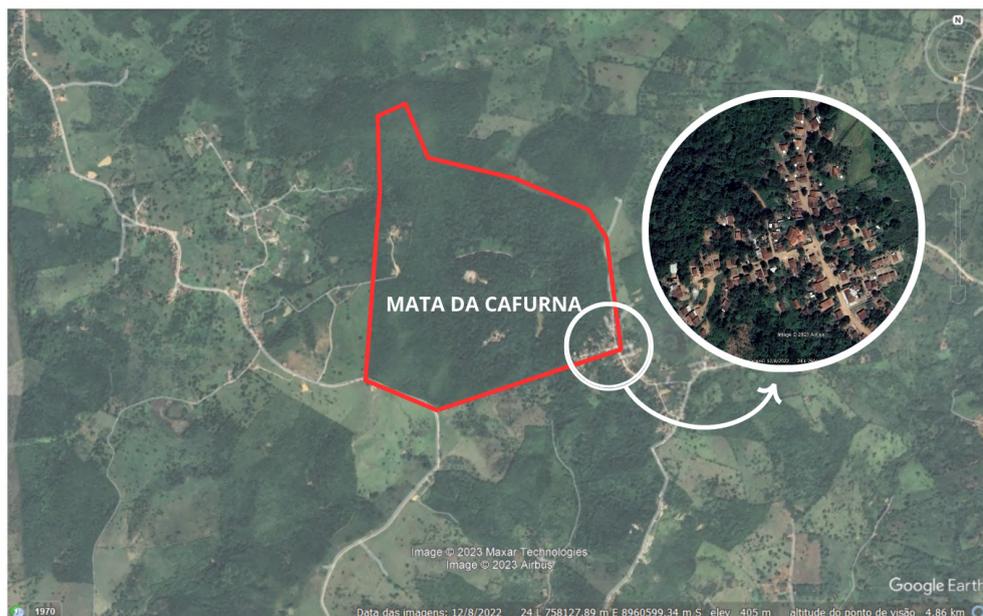
Em meus diários, registro que a paisagem de Palmeira não é a mesma da Mata da Cafurna, no caminho que se faz da entrada do município à aldeia, ela se transforma completamente. As áreas de desmatamento e pasto vão dando espaço às construções da cidade

pouco arborizada e, depois, subimos uma ladeira íngreme que já se encontra na periferia. Também a rua, antes calçada, começa a se tornar uma estrada de barro avermelhado, e enquanto seguimos subindo por ela, aos poucos a quantidade de casas pequenas e aglomeradas vão se transformando em casas com quintais espaçosos e pequenas plantações. A cidade vai ficando para trás, pequena e distante devido a altura da serra, e aos poucos vamos adentrando no que hoje é a Terra Indígena Xucuru-Kariri.

A Mata da Cafurna é apenas um pedaço de seu território ancestral que foi recuperado pelo povo Xucuru-Kariri em 1979. Antes, estava sob posse do município e, segundo dizem os/as mais velhos/as, seria vendido ou doado pela Prefeitura de Palmeira dos Índios para a construção de uma faculdade. Quando algumas lideranças Xucuru-Kariri souberam do fato, aproveitaram a oportunidade para reivindicar aquelas terras. Algumas famílias saíram da única aldeia que existia até então, a Fazenda Canto, e passaram a ocupar o território, viveram debaixo dos pés de árvores, em lonas, exigindo a negociação com a FUNAI até que, com muita resistência e luta, conseguiram retomar a posse da área. A compra do terreno onde hoje se localiza a Mata da Cafurna foi uma conquista significativa para o povo Xucuru-Kariri, especialmente pela floresta ainda preservada que lá se encontra (ALAGOAS, 2017; SILVA, Cássio, 2020).

A floresta tem um valor sagrado, e é parte essencial dos rituais e crenças Xucuru-Kariri, sendo dentro desse espaço de mata fechada o local de ocorrência dos rituais. Inicialmente, a Mata da Cafurna era destinada exclusivamente para atividades religiosas, mas com o tempo e a negociação feita pela FUNAI, mais terras nos arredores da área de preservação foram retomadas e anexadas, de modo que as pessoas passaram a fixar residência, tornando-se então uma aldeia que hoje abriga cerca de 160 famílias (ALAGOAS, 2017; SILVA, Cássio, 2020).

Quando chegamos na aldeia Mata da Cafurna, o maior contato que temos é com as casas e pequenas roças em seus quintais. Na encruzilhada das ruas principais em destaque acima (Figura 2), encontramos também uma escola estadual indígena e um posto de saúde. A comunidade possui ainda uma barragem, uma lagoa e um pedaço de terreno descampado, onde acontece o Ouricuri, ritual sagrado do povo. Na marcação em vermelho da Figura 2, podemos perceber ainda que boa parte do território da Mata da Cafurna não é habitado pois, como já relatado, se trata de uma área sagrada e de preservação da Mata Atlântica.



**Figura 2:** Vista aérea de satélite da Reserva Indígena Mata da Cafurna (destaque em vermelho) e recorte de algumas habitações da aldeia (destaque em branco). Fonte: Google Earth, com alteração digital (sobreposição de imagem e destaques em vermelho e branco) feita pela autora.

Na minha primeira ida à aldeia, além de fazer a escrita de um projeto cultural, tive a oportunidade de conhecer essa escola, o posto de saúde e o espaço Magia da Terra, onde participei de uma roda de conversa sobre saúde mental com mulheres indígenas da aldeia. Por ter passado alguns dias imersa na comunidade, também conheci outras pessoas, conversei sobre o contexto pandêmico e pude ouvir como estavam vivenciando aquele momento até então.

Neste ponto, é importante dizer que a partir desse primeiro contato, em meados de setembro de 2020, passei a acompanhar as mobilizações da liderança Koram Xucuru (apresenta-a melhor no subcapítulo 3.2.1) na comunidade, que utilizava seus conhecimentos ancestrais de cura através das plantas para cuidar do seu povo, mesmo antes da chegada das vacinas. Assim, quando juntas conjecturamos o que poderia ser feito se eu escrevesse um projeto de pesquisa a ser realizado na Mata da Cafurna, o tema de pesquisa facilmente se apresentou para nós.

Os assuntos vinculados à pandemia eram (obviamente) recorrentes e, devido ao isolamento social, eu também já acompanhava debates realizados nas redes sociais de lideranças e comunicadores indígenas, além de dados e textos que tratavam sobre o tema. Saulo Luders, meu orientador, e Tanawy Tenório, liderança do povo Xucuru-Kariri, foram

inclusive minhas referências nesse processo de tentar compreender o que se passava nos territórios indígenas aqui de Alagoas. Lembro ainda hoje o que senti ao ler sobre o medo de uma “[...] morte coletiva, do extermínio enquanto povo” (TENÓRIO, Tanawy; FERNANDES, Saulo, n.p.). O temor do povo Xucuru-Kariri se dava pela possibilidade de morte de anciãs e anciões, pois perderiam não apenas pessoas importantes, mas também as histórias, culturas e identidade que estes/as carregam e repassam para continuidade do povo.

De setembro de 2020 para cá, muitas coisas aconteceram. O primeiro projeto que havíamos submetido à Lei Aldir Blanc acabou sendo aprovado e conseguimos recursos financeiros, o que me levou a ir à Mata da Cafurna no ano seguinte, para acompanhar uma das oficinas de resgate ancestral através dos artesanatos de barro. Nos anos seguintes, participei da escrita e da execução de mais dois projetos que foram contemplados com recurso financeiro para o território, sendo o último finalizado recentemente, em fevereiro de 2023.

Nesses mais de dois anos de relação, criei um carinho, respeito e amor por várias pessoas da aldeia. Fui adotada como “filha de coração” pela Koram, sendo assim apresentada algumas vezes, virei “tia” de algumas crianças, e fiz amizades que se formaram e seguem independente da pesquisa realizada. Isso me levou a estar na aldeia também em outros momentos e por motivos diversos, como participar e contribuir em atividades, datas comemorativas, eventos, ou até mesmo apenas fazer uma visita. Por conseguinte, desde 2021, estive na aldeia várias vezes e sempre que ia passava alguns dias por lá, sendo acolhida e hospedada por Koram e sua família.

Aqui, quero abrir um parênteses para pontuar que, acima de tudo, a escolha de escrever o projeto e submeter ao mestrado apenas se deu porque Koram também demonstrou interesse em levarmos a temática ao âmbito acadêmico. Se não fosse seu interesse e o consentimento dado por outras lideranças, para mim, sequer faria sentido iniciar esta pesquisa. Assim, este projeto nasceu para trazer a tona as pautas e saberes Xucuru-Kariri durante o período pandêmico, de modo a registrar, publicizar e denunciar os problemas até então enfrentados e dar mais visibilidade à cosmovisão, aos saberes e às práticas de cura/cuidado do povo.

### **3.2. Construindo uma Metodologia Indígena de Pesquisa**

Com inspiração do texto de Francisco Apurinã (2020), nosso ponto de partida foi a decisão de encontrar caminhos possíveis de pesquisa para a construção de conhecimentos

acadêmicos que considerassem o saber indígena e “seus mais altos e sofisticados entendimentos acerca do cosmos, da vida humana e de outras que o habitam” (APURINÃ, 2020, p. 20). Assim, essa pesquisa acabou se tornando um trabalho coletivo e artesanal, a princípio sem uma estrutura metodológica pré-definida, mas que foi se desenvolvendo, construindo e reconstruindo durante o próprio processo de fazê-la, tanto no campo teórico quanto no campo prático.

Dadas as circunstâncias, era necessário ter muito cuidado mesmo após a vacinação, para evitar o contágio e a exposição das pessoas na comunidade. Enquanto aguardávamos uma melhoria da situação, concentramo-nos em executar as oficinas culturais previstas na comunidade, que ocorriam independentemente da minha pesquisa de mestrado, mas também permitiram que eu fosse me aproximando aos poucos, estabelecendo relações e criando amizades com as pessoas desde um outro lugar, que não de uma posição de uma pesquisadora apenas realizando sua pesquisa. Nesse período nos aproximamos também dos debates fomentados por pesquisadoras/es indígenas que contribuíram para a construção do arcabouço metodológico desta pesquisa.

Linda Tuhiwai Smith (1999/2018), pesquisadora maori, destrincha em seu livro “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas” como a ciência e pesquisa em Abya Yala foram, por séculos, processos desumanizantes permeados de colonialidade em suas ações. Especialmente com os povos indígenas, podemos afirmar que essa ciência ocidental-eurocêntrica ao se propor superior, neutra, objetiva e universal, criou hierarquias de poder, que oprimiram outros saberes e epistemologias. Nações indígenas foram, por muitos anos, desconsideradas como humanas e, portanto, historicamente silenciadas e suprimidas em seus saberes, linguagens e modos de sistematizar; afastadas completamente do processo de construção do conhecimento no espaço acadêmico.

O trabalho de Linda T. Smith (1999/2018), lido ainda em 2020, proporcionou as primeiras pistas sobre como realizar uma pesquisa com populações indígenas, evitando a perpetuação das violências mencionadas. A autora pontua que é fundamental questionarmos desde o início, já na formulação do problema de pesquisa, questões como: Quem define qual é o problema da pesquisa? Para quem esse estudo será relevante? Quem valida essa relevância? Quais são os possíveis resultados positivos e negativos dessa pesquisa? Como pode impactar a comunidade? Essas questões fizeram parte de nossas reflexões iniciais, e nos mostraram que, desde o início, a pesquisa deve ser pensada **com, por e para** o povo com quem iríamos trabalhar, levando em consideração suas perspectivas, interesses e necessidades, ao invés de ser guiada por nossos próprios desejos, fantasias, suposições e vontades.

Desse modo, partimos desde uma perspectiva anticolonial e um paradigma de pesquisa indígena que, em contraposição a essas práticas de pesquisa hegemônicas e coloniais, busca resistir às estruturas dominantes, lutar contra as relações de poder e desigualdades epistêmicas e aderir ao compromisso ético, social e político no fazer-pesquisar com povos indígenas. Para isso, temos como referência também o livro “Research is Ceremony: Indigenous Research Methods” (WILSON, 2008).

Tanto Linda Smith (1999/2018) como Shawn Wilson (2008), discutem a necessidade de pesquisas com povos indígenas se proporem a buscar re-conhecer, re-construir e re-apresentar os conhecimentos a partir das próprias ontologias e epistemologias originárias. Isso implica primeiro admitir as diferentes formas de ver o mundo e de produzir conhecimento, para além da visão dominante ocidental. Para Shawn Wilson (2008), acadêmicos/as indígenas trazem naturalmente consigo

[...] a capacidade de ver e trabalhar simultaneamente dentro de visões de mundo indígenas e dominantes. Isso se torna de grande importância ao trabalhar com acadêmicos do sistema dominante, que geralmente não são biculturais. Como parte de seu privilégio branco, não há nenhuma exigência para que sejam capazes de ver outras formas de ser e fazer, ou mesmo reconhecer que elas existem. Muitas vezes, as ideias vindas de uma diferente visão de mundo estão fora de toda a sua mentalidade e forma de pensar (WILSON, Shawn, 2008, p. 44, tradução nossa).

Com dedicação e sensibilidade, consideramos que algumas dessas habilidades e capacidades cruciais para realizar pesquisas com povos indígenas podem ser aprendidas e desenvolvidas por não-indígenas também. No entanto, para isso, é importante reconhecermos que nem sempre seremos capazes de compreender e explicar tudo se estivermos limitados/as ao nosso próprio ponto de vista, saberes e métodos. Isso não significa rejeitar e abandonar totalmente os nossos conhecimentos, as teorias e técnicas ocidentais, também não é sobre nos apropriarmos dos conhecimentos e métodos indígenas. Trata-se apenas de aprendermos a “[...] habilidade de construir uma ponte entre essas perspectivas [...] para amenizar a tensão que isso cria” (WILSON, Shawn, 2008, p. 44, tradução nossa). Assim, nos colocamos em diálogo nesta pesquisa, articulando as perspectivas, visões de mundo e valores indígenas com os nossos saberes, buscando tornar a pesquisa relevante e útil para a comunidade com a qual trabalhamos.

Partindo de uma ontologia indígena, entendemos a realidade como um sistema complexo e vivo, em constante transformação, no qual as relações e interações entre os elementos são fundamentais. Assim, para nós, os seres humanos não são colocados na centralidade das coisas, mas considerados apenas uma parte do todo, que coexiste com outros seres e elementos que compõem o universo. Nesse sentido, se tudo no mundo está conectado

e é relacional devemos compreender e respeitar a diversidade de conhecimentos e experiências. Essa abordagem, quando trabalhada com povos originários, promove a autonomia e valoriza os saberes das comunidades indígenas, respeitando assim seus modos de vida, sistemas de conhecimento e crenças (SMITH, Linda, 2018; WILSON, Shawn, 2008).

A pesquisa, portanto, é concebida de forma holística e contextual, reconhecendo e valorizando as relações entre os seres humanos, a natureza e os saberes ancestrais que se entrelaçam no processo de investigação. Importa, portanto, não as realidades em si, mas sim a relação que compartilhamos com a realidade. A realidade, nessa perspectiva, não é vista como algo objetivo, universal ou separada de nós. Ao contrário, é concebida como algo interligada e contextual, moldada pelas nossas experiências, crenças, saberes e relações pessoais que individual e coletivamente criamos com as coisas (WILSON, Shawn, 2008).

Nessa perspectiva, também não consideramos o conhecimento uma produção individual, uma única verdade, algo a ser possuído ou descoberto. Também não é universal, objetivo e aculturado. Assim, uma pesquisa sempre será um saber situado, subjetivo, coletivo e influenciado pelas relações que se estabelecem em um determinado contexto. Nas palavras Shawn Wilson (2001), o conhecimento é:

[...] relacional. O conhecimento é compartilhado com toda a criação. Não são apenas relacionamentos interpessoais, não apenas com os sujeitos de pesquisa com os quais posso estar trabalhando, mas é um relacionamento com toda a criação. É com o cosmos, é com os animais, com as plantas, com a terra que partilhamos este conhecimento. (WILSON, 2001. pp. 176-177, tradução nossa)

Por fim, abordando questões axiológicas, o respeito, a reciprocidade e a responsabilidade são colocadas como características indispensáveis nesse processo de construção de uma pesquisa e todas as relações que se estabelecem com elas. Dessa maneira, devemos sempre nos questionar se e como os métodos a serem utilizados contribuem para a construção de relações entre quem pesquisa, a comunidade, a terra, as pessoas, o tema pesquisado etc. (WILSON, Shawn, 2008; KOVACH, Margaret, 2009).

### 3.2.1. Conversas e diários como ferramentas de pesquisa

Um paradigma indígena de pesquisa prioriza o uso de técnicas e métodos baseados nas tradições e conhecimentos dos povos originários, de modo a ser uma construção coletiva, produzida através da cooperação, da corresponsabilidade e da co-criação. Tendo como ponto central a valorização dos saberes e modos de vida indígenas no processo de produção de conhecimento, devemos buscar valorizar a integração da comunidade, não hierarquizantes, que reconheçam a diversidade de perspectivas e promovam a equidade de poder dentro do

processo de pesquisa. Dentre as muitas sugestões ferramentas para construção dos dados que possibilitam a aplicação de metodologias indígenas, destacam-se: contação de histórias, o “*yarning*” (tecer conversas), as rodas de conversa, os diálogos em grupo, bem como outros que envolvam a oralidade e as narrativas individuais/coletivas do povo (WILSON, Shawn, 2008; KOVACH, Margaret, 2009; THOMAS, Robina, 2005; SMITH, Linda, 1999/2018).

Qwul’sih’yah’maht (Robina Anne Thomas), pesquisadora e nativa da Nação Kwakwaka'wakw (Canadá), ressalta a importância da seleção cuidadosa de métodos ao trabalhar com povos indígenas, uma vez que essas escolhas refletem as dinâmicas de poder presentes na pesquisa. Ela destaca que os métodos mais estruturados costumam conferir ao pesquisador maior controle e são amplamente utilizados na ciência hegemônica. No entanto, essa abordagem resulta no silenciamento das vozes indígenas e na desconsideração das tradições orais, que foram estigmatizadas como ilegítimas e enviesadas devido à sua natureza subjetiva. Na academia, a pesquisadora resgata então a oralidade por meio da incorporação do contar histórias como método de produção de dados para a pesquisa, alegando que isso dilui algumas estruturas de poder e possibilita o protagonismo das vozes indígenas (THOMAS, Robina, 2005).

Os saberes indígenas são usualmente transmitidos por meio de tradições orais, cerimônias e práticas de relação com a terra. A oralidade, um dos recursos mais importantes nas culturas de povos originários, é o meio pelo qual se carrega as identidades, culturas, saberes, cantos, cosmologias e tradições de um povo por diferentes gerações de uma etnia. João Paulo Barreto afirma que “[...] quando a gente diz que somos um povo de oralidade, estamos dizendo exatamente isso, que as palavras, elas são uma ação, elas agem, seja para construir ou para destruir. Portanto, [...] a palavra é instrumento seja para o ‘bem’ ou para o ‘mal’” (FOLCLOREBR, 2020, 101’55”).

Francisco Apurinã compartilha sua experiência como indígena e antropólogo, expressando sua posição desconfortável em relação à dinâmica tradicional de pesquisas etnográficas que ainda colocam “[...] o não indígena como pesquisador e o indígena como ‘objeto de pesquisa’, inclusive nos excluindo do papel de interlocutores” (APURINÃ, 2020, p. 15). Assim, se partimos de um paradigma indígena, devemos buscar romper com práticas hegemônicas que reduzem indígenas a meros objetos de estudo e fornecedores/as de informações, incluindo estes/as no processo de pesquisa, promovendo autonomia, horizontalidade e reciprocidade nas relações de pesquisa.

No nosso processo, refletimos que realizar entrevistas, por exemplo, não seria abrangente o suficiente, nem iria condizer com nossa proposta de criar relações

complementares, admitir diferentes saberes, criar uma via de mão dupla e garantir que os interesses das pessoas da comunidade fossem de fato levados em consideração. Refletimos que, caso realizássemos entrevistas, teríamos que construir algumas perguntas anteriormente. Ainda que fossem poucas perguntas, como caso fosse de uma entrevista semi-estruturada, as questões seriam elaboradas a partir dos nossos interesses, dos nossos saberes e do que nós achávamos que deveria ser dito/respondido, o que não era nossa proposta. Assim, decidimos então utilizar a conversa como ferramenta de pesquisa, pela maior flexibilidade para que a pesquisa tomasse os rumos naturais que surgissem a partir das trocas e interações com a comunidade.

A utilização da conversa como ferramenta é embasada no método “*Yarning*”, que pode ser traduzido como “tecer de histórias” ou “entrelaçar narrativas”. As possibilidades de traduções para a palavra são diversas, mas remetem principalmente a ideia de que o *yarning* é uma conversa que se assemelha ao processo de tecelagem. Dawn Bessarab, aborígine Bard/Yjindjabandi, e a botswana Bridget Ng’andu (2010), descrevem, dando o exemplo do povo Nyoongah, que o sentido de conversar em “*yarn*” não se refere a uma simples conversa, uma troca de palavras ou informações sem sentidos e superficiais. Ao contrário, remete a um processo relacional e colaborativo de construção de significados, de compartilhamento de experiências, conhecimentos e histórias, sendo uma forma de estabelecer conexões com as pessoas e com a cultura do povo.

A conversa é algo que faz parte do nosso cotidiano e nossas relações, ocorrendo tanto de maneira oral quanto escrita. Em cada cultura e situação, o conversar pode assumir diferentes tons, pode ter diferentes regras e variar os protocolos, no entanto, independente do contexto, uma conversa sempre pressupõe “um processo dialógico, que é recíproco e mútuo” (BESSAB, Dawn; NG’ANDU, Bridget, 2010, p. 38). Fazendo um comparativo, assim como o ato de tecer fios através de um trabalho de várias mãos e fios que cria uma trama interligada, interdependente e coesa, as conversas também têm o poder de construir algo significativo a partir da colaboração e construção conjunta.

Numa conversa, entrelaçamos ideias, pensamentos, opiniões, perspectivas, experiências e conhecimentos. Todas as pessoas envolvidas falam e ouvem, todas aprendem e ensinam, construímos então um saber que parte do individual, mas diz respeito a um coletivo. Tornamos o fazer disso algo comum e interconectado. Sendo assim, os métodos de uma pesquisa também podem promover conexões mais espontâneas e um relacionamento de confiança entre as pessoas que conversam, nomeadamente, quem pesquisa e a comunidade de referência (BESSAB, Dawn; NG’ANDU, Bridget, 2010).

Dessa maneira, partimos de conversações para construção dessa pesquisa, sendo dois tipos principais: 1. Conversas individuais; e 2. Conversas cotidianas na comunidade. Ambas as técnicas focaram na importância das narrativas, diálogos e relações, adquirindo apenas formas diferentes de registro, pois as conversas individuais foram realizadas individualmente e gravadas para transcrição, enquanto as outras eram registradas através de diários de pesquisa (escritos ou orais).

As conversas cotidianas foram partes dos momentos do dia-a-dia, em que não necessariamente parávamos para falar sobre a pesquisa. Essas conversas não tinham hora para acontecer, podíamos estar comendo, visitando a casa das pessoas, brincando com as crianças, participando de eventos, debulhando feijão, raspando cana ou mesmo indo tomar banho na barragem da mata. A vida acontecia e, inevitavelmente, assuntos relacionados à pesquisa surgiam. Nessas ocasiões, buscava ouvir, opinar e questionar como faria em qualquer diálogo comum, e quando achava que algo ali era importante, posteriormente tomava nota em texto ou áudio para retornar à questão se assim desejasse.

As conversas individuais, por sua vez, ocorreram em momentos previamente combinados e, para escolher essas pessoas com quem conversaria, nos baseamos na amostragem por “bola de neve”, um método utilizado para selecionar com base em indicações e referências de quem já está incluído/a no estudo. No caso deste estudo, Koram foi a pessoa inicial, tornando-se mediadora e facilitadora na identificação de outras pessoas-chave que possuíam conhecimento, experiência ou conexões relevantes para o debate em questão.

Esse recurso possibilita que as pessoas que compõem a pesquisa sejam indicadas pelo próprio povo, assim, compreendendo que são eles/as que conhecem seus modos de organização, também consideramos que saberiam quem melhor contribuiria ao tema proposto. Trata-se de um sistema de indicação, no qual uma pessoa indica outra, essa pode também indicar outras e assim sucessivamente até atingir uma quantidade satisfatória de repertórios.

Assim, primeiro solicitamos à Koram que indicasse, depois as pessoas indicadas por ela poderiam também indicar outras. Dessa forma, expandimos gradualmente o tamanho da amostra, até fecharmos com 8 conversas individuais realizadas, dado a quantidade de material para análise. No total, 8 pessoas conversaram comigo individualmente, sendo informadas sobre os objetivos, os procedimentos e os instrumentos da pesquisa. Estas foram submetidas ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), previamente submetido ao Comitê de Ética e Pesquisa (CEP) da Universidade Federal de Alagoas (Ufal), que aprovou o projeto em janeiro de 2022.

De acordo com Shawn Wilson (2008), a pesquisa pode ser encarada como uma cerimônia, mas essa cerimônia não precisa ser formal. Assim, nesta dissertação, optamos por construí-la de forma menos restrita, apreciando mais a informalidade e a flexibilidade tanto no processo de diálogo, quanto no momento e espaços a realizar as conversas. Abaixo, apresentarei de forma breve as pessoas que constroem essa pesquisa comigo, nomeadamente: Walêtxua Seketiniho, Dona Salete, Marlene Gomes, Zé Arnaldo, Meire Xukuru Kariri, Tanawy Kariri e a Koram Xucuru. Com exceção da conversa com o Walêtxua, que optamos pela não gravação, todas as outras foram gravadas e transcritas a posteriori.

A primeira conversa realizada foi com Tanawy Kariri. Liderança do povo Xucuru-Kariri e coordenador da Microrregião AL/SE da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Tanawy teve uma vasta experiência atuação com povos indígenas durante a pandemia, além de articulações políticas dentro e fora do estado em prol do seu povo. Marcamos para conversar sobre a pesquisa no dia 25 de julho de 2022, e na noite desse dia ele me recebeu na sua casa, onde conversamos por cerca de uma hora enquanto as crianças nos faziam companhia ali, hora brincando e hora escutando nossa conversa.

No outro dia, 26 de julho de 2022, conversei com Dona Salete, Lucicleide e Zé Arnaldo. Logo pela manhã fui à casa de Dona Salete, pois sempre que vou à aldeia passo por lá para vê-la e conversarmos um pouco. Nesse dia, como de costume, a encontrei sentada em seu alpendre, dessa vez mexendo em alguns retalhos de tecido que havia ganhado. Decidimos aproveitar o tempo para conversar e assim, entre o juntar de retalhos e o barulho da máquina de costura, ela foi me contando suas histórias e experiências na pandemia. Dona Salete é uma anciã e ex-parteira, conhecedora da medicina indígena e lutas de seu povo, inclusive por ter enfrentado pistoleiros e fazendeiros que tentavam impedir o avanço na ocupação da Mata da Cafurna.

Depois de conversar com Dona Salete, fui ao posto de saúde. Lá encontrei com Lucicleide, que conheci ainda em 2020 durante minha primeira ida à aldeia. Como Agente Indígena de Saúde da comunidade, Lucicleide foi indicada às conversas individuais por ter participado do processo de organização e mobilização da Saúde Indígena no território desde a chegada do vírus. Além disso, por conhecer bem a situação vivenciada nos últimos anos por cada família da comunidade, tendo em vista que seu trabalho pressupunha ações e visitas domiciliares.

Ainda naquele dia, pela tarde, encontrei com Zé Arnaldo na varanda da casa de Koram. A primeira vez que o vi, em fevereiro de 2021, estava presente quando ele foi

chamado para rezar numa pessoa que não se recuperava bem de um problema na perna. Na ocasião, não conversamos, mas tive a chance de poder observar de longe ele rezando e passando o ramo para curá-la. Dessa vez, relatei que havia presenciado o ocorrido e iniciamos a conversa enquanto uma chuva forte descia e nos esquentamos com café e chá. Do povo Pankararu, Zé Arnaldo é um rezador conhecido pelo seu dom de cura através da reza com ramos. Juntamente com o povo Xucuru-Kariri, participa dos rituais sagrados da comunidade, e vive na Mata da Cafurna há muitos anos, hoje tendo família e filhos por lá.

Depois dessas conversas individuais, retornei à aldeia apenas no início de outubro de 2022, para participar do Encontro da Juventude Indígena Xucuru-Kariri e para encontrar com Dona Marlene e Meire Xucuru Kariri. Assim, na manhã de 10 de outubro, fui à casa de Marlene Gomes, uma anciã mezinheira<sup>6</sup> que sua família foi uma das primeiras a ocupar e viver na Mata da Cafurna, chegando ainda no ano de 1979. Com um quintal cheio de ervas medicinais, hoje Marlene dedica-se com amor ao trabalho com as plantas, produzindo remédios caseiros como garrafadas, lambedores e outros que auxiliam no processo de cuidado e cura de si, de sua família e da comunidade. Durante nossa conversa, com muita gentileza, me mostrou o que cultivava em seu quintal e uma das garrafadas mais recentes que havia feito, relatando suas propriedades e seus efeitos.

Ainda no mesmo dia, me direcionei ao posto de saúde e lá conversei com Meire Xucuru Kariri, liderança, enfermeira e profissional da Saúde Indígena. Assim como Lucicleide, por trabalhar no posto da comunidade, ela esteve presente durante todo o processo de enfrentamento ao coronavírus na aldeia, participando das ações na comunidade. Além disso, Meire atuou por um período numa Unidade de Atenção Primária Indígena em Palmeira dos Índios, inaugurada em 2020 para atender pessoas indígenas na pandemia.

Em dezembro estive novamente na aldeia e desta vez aproveitei para conversar com o Walêtxua, e gravar a conversa com a Koram. Sendo as últimas conversas que consegui realizar, e fechando assim também a etapa de campo da pesquisa.

Walêtxua Seketiniho é um jovem indígena e tozeiro Xucuru-Kariri, com ascendentes do povo Fulni-ô e Kariri-Xocó. Muito dedicado à cultura de seu povo, o conheci também ainda nas primeiras idas à Mata da Cafurna, pois sempre estava presente nas atividades organizadas por Koram, eventualmente pintando (com grafismos) as/os parentes/as ou se apresentando com os cantos e danças do Toré durante as atividades na aldeia. Eu e

---

<sup>6</sup> Mezinheiras é como são chamadas as mulheres que trabalham com e possuem o conhecimento sobre ervas, plantas, raízes, etc para a produção de remédios caseiros. Ou seja, que plantam, produzem medicamentos, e fazem uso visando a manutenção da saúde ou a cura de doenças físicas, espirituais e mentais.

Walêtxua conversamos no dia 21 de dezembro de 2022, no espaço Magia da Terra. Na ocasião, para que ele se sentisse mais confortável em abordar outras questões que não só da pesquisa, optamos por não realizar a gravação, de modo que apenas tomei notas de suas falas.

Por fim, Koram Xucuru é mezinheira, terapeuta holística, liderança Xucuru-Kariri e técnica em enfermagem no posto de saúde da aldeia. Foi uma das principais articuladoras de estratégias de enfrentamento ao vírus em seu território, atuando com a equipe de saúde indígena, e com projetos e parcerias paralelas. Como minha parceira de pesquisa e mediadora de campo, já tínhamos tido a oportunidade de conversarmos muitas vezes sobre o tema pesquisado e outras questões. Entretanto, de modo a poder referenciá-la melhor na escrita, fizemos uma conversa gravada também no dia 21 de dezembro de 2022. As contribuições de Koram, no entanto, são para além das falas aqui citadas, tendo me ajudado a elaborar desde o projeto às discussões realizadas.

Para iniciar cada uma das conversas, eu me apresentava, falava de onde vinha e explicava o tema e proposta do estudo. Daí em diante, não havia muitos protocolos a seguir, o único objetivo era iniciar uma conversa. Às vezes, utilizava frases como “me conta um pouco sobre você”, “como foi sua experiência durante a pandemia?” ou “como foi a chegada do vírus aqui na aldeia?” para disparar as narrativas. Depois, continuava dizendo coisas como “e como lidam/lidaram com isso?”, “mas e aí? como foi/é isso para você individualmente?” ou “e como foi/é isso para o povo, como lidam coletivamente?”. Porém, nem todas essas perguntas eram necessariamente feitas, assim como houveram outras que não foram pré-definidas. Tentava apenas encontrar formas de incentivar as pessoas a falarem, incentivando que contassem suas histórias e vivências sem restrição, demonstrando sempre interesse genuíno no que me diziam.

Por se tratar de um ambiente de diálogo que não possui um roteiro, tivemos como objetivo principal fazer emergir narrativas sobre os saberes, fazeres e pensamentos de quem participava sem pré-determinar ordem de fala, quesitos a cumprir, tempo ou perguntas a serem respondidas. O tempo era mais dedicado para que a pessoa falasse e eu ouvisse, entretanto, não me restringia a falar quando sentia vontade de relacionar algo dito com coisas que ouvi relatos ou presenciei, quando tinha observações a fazer, dúvidas ou curiosidades. No máximo, preponderava como poderia falar, de modo a evitar desviar do que a pessoa decidia me contar.

Não havia muitas cerimônias, me portava como me portaria em qualquer conversa. No entanto, um cuidado extra também era necessário porque, como já esperado, as pessoas por vezes lidavam com esse momento como se fosse uma entrevista, questionando se estavam dizendo o que eu esperava e gostaria, afirmando que não sabiam se estavam respondendo

corretamente, ou mesmo me dizendo “quer me perguntar mais alguma coisa?”. Nesse momentos, reafirmava meu posicionamento como pesquisadora: que não havia respostas certas ou erradas, e que meu objetivo era ouvir apenas o que tivessem e quisessem me contar.

Nesta pesquisa, buscamos garantir que, assim como cada tecelã escolhe os fios que quer usar e o padrão que quer construir na tecelagem, as pessoas também tivessem a liberdade e possibilidade de escolher a linha de raciocínio que queriam seguir, quais histórias queriam contar e como queriam contar. Também as lembrava que não havia nada previamente preparado, que considerava que elas/es eram as/os principais detentoras/es do saber sobre suas experiências, portanto, minhas perguntas (e as possíveis respostas a elas) não eram o foco da pesquisa.

Nesses casos, principalmente com quem não tinha intimidade ainda, recolocar essa posição parece ter sido uma virada de chave para me perceberem e perceberem a pesquisa de outra forma. Ao dar essas respostas, era perceptível que as pessoas se sentiam mais confortáveis, contentes por serem respeitadas e ouvidas com atenção durante a conversa. Ali, compreendiam que suas histórias, experiências e visões de mundo eram estimadas independente de qualquer coisa, sem uma imposição ou cobrança de que correspondessem às minhas próprias expectativas.

Ouvir as histórias contadas e compartilhar um pouco sobre mim nesse processo foi vital para estabelecer essa pesquisa e quando o povo Xucuru-Kariri compartilha suas experiências e narrativas comigo, adentramos num mundo que se torna nosso em comum. Nesse processo, rompemos com a dicotomia colonial de “pesquisador e objeto pesquisado”. O conhecimento saí do “eu” e se desloca para um terreno compartilhado, que agora é “nosso”. Todo mundo contribui com um pouco de si, sendo um pouco aprendiz e um pouco mestre/a.

No coletivo, nos fortalecemos e desmantelamos hierarquias. Ampliamos saberes e criamos espaços de coexistência. Nos ensinamentos de bell hooks (2020), professora negra e teórica feminista, a conversação é tida como uma forma de produção coletiva de conhecimento. As conversas podem se tornar um meio democrático que além de quebrar hierarquias de poder, ajudam na construção de saberes e soluções para problemas complexos por meio do compartilhamento de diferentes olhares, fazeres e sabedorias. Assim, buscamos espaços para encontro de sentidos comuns, tensionamentos de visões de mundo e construção de diferentes saberes. Nesse caminho,

[...] aprendendo e conversando juntos, rompemos com a noção de que a experiência de adquirir conhecimento é particular, individualista e competitiva. Ao escolher e

nutrir o diálogo, nós nos envolvemos mutuamente em uma parceria na aprendizagem (HOOKS, bell, 2020, p. 81)

Por fim, as conversas que não foram gravadas, como já mencionamos, também compõem o *corpus* da pesquisa. Seu registro foi feito pelo que nomeio aqui de “diários de chão”. Os diários de chão dizem respeito aos diários de campo da pesquisa e outras vivências, são também dispositivos disparadores que foram analisados em articulação com as conversas, sendo eles uma “estratégia de coletivização das experiências e análises” (LOURAU, 1993, p. 85). Os diários podem ajudar a revelar um “fora do texto” e expor questões que perpassam o cotidiano da pesquisa, como: questionamentos, emoções, percepções, pensamentos, incômodos e outros afetos vividos pelo/a pesquisador/a no trabalho de campo e fora dele. A partir dos diários, articulamos vida e campo, de modo que no próprio texto construímos reflexões, análises e relações que não seriam possíveis por meio de outra ferramenta.

Quando questionamos os pressupostos tradicionais do conhecimento científico hegemônico, as vivências da pesquisadora no processo de pesquisa saem do pano de fundo e passam a ser parte da cena principal, abrindo assim a possibilidade de produção de um conhecimento implicado, afetivo e engajado politicamente na busca por transformação de si e do lugar social que ocupa (LOURAU, 1993). A escrita e uso dos diários na pesquisa diz, portanto, respeito a um processo nosso de buscar “desnaturalizar as construções científicas, em especial a - já mitológica - neutralidade” (LOURAU, 1993, p. 79). Neste ínterim, iniciamos as gravações das conversas individuais a etapa de campo em julho de 2022 e finalizamos em dezembro de 2022, os diários, no entanto, foram produzidos antes e depois da pesquisa, por dizer respeito a não apenas o registro das idas à aldeia, mas por abarcar todas as vivências ao longo dos últimos três anos (2020-2023).

Tal como Regina Barros e Eduardo Passos (2009), acreditamos que essa técnica possibilita o registro não apenas do que é pesquisado, mas sobretudo o processo de pesquisa, as trajetórias e os movimentos de quem pesquisa, que acabo por utilizar na escrita de toda a dissertação. Como discutimos anteriormente, a pesquisa é um ato sensível, que afeta e transforma também quem pesquisa durante seu processo de diálogo e construção. Dessa forma, considerando tudo já dito, entendo esta pesquisa menos como algo que eu escrevo e desenvolvo, e mais como algo que se escreve e me envolve.

### 3.2.2. O Pensamento Ritual como abordagem analítica

Na construção das análises as relações continuam sendo prioridade. Para Shawn Wilson (2008), ao elaborar o processo analítico, devemos nos perguntar coisas como: “como a análise dessas ideias ajudará a fortalecer ainda mais os relacionamentos criados na pesquisa?”.

As análises de pesquisas que envolvem povos originários, especialmente quando feitas por não-indígenas, correm um risco de ter distorções, pois as interpretações podem seguir caminhos não condizentes com o saber que foi compartilhado. Frequentemente, as análises desses trabalhos não refletem os desejos, princípios e pensamentos da comunidade de referência. Por isso, nesta etapa, devemos ter ainda mais cautela e não correr o risco de romper a conexão existente entre as pessoas, o conhecimento da comunidade, suas cosmovisões, bem como as relações que compartilham entre si e existem com o tema pesquisado.

Essa é também uma forma de não perdermos de vista a confiança que foi dada durante o estudo, em cada história, experiência e conhecimento que é compartilhado conosco. Portanto, as análises devem ser feitas de forma respeitosa e com o único objetivo de ajudar a fortalecer as relações já estabelecidas ou as que ainda podemos construir. Assim, ao olhar para as relações existentes no processo de análise, não podemos fragmentar as informações pois isso destrói as conexões naturais pré-existentes entre as coisas. A atenção deve se voltar a todo, compreendendo o *corpus* da pesquisa como um sistema que interage entre si e que devem ter seus elementos avaliados considerando esse todo. Nesse sentido, o processo analítico envolve movimentos sistemáticos de construção de significados que não seguem uma linha linear ou predefinida. (WILSON, Shawn, 2008).

Para nossas análises utilizamos como referência o *Thought Ritual* (traduzido por nós no título dessa seção como “Pensamento Ritual”), uma abordagem que busca integrar conhecimentos indígenas com abordagens de pesquisa ocidentais, proposta pelo/a pesquisador/a aborigine Tyson Yunkaporta e Donna Moodie (2021). Esse método foi escolhido visando garantir a sensibilidade cultural do contexto analisado, respeitando a cosmovisão do povo e as formas de conhecimento da comunidade envolvida no estudo. Ele se baseia em quatro princípios fundamentais: conexão, diversidade, interação e adaptação, que refletem as formas indígenas de fazer, conhecer e ser no mundo.

O objetivo dessa ferramenta é valorizar a interconexão entre os diferentes elementos envolvidos na pesquisa, reconhecendo e respeitando a diversidade de perspectivas, promovendo a interação significativa entre as pessoas e permitindo a flexibilidade e a adaptação do método a partir de cada experiência e contexto de pesquisa. Essa ferramenta

analítica está alinhada com os pressupostos de um paradigma indígena de pesquisa, e pode ser comparada a uma analogia contada por Shawn Wilson (2008), em que os dados e a análise de uma pesquisa são como uma rede de pesca: cada nó representa um elemento a ser examinado, mas é a interação entre os nós que garante o funcionamento efetivo da rede.

Portanto, devemos olhar como esses vários nós (histórias, saberes, experiências etc) se relacionam e formam uma rede (a pesquisa). Aqui, é mais importante o conjunto de relações que compõem o fenômeno do que o próprio fenômeno em si. A análise também não é vista como algo externo a nós ou algo objetivo, mas sim como um processo constante de construção ativa entre quem pesquisa e a comunidade que também está envolvida. Adotamos o *Thought Ritual*, então por possibilitar maleabilidade nas análises e por ser um método em que o objetivo final é assegurar eticamente consonância entre o que escrevemos e as perspectivas e conhecimentos da comunidade envolvida na pesquisa. Isso implica obrigatoriamente levar em consideração elementos como tradições, valores, território e espiritualidade, que têm o potencial de influenciar na pesquisa e não devem ser desconsiderados (YUNKAPORTA, Tyson; MOODIE, Donna, 2021).

A seguir, apresentamos uma breve descrição dos princípios/etapas do *Thought Ritual* que, embora não tenhamos seguido rigorosamente, especialmente por ainda estarmos em processo de familiarização com o método, nos serviram de base para a construção de categorias analíticas:

1. Conexão: O princípio da conexão nos diz que tudo está ligado a várias outras coisas. Cada ponto é independente, mas também depende dos outros, formando redes de conexões. Nessa etapa, procuramos encontrar e estabelecer essas conexões entre diferentes elementos que surgem durante as conversas e pesquisas, identificando superficialmente padrões emergentes. Além disso, o/a pesquisador/a, deve se situar dentro desse campo, buscando compreender e definir como se insere nessa rede de relações.

2. Diversidade: Nessa etapa, o foco está em identificar semelhanças, diferenças e sobreposições entre os elementos individuais, a fim de compreender as dinâmicas e os padrões emergentes. Para fazer isso, recomenda-se o uso de diálogos e momentos “[...] em pares ou grupos, preferencialmente com as pessoas envolvidas na coleta de dados, mas também com orientadores/as, colegas, guardiãs de saberes ou anciãos” (YUNKAPORTA, Tyson; MOODIE, Donna, 2021, p. 90, tradução nossa). Nesta etapa, busca-se incorporar diferentes saberes, pontos de vista, experiências e conhecimentos para enriquecer as análises, o que envolve tanto indígenas quanto não-indígenas.

3. Interação: Com o princípio da interação devemos nos atentar às maneiras como as informações identificadas ao longo da pesquisa se conectam e se influenciam, identificando e construindo as conexões para compreender como todas elas se encaixam e se afetam mutuamente para ter uma visão mais integral do conhecimento. Nesta etapa, pode-se usar histórias, danças, desenhos e outras formas de expressão cultural para entender as relações no corpus da pesquisa.

4. Adaptação: O princípio da adaptação é considerado um momento conectado às práticas culturais e ancestrais para construção das análises, que envolve ajudar a entender essas relações e como elas estão em mudanças e podem se adaptar. Nessa fase, diz-se haver sinais importantes a estar atento/a, que vão desde sonhos, reflexões profundas, mensagens dos ancestrais ou até mesmo coisas incomuns que, numa perspectiva do povo, identificamos na natureza e no território.

Aqui, pontuamos que consideramos como limitação do processo analítico não termos conseguido realizar uma reunião aberta com a comunidade para um momento que remetesse exclusivamente às análises e discussões, de modo que pudéssemos discutir e decidir coletivamente o que entraria para o trabalho final, algo que era do nosso desejo desde o início da pesquisa.

As condições climáticas em Alagoas atrasaram o cronograma da pesquisa em decorrência das fortes chuvas que atingiram a região. Agregado a isso, existe um histórico de negligência do poder público em relação ao povo Xucuru-Kariri durante esses períodos chuvosos. As estradas de acesso às aldeias não são devidamente arrumadas e todo ano acabam sendo interditadas devido à lama. Em junho de 2022, o Governo de Alagoas chegou a decretar Situação de Emergência por 180 dias em Palmeira dos Índios e outras cidades do estado.

Essa situação se prolongou por meses ao longo de 2022, deixando a aldeia da Mata da Cafurna isolada, o que consequentemente impossibilitou também o desenvolvimento do trabalho de campo no tempo esperado, e que, ao se repetir novamente esse ano, impediu as tentativas de marcarmos uma ida ao território em julho de 2023. Infelizmente, a vida não corre no mesmo tempo dos prazos da academia, e a academia nos limita em diversas possibilidades.

No entanto, para contornar ao máximo essa situação, no processo de análise tivemos o cuidado de não buscar interpretar ou desvelar “verdades” por trás do que nos foi dito, tampouco explicar as falas a partir de perspectivas e teorias que não as próprias do povo ou outras que de fato dialogassem com a cosmovisão Xucuru-Kariri. As coisas são o que são, nós apenas estabelecemos relações entre elas e entre elas e outras referências que temos. Assim,

buscamos construir uma compreensão mais contextualizada e profunda dos impactos vivenciados na pandemia, das significações e dos efeitos das práticas ancestrais nesse contexto.

Além disso, marcamos um momento individualmente para apresentar as análises e reflexões escritas ao menos para as pessoas das conversas individuais. Realizamos um *feedback* e ao mesmo passo abrimos espaço para opinarem, avaliarem e sugerirem quaisquer alterações que considerassem importante a partir de suas próprias cosmovisões, narrativas e análises acerca das situações vividas.

Para isso, foi essencial também manter um diálogo contínuo com o povo Xucuru-Kariri em outros espaços e momentos que não só da pesquisa. Trocas de ideias, registros nos diários, realização de conversas informais na comunidade e utilização do próprio conhecimento do povo e de outras produções indígenas como referência para as análises e discussões realizadas. Acreditamos que, dessa forma, também conseguimos manter os princípios de relacionalidade, respeito e relevância ao decidir sobre os temas a serem debatidos.

Por fim, para construir as análises e discussões, também utilizamos o pensamento do professor Casé Angatu Xukuru Tupinambá, que afirma que “não apenas o racismo, genocídio, etnocídio, epistemicídio/cosmocídio são estruturais, a **resistência e (re)existência** é também estrutural, pois o espírito originário (re)existe e resiste” (SEMENTESDACRITICA, 2021, *grifo nosso*).

Compreendemos que durante a pandemia ocorreram situações e ações que visaram combater diretamente a colonização, o capitalismo, as doenças, as violências e as destruições do mundo na sociedade contemporânea. Essas ações de resposta representam as formas de resistência, ao qual buscamos contemplar mais no Capítulo 4 da dissertação. No entanto, a vida e a luta do povo Xucuru-Kariri vão além de apenas resistir e responder ao colonialismo e à colonialidade dos não-indígenas são protagonistas nas suas formas ancestrais de (re)existir por meio de suas culturas, rezas, saberes, espiritualidade e rituais que já existiam e estavam aqui muito antes de invadirem Pindorama e de estabelecerem aqui modos de vida completamente opostos aos seus. Esse último debate contemplamos no Capítulo 5.

Assim, após transcrever todas as conversas, a “resistência” e “(re)existência” passaram então a ser dois conceitos que guiaram a categorização desse trabalho. Separamos as falas que poderiam ser utilizadas e as distribuimos dentre esses dois guias principais. Depois, a construção do texto gerou as duas categorias que seguem abaixo.



*“Enquanto existir uma política da morte, a política da vida está sendo ameaçada a cada dia, a cada instante” (Koram Xucuru, 21/12/2022)*

#### 4. “A GENTE TÁ NUMA GUERRA, MESMO!”: A LUTA DO POVO XUCURU-KARIRI CONTRA AS POLÍTICAS DE MORTE NA PANDEMIA

Diante das primeiras notícias sobre a chegada do coronavírus, surge um sinal de apreensão no Território Xukuru-Kariri. Na aldeia Mata da Cafurna, as pessoas relatam terem acompanhado as primeiras notícias com o sentimento de medo e a apreensão, ainda mais por se viver num país abandonado e entregue à morte. Foram meses vendo notícias em jornais, televisão e redes sociais acerca da chegada e das consequências do vírus, sem que as devidas providências fossem tomadas pelo Governo Bolsonaro.

No texto produzido por Saulo Luders e Tanawy Kariri em 2020, os receios que emergiram naquele momento são explicados como algo presente, entretanto, experienciado de modo diferente das pessoas não-indígenas. O medo que pairava era pela possibilidade da morte coletiva, do extermínio enquanto povo, não o medo da morte de modo individual, pois esta já é enfrentada “diariamente pelos indígenas, que têm suas vidas, famílias, direitos e territórios ameaçados a todo momento pelas forças do Estado, por jagunços e pistoleiros, e pela negligência e negação estrutural de seus direitos básicos” (FERNANDES, Saulo; TENORIO, Tanawy, 2020, n.p.).

A violência no cotidiano dessas pessoas, e a marcação de seus corpos para a morte não é de hoje, está gravada na memória das nações indígenas. A história do colonialismo em Pindorama, se inicia com a chegada dos portugueses e a seguinte exploração das terras e dos povos que aqui habitavam. Apesar de haver um apagamento histórico quanto a escravidão indígena em nosso país, estes foram os primeiros povos submetidos à violência de colonizadores, que os destituíram de seus lares, suas culturas e os forçaram ao trabalho escravo em plantações e minas, algo que repercute e se repete ainda hoje, como com os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul (MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe; RAMOS, Elisa; JESUS, Genilson, 2019).

Há uma ideia comum na sociedade e na academia de que a transição da escravidão indígena para a negra foi um processo pacífico, sugerindo que os povos indígenas foram exterminados ou que os colonizadores abandonaram a escravidão indígena apenas porque os indígenas eram preguiçosos e não trabalhavam. Tais estereótipos e apagamentos demonstram não apenas a negação das violências sofridas que são inerentes ao sistema de exploração escravista e colonial, como também desconsidera a resistência à colonização exercida pelos povos originários, que enfrentam genocídios mesmo após tantos anos (MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe; RAMOS, Elisa; JESUS, Genilson, 2019).

Para Linda T. Smith (2018), o conceito de colonialismo e imperialismo estão interligados, sendo o primeiro uma expressão específica do segundo, por isso, ambos cruciais para entendermos a história e vivências atuais de muitas sociedades e comunidades que foram dominadas pelos impérios europeus. O imperialismo é um sistema de dominação que se baseia em estruturas de poder patriarcais, racistas e capitalistas que trabalham juntas para oprimir as populações colonizadas e se manifesta de maneiras diversas em diferentes contextos históricos.

O imperialismo, nesse sentido, diz respeito a “uma cronologia de eventos relacionados ao descobrimento, a Conquista, a exploração, a distribuição e a apropriação” (SMITH, Linda, 2018, p. 33), esta não é, no entanto, apenas uma questão de poder econômico, mas também diz respeito a aspectos culturais e políticos. É uma política de expansão que se tornou um elemento central para a construção do estado moderno europeu e a sustentação de seu desenvolvimento econômico.

O colonialismo, por sua vez, é definido pela autora como uma narrativa épica que marca o processo de devastação, apropriação dos territórios e de luta pela sobrevivência dos que foram colonizados. Foi uma construção social, política e cultural, uma projeção de representações que construíram uma imagem dos povos colonizados como um “Outro” sub-humano, ou mesmo não humano, que justificava a criação de hierarquias e explorações, como ocorreu nas comunidades indígenas (SMITH, Linda, 2018). Com o colonialismo, os europeus facilitaram o processo de expansão e asseguraram a dominação política/econômica o que, necessariamente, implicou no domínio e a subjugação dos povos indígenas, pois a “colonização é essencialmente a negação do outro, que vai dessa negação mais sutil, subjetiva, até a eliminação física” (MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe; RAMOS, Elisa; JESUS, Genilson, 2019, p. 2172).

Malcom Ferdinand cunhou o termo “dupla fratura” para abordar a interseção entre a opressão colonial e a degradação ambiental no contexto da modernidade, argumentando que essas duas formas de exploração estão intrinsecamente ligadas e têm consequências tanto para os seres humanos quanto para a natureza. Destaca duas formas de opressão e desigualdade que estão interligadas e se reforçam mutuamente. A primeira fratura refere-se ao social, englobando o genocídio, as desigualdades e injustiças sociais historicamente impostas aos povos que foram violentados, excluídos e marginalizados nas sociedades em que estão inseridos, como negros e indígenas nas Américas. A segunda fratura, por sua vez, diz respeito ao meio ambiente e está relacionada à degradação ecológica causada pelas atividades humanas, especialmente as práticas insustentáveis e predatórias realizadas desde a

colonização e acentuadas com capitalismo, resultando em perda de biodiversidade, degradação ambiental e ameaça à subsistência das comunidades que dependiam (e ainda dependem) diretamente da natureza para sua sobrevivência física e cultural.

O habitat colonial reúne os processos políticos e ecológicos da colonização européia. A escravização de homens e mulheres, a exploração da natureza, a conquista das terras e dos povos autóctones, por um lado, e os desmatamentos a exploração dos recursos minerais e dos solos por outro, não formam duas realidades distintas e sim constituem elementos de um mesmo projeto colonial. A colonização européia das Américas é apenas ou outro nome da imposição de uma maneira singular, violenta e destruidora de habitar a Terra. (FERDINAND, Malcom, 2022, p. 56)

Apesar de não ter o foco de sua análise voltada às questões indígenas, as contribuições de Kehinde Andrews (2023) acerca do colonialismo e racismo nos ajuda a visualizar a dinâmica que vivem os povos que foram colonizados até o momento presente. Para o autor, a sociedade ocidental está fundada num mito, uma narrativa falaciosa de que a colonização acabou, entretanto, o colonialismo continua sendo uma estrutura que se reproduz diariamente desde então. Assim, sem a exploração dos territórios, riquezas e povos das Américas e mão de obra dos que foram traficados de África, não haveria o dito “progresso”, nem viveriam as condições de “Primeiro Mundo” que vivem hoje.

Nesse sentido, podemos afirmar que todo o Ocidente foi construído sobre as violências e exploração de determinados povos e nações, podemos também compreender atualidade em que vivemos se trata, portanto, de um sistema econômico global que foi construído para beneficiar - que segue beneficiando um grupo hegemônico em detrimento de grupos que foram historicamente marginalizados (ANDREWS, Kehinde, 2023).

Do mesmo modo, Linda Smith afirma que segue se reinventando de forma contínua (SMITH, Linda, 2018), causando feridas e destruição que, no contexto desta pesquisa, podemos identificar nas várias violências sistemáticas perpetradas contra o povo Xucuru-Kariri. A partir dos relatos e experiências no campo, constatamos o enfrentamento diário das comunidades a conflitos e disputas territoriais, exploração de suas terras, exploração econômica, violências físicas, simbólicas e estruturais, ameaças de morte e ataques, negligências organizadas do Estado em garantir proteção e acesso a serviços básicos, desigualdades sociais e econômicas, e outros desafios. O racismo, por sua vez, amplifica os riscos enfrentados durante a pandemia, e também está correlacionado com a negligência e políticas prejudiciais do governo anterior, que agravaram essas situações pré-existentes.

A pandemia de COVID-19 apenas evidenciou as desigualdades sociais que já estavam postas, afetando especialmente a população mais pobre e vulnerabilizada, como são os casos das minorias étnicas. Portanto, assim como o medo da morte não se fez presente pela primeira

vez, a negação sistemática de direitos do poder público durante a pandemia e a tentativa cotidiana de genocídio também não foi novidade para o povo Xucuru-Kariri. Sendo o descaso do poder público uma das questões mais abordadas nas conversas realizadas no processo de pesquisa, uma das profissionais de saúde diz que não esperava que a pandemia durasse o tempo que durou, nem que houvesse tantas mortes, mas já imaginava que a pandemia duraria mais tempo aqui, e teria piores repercussões que em outros países como a China. Porque, afinal, “[...] o Brasil é maior. O descaso era maior. A falta de interesse político é maior. Eu sabia que o COVID ia ganhar uma dimensão maior também” (Meire Xukuru Kariri, liderança e enfermeira da Saúde Indígena, conversa em 10/10/2022).

Em nível nacional, ainda em 2020, pelo menos 168 etnias foram afetadas pela COVID-19 e viveram uma situação de vulnerabilidade social, sanitária, política e econômica sem precedentes nos últimos anos. E é apontado pelos povos originários como a omissão do Estado e sua recusa em proteger efetivamente as nações indígenas brasileiras, resultando em agravos de desigualdades e violações de direitos durante o período. Ainda, desmentindo a ideia de que a pandemia atingiu igualmente todos os seres humanos, debate-se a estrutura racista da sociedade que vivemos, que massacra, apaga e coloca em situação de risco e exclusão grupos previamente marcados para a morte, como é o caso dos povos indígenas no país (APIB, 2020).

Em Alagoas, os dados divulgados pelo Governo do Estado revelam terem sido contabilizados 482 casos confirmados de COVID entre as etnias indígenas. Dessa quantia, 169 foram Xucuru-Kariri (sendo 80 homens e 89 mulheres), ficando em primeiro lugar entre o povo que mais teve casos confirmados, seguidos por Wassu Cocal, 93; Kariri-Xocó, 83; Jeripankó, 79; Tingui Botó, 38; e Karapotó, 20. Quanto aos óbitos, o povo Xucuru-Kariri também esteve entre os mais afetados, em igualdade com Wassu e Kariri-Xocó, apresentando duas mortes cada, de nove totais confirmadas no estado.

O número de casos e óbitos, no entanto, divergem dos dados apresentados pelas organizações indígenas nacionais e regionais, no site da APIB, por exemplo, há o registro de ao menos onze mortes de Xucuru-Kariri (ALAGOAS, 2023; APIB, 2023).

A atuação da APIB desde o início da pandemia tinha o caráter de manifestação e alerta para os danos e riscos que os povos indígenas iriam enfrentar possivelmente de forma ainda pior do que para o restante da população, como veio a ser confirmado posteriormente. Além da APIB, a APOINME foi também uma organização responsável por manter os números e dados sobre a COVID-19 nos territórios do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

atualizados, pois o governo não assumia essa responsabilidade e se omitia quando cobrado. Entretanto,

Ao longo dos meses, as organizações e lideranças, que são pontos focais [...] no monitoramento comunitário, deixaram de comunicar novos casos, pois já não conseguiam acesso a informações junto aos órgãos de saúde indígena. A dificuldade de acesso às informações comprometeu significativamente o fluxo do acompanhamento sobre a evolução do vírus na região Nordeste. A ausência de informes e de acompanhamento dos casos têm reforçado narrativas que afirmam que a Pandemia acabou e que o vírus não representa uma ameaça mortal ao ser humano, ocasionando conflitos internos que já incentivam muitas pessoas a romper com medidas de isolamento social e voltar a circular normalmente por espaços comunitários ou públicos. (APIB, 2020, p. 56)

Diversas formas de violências institucionalizadas também foram identificadas em relatórios da APOINME e da APIB, que registraram denúncias de casos de assédio e intimidação feitas por não-indígenas contra funcionários/as indígenas dos Distrito de Saúde Especial Indígena (DSEI). Tais atos ocorreram a fim de dificultar o acesso à informação sobre os casos de COVID-19 para as lideranças comunitárias, que tentavam acompanhar e disponibilizar dados reais de casos confirmados e óbitos entre indígenas de todo o Brasil (APIB, 2020). Situações como essas ocorrem também com o povo Xucuru-Kariri, como relatado por Tanawy e outras lideranças das aldeias, que não tiveram acesso aos dados reais sobre a contaminação nas comunidades indígenas de Alagoas, inclusive na Mata da Cafurna.

As comunidades indígenas foram severamente afetadas pela pandemia, enquanto o governo mostrou pouco comprometimento em auxiliá-las. Essas comunidades enfrentam situações de extrema vulnerabilidade nos territórios, agravadas ainda mais pelo Estado que negligenciou os direitos que deveriam ser garantidos, ignorando as reivindicações feitas, além de adotar políticas que invisibilizam essas demandas.

Um exemplo concreto disso pode ser observado na aldeia Mata da Cafurna, onde presenciamos a falta de acesso à água potável, pois a comunidade inteira depende de um único poço artesiano. A estrutura da escola também é precária, problemas estruturais como falta de espaço e banheiros inadequados. Além disso, a comunidade enfrenta problemas de saneamento, falta de pavimentação das estradas e ausência de coleta de lixo, o que impacta diretamente a qualidade de vida das pessoas moradoras.

Nesse ponto, fazemos questão de ressaltar que a ausência do Governo num momento tão delicado não foi despreziosa, tampouco obra do acaso, mas sim, parte de um projeto político de morte. Em plena pandemia, o ex-presidente vetou a liberação de verba emergencial para a saúde indígena, a elaboração de ações específicas para ampliação de leitos hospitalares,

aquisição de respiradores mecânicos, projetos de instalação de internet nas comunidades e o acesso facilitado ao auxílio emergencial.

Para além do sucateamento da área da saúde, o que se nota é um descaso generalizado que se estende à garantia de direitos básicos para indígenas, ao ponto de vetar projetos que iriam proporcionar acesso à água potável, à materiais de higiene e limpeza e cestas básicas nas aldeias. Koram Xucuru, ao falar sobre ausência de coleta de lixo nas aldeias de Palmeira dos Índios, analisa que

*[...] quando você tá dentro do território você vê descasos [...]. As políticas públicas, elas não foram executadas de maneira nenhuma. E eu posso até tá sendo radical demais falar assim, mas quando você fala a questão do lixo, a questão da água... Nós temos água? Temos, mas não é água potável, a água tem coliformes fecais. [...] E a doença para as comunidades indígenas é maior; vem do lixo, vem da água... Então, existe forma de resolver? Existe. Agora, tudo tem que querer; tem que ter o querer. Se não existe o querer fazer diferente, você não vai conseguir (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022).*

Pensadora e liderança do povo Xucuru-Kariri, ela afirma ainda que podemos imaginar dois pólos opostos atuando nesse contexto pandêmico, sendo a “*biopolítica, a política pela vida [...] e a necropolítica, que é a política da morte, e é essa que tá instalada [pelo Estado]*” (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022).

O conceito de necropolítica foi cunhado por Achille Mbembe (2018) e nos ajuda a compreender a relação entre Estado e o genocídio de grupos racialmente marcados. O que nomeamos aqui de políticas de morte, portanto, diz respeito também a essa necropolítica, um exercício de poder do governo ao determinar quais vidas importam ou não e quem é descartável e quem não é, legitimando o direito de deixar morrer e/ou de matar populações racialmente marcadas, em nome da sustentação de determinados modos de reprodução de outras vidas consideradas mais válidas para o mundo moderno colonial.

As políticas de morte vivenciadas pelos povos indígenas durante a pandemia da COVID-19 não surgiram do acaso, tampouco do coronavírus. Elas são fruto desse histórico de opressão e negligência por parte do Estado brasileiro e que se intensificou na gestão do governo Bolsonaro (2018-2020). A pandemia evidenciou essas desigualdades, apagamentos e violências praticadas diariamente. Isso, em conjunto com a falta de políticas públicas efetivas de saúde, educação, saneamento básico e infraestrutura, levou a situações de violações dos direitos humanos básicos, ao processo de adoecimentos físicos e mentais e mortes que eram também evitáveis. Ailton Krenak (2020) afirma, por diversas vezes, que o vírus talvez sequer seja o problema, mas apenas uma resposta ao modo de vida insustentável que decidimos viver. Para ele,

[...] estamos devastando o planeta, cavando um fosso gigantesco de desigualdades entre povos e sociedades. De modo que há uma sub-humanidade que vive numa grande miséria, sem chance de sair dela — e isso também foi naturalizado. O presidente da República disse outro dia que brasileiros mergulham no esgoto e não acontece nada. O que vemos nesse homem é o exercício da necropolítica, uma decisão de morte. É uma mentalidade doente que está dominando o mundo. (KRENAK, Ailton, 2020, n.p.)

A discrepância entre os dados apresentados pela Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e pela APIB é apenas uma das faces do descaso do Estado brasileiro com relação à saúde indígena e o combate à pandemia. Um outro problema enfrentado foi o plano de morte contra os povos indígenas em contexto urbano no país, que fez com que excluísse da campanha de vacinação cerca de 42,3% da população indígena estimada pelo censo demográfico realizado pelo IBGE em 2010, focando apenas na imunização de 57,7% dos indígenas que vivem em Terras Indígenas. Essa realidade ocorreu em todos os estados do país, inclusive em Alagoas (APIB, 2020).

Um dos principais desafios enfrentados pelos povos indígenas que vivem em contexto urbano ou fora das aldeias é o apagamento de suas existências no imaginário social e por parte do poder público. Muitas vezes, erroneamente considerados apenas como “descendentes” ou “miscigenados”, têm seus direitos negados e, no período da pandemia, juntamente com a negação de seus direitos, veio a negação ao acesso à saúde diferenciada. Essas situações revelam uma lógica racista e colonial que nega a presença dos povos indígenas em nossa sociedade, que são, “via de regra, compreendidos apenas como personagens históricas que se perderam no tempo pela ação colonizadora” (OLIVEIRA, Luiz; SOUSA, Helder, 2021, p. 49).

Tanawy também debate a questão da retirada de direitos dos indígenas que vivem em contextos urbanos, acampamentos ou aldeias não reconhecidas institucionalmente. Para ele e para o povo Xucuru-Kariri, essa distinção entre “aldeados” e “desaldeados” é tida como uma ferramenta colonial utilizada pelo Estado para perpetuar a exclusão e a negação de direitos desses segundo grupo. Em entrevista para o jornal Mídia Caeté durante a pandemia, ele argumenta ainda que essa classificação é usada como justificativa para negar assistência e acesso às políticas de saúde, enfatizando a importância de reconhecer que os indígenas são indígenas, independentemente de onde vivem (OLIVEIRA, Wanessa, 2021).

Por conseguinte, essas situações de exclusão e negligência manifestaram-se nas políticas e no dia a dia de instituições que deveriam estar a serviço do povo, mas falham em garantir o acesso à saúde diferenciada durante a pandemia. Na aldeia Mata da Cafurna, as narrativas nos apontaram que apenas os indígenas que residiam na aldeia foram autorizados a

receber as doses da vacina quando estas chegaram ao ponto de apoio do Sistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI-SUS). Situações assim evidenciam a falta de reconhecimento e valorização dos direitos e da saúde dos povos indígenas, demonstrando uma discriminação e marginalização que ocorro com quem vive ou não no território.

O racismo, desse modo, não apenas prejudica a qualidade de vida das pessoas afetadas por ele, mas também tem o potencial de determinar o tempo de vida desses indivíduos. Essa forma de racismo vai além do mero preconceito individual, pois impede que os povos indígenas tenham acesso a condições adequadas de saúde, educação, território e recursos, essenciais para sua sobrevivência. Portanto, o racismo anti-indígena não deve ser considerado apenas como uma questão de discriminação, mas sim como uma ameaça real à vida e à dignidade desses povos (ANDREWS, Kehinde, 2023).

As/os autoras/es Mary Menton, Felipe Milanez, Jurema Souza e Felipe Cruz (2021) avaliam e denunciam a política abertamente anti-indígena do governo Bolsonaro, sustentando o uso do termo “genocídio” para designar que, para além de assassinato em massa, o genocídio diz respeito a um plano sistemático de destruição de fundamentos essenciais para a vida de determinados grupos. Essa destruição sistemática pode ocorrer no campo físico, assim como no cultural, no espiritual e no territorial. Nesse sentido, podemos dizer que povos indígenas no Brasil enfrentaram não só uma pandemia, mas um “genocídio por omissão” ou “genocídio por desgaste”.

O genocídio por omissão diz respeito ao despojamento de direitos humanos e privação de condições básicas para a manutenção de sua saúde e existência de determinados grupos, ocasionando por consequência a morte em massa desse grupo. Em seus 4 anos de governo, Jair Bolsonaro chegou a apresentar projetos de lei que buscaram legalizar a mineração ilegal e grilagem de terras tradicionais; facilitou a entrada de não-indígenas e a expropriação de recursos em Terras Indígenas (TI); prometeu não demarcar terras indígenas (e cumpriu); sucateou o sistema público de saúde e o subsistema de saúde indígena, entre outras violências e violações.

Quando falamos sobre formas de deixar morrer, entendemos então que essas podem ser expressas de várias formas, uma delas, por exemplo, através dos descasos do governo que negligenciou a importância de ações rápidas de contenção do vírus, por exemplo. As consequências de tais atos foram vividas e percebidos no território, o que é notável através de falas ditas pelas profissionais de saúde, como: *“eu disse ‘ou eu paro [de acompanhar as notícias] ou eu vou enlouquecer’ . Porque você ligava a televisão e via aquelas covas abertas, as valas abertas em Manaus, em São Paulo mesmo...”* (Meire Xukuru Kariri, liderança e

*enfermeira da Saúde Indígena, conversa em 10/10/2022) e “para eles [o povo], adoecer era morrer. Porque houve muitas mortes de COVID no início, todo dia era N mortes noticiadas, né?” (Lucicleide, Agente Indígena de Saúde, conversa em 26/07/2022).*

Nesse sentido, as ações (ou falta delas) no início da pandemia tiveram repercussões diretas no sofrimento, medo e mortes. Assim, a realidade Xucuru-Kariri foi viver com todos os riscos, ameaças, ocupações ilegais de seus territórios, o sucateamento da Saúde Indígena (SI) e, ainda, não sendo o bastante lidar com as incertezas acerca da doença, a preocupação diante a falta de políticas públicas para contenção do vírus, as omissões e morosidade do Estado nesse momento. Em manifesto escrito por organizações indígenas e publicado pela Articulação de Povos Indígenas do Brasil (APIB), afirmou-se que o Governo Federal foi o principal agente transmissor da COVID-19 entre os povos indígenas, visto que

[...] com discursos carregados de racismo e ódio, Bolsonaro estimula a violência contra nossas comunidades e paralisa as ações do Estado que deveriam promover assistência, proteção e garantias de direitos. Tenta aproveitar a “oportunidade” dessa crise para avançar com uma série de decretos, portarias, instruções normativas, medidas provisórias e projetos de lei que tentam legalizar crimes e diminuir os direitos constitucionais dos povos indígenas (APIB, 2021, n. p)

Apesar do ex-presidente não ter sido, até o momento, responsabilizado por suas ações e as consequências a que elas nos levaram, o que podemos afirmar é que suas falas em discursos, lives, entrevistas e outros meios de comunicação durante a pandemia estavam recheadas de informações falsas, anticiência e relativizações que agravaram os problemas. Dentre as falas que mais repercutiram pelas mídias, podemos lembrar de algumas publicadas pelo Jornal Folha<sup>7</sup>, como: “chega de frescura e de mimimi. Vão ficar chorando até quando?”; “toma [vacina] quem quiser, quem não quiser, não toma.”; “não é uma gripezinha que vai me derrubar, não”; e 5. “Eu não sou covão”.

O resultado disso na comunidade foram recusas ao tratamento nos equipamentos de saúde fora da aldeia e também, em poucos casos, a negação quanto à eficácia da vacina e a necessidade de cuidados básicos de biossegurança, como uso de máscara e quanto ao isolamento social. Entre os relatos, um demonstra o sentimento ao acompanhar as falas do ex-presidente e as tentativas das profissionais de saúde em combater as desinformações que circulavam:

---

<sup>7</sup> **Relembra o que Bolsonaro já disse sobre a pandemia, de gripezinha e país de maricas a frescura e mimimi.** Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2021/03/relembra-o-que-bolsonaro-ja-disse-sobre-a-pandemia-de-gripezinha-e-pais-de-maricas-a-frescura-e-mimimi.shtml>>.

*[...] você vê aquele grande responsável pelo Estado brasileiro [...] contra tudo aquilo [recomendado para evitar a pandemia], e aí o pessoal acredita. Eu sei que não é verdade, quem está na área da saúde, principalmente, sabe [...]. Mas você vê uma pessoa de peso no país dizer tanta baboseira, e você vê o povo acreditar... Aí fica a sua palavra contra a dele. [...] Então era frustrante. Como é que eu vou convencer fulano a não sair de casa? A não sair do isolamento social? Como é que eu vou convencer a usar máscara, a usar o álcool? Se manter mesmo naquilo que se pedia e o que o Ministério da saúde tava pedindo. Aliás, o mundo inteiro pedia. (Meire Xukuru Kariri, liderança e enfermeira da Saúde Indígena, conversa em 10/10/2022)*

Tais situações nos fazem compreender que, nesse momento, “[...] a gente tá numa guerra, mesmo! E sem direito a pedir socorro” (Meire Xukuru Kariri, liderança e enfermeira da Saúde Indígena, conversa em 10/10/2022). E, se podemos considerar que o que povos indígenas enfrentam hoje é uma guerra, então podemos afirmar que o discurso de ódio, o negacionismo e as *fakes news* espalhadas pelo movimento bolsonarista foram uma das principais armas utilizadas contra as vidas indígenas. Só nas poucas falas aqui reproduzidas, identificamos como o discurso do governo pode ter prejudicado as iniciativas urgentes de vacinação, adiou a compra de vacinas, promoveu o uso de remédios ineficazes contra a doença, e espalhou informações falsas, além de fazer campanhas de desobediência às medidas de proteção.

Com informações falsas e terrorismo psicológico disseminados, intensificou também o pânico, medo e negacionismo na Mata da Cafurna. Koram acompanhou o surgimento desse medo sendo este, segundo ela, instalado pela mídia. Explicou que, em sua leitura, a situação criou “um terrorismo mesmo, porque era vírus que ninguém tinha o que fazer, não tinha medicamento, não tinha como combater esse vírus, ninguém sabia como tratar ele” (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022). As notícias falsas acabaram por afetar a credibilidade e a busca por tratamento, pois vários rumores circulavam de forma intensiva principalmente entre 2020-2021.

Um dos boatos que corria por Palmeira dos Índios afirmava existir uma verba dada pelo Estado/Prefeitura em que os hospitais ganhavam dinheiro por cada uma morte de COVID-19, o que deixou pessoas ainda mais receosas com a doença pois achavam que se buscassem tratamento fora da aldeia seriam mortas. Em nota, a APIB também se manifestou sobre essa questão, repudiando a propagação de notícias falsas, geradas por Jair Bolsonaro e o primeiro escalão do Governo Federal, pois estas circulavam a nível nacional e estavam induzindo as pessoas a rejeitarem a vacina contra COVID-19 em diversas TI (APIB, 2020).

As *fakes news* costumam ser bem-sucedidas porque são disseminadas para pessoas que em alguma medida possuem razões para desconfiar dos fatos e da ciência. Essas pessoas se encontram em um momento de vulnerabilidade, pois vivenciaram desmontes, negligências e

descasos sistemáticos que as deixam “confusas e amedrontadas, estando mais suscetíveis a aceitar qualquer oferta de segurança e de proteção – por mais irreal que ela seja” (COSTA, Alyne 2020, p. 144). E quando já há uma tendência à desconfiança instaurada, é difícil reconstruir uma relação de confiança pois estas já não conseguem acreditar em ninguém e em mais nada.

No livro *Sociedade da Transparência*, o filósofo sul coreano Byung-Chul Han (2017) defende que vivemos hoje numa sociedade baseada na desconfiança e suspeita, na qual há a circulação de uma grande massa de informações que na verdade não informam, não comunicam, tampouco produzem verdade. Para ele, essas informações produzem mais intransparência e levam a uma tentativa de controle das pessoas, por meio do qual exige-se cada vez mais transparência de todas/os/es pela falta de vínculos de confiança. Nessa perspectiva, que aqui concordamos, não é possível substituir confiança por controle e exigência de transparência, pois a primeira abrange a possibilidade de sabermos ou não sobre algo ou alguém e ainda assim confiarmos.

A crítica de Byung-Chul Han nos ajuda a compreender a falta de densidade presentes das relações em nossa sociedade, pois quando confiamos em alguém somos capazes de manter uma boa relação (o que pressupõe confiar) ainda que não saibamos de tudo acerca do/a outro/a. Com confiança, apostamos no vínculo apesar de não sabermos de antemão o que se sucederá, enquanto na desconfiança exigimos previamente transparência para que possamos então “confiar”. É nesse sentido que o autor também aponta que não é possível formarmos comunidade neste modelo de sociedade que vive da suspeita pois não há espaço para crescer um “nós” sem que haja confiança. No máximo, formamos “ajuntamentos e agrupamentos de diversos indivíduos isolados singularmente” (HAN, 2017, s.p).

Felizmente, a relação entre o povo Xucuru-Kariri é tão sólida que possibilitou as profissionais de saúde indígenas a desmentir as informações falsas que estavam sendo disseminadas no território, ainda que somente com um trabalho intensivo. Lucicleide, também profissional da unidade na aldeia, diz que a princípio foi difícil esse processo de disseminar informações verdadeiras e desmentir as notícias falsas que circulavam. Ela relembra que até a própria mãe se recusou em ir à Unidade de Pronto Atendimento (UPA) quando adoeceu: “[ela] ficou doente em casa e dizia: ‘Eu não vou gente, eu morro aqui mas não vou pra UPA’. Ninguém queria ir pra UPA” (Lucicleide, *Agente Indígena de Saúde, conversa em 26/07/2022*). Segundo ela, as pessoas chegavam a dizer que na UPA iam matá-las e temiam sair da aldeia para ir às unidades de saúde, UPA e hospitais da cidade.

A comunidade Xucuru-Kariri acompanhou a ocorrência de muitas mortes nesses locais. Essa questão nos levou a refletir sobre como, além de temer o vírus, o povo temia a possibilidade de, fora da aldeia, se depararem com atendimentos e tratamentos médicos num modelo biologicista, desumanizador e culturalmente insensível. Por isso, na aldeia Mata da Cafurna, houveram algumas desistência na busca por atendimento médico-hospitalar, preferindo muitas vezes serem cuidadas dentro do próprio território.

Há que se considerar, neste ponto, que não o receio e medo quanto ao contato e atendimento por profissionais não-indígenas não é infundado quando se trata de pessoas indígenas. Afinal, estes são um dos grupos étnicos/raciais que mais sofrem com violências, negligências médicas e racismo institucional. No contexto pandêmico, também não há possibilidade de falarmos sobre vírus sem considerarmos que outras pandemias e epidemias já foram experienciadas pelos povos indígenas na história do nosso país, de modo a atingi e matar nações e grupos inteiros.

As violações dos direitos no campo da assistência à saúde são constantes. Desde a invasão, uma das consequências mais destrutivas foram as doenças trazidas pelos brancos da Europa, como: varíola, gripes, varicela, malária, tuberculose, pneumonia, sarampo etc. Inúmeros povos indígenas de Abya Yala foram atingidos e dizimados por essas doenças e, como consequência, até hoje este grupo é considerado um dos que estão mais vulneráveis e suscetíveis à doenças respiratórias, dado todos fatores e aspectos imunológicos, políticos e sociais, como o modo de vida comunitário, por exemplo, que influencia diretamente no agravamento de suas condições. (TRASK, Haunani-Kay, 1999; AURORA, Braulina; VERÍSSIMO, Fêtxawewe; JURUNA, Flávio; MONTEIRO, Suliete, 2020). Nos últimos anos, também houve denúncias em todo o Brasil de indígenas que saiam de seus territórios e aldeias para buscar atendimento médico-hospitalar nas cidades próximas, mas acabaram não voltando vivos devido a falta de atenção e cuidado especializados.

Ao tratar sobre a precarização da saúde indígena e o medo de algumas pessoas da comunidade em saírem para atendimentos fora dos seus territórios, faz-se importante pontuar também que, em julho de 2020, foi inaugurado uma Unidade de Atenção Primária Indígena (UAPI), na sede do Polo Indígena Xucuru-Kariri, localizada no município de Palmeira dos índios. Fruto de uma parceria entre a prefeitura e a SESAI, oferecia atendimento exclusivo para o povo indígena Xucuru-Kariri e foi a primeira unidade de atenção primária destinada ao atendimento de indígenas no estado de Alagoas. A medida era necessária e foi importante no sentido de diminuir as exposições aos hospitais, entretanto, relatos colhidos em conversas com a comunidade demonstraram que também faltaram recursos e materiais para atender

adequadamente às pessoas com suspeita de COVID-19 que chegavam, o que gerava insegurança em profissionais e usuários/as do serviço.

Nesse sentido, entendemos que a recusa dos povos indígenas em ir aos hospitais é justificada pelo histórico de violência e apagamento, inclusive dentro desses aparelhos de saúde. Sabemos também que a garantia de uma Saúde Indígena de qualidade nunca foi uma prioridade para a sociedade e os governos brasileiros. Ao contrário, até meados da década de 1950, sequer era uma preocupação do Estado que existisse um programa voltado ao cuidado desses povos, e “[...] a disseminação de doenças visando forçar a mudança ou enfraquecer e até exterminar determinadas aldeias e/ou tribos foi utilizada como forma de expropriá-los de seus territórios” (FOSCHIERA, Atamis A.; DA SILVA, Jair S., 2020, p. 410).

O racismo anti-indígena abrange diferentes aspectos e violências, que incluem a desvalorização simbólica de suas culturas e identidades, a negação de seus direitos e humanidade por parte das instituições, a apropriação e destruição de suas terras, a violência física contra lideranças indígenas, a discriminação e estigmatização cotidiana, a negligência à sua saúde mental etc. Essas formas de violência estão interligadas e vêm se perpetuando por séculos, entretanto, há ainda pouco espaço para debater acerca do racismo anti-indígena em nosso país.

Aqui, o racismo é fundamentado em uma contradição constante, que consiste em negar a existência de práticas racistas e do preconceito racial. É a partir da negação do próprio racismo na atualidade, e da negação de indígenas como parte da humanidade, ainda no período colonial, que se inicia o genocídio contra esses povos, um genocídio nem sempre físico, mas certamente concreto visto que suas mortes têm sido decretada e executada antes mesmo de efetivamente acontecer (MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe; RAMOS, Elisa; JESUS, Genilson, 2020).

Em plena pandemia, faltaram Equipamentos de Proteção Individual (EPI) até mesmo para os/as servidores/as da SESAI. Esse problema, recorrentemente citado pelas pessoas que compõem a pesquisa, nos faz questionar o porquê da Secretaria não fornecer equipamentos que correspondessem às demandas diárias da equipe. Por um período, as profissionais receberam apenas cerca de duas máscaras por dia por pessoa. Em algumas situações, tiveram que improvisar capas de chuva como aventais, devido à insuficiência de aventais descartáveis fornecidos. Essas condições foram consideradas inadequadas para garantir a segurança e proteção necessárias durante o trabalho em combate ao vírus.

Nesse ponto, faz-se importante pontuar também a precarização da infraestrutura no ponto de apoio da SESAI que fica localizado dentro da Mata da Cafurna. Para citar algumas

questões, em 2020, registrei nos diários de campo que os vidros das janelas estavam quebrados, sendo esse o menor dos males, pois o local estava sem energia há meses. Acompanhei ainda a defasagem pela falta profissionais para compor o quadro de trabalhadores da unidade. Anos depois, a estrutura física do local segue precarizada, com os vidros quebrados e espaço pequeno, mal ventilado e cheio de problemas estruturais.

Em plena pandemia, esse foi o único local destinado aos trabalhos para toda a equipe de saúde na aldeia. Como bem nos disseram em outro momento, se alguém ali espirrasse, era certo que o espirro tomaria conta de todo o ambiente. A falta de infraestrutura adequada foi, por consequência, uma grande dificuldade enfrentada, não havia como trabalhar adequadamente com as demandas do coronavírus e ainda dar conta de outras, como a campanha da influenza, por exemplo. Ainda assim, as cobranças de trabalho recaíam para as profissionais indígenas, que relatam também terem sofrido com a pressão de seus superiores, mesmo quando não eram oferecidas as condições ideais de trabalho:

*Não podia ter aglomeração, e a gente não tem um espaço para fazer essa vacina. E a gente também não tem pernas para ir de casa em casa. Mas a gente tinha que cobrir essa campanha (Meire Xukuru Kariri, liderança e enfermeira da Saúde Indígena, conversa em 10/10/2022).*

*[...] ‘ah, precisa fazer levantamento dos problemas’, eu digo ‘não, eu vou fazer levantamento das situações’, os problemas a gente já sabe de cor e salteado, há anos a gente vem fazendo isso. Levantamento, ofício, pedido, manda para uma Secretaria, manda pra outra... Manda pro Conselho Distrital de Saúde Indígena... Conversa sempre e não tem solução. (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022).*

Nos poucos dados aqui colocados, podemos perceber que a luta dos povos indígenas não se restringe ao combate da COVID-19, mas se estende “[...] contra um projeto global organizado pelas lógicas de mercado e de Estado, as quais marginalizam seus modos de vida e negam sistematicamente seus direitos” (TENÓRIO; Tanawy, FERNANDES, Saulo, 2020, n.p.). Quando falamos de políticas de morte contra os povos indígenas, nos referimos a um amplo contexto que envolve a expropriação e destruição de seus territórios, a violência física e cultural, a disseminação de doenças, a falta de acesso a serviços de saúde, os impactos na segurança alimentar e saúde mental, a falta de políticas públicas, entre outras questões que permeiam as pautas indígenas. Desse modo, contextualizamos o debate acerca dessas violências e violações históricas e contemporâneas, partindo dos casos relatados e as situações vividas com/pelo povo Xucuru-Kariri no processo de pesquisa.

Entretanto, se de um lado há um Estado omissivo e negligente, por outro lado, a atuação política do movimento indígena se mostra resistente pela urgência de garantia dos seus

direitos. Quando se trata de povos indígenas, um dos maiores aprendizados que podemos ter é a força da coletividade e sua capacidade de construir estratégias de vida frente às políticas de morte. É nesse sentido que uma das questões mais importantes percebidas durante o período de pesquisa foi o processo de auto-organização e autogestão do povo Xucuru-Kariri em combate a pandemia pois, mesmo diante a ausência do Governo, criaram estratégias coletivas de garantia de sua sobrevivência.

Na pandemia, esses povos buscaram estabelecer formas de se organizarem para o combate à COVID-19, elaborando de modo autônomo planos de contingência do vírus, estratégias de proteção territorial e articulando outras políticas de proteção. Desde outubro de 2020, após muitas cobranças e luta do movimento indígena, uma série de medidas provisórias foram sendo adotadas, determinando a instalação de barreiras sanitárias protetivas para diminuir a disseminação da COVID-19 em áreas indígenas. A última, publicada no Diário Oficial da União em 7 de junho de 2022 e com data de vigência até dezembro do mesmo ano, determinou a instalação das barreiras, com objetivo de controlar o trânsito de pessoas e de mercadorias, tendo em vista as invasões de territórios que se agravaram durante os últimos anos.

A atuação de órgãos competentes como a SESAI e a da FUNAI nos primeiros meses de pandemia nunca aconteceu e, mesmo posteriormente, deixaram muito a desejar. Assim, as conquistas indígenas nesse períodos se deram principalmente graças a autonomia e “[...] o esforço das comunidades indígenas que continuam na autoproteção de seus territórios, fazendo de suas organizações coletivas uma arma importante no enfrentamento da pandemia” (OLIVEIRA, Luiz A. de; SOUSA, Helder F. de, 2021, p. 60).

Em nota de esclarecimento, emitida em junho de 2020, a FUNAI alegou ter destinado verbas para ações de combate à COVID-19, a serem conduzidas em parceria com a SESAI, acontece que, quando essas medidas e recursos chegaram, não foram suficientes e as comunidades já tinham um trabalho consolidado das lideranças indígenas das comunidades, que orientavam e regulavam as visitas em suas aldeias desde o início da pandemia (MUNDURUKU, Alessandra K.; CHAVES, Kena A, 2020).

Dito isso, o trabalho coletivo pela vida e território foi uma das ferramentas de resistência na Mata da Cafurna, articulando desde os conhecimentos ancestrais do povo e as cosmologias até o uso de saberes e dispositivos da sociedade não-indígena ocidental. A instalação de barreiras sanitárias para impedir não-indígenas de acessar as aldeias foi uma das ações autônomas mais citadas nas conversas cotidianas. Uma iniciativa das próprias lideranças e da comunidade que, a bastante custo, tiveram que realizar as operações para

proteção dos territórios sozinhas, já que os órgãos e secretarias responsáveis não tomaram as devidas medidas em tempo hábil.

Tanawy destaca que a barreira sanitária foi uma das principais estratégias adotadas pelo povo para reduzir os riscos de contágio na aldeia. Eles fizeram o possível para evitar ao máximo o contato com pessoas externas ao território, já que, no Brasil, a doença estava sendo transmitida para Terras Indígenas principalmente por pessoas não indígenas. No entanto, outros relatos complementam que esse processo não foi fácil. A própria comunidade, por exemplo, foi cobrada de implementar a barreira sanitária, mas tanto a FUNAI quanto a SESAI, que supostamente deveriam apoiar neste momento, não ofereceram ajuda efetiva ou contribuição para isso. Na prática, ambas as instituições teriam apenas jogado a responsabilidade uma para a outra, deixando o povo responsável por fazer o possível e o impossível diante da falta de recursos básicos e estrutura para conter o avanço do vírus.

Além dessa preocupação com a saúde, enfrentaram também as dificuldades relacionadas à interrupção de suas atividades econômicas e à falta de geração de renda. A maioria das pessoas dependem de programas de assistência social e da venda de artesanatos para sobreviver, mas as restrições e medidas de isolamento social impediram essas fontes de subsistência. Com pouca ajuda governamental, Koram relatava que as assistências se tornavam insuficientes para as necessidades reais no cotidiano das famílias. As consequências disso foi o desafio de controlar as necessidades das pessoas que precisavam de alguma forma de renda para o básico: gás, comida, água, etc. Portanto, a falta de atenção e apoio adequado por parte das autoridades revela uma visão negligente com as comunidades indígenas, colocando em evidência a desigualdade estrutural e o descaso histórico.

Contando uma das ações da APOINME para distribuir cestas básicas nas aldeias de Alagoas, Tanawy conta que presenciou uma cena comovente, em que ao entregar a cesta básica na casa de uma senhora, ela imediatamente a abriu e colocou os alimentos no fogo para preparar uma refeição. Se naquele dia não tivesse doação, não haveria refeição. Essa imagem impactou profundamente Tanawy, pois evidenciou a urgência e a necessidade dessas famílias em ter acesso a alimentos básicos. Ele diz que são casos como esse que o fazem seguir lutando como liderança, e que é

*[...] por isso que é um trabalho que eu faço e eu não vou parar de fazer isso nunca porque é através desse trabalho com muitas pessoas que retorna a esperança de viver, a esperança de um mundo melhor, então eu acredito que dessa forma desse trabalho a gente consegue avançar bastante. E não o mundo capitalista, mas no mundo humano de verdade (Tanawy Kariri, liderança e coordenador da microrregião AL/SE da APOINME, conversa em 26/07/2022).*

Neste ínterim, as tecnologias foram mais do que um mero instrumento de uso pessoal, servindo como aliadas, um meio de exporem suas lutas e fazerem denúncias alcançarem um número maior de pessoas. As mídias/redes sociais foram importantes para esse fortalecimento de luta, socialização de informações e reivindicação de pautas, além de terem auxiliado na divulgação de campanhas de solidariedade e financiamento coletivo. Na Mata da Cafurna, lideranças como Koram Xucuru e Tanawy Kariri participaram de lives, encontros e congressos online, além da criação de campanhas para doações de materiais e insumos necessários. A comunidade conta também com uma perfil na rede social *Instagram*, que é moderada por jovens da aldeia e também foi utilizada no processo de mobilização nas redes, compartilhando notícias, campanhas, ações etc.

As redes sociais se tornaram espaços cruciais de debates e de luta política para populações indígenas. Dado o isolamento social, diversas instituições e pessoas indígenas utilizaram-na como forma de se manifestar, sensibilizar outras pessoas, expor suas questões e reivindicar pautas junto aos órgãos públicos. Desse modo, considerando as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas frente às políticas anti-indígenas, as mídias contribuíram no fortalecimento e visibilidade de denúncias, campanhas e iniciativas de financiamento coletivo em prol das comunidades impactados negativamente pela pandemia e os descasos do governo (SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel, 2021).

Os recursos audiovisuais também desempenharam uma função de destaque nas mobilizações durante a pandemia. Na Mata da Cafurna, lideranças como Tanawy criaram e compartilharam vídeos em suas redes sociais, combatendo narrativas falsas e desinformação relacionadas à doença, fornecendo informações confiáveis sobre o vírus, a pandemia e os ataques aos direitos que enfrentavam nesse período. O audiovisual se tornou um meio importante e tem sido cada vez mais utilizado na criação de conteúdo educativo, ao mesmo tempo que valoriza e preserva os saberes ancestrais dos povos, a comunicação entre pares e a transmissão de conhecimentos ancestrais sobre medicina indígena, práticas de cura e rituais de proteção.

Um exemplo da crescente de audiovisuais é o projeto "Narrativas Indígenas do Nordeste 2", coordenado por instituições como a Fiocruz Pernambuco, a Escola Nacional de Saúde Pública (Ensp/Fiocruz) e por indígenas dos coletivos Tingui Filmes e Ororubá Filmes. Na realização do projeto, um de seus encontros foi realizado em março de 2023, na Terra Indígena Tingui Botó (Feira Grande-AL). Na ocasião, tivemos oportunidade de participar juntamente com lideranças Xucuru-Kariri, inclusive Koram e Tanawy, de modo a trocar experiência e debater como essa ferramenta também têm auxiliado na promoção da saúde, na

luta contra a desinformação e na valorização das tradições indígena dentro e fora dos territórios.

Outro exemplo que tivemos contato foi com a atuação da APOINME nas redes sociais, que ocorreu desde o início da pandemia, manifestando o receio de que os danos e riscos para os povos indígenas fossem ainda maiores do que para o restante da população, fato que veio a ser confirmado posteriormente. Através das mobilizações pelo combate à pandemia, Tanawy diz só com o apoio da APOINME chegaram em um total de mais de três mil cestas básicas levadas às aldeias de Alagoas e Sergipe. As mobilizações online surtiram efeito, resultando no recebimento de materiais que posteriormente foram distribuídos para a equipe de saúde, bem como também para pessoas da comunidade que não tinham acesso à máscaras, álcool em gel, materiais de limpeza, higiene pessoal etc. Além disso, conseguiram articular parcerias com a Fiocruz, outras instituições e pessoas físicas, que fizeram doações financeiras, de cestas básicas e outros materiais já citados.

Com tudo isso, o que podemos afirmar é que “[...] o grito de guerra dos povos indígenas do Brasil é a coletividade, pois, durante séculos resistimos devido a nossa luta unificada em defesa dos nossos direitos” (AURORA, Braulina; VERÍSSIMO, Fêtxawewe; JURUNA, Flávio; MONTEIRO, Suliete. 2020, p. 63). De fato, mesmo antes da pandemia, os povos indígenas já se articulavam coletivamente na luta pelos seus direitos e pela demarcação de seus territórios. Como exemplo, temos a maior mobilização indígena do país, o Acampamento Terra Livre (ATL), que ocorre anualmente em Brasília desde 2004 e, em 2022, chegou a mais de 7 mil indígenas presentes, representando cerca de 200 povos no evento<sup>8</sup>.

Do mesmo modo, o povo Xucuru-Kariri também não fica para trás e demonstram uma notável articulação política tanto entre o próprio povo quanto em âmbito nacional. Nos últimos anos, marcaram presença em eventos nacionais de grande importância, como o ATL, fóruns e conferências nacionais. Com a pandemia, mesmo diante dos desafios e as violações de seus direitos, foram resistentes em manter sua participação ativa politicamente, havendo momentos de articulação interna como Encontro de Juventude Xucuru-Kariri, a organização de paralisações e protestos por direitos em Maceió e Palmeira dos Índios, a articulação da reunião de Fortalecimento Institucional da APOINME na aldeia em 2020, etc. Por meio dessas mobilizações, reivindicam o respeito aos seus direitos, denunciam violações e exigem a preservação de seus territórios e modos de vida. Ainda fomentam o debate interno e externo sobre temas cruciais, como a defesa dos direitos territoriais, a preservação da cultura, a luta contra a exploração predatória dos recursos naturais e a garantia de outros direitos básicos.

---

<sup>8</sup> Informações da APIB, disponíveis em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>

Assim, as narrativas contadas e as experiências vividas por/com o povo Xucuru-Kariri mostram como se mantiveram em resistência, se posicionando e atuando conforme suas práticas e visões de mundo em luta pelas suas vidas. A importância do envolvimento da comunidade nesse momento foi crucial, e o entendimento coletivo de que cada um/a pode fazer sua parte, levou a organização e distribuição de tarefas, se firmando uma parceria entre profissionais de saúde, profissionais da educação básica, benzedeiros, rezadores, lideranças, etc. A co-responsabilização coletiva pode ser percebida desde a adesão aos cuidados básicos individuais (isolamento, uso máscara e álcool gel) até as mobilizações coletivas, como a promoção de ações informativas e as de distribuição de kits da aldeia relatados.

Por fim, reafirmamos que a resistência na Aldeia Mata da Cafurna tem sido constante contra as opressões históricas e as formas contemporâneas das estruturas de dominação, entretanto, também é necessário pontuar que não há romantização nesse processo. As organizações e lideranças têm se mobilizado por direitos mínimos que deveriam ser prontamente garantidos pelo Estado, e não conquistados através de tanta luta. Ainda assim, a força e resistência Xucuru-Kariri nos lembra que podemos aprender com eles lições para manter nosso poder de ação, mesmo diante das crises, violências e violações que vivemos cotidianamente. O pensamento e movimento indígena nos ensina possíveis caminhos, com o exemplo de como lutam há mais de 523 anos e já são um mundo, onde cabem outros mundos possíveis (ANGATU, Casé, 2021).

*“Todo índio têm ciência (2x)  
Ó meu Deus, por que será? (2x)  
Tem ciência divina (2x)  
No tronco do juremá (2x)”  
(Canto de toré)*

## 5. “NOSSO TERRITÓRIO É TUDO PRA GENTE”: O FORTALECIMENTO DE PRÁTICAS, SABERES E TRADIÇÕES NA ALDEIA MATA DA CAFURNA

### 5.1. Natureza, terra e território como fontes de vida para o povo Xucuru-Kariri

Apesar de não terem sido discutidas de forma aprofundada, questões relacionadas à terra e ao território emergiram nas conversas individuais e cotidianas como um ponto central. Às vezes mencionada como “natureza”, “mãe terra” ou “meio ambiente”, a terra e o território ganharam destaque por estarem intrinsecamente ligados aos debates trazidos sobre saúde, pandemia e as práticas, culturas e saberes ancestrais do povo Xucuru-Kariri. Compreender a importância da terra e do território nos ajuda a entender sua relação com as práticas ancestrais, os saberes, as rezas, os rituais, a coletividade, entre outros aspectos que serão debatidos posteriormente. Assim, a luta pela terra e territórios são temas de grande relevância para nós e, por isso, iniciaremos o debate deste capítulo sobre isso.

Como já debatemos na primeira parte deste trabalho, a visão dos povos indígenas sobre a terra diverge da sociedade desenvolvimentista, pois essa é entendida como algo que está para além de um recurso natural ou um meio de produção econômico a ser explorado. Para o povo Xucuru-Kariri, a terra é uma mãe e tudo o que possuem de mais sagrado, pois *“sem a terra não existe educação, não existe saúde, não existe nada. [...] a terra é a base de tudo, é a garantia de subsistência [...], é a garantia da história do nosso passado e dos nossos ancestrais. E tudo isso está cravado no território”* (Tanawy Kariri, liderança e coordenador da microrregião AL/SE da APOINME, conversa em 26/07/2022).

A terra é compreendida não como um mero recurso a ser apropriado e devastado, ao contrário, é espaço coletivo de vida e de pertencimento comum, que deve ser preservada para que os seres humanos e os seres não-humanos a habitem. É considerada um elemento sagrado, intrinsecamente ligado à identidade cultural, espiritual, social e ancestral de diversas nações originárias.

Uma das anciãs da Mata da Cafurna, também define a terra como *“nossa mãe natureza que nos cura”* (Marlene Gomes, anciã e mezinheira, conversa em 26/07/2022). Para ela, que trabalha com práticas de cura através das plantas, a terra e a natureza são elementos vivos a serem cuidados e preservados. Essa visão coincide com a concepção para vários povos originários, como para o povo Baniwa, em que “[...] todos os seres vivos ou não-vivos, reais e materiais possuem também suas dimensões espirituais. Uma planta, por mais simples que seja, possui seu espírito, geralmente conhecido como ‘mãe’, uma espécie de ancestral

protetor” (BANIWA, Gersem, 2006, p.173). Comumente a Terra é definida por povos nativos como uma “mãe”, como no termo “Pachamama”, que em quéchua, idioma indígena mais falado na América do Sul, significa, literalmente “Mãe Terra”.

O sentido de se referirem à terra como mãe está ligado ao fato de que essa oferece cuidado a nós, seres humanos, em todas as fases do nosso desenvolvimento. Para André Baniwa, ela se faz presente desde a nossa concepção até nossa velhice, cuidando ainda “[...] quando se chega ao final da vida, ao voltar novamente para dentro da terra” (BANIWA, André, 2017, n.p.).

Sobre esse cuidado, Haunani-Kay Trask (1999), ativista nativa havaiana, enfatiza também que essa relação com a natureza é recíproca, pois do mesmo modo que a terra cuida dos seres humanos, os povos originários possuem em sua herança ancestral a cultura de cuidado com a terra e o território que habitam. Para ela, a mutualidade é tão significativa que a destruição dos povos indígenas tem consequentemente levado à destruição crescente do próprio planeta Terra.

Para o povo Xucuru-Kariri, a terra vai além de um simples recurso natural ou meio de produção econômica a ser explorado. Ela é considerada sagrada e está intrinsecamente ligada à identidade cultural, espiritual, social e ancestral de diversas nações originárias. A terra é encarada como um espaço coletivo de vida e pertencimento, cuja preservação é fundamental para garantir a subsistência tanto dos seres humanos quanto dos seres não-humanos.

Koram destaca que, para ela, não é difícil estar em contato com o meio ambiente porque este não é visto como algo distante, mas é o próprio local em que vive e tudo que a cerca. Ela explica que na Mata da Cafurna, graças a tradição de preservação, ainda é possível encontrar um pequeno pedaço de Mata Atlântica em pé, bem como ter acesso a recursos hídricos que fornecem vida para seu povo (Figura 3). Assim, a conexão que existe entre a comunidade da Mata da Cafurna e a terra se dá por essa relação de troca, preservação e cuidado mútuo.



**Figura 3** - Ruas principais da aldeia (as duas fotos superiores) e área de mata ainda preservada nas proximidades da barragem desativada (as duas fotos inferiores). Fonte: Acervo pessoal (fotos de José Rudá Rodrigues Lopes)

A forma como as nações originárias relacionam-se com a natureza é notável em nível mundial. No âmbito da preservação do meio ambiente, estudos indicam que boa parte das terras indígenas estão localizadas em regiões com alta diversidade biológica, abrigando até 80% da biodiversidade global. Isso destaca a importância dos povos originários na preservação da diversidade cultural/ambiental e na manutenção da saúde dos ecossistemas (UN, 2021). A preservação desses espaços naturais vai além da simples proteção do meio ambiente e está diretamente relacionada à própria sobrevivência e identidade cultural das nações originárias.

Além disso, a natureza é parte fundamental de suas crenças, práticas espirituais e formas de organização, resultando na manutenção de territórios saudáveis, em que a atividade humana está em equilíbrio com a natureza. Ao nos referirmos como “território” às áreas que são tradicionalmente ocupadas por comunidades indígenas, nos alinhamos à definição do geógrafo Milton Santos (1999), no qual o conceito não se limita ao

[...] o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. (SANTOS, Milton, 1999, p. 8)

Comumente utilizado no discurso indígena, o território é colocado como um espaço carregado de significados e relações complexas, que engloba não apenas a dimensão geográfica, mas também aspectos culturais, espirituais, sociais e econômicos. É um espaço construído e vivido por essas comunidades ancestralmente. Nesse sentido, compreender o território indígena é fundamental para compreender as dinâmicas sociais e espaciais. Sobre isso, Tanawy enfatiza que os povos originários do Brasil são nações distintas, mas, apesar de suas diversidades, sempre estiveram unidos em prol de uma única luta e objetivo que é a preservação e garantia de seus territórios. Para ele, a garantia do direito a viver no seu território ancestral é a principal luta, pois, em suas palavras: “[...] *sem ele a gente não tem nada. Sem ele a gente não tem uma perspectiva de vidas futuras. Nem a garantia da história dos nossos ancestrais. Então o nosso território é tudo pra gente.*” (Tanawy Kariri, liderança e coordenador da microrregião AL/SE da APOINME, conversa em 26/07/2022)

Território, portanto, é o lugar onde as culturalidades e espiritualidades indígenas vivem, desenvolvem-se e mantêm práticas tradicionais, encontrando meios e recursos para garantir suas existências. É um espaço inundado de sentidos e significâncias, crucial para a (re)existência do povo e a preservação de suas culturas, línguas, rituais, saberes e modos de vida (UN, 2021; TRASK, Haunani-Kay, 1999). Sendo assim, na cosmovisão Xucuru-Kariri, o cuidado com o território é um dever sagrado, estabelecendo uma relação de pertencimento afetivo, espiritual, social, histórico, político e cosmológico com este.

Diferente do pensamento ocidental dominante, os povos indígenas não têm uma perspectiva exploratória em relação à terra. Casé Angatu ressalta a visão dos povos indígenas de que eles não são donos da terra, mas sim parte integrante, portanto, não se veem como proprietários das terras em que vivem, mas como parte intrínseca dela. Para o grupo Xucuru-Kariri, igualmente, a natureza é um organismo vivo do qual fazem parte - e fazem parte não de forma metafórica, mas entendendo de fato que seus corpos são uma extensão desse organismo. Assim, “a Terra se torna Território. Queremos a terra porque somos ela própria: eis aqui parte do que alguns chamam de cosmologia (ou universo epistêmico) indígena” (ANGATU, Casé, 2020, p. 63)

Para compreender definir a maneira ocidental de pensar e se relacionar com a terra, recorreremos ao conceito de “habitar colonial”, cunhado por Malcolm Ferdinand (2022) ao explicar a ocupação e exploração territorial baseada nas relações de poder desiguais que foram estabelecidas durante o período colonial. Para ele, a colonização tinha como princípio a seguinte dinâmica de interação: “[...] habitar é desbravar, habitar é abater a árvore. Somente a partir do momento em que a árvore é abatida, o habitar colonial começa” (FERDINAND,

2022, p. 42). Ele argumenta que o habitar colonial foi principalmente caracterizado pela exploração de recursos naturais e à terra, no qual grupos privilegiados se beneficiam enquanto outros foram marginalizados e despojados de seus direitos, terras e meios de subsistência.

Ferdinand (2022) relembra ainda que o habitar colonial não se restringe apenas ao período da colonização, mas continua a ter efeitos duradouros e estruturais também nas sociedades contemporâneas. Ele destaca como essas relações coloniais persistem nos dias de hoje influenciando as relações de poder, a distribuição desigual de recursos e a degradação ambiental. Portanto, o pensamento ocidental não apenas influenciou o Ocidente como teve consequências profundas para as culturas indígenas. A terra, antes vista como um espaço a ser habitado em coexistência e equilíbrio com a natureza passou a ser tratada como recurso e mercadoria, controlada e explorada em benefício dos brancos. E os povos que nela habitavam, e que ainda lutam por se relacionar com ela de outro modo, também sofrem as violências ao seu lado (FERDINAND, Malcom, 2022).

Também é importante destacar que, antes da colonização, todo o território de Pindorama (e além dele) era um espaço habitável para diversos povos. Foram os colonizadores que impuseram divisões, demarcações e restrições nas terras, assim como isolaram povos originários em reservas e aldeamentos que nunca deram conta de suas demandas. Essa apropriação e privatização reforçou as relações de poder e desigualdades, impondo um modelo de ocupação que não está alinhado com as práticas e relações tradicionais dos indígenas. Portanto, a forma dominante de habitar o mundo tem levado a consequências devastadoras, como a destruição de territórios sagrados, a contaminação dos recursos naturais, a perda da biodiversidade e a crise climática.

Outros/as pensadores/as indígenas como Ailton Krenak e Robin Wall Kimmerer, por sua vez, abordam a relação entre os povos indígenas e a terra, criticando o modelo ocidental e capitalista que coloca essa como mercadoria e propriedade privada, enquanto destacam que a visão indígena sobre a terra é que ela é cheia de vidas com as quais os seres humanos deveriam se relacionar de maneira respeitosa e em pé de igualdade. Ressaltam que os povos indígenas não veem a terra como uma propriedade a ser explorada, mas como parte integrante de sua própria existência. Eles buscam viver em harmonia com a natureza, reconhecendo a presença de seus ancestrais e seres encantados na terra, com perspectivas de uso coletivo da terra, de responsabilidades e cuidados compartilhados. O capitalismo, por outro lado, “[...] só admite propriedade privada e é incompatível com qualquer outra perspectiva de uso coletivo da terra. [...]” (KRENAK, Ailton, 2022, p. 78).

Robin Wall Kimmerer (2013), da nação Potawatomi, destaca a incapacidade da sociedade atual, mergulhada no pensamento capitalista e mecanicista, de entender uma perspectiva de uso coletivo da terra. Como indígena, ela afirma a importância de nos desvincularmos deste pensamento, reconhecendo a terra como um presente que sustenta a vida, não apenas como uma propriedade privada e recurso explorável para ganho financeiro. Assim, propõe uma reflexão sobre o significado da terra e a adoção de uma visão desde o mundo indígena, na qual a natureza seja vista como um ecossistema povoado por uma comunidade de seres que não são objetos, mas sim sujeitos.

Essas ações também afetam diretamente a saúde das comunidades indígenas. A partir das conversas, compreendemos que para o povo Xucuru-Kariri a saúde não se restringe apenas ao corpo físico, mas também envolve aspectos espirituais, emocionais e sociais. O corpo é um corpo-em-relação-com-território que necessita de uma produção de cuidado que descentralize do humano, do biológico, e se amplie para todas as coisas e entes que se encontra em seu entorno. Portanto,

Quando pensamos no nosso corpo-território indígena, é necessária uma reflexão para além do que entendemos comumente sobre um corpo. [...] nascemos em um lugar que se constrói a partir de um ambiente, de um bioma. Então, quando falamos de corpo-território, estamos falando que nós carregamos heranças ancestrais, que carregamos heranças espirituais nos nossos corpos e, além das heranças, carregamos a sabedoria coletiva dos nossos povos. (BANIWA, Brulina; KAIGANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana, 2023, p. 7)

Nesse sentido, ao discutir e perceber a importância do território para o povo Xucuru-Kariri, surge também a necessidade de compreender como o movimento indígena vêm discutindo e definindo o corpo, sendo este algo político e parte integrante do território e da cultura, que também influenciam no processo de saúde-doença.

No trabalho de doutorado de João Paulo Barreto podemos perceber a importância da ligação e pertencimento das pessoas com o território, o povo e suas cosmologias. Ao estudar a noção de corpo para indígenas do Alto do Rio Negro, ele relata que os especialistas desses povos definem que “[...] o corpo não se restringe ao aspecto biológico. Antes, pelo contrário, envolve aspectos cosmopolíticos que conectam o indivíduo a uma teia de relações com outros seres.” (BARRETO, João Paulo, 2022, p. 93).

Nessa concepção, elementos como as qualidades da luz, da floresta, da terra, da água, e dos animais são considerados constitutivos do corpo humano. Esses elementos, em formas imateriais, são inclusive trabalhados através dos saberes e práticas ancestrais, como o bahse, que resumidamente se trata de uma intervenção de cuidado, proteção, cura e prevenção com o corpo através da manipulação das qualidades desses elementos, utilizando a oralidade. Nessa

tradição, um corpo que não recebe o cuidado através do bahsese, não é considerado um corpo completo e pode tornar-se fraco, adoecido e suscetível aos mais diversos problemas de saúde (BARRETO, João Paulo, 2022).

O exemplo dos indígenas do Alto Rio Negro é elucidativo ao expressar como o território pode influenciar e ser fonte de saúde ou doença. O pesquisador afirma que, para os povos com quem trabalha, as doenças podem estar associadas ao modo de vida das pessoas (indígenas ou não) e às relações que estabelecem com a natureza - moradas de espíritos (como rios, cachoeira, serras, etc). Ele afirma que as doenças, por exemplo, são espalhadas pelos “[...] seres waimahsã, como vingança dessa má relação e da destruição de seus ambientes/casas” (p. 207), portanto, a “[...] quando brancos (ou não indígenas), destroem esses ambientes, automaticamente espalham-se as doenças, e as pessoas vão parar no hospital” (p. 207).

Ao descrever a noção de xawara, epidemias trazidas pelos brancos, Davi Kopenawa também relata como essas relações destrutivas com o meio ambiente ocasionaram em doenças que historicamente afetam seu povo. Ele diz que na cosmovisão Yanomami, as ameaças à saúde vão além das doenças físicas, abrangendo também aspectos socioambientais, culturais e espirituais. Para ele, são ações como a mineração, a exploração madeireira e o garimpo, praticadas desenfreadamente pelos não-indígenas, que têm adoecido a terra, e também impactado negativamente na saúde das comunidades indígenas no . Por isso, enfatizamos a importância de demarcar e proteger as Terras Indígenas, impedindo que ações como essas ameacem as vidas indígenas. (KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, 2015)

De modo geral, o que vemos é um conceito de saúde e corpo no qual essa noção vai além da dimensão física, biológica e individual. Nessa perspectiva, o corpo indígena é compreendido como um reflexo e extensão do próprio território. Segundo o livro “Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência”, lançado pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), o corpo-território carrega e expressa fisicamente e espiritualmente a identidade, a ancestralidade, as histórias, as tradições e a memória dos povos indígenas. Essa concepção vai além do aspecto simbólico, englobando uma relação concreta e profunda do corpo com o território habitado, abrangendo todos os elementos materiais, humanos e não-humanos que o compõem. Os corpos indígenas são, portanto, territórios vivos que sofrem também os impactos e as consequências do adoecimento decorrentes da violação de seus territórios e da degradação da terra (BANIWA, Braulina; KAIGANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana, 2023, p. 12).

Considerar essa noção de corpo-território nos parece essencial para avançar no debate pela garantia de saúde aos povos indígenas, uma vez que, se a visão acerca do corpo diverge do entendimento eurocêntrico e colonial, a percepção sobre saúde também incorporará outros princípios, valores e necessidades. Para seguir o debate, afirmamos que entendemos o processo de saúde-doença como um construto sociocultural, no qual a experiência da saúde é influenciada por contextos culturais, políticos, sociais e históricos específicos de cada grupo. Além disso, reconhecemos que os marcadores sociais (*i.e.*, classe, gênero, etnia, sexualidade e religião) são determinantes na saúde de pessoas e comunidades, pois não apenas moldam as experiências e oportunidades disponíveis, mas também afetam diretamente seus acessos aos cuidados de saúde, recursos e informações relacionadas ao bem-estar.

Há anos, as lideranças da Mata da Cafurna têm articulado espaços para debater e visibilizar suas reivindicações para que o sistema de saúde indígena seja construído de forma mais ampla, articulando suas pautas à luta pela demarcação dos territórios. Koram, que trabalha na unidade de saúde da Mata da Cafurna, expõe que a saúde indígena deveria trabalhar de modo mais ligado à territorialidade, como ela foi concebida, mas expressa sua insatisfação em estar inserida em um modelo e abordagem que difere do que deveria ser. Desde quando entrou na unidade como técnica em enfermagem, conta no seu livro autobiográfico que “[...] lutou para que o primeiro atendimento de todos os pacientes fosse realizado pelos mestres de cura da comunidade. Mas ela sentia que essa era uma maré muito forte para se nadar contra” (TABACZINSKI, Andressa, 2023, p. 90). Para ela,

Saúde é território. É demarcar as nossas terras. Saúde é a nossa alimentação, nossos rituais. É a gente poder fazer uma roda e conversar. Saúde é o nosso Toré. Quem achar que luta pela saúde é brigar para ter mais um carro no PSF, mais exames, mais médicos, está em busca de privilégios e não do bem-estar real. (TABACZINSKI, 2023, p.91)

Em nossos diálogos, Koram aponta as dificuldades que a comunidade atualmente enfrenta no âmbito da saúde, que abrangem aspectos físicos, estruturais e políticos. Como profissional de saúde, ela lamenta a atual forma de atuação do SASI-SUS no território, pois que se vê tentando fomentar “*políticas de vidas*”, mas se depara com os entraves de um “*sistema de doença e morte*” (Koram Xucuru, *técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022*). Ela diz de sua dificuldade em tentar promover uma visão que dialogue com as crenças do seu povo, pois a sociedade se concentra apenas em tratar as doenças e seus sintomas de modo individual e paliativo, nunca de modo a prevenir o adoecimento e promover políticas de vida/saúde e bem-estar.

A reclamação se estende também à falta de investimentos, ações e projetos que de

modo geral poderiam viabilizar ações de promoção da saúde no (e em relação com o) território. Ao falar sobre saúde do seu povo, Koram Xucuru diz que problemas como hipertensão arterial, deficiências nutricionais, diabetes e sobrepeso têm sido cada vez mais comuns na comunidade e ressalta que poderia haver incentivos para mudar esse contexto. Entre suas ideias, para vislumbrar possibilidades de mudança dos problemas que identifica, ela retorna à terra, ao saber ancestral, e diz que vê na agricultura familiar, nas hortas e quintais produtivos, uma solução que seria viável e simples de ser implementada (se fosse do interesse dos órgãos, instituições e governo).

Koram nos convida então a repensar a compreensão de saúde. Saúde é território porque como um, abrange os múltiplos aspectos da vida, que vão desde a alimentação até os rituais e práticas culturais, envolvendo as práticas cotidianas, as conexões sociais e a identidade cultural. A noção de saúde como território ressalta a importância de demarcar e cuidar das nossas próprias terras, ou seja, de cuidar do nosso corpo, emocional e espiritual. Isso implica em adotar uma abordagem holística da saúde, que considera tanto o aspecto individual como o coletivo. Ao invés de priorizar demandas individuais e materiais, Koram nos ensina que saúde é um território coletivo, onde há cuidado mútuo e valorização das tradições ancestrais.

A alimentação, para Koram, também não é o simples ato de comer, mas envolve (ou deveria envolver) a escolha e preparação dos alimentos de forma conectada com a natureza, fornecendo uma nutrição adequada para o corpo. Além disso, o ato de alimentar-se coletivamente faz com que tome também um aspecto social, uma vez que compartilhar as refeições, conversar e trocar experiências, são práticas que fortalecem os laços comunitários e contribuem para a vida em geral. Por isso, Koram afirma que haveria mudanças significativas na vida/saúde da comunidade se passássemos a construir um modelo de saúde a partir da escuta dessas cosmovisões, se considerassem as reais necessidades do povo Xucuru-Kariri, e se

*[...] as políticas públicas para a Saúde Indígena fossem voltadas para os territórios, se elas fossem conversadas, se fossem dialogadas, se fossem implantadas. Se elas vissem pra dentro de uma escola e para as casas, a coisa seria diferente, porque a gente ia trabalhar saúde, a gente não trabalhar doença. [...] Mas por que esse sistema que diz que trabalha com saúde não volta para os territórios e começa a fazer um trabalho diferenciado? Porque essa é a obrigação deles: saúde diferenciada, educação diferenciada para os povos tradicionais. Isso tá lá na Constituição. A gente lutou, tá lá na Constituição de 1988. Tá lá no currículo escolar. Tá lá na Saúde Indígena. (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022)*

Koram, lamenta a situação que vivem hoje, lembrando de tempos em que sentia mais vitalidade na aldeia. Ela conta que, no passado, eram auto suficientes, com produção própria de alimentos diversificados, como a macaxeira, batata, feijão, milho e abóbora. Entretanto, com o passar do tempo, foram tendo cada vez mais seus territórios ameaçados e direitos negados, assim, as condições mudaram e a comunidade perdeu um dos seus meios de produzir vida e saúde. *“Era completamente diferente de hoje em dia, [...] Nós tínhamos de tudo.[...] Tudo isso aqui era roça. [...] hoje em dia você tem televisão, você tem geladeira, você tem cama, mas você não tem vida. Você não tem saúde”* (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022).

A entrada de práticas relacionadas ao consumo de produtos industrializados e processados no território também é colocada por Koram como uma consequência desse modo de ser/estar ocidental, que acabou substituindo, em grande medida, a cultura ancestral do povo, que era vinculada ao cultivo da terra como fonte principal de sustento. Esse cenário é agravado pela falta de demarcação de terras, que impede o acesso seguro e garantido a elas e dificulta a prática de plantar. Entretanto, é importante fazer um adendo e dizer que, diante da pandemia, houve relatos de um fortalecimento das práticas de plantio e cultivo nas comunidades indígenas. Em meio à crise sanitária e à escassez de alimentos, algumas famílias voltaram a investir na agricultura familiar como forma de garantir a segurança alimentar e fortalecer os laços com a terra.

Porém o comum é encontrar pessoas que são obrigadas a buscar trabalho fora da aldeia para garantir sua subsistência, contribuindo para a perda gradual dessas práticas tradicionais. As consequências disso são visíveis na alimentação da comunidade que, segundo Koram, hoje possuem o consumo predominante de refeições pouco nutritivas e empobrecidas. Essa é uma situação sentida pelas gerações mais antigas, como expressa Koram, que lamenta a substituição dos costumes de plantio e cultivo pela dependência de produtos processados e industrializados, muitos dos quais contêm agrotóxicos que impactam negativamente a qualidade de vida das pessoas. *“É tudo com veneno, pra poder produzir e se sustentar num mundo poluído”*(Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022).

Nessa discussão, podemos brevemente abordar os conceitos de injustiça ambiental e racismo ambiental para compreender a luta dos povos indígenas. A injustiça ambiental se refere ao direcionamento intencional dos impactos ambientais, no qual o desenvolvimento da sociedade capitalista de modo desigual gera e impõe riscos ambientais que majoritariamente afetam as populações de baixa renda, grupos racialmente marcados, povos tradicionais e

demais comunidades marginalizadas. Enquanto o racismo ambiental, mais especificamente é a discriminação enfrentada diretamente por grupos étnicos e raciais minoritários nas políticas ambientais, se referindo a “qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique de maneira diferente (intencionalmente ou não) indivíduos, grupos ou comunidades com base na raça ou cor” (BULLARD, Robert, 2001, p. 160, tradução nossa).

No caso do povo Xucuru-Kariri, o racismo ambiental e a injustiça ambiental se expressam na falta de infraestrutura, acesso limitado a serviços básicos e contaminação de solos e águas, resultando em desigualdades sociais e econômicas. A comunidade enfrenta ainda dificuldades no acesso a serviços básicos de qualidade, como fornecimento de água potável, saneamento adequado, coleta de lixo adequada, entre outros. Trazemos isso para pontuar que as práticas prejudiciais ao meio ambiente, incluindo a impossibilidade de plantarem em seus territórios, não apenas afetam a saúde do povo, como também violam suas culturas e modos de vida ancestrais, excluindo a comunidade do acesso livre ao próprio território, negam sua autonomia territorial e o direito a estabelecerem as relações que possuem com natureza. É uma situação complexa que deixa a comunidade ainda mais vulnerabilizada.

Dito isso, utilizamos a atual necessidade de se deslocarem do seu território para os centros das cidades, a fim de comprar alimentos, também como forma de atestar que as vidas indígenas estão sendo cada vez mais precarizadas. O contato forçado com a cultura ocidental e a entrada dos modos de vida dos brancos no território resulta na transformação de alguns costumes. Nessa perspectiva, prioriza-se o capital e o lucro em detrimento da vida das pessoas e do meio ambiente. O modelo econômico capitalista entra em conflito com os valores e princípios das culturas originárias, que ainda resistem e possuem uma relação profunda com a natureza e com toda comunidade. Mas esse processo de colonização e exploração das terras acarreta a perda de autonomia, a fragmentação social e cultural, bem como leva à destruição de práticas e conhecimentos tradicionais essenciais para a preservação da identidade e da sustentabilidade ambiental (TRASK, Haunani-Kay, 1999).

Koram e Dona Salete relatam algumas das mudanças no território Xucuru-Kariri:

*A gente aqui, a nossa cultura é da banana, macaxeira, batata doce. O solo aqui é super fértil pra isso. Então você não planta muito? Você planta pouco, se a gente planta, você tem o que descascar, o que quebrar. Não, as pessoas querem desembulhar, abrir, rasgar, né? Então essa é a cultura e a produção da doença. É abrir, é rasgar pacotes, embalagens já prontas que chegam pra gente cheia de veneno. (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022)*

*As moças, as mulheres, tinham a pele tão limpinha que não tinham uma espinha. Tá vendo? Hoje em dia é creme, é loção, é não sei o que é, shampoo pro cabelo. Tinha delas coitadas, que nem uma pedra de sabão sabia o que era. [O cabelo] era*

*lavado, raspado entre o casco do Juá, ele espuma que só! E tomava banho. (Dona Salete, anciã e ex-parteira, conversa em 26/07/2022)*

Na cultura Yanomami, encontramos uma crítica contundente ao modo de vida baseado na mercadoria e na busca incessante por bens materiais, que se relacionam com os relatos acima. Suas práticas e vida nunca foram voltadas ao capital ou motivadas pelo dinheiro, mas sim pela manutenção de uma vida saudável, que envolve o espiritual e ambiental, para a garantia de que a comunidade tenha possibilidade de seguir caçando, plantando e vivendo bem. Nas palavras de Davi Kopenawa, “[...] nossos maiores não conheciam o dinheiro. Omama não lhes deu nenhuma palavra desse tipo. O dinheiro não nos protege, não enche o estômago, não faz nossa alegria. Para os brancos, é diferente.” (KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce, 2015, p. 217).

Koram expressa que, para ela, o valor do ouro é insignificante e não enxerga sentido em sua ostentação. Ao invés disso, atribui maior importância às sementes que se tornam seus adornos, às peças de argila e às penas que compõem seu cocar. Para ela, as coisas que a natureza provém valem mais porque representam conexão com a terra, e carregam o valor simbólico e cultural muito mais significativo para seu povo do que qualquer material de luxo (TABACZINSKI, Andressa, 2023, p. 44). Essa valorização do que vem da terra e de estar em relação com a natureza é alinhada com o pensamento de Dona Salete, que se mostra saudosista ao lembrar uma vida que descreve como simples, mas feliz e satisfatória, despreocupada e independente de bens materiais e tecnologias.

Dona Salete nos conta que, no seu tempo, era comum ir para a roça, sair para pescar e caçar a noite pela mata. Fazia isso frequentemente com o avô e criava as crianças com os alimentos que a natureza provinha. Ela relembra os tempos que ralava mandioca, fazia beiju e buscava lenha na mata para sua casa. Em sua sabedoria, evoca ainda a valorização profunda da conexão com a natureza e da identidade cultural, destacando como a vida era repleta de significado e plenitude sem estar distante das amarras do sistema capitalista. Assim como Koram não vê valor no ouro, Salete acha que o valor da vida não se encontra na ostentação de casas, carros e outras riquezas materiais, mas está nas experiências cotidianas e nos relacionamentos saudáveis estabelecidos com as pessoas e com a natureza. Segundo ela, mesmo quando não tinha muita riqueza material, era o tempo que tinha uma boa vida e não tinha reclamações a fazer da vida: *“Era uma vida de alegria, eu nunca chorava pelos cantos, triste, porque não tinha nada. Eu ia na feira, via casas bonitas, casa de rico, carro, tudo... Mas aquilo era como se não tivesse importância para a gente”* (Dona Salete, anciã e ex-parteira, conversa em 26/07/2022).

A destruição dos modos de vida indígenas não ocorreu por acaso. Desde o contato com os não-indígenas, povos indígenas lutam pela sobrevivência e pela própria existência, pois “[...] aos poucos nossos bem viver e viver bem, nossa vivência, nossos conhecimentos e a nossa organização social foram sendo destruídos” (BANIWA, André, 2019, p. 20).

Viver uma boa vida está intrinsecamente ligado à coexistência entre as pessoas, a natureza e os seres espirituais. O povo Baniwa acredita que esses conceitos podem ser alcançados por meio da prática de valores como cuidado com todas as formas de vida, amor, respeito e ética, que se manifestam nas ações cotidianas. Partindo de uma visão de mundo que valoriza a harmonia com a natureza, a sustentabilidade, as relações sociais saudáveis e o equilíbrio entre o individual e o coletivo. É uma busca constante por preservar e fortalecer os modos de vida tradicionais e os direitos indígenas, essenciais para a realização plena da comunidade (BANIWA, André, 2019).

Koram também afirma que, para ela, a

[...] qualidade de vida só se encontra quando se está a serviço da natureza e das pessoas que estão ao nosso lado. É poder pisar no chão com os pés descalços, respirar ar puro e lutar para que todos já comunidade tenham comida para pôr no prato 3 vezes ao dia. E, mais do que qualquer coisa, é saber qual é seu lugar no mundo e poder sentir orgulho de quem você é (TABACZINSKI, 2023, p. 19).

O exemplo das nações Xucuru-Kariri e dos Baniwa, sinalizam como diferentes nações têm praticado e proposto modos de estar no mundo que se contrapõem ao capitalismo e todo o adoecimento que este tem trazido às pessoas e ao meio ambiente. Bem como nos leva a situar os valores do capitalismo, que priorizam a acumulação de bens e mercadorias, praticando ações violentas predatórias.

Ao seguir esse caminho, ouvindo relatos e acompanhando a luta do povo Xucuru-Kariri, vemos que eles trabalham para retomar e manter a coexistência com a natureza, o cultivo de relações sociais equitativas, a preservação do território, e também a valorização dos conhecimentos e saberes tradicionais, que engloba suas línguas, culturas, crenças e tradições. Esses pilares sustentam a busca pela existência com o mundo ao redor, seguindo principalmente os ensinamentos e tradições do povo.

## **5.2. Entre plantas, ervas e raízes: as mezinhas e a preservação dos saberes ancestrais**

Logo que souberam da possibilidade de chegada da COVID-19, a comunidade da Mata da Cafurna decidiu intensificar uma prática que já utilizam há séculos: a produção e uso de remédios naturais (nomeados também de remédios da mata). Discutiremos a seguir a

importância da preservação da natureza e dos saberes ancestrais para o processo de preparo de chás, remédios da mata, sopas, banhos e até outras práticas que propiciou uma série de benefícios à saúde na aldeia da Mata da Cafurna durante a pandemia.

É sabido que os povos indígenas possuem um conhecimento milenar sobre as propriedades medicinais das plantas que se alinha às práticas de cuidado e cura de cada povo. Para além de uma relação profunda e espiritual com o território e a natureza, é a terra que fornece acesso a alimentos, medicamentos e outros recursos naturais para práticas ancestrais, o que foi também importante no período pandêmico. Por isso, quando os territórios dos povos indígenas são tomados e estes são forçados a se deslocar para outras áreas, perdem a conexão com seus saberes e modos de vida. Como afirma Alessandra Korap, do povo Munduruku, é apenas através do território que é possível ter o “[...] alimento, [...] as frutas, os pés de remédio, as raízes [...]” (MUNDURUKU, Alessandra; CHAVES, Kena, 2020, p. 188).

Tanawy comenta que, na Mata da Cafurna, se organizaram para que caso alguém da comunidade apresentasse qualquer sintoma gripal, houvesse especialistas indígenas com diferentes habilidades e conhecimentos disponíveis para tratar e cuidar da pessoa enferma. Quando alguém adoecia, “[...] *um ia lá e rezava, outro ia lá e dava um chá, o outro ia lá e dava um banho [de ervas] [...] E dessa forma a gente começou a combater [o vírus], [...] todo mundo que adoecia a gente ia lá e cada um fazia a sua parte*” (Tanawy Kariri, liderança e coordenador da microrregião AL/SE da APOINME, conversa em 26/07/2022). Essas pessoas desempenharam funções importantes no combate à doença, compartilhando seus dons e conhecimentos e cuidando uns dos outros.

A abordagem adotada durante a pandemia foi, por conseguinte, muito baseada em tratamentos caseiros e naturais. Os chás (Figura 4) foram amplamente mencionados nos diálogos que tivemos com a comunidade, sendo relatado como algo que, nesse processo, proporcionava alívio e cura a quem apresentava sintomas gripais. Entretanto, como dissemos anteriormente, quando alguém adoecia passava por um processo de isolamento acompanhado de cuidados que incluíam também banhos de ervas, defumadores e garrafadas. Por não saberem apontar um único remédio que tenha sido mais eficaz, Tanawy diz que optaram por utilizar todas as opções disponíveis, sempre priorizando os saberes indígenas e o uso de medicinas naturais encontradas no território da própria comunidade.



**Figura 4** - Koram Xucuru utilizando ervas e plantas colhidas do seu quintal para fazer chá.  
Fonte: Acervo pessoal (fotos de José Rudá Rodrigues Lopes).

Embora os relatos que ouvimos mencionam a possibilidade de boa parte da aldeia ter se contaminado com o coronavírus, no fim das contas, a combinação dos tratamentos foi eficaz na prevenção de complicações, evitando que o povo desenvolvesse problemas respiratórios graves. Esse resultado fez com que as pessoas da Mata da Cafurna se mostrassem orgulhosas por terem seguido suas tradições e por cuidarem da saúde priorizando o uso dos remédios da mata. Elas demonstram ter confiado, desde o início, nas propriedades medicinais das plantas. Evitaram o uso excessivo de medicamentos farmacêuticos e atendimento médico e conseguiram superar o período de forma segura no seus ambientes familiares. Lucicleide, como profissional da Saúde Indígena que acompanhava as famílias em seus domicílios, enfatiza que todos foram tratados com sucesso dentro da própria comunidade:

*[...] a gente procurava se tratar primeiramente por aqui, pelas nossas ervas. Era chás, tinha rezador, a gente ia no rezador e ele rezava na gente. [...] não tem esse negócio de ter que estar tomando remédio de farmácia não, a gente ia tomar nossas medicações do mato mesmo. [...] desde o começo a gente seguiu nossas tradições. Gripou? Bora para as raízes medicinais (Lucicleide, Agente Indígena de Saúde, conversa em 26/07/2022).*

No contexto da Mata da Cafurna, estar em um território ancestral preservado no qual tem-se conhecimento do bioma e das plantas foi fundamental, especialmente no enfrentamento da insegurança alimentar. Assim, algumas pessoas foram capazes de cultivar e utilizar os recursos necessários de acordo com seus saberes ancestrais, garantindo acesso a alimentos nutritivos e sustentáveis. A valorização e promoção desses saberes foram prioridades, reconhecendo a importância da autonomia das comunidades indígenas na tomada de decisões relacionadas aos sistemas de saúde e alimentação. Ao utilizar seus conhecimentos

tradicionais, a comunidade conseguiu fortalecer seu corpo-território, mantendo uma conexão profunda com suas raízes e garantindo a sustentabilidade de suas práticas alimentares.

A afirmação acima vem por meio dos resultados de algumas ações e projetos realizados na comunidade, entre eles, o “Sopão da Koram”, como ficou conhecida uma iniciativa promovida do Projeto Magia da Terra. As profissionais de saúde, colegas de Koram, lembraram o trabalho que ela promoveu, o qual consistia na distribuição de refeições (sopas e caldos) produzidas por ela e seu companheiro, Nildo. A ação ocorreu em 2020, 3 vezes por semana e abrangeu todas as pessoas que vivem na aldeia 2020. Teve duração de 7 meses e se manteve a partir de doações e dos recursos disponíveis no próprio território.

A decisão de iniciar as ações veio após Koram pesquisar os efeitos da COVID-19 no corpo. Ela explica que o corpo se comunica com o que comemos, portanto, se nós comeremos bem, nosso corpo se fortalece, mas quando a alimentação não é nutritiva, ficamos mais vulnerável e suscetível às doenças. Assim, observando os sintomas e como o vírus ataca, notou que poderia ajudar seu povo a fortalecer a imunidade através da alimentação, usando os produtos da terra como fonte de combate a essa doença. Koram, como meizinheira, conhece bem as propriedades das ervas, raízes e plantas, e soube exatamente “[...] quais ervas tinham mais energia, quais eram antibióticos naturais, quais eram antitérmicos. Encontraram na lista de ingredientes do sopão: a cúrcuma, o gengibre, o tomilho, a macaxeira, a batata baroa” (TABACZINSKI, 2023, p. 79).

O Magia da Terra é um espaço e um projeto guarda-chuva que tem como objetivo o fortalecimento da saúde, cultura e tradições indígenas de nosso povo, atuando principalmente com as mulheres da aldeia. Integra a Associação Indígena do Grupo Wpyra-Swpirá (AIGWS), existente há mais de 20 anos e ao qual Koram faz parte, liderando e desenvolvendo estratégias que vão além da mera sobrevivência e luta contra violências, mas refletem os modos Xucuru-Kariri de ser e estar no mundo.

Em diversas ocasiões, Koram tem sido capaz de articular recursos para desenvolver atividades e trazer renda para a comunidade. No tempo da pesquisa, acompanhamos ela estabelecer parcerias e promover a capacitação para mulheres produzirem produtos a partir da banana; a realização de oficinas de arte e artesanatos com barro/cerâmica; oficinas sobre o uso de fitoterápicos e outras atividades como a distribuição de mudas de plantas com crianças, alinhadas ao ensinamento de seus usos. Essas ações demonstram o compromisso em fortalecer a autonomia do seu povo, promovendo um modo de vida em diálogo com os conhecimentos e os recursos disponíveis no território.



**Figura 5** - Momentos coletivos de rodas de conversa e oficinas vivenciados pela pesquisadora no Espaço de Cuidados Magia da Terra. Fonte: Acervo pessoal (fotos de José Rudá Rodrigues Lopes)

Também outras ações foram mencionadas pelas profissionais de saúde, como a distribuição de chás, ervas desidratadas e até álcool em gel em que ervas eram adicionadas para práticas de cuidado. Elas, assim como Koram, também relatam terem recomendado amplamente o consumo frutas e uso própolis, que poderiam ser adicionados aos sucos como de acerola ou laranja, com o objetivo de proporcionar benefícios para o sistema imunológico.

Em linhas gerais, o uso das plantas, que já integrava o dia a dia do povo, foi reforçado e passou a ocorrer com maior frequência. Marlene Gomes, Dona Salete e Zé Arnaldo, contaram histórias de algumas de suas experiências que aprenderam ainda jovens, e relataram como seguem utilizando e compartilhando esses saberes até hoje em prol da comunidade.

Marlene andou pelo seu quintal enquanto mostrava as várias plantas medicinais que cultiva, vimos pés de hortelã grande, hortelã pimenta, anador, boldo, entre outras (Figura 6). Na aldeia, dona Marlene é reconhecida por sua sabedoria na utilização dessas plantas para tratar diversas condições de saúde, ela faz garrafadas escolhendo plantas de acordo com suas finalidades. As plantas são utilizadas para o tratamento de febre, dores, desconfortos, entre outros.



**Figura 6** - Andança pelo quintal de dona Marlene Gomes, anciã da comunidade. Fonte: Acervo pessoal (fotos da autora).

Dona Marlene compartilha ainda que suas práticas já serviram para curar miomas, gastrite, sinusite, estancamento de sangue e evitar abortos espontâneos. Ela conta que algumas medicações servem para as pessoas apenas cheirarem, enquanto outras são recomendadas para ingestão. Ela diz sentir prazer em compartilhar seus conhecimentos e ajudar seu povo, afirmando que suas ações são feitas com amor, “[...] de coração e com as bênçãos de Deus” (Marlene Gomes, anciã e mezinheira, conversa em 26/07/2022). As práticas dela refletem ainda o carinho e a dedicação que tem com seu trabalho e as plantas, ela expressa ainda sua responsabilidade de cuidar do território que elas vivem. As pessoas confiam em seu trabalho para obter remédios naturais e a buscam quando precisam de cura, confiando na eficácia dos tratamentos feitos com as plantas encontradas na mata e onde vivem. Durante a pandemia, conta uma situação difícil que passou com o filho mais novo:

*[...] ele teve uma crise pesada [...] Aí botei o caco no fogo, fiz o remédio pra ele, ele passou o dia tomando. Tomou de noite, ele tomou um golinho e foi deitar. No outro dia ele estava positivo. [...] Eu fiz um chá, fiz uns xaropes e dei ao meu filho e, no outro dia, ele me contou a vitória. [...] Foi uma crise pesada, o cara tava mole, todo doído, com febre, com frio (Marlene Gomes, anciã e mezinheira, conversa em 26/07/2022).*

Dona Salete também conta sobre a preparação dos remédios caseiros, entre eles, chás, xaropes e as garrafadas de raízes de árvores. Nesse último caso, as raízes são escolhidas, preparadas e a composição é colocada numa garrafa. Pelos conhecimentos Xucuru-Kariri, as

vezes é necessário esperar alguns dias da garrafa enterrada para só então ficarem prontas para serem consumidas, mas todo o processo de produção de remédios envolve questões mais sigilosas. A relação com as plantas não é apenas com elas em si, mas uma série de significações sagradas dadas pelas suas religiosidades. Importante mencionar, nesse ponto, que buscamos compartilhar aqui apenas o que pode ser compartilhado. Algumas receitas e conhecimentos sobre as plantas são sagrados para o povo e, por isso, falamos de modo generalizado, evitando expor detalhes para respeitar e preservar esses saberes e tradições.

Ela compartilha suas próprias vivências com os remédios caseiros na comunidade desde que era pequena, demonstrando a importância da manutenção dessas práticas e tradições. Fala de forma nostálgica sobre esses conhecimentos ancestrais, e que desde pequena viveu uma forma de cuidado que era a partir do “remédio do mato”, produzidos com raízes, folhas, flores etc. Os “remédios do mato”, como chama, eram preparados de diversas formas, ela diz:

*[...] a gente fazia muito e, através desses conhecimentos, através dessa confiança, dessa fé que a gente tinha, existia a cura. [...] E a gente, meus avós, faziam remédio que curava. Acontecia com criança, acontecia com adulto, mas de momento era feito um remédio, que fazia uma simpatia, a criança ou o adulto ficava bom. (Dona Salete, anciã e ex-parteira, conversa em 26/07/2022).*

Seu Zé Arnaldo, rezador respeitado da comunidade, apesar de ter seu trabalho mais voltado para as rezas, se dedicando também aos benzimentos com ramos e ressalta que, quando necessário, também prepara remédios e compartilha seus conhecimentos sobre a medicina natural. Utiliza raízes para fabricar xaropes, lambedores e preparar chás com as folhas e ervas que encontra na mata. Para ele, essas soluções são capazes de aliviar sintomas comuns, mas diz que tem algumas dificuldades no processo de produzir os remédios na Mata da Cafurna. Principalmente por estar na faixa de transição entre Agreste e Sertão, enquanto seus conhecimentos sobre as plantas predominam no bioma da Caatinga, onde encontra-se o território do seu povo. Ele relata:

*[...] aqui eu não conheço todos [remédios] não. [...] A mata é diferente, lá é caatinga e aqui é mata mesmo. Aí lá eu conheço mais remédio do que aqui. [...] Quando eu tô precisando, eu vou buscar lá. [...] Eu vou na casa de minha mãe, aí aproveito e já trago algum remédio que eu vejo lá. Eu já trago de lá os remédios que eu conheço, né? Porque aqui eu não tenho bem conhecimento. Não tenho assim, aquele conhecimento aprofundado com o remédio daqui não. Só de alguns. (Zé Arnaldo, rezador do povo Pankararu, conversa em 26/07/2022)*

Dona Salete também enfatiza que já consumiu e preparou muitos remédios, e que antigamente fazia e via as pessoas mais velhas fazerem para tudo: inflamação, disenteria, tosse, asma, verme, picada de cobra e outros problemas, sendo capazes de curar várias

pessoas numa época que tinha apenas esses recursos. Além das plantas e ervas mencionadas anteriormente, existem outras importantes para o povo, como a sambacaitá, aroeira, quixabeira, velandin, alfavaca e barbatimão, etc. Existe também uma individualidade dos métodos de preparo e escolha das plantas, que varia de cada pessoa ou grupo.

Durante a pandemia, a comunidade tem se mostrado comprometida em ajudar uns aos outros, evidenciando a solidariedade em relação à saúde do povo. O ensinamento é que mesmo diante das adversidades, é possível unir esforços para cuidar do coletivo e, neste caso, a transmissão da sabedoria ancestral ao longo das gerações foi o que possibilitou que as pessoas recebessem cuidados, sem depender exclusivamente do sistema de saúde e medicamentos convencionais. Tanawy considera que foi um trabalho interessante e destaca os resultados positivos alcançados pela comunidade graças ao fato de, desde cedo, serem ensinados/as a confiar nesses conhecimentos transmitidos de geração em geração.

Para seguir esse legado às gerações futuras, Marlene e Dona Salete dizem incentivar as mães a utilizarem plantas para fazer o primeiro chá ou banho para bebês recém-nascidos, e algumas mães na comunidade vão diretamente a elas para obter as plantas ou instruções de preparo. O que leva ao entendimento de serem cuidados/as pela natureza desde o início de suas vidas. Nesses anos de convivência e relação, o que vimos foi que o conhecimento sobre plantas circula por todas as idades, e mesmo entre crianças muito novas. Não é difícil encontrar algumas que nem foram ou que ainda estão sendo alfabetizadas, mas que já identificam os pés que estão nos quintais, as plantas que usam nos rituais e como podem utilizá-las. Portanto, essa abordagem valoriza a medicina indígena e a comunidade se mostra orgulhosa por preservar as tradições ao longo dos milênios.

Entretanto, os relatos expressam também certa preocupação com a atual sobrevalorização dos saberes médicos e fármacos em detrimento dos saberes e remédios do povo. Durante as conversas da pesquisa, as narradoras dizem temer o que pode acontecer com o coletivo no que diz respeito principalmente aos medicamentos farmacêuticos e observam que, nos últimos anos, é comum encontrar pessoas que estão se acostumando de forma inadequada ao uso desses produtos. Os medicamentos têm se tornado um problema global, conforme alertado pela *World Health Organization (WHO)*, pelas agências internacionais e especialistas, que destacaram o risco da resistência microbiana devido ao uso indiscriminado e excessivo de medicamentos. Segundo um relatório lançado no mesmo ano, o problema é mundial, e estima-se que até 2050 as doenças resistentes a medicamentos possam resultar em 10 milhões de mortes anualmente, além de poder levar, até 2030, a 24 milhões de pessoas à pobreza extrema (WHO, 2019).

As narradoras também reforçam que a comunidade possui um vasto conhecimento sobre a produção de remédios a partir de plantas medicinais, especialmente entre os/as mais velhos/as. No entanto, elas notam que os jovens estão se distanciando cada vez mais desse processo de produção. Esse afastamento leva a uma dependência excessiva dos fármacos, o que pode ter um impacto negativo, tanto pela perda dos saberes ancestrais quanto pelos possíveis efeitos agressivos ao corpo se utilizarem os fármacos em excesso. Relatam que as pessoas mais experientes chegam a doar o que produzem para os/as jovens, que buscam pelos remédios da mata para se tratarem, mas demonstram um menor interesse em aprender a produzi-los de fato.

Dona Salete enfatiza a importância de ensinar para aqueles que desejam aprender e o faz quando é solicitada, entretanto, se queixa do fato de se deparar com essas mesmas pessoas buscando atendimento médico quando poderiam resolver com o que ela ensina e aprendem. *“Tudo é doutor. Adoeceu? Espirrou? Corre pro posto, vai passar pelo doutor. Ai toma antibiótico, toma num sei o que, toma injeção. [...] Agora que existia remédio [do mato], existia cura, existia. Existia não, existe”* (Dona Salete, anciã e ex-parteira, conversa em 26/07/2022), fala em tom de insatisfação. Diz ainda que lutou e luta para que seus/suas filhos/as não sigam esse caminho, e se alegra em vê-los/as seguindo a sabedoria transmitida pelos/as antepassados/as.

Criar as pessoas de acordo com a tradição, aprendendo com os saberes e conselhos dos/as mais velhos/as, é de suma importância para o povo Xucuru-Kariri. Aprende-se o que é a vida e como vivê-la com a comunidade, numa profunda relação com as heranças culturais deixadas através dos ensinamentos ancestrais. Essa perspectiva molda a visão de mundo da comunidade, portanto, preservar o conhecimento e a prática de produção dos remédios naturais é crucial, incentivando a aceitação e o interesse das gerações mais jovens.

O Sopão da Koram também serviu, por exemplo, como um meio de promover discussões sobre a relação entre saúde, soberania alimentar e a importância da terra para a preservação das tradições a partir da perspectiva do próprio povo. Koram conversava com as pessoas durante a distribuição, as incentivava a reforçarem as práticas do povo em suas casas para se fortalecerem contra a pandemia. Tanawy diz que temendo perderem conhecimentos e saberes com a morte dos/as mais velhos/as, impulsionaram a comunidade para ações que apostassem nas crianças e na juventude como chave essencial na preservação da cultura ancestral para o futuro. Com isso buscaram

*Ensinar às crianças os rituais, tudo que a gente fazia, [...] como uma forma de proteger os nossos rituais para que não acabassem. E de alguma forma resguardar*

*toda uma cultura que vem de muitos milênios, né? Tem rituais que foram feitos antes da invasão do Brasil e a gente vem fazendo da mesma forma ainda hoje. [...] a gente não podia arriscar perder, [então] começamos [a ensinar] [...] pra que elas mantivessem as origens do nosso povo. (Tanawy Kariri, liderança e coordenador da microrregião AL/SE da APOINME, conversa em 26/07/2022)*

A transmissão de conhecimento ocorre internamente, mas cada pessoa na comunidade nasce com um dom específico, segundo Tanawy. Ele diz que buscam identificar desde cedo as afinidades presentes em cada criança e orientá-las de acordo com essas habilidades. Diferente da educação formal, não se trata de fazer aprender algo novo, mas de aprimorar e desenvolver o “dom” que já se tem. Para o povo Xucuru-Kariri, os dons podem dizer respeito às habilidades para política e liderança, para as questões espirituais, o conhecimento sobre plantas medicinais, as práticas de reza e cura, etc. Para a comunidade, todo mundo tem um dom que deve ser fomentado e respeitado. Os dons também exercem influência na organização comunitária, onde é determinado quem ocupará cargos internos como o de cacique/cacica, pajé, liderança etc.

Na sociedade dominada pelo capitalismo, somos frequentemente moldados/as para nos tornarmos algo baseado em uma profissão específica, mesmo que não seja aquilo que realmente gostamos ou que nos traga realização em nossas vidas. Mas para o povo Xucuru-Kariri, quando aprofundamos a conversa, percebemos que há um pensamento em as pessoas não apenas vão se tornar algo quando crescerem, desde crianças elas já são o que são, já possuem seus conhecimentos próprios, são importantes para a comunidade e estão completas desse jeito. Tanawy destaca que cada pessoa deve seguir seu próprio caminho e identificar seu dom. A ideia é que ao ouvirem e reconhecerem suas habilidades e interesses genuínos, evitarão viver uma vida infeliz como muitas vezes ocorre na sociedade não-indígena.

Um exemplo de incentivo ao dom é contado por Marlene, que no âmbito do cuidado e na cura, busca incentivar a comunidade a valorizar e seguir com esses conhecimentos. Ela diz que não foi ensinada por seu pai nem sua mãe sobre tudo que sabe hoje, considera seu dom um presente divino dado desde o seu nascimento e sente gratidão por poder ter seguido esse rumo. Apesar de ter aprendido o que sabe sem ajuda, ela não guarda para si os saberes, ao contrário, diz que quer que a comunidade siga se cuidando e cuidando das plantas, por isso tenta transmitir esses valores para as gerações mais jovens. Atualmente, sente poucas pessoas se interessarem em dedicar seu tempo a isso, mas percebeu a habilidade e vontade em uma das netas que agora, aprendendo com Marlene, já produz alguns medicamentos por si só.

De modo geral, o que percebemos no processo de pesquisa é uma crítica relacionada a

forma que nossa sociedade tem se tornado dependente do sistema de saúde, dos saberes médicos-científicos e dos fármacos. Afirmam que é usual em casos de adoecimento esses recursos serem buscados de imediato, ainda que diante qualquer sintoma ou desconforto que poderia ser resolvido de formas outras, mais simples, mais saudáveis e com baixo impacto ambiental. Koram diz que, ao menos na saúde indígena, o ideal seria se as pessoas primeiramente buscassem e fossem atendidas “pelo pajé, pela rezadeira, pela benzedeira. [...] Depois, se ainda for necessário, aí sim, o paciente vai para o médico. [...] Entendemos a linguagem do nosso corpo e podemos curar a maioria das doenças sem a necessidade de recorrer ao médico” (TABACZINSKI, 2023, p. 89).

Dona Salete direciona essa crítica para o que chama de “civilização”, palavra que usa para referir-se a sociedade não-indígena. Ela conta que, enquanto seu povo corre o risco de perder os saberes e tradições das plantas, não-indígenas se apropriam dos conhecimentos nativos e utilizam estes para benefício próprio. Para a anciã, desde a chegada dos brancos nos seus territórios, o seu povo sempre foi muito receptivo com não-indígenas. Acolheram e ensinaram os que se mostraram interessados em aprender sobre as plantas, suas cosmologias e práticas, entretanto, o que talvez se esperava ser uma relação de troca, gerou, na verdade, uma série de apropriações e desvalorização dos saberes indígena.

A colocação de Dona Salete se articula de imediato aos estudos de Linda Smith (1999/2015), que argumenta como, em todo o mundo, conceitos e conhecimentos presentes na civilização ocidental hoje têm suas origens nas experiências e saberes da população indígena e negra, que tiveram seus conhecimentos apropriados, reinterpretados, renomeados para serem incluídos como parte da epistemologia ocidental.

Dona Salete continua seu pensamento dizendo que, embora considere que todas/es/os sejam iguais e que trate todas as pessoas, etnias e religiosidades de forma respeitosa, ela sabe que suas tradições e costumes indígenas são diferentes dos não-indígenas. O povo Xucuru-Kariri teve seus modos de vida marginalizados por esses últimos, principalmente pelos brancos colonizadores. Sua reclamação se remete ao fato de serem colocados/as pela “civilização” como detentores de saberes que são menos válidos e eficientes no que se refere aos cuidados em saúde.

Ao dar exemplos, Dona Salete diz que antigamente ela e outras parteiras faziam os partos de todas as indígenas no próprio território, chegava a viajar para outros povos por ser requisitada pelos/as parentes/as. Chegou a ser contratada para atuar formalmente pela FUNAI, auxiliando parturientes, entretanto, com o tempo, a entrada da lógica hospitalocêntrica ocidental nos territórios indígenas fez com que os partos aos poucos deixassem de ser

realizados nas aldeias. As parteiras foram proibidas de atuarem, sob a justificativa de falta de higiene e recursos adequados em seus trabalhos, e que o recomendado seria os partos serem realizados por médicos e nas instituições hospitalares.

Neste ponto, o que vemos é mais uma manifestação do distanciamento da sociedade ocidental e moderna - chamada por Dona Salete de “civilização”-, dos conhecimentos tradicionais e medicinais dos povos indígenas, que tende a sobrevalorizar a medicina ocidental em detrimento das práticas indígenas.

Ao criticar a ideia de separação entre os seres humanos e a terra, Ailton Krenak (2019) traz ideias relevantes sobre a construção da humanidade e sua relação com a terra, bem como a diferenciação entre “selvagem” e “civilizado”, que são pertinentes a esse debate. Em suas palavras, declara que: “A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (KRENAK, Ailton, 2019, p. 12). O autor ressalta ainda como essa visão nos afastou da natureza, levando-nos a explorá-la e inferiorizar tudo o que está relacionado a ela, incluindo os modos de viver, de curar e de cuidar dos povos originários.

A percepção distorcida de povos indígenas como seres “primitivos” e “incivilizados” foi construída historicamente desde os períodos colonial e imperial. A civilização de povos indígenas foi medida pelas réguas coloniais e, por fim, foi considerado que não eram capazes de usar suas mentes e intelectos. Não correspondendo às virtudes esperadas, foram desqualificados/as “não apenas da civilização, mas da nossa própria humanidade. Em outras palavras, nós não éramos completamente humanos. Alguns de nós não eram nem mesmo considerados parcialmente humanos” (SMITH, Linda, 2018, p. 38). Portanto, características inferiores foram atribuídas a estes, destituindo-os aos poucos de sua própria humanidade - o que foi também utilizado para justificar a exploração e a supressão de suas culturas e conhecimentos tradicionais.

Ao abordar a história de estigmatização dos saberes indígenas e imposição do pensamento hegemônico colonial, entramos num debate acerca da violência epistemológica que desvaloriza e desrespeita os sistemas de saber indígenas. Ailton Krenak diz que “[...] sempre reivindicam a pólis como o mundo da cultura e aquilo que ficou marcado como natureza é o mundo selvagem. [...]” (KRENAK, 2022, p. 80). Essa declaração aponta para a valorização do mundo urbano, construído pelo ser humano branco, europeu, ocidental, como o centro da civilização, onde ocorrem as atividades culturais, políticas, científicas, artísticas e sociais que são válidas. Por outro lado, o que é considerado e produzido na/com a natureza é rotulada como selvagem e inferior. Por isso a importância de subverter essa lógica,

reconhecendo e respeitando a autonomia e a autoridade das comunidades indígenas sobre seus próprios conhecimentos.

A luta para “[...] afirmar e reclamar nossa humanidade tem sido um fio condutor dos discursos anticolonialismo a respeito da colonização e da opressão” (SMITH, Linda, 2018, p. 39) e é a luta base Xucuru-Kariri, que ainda enfrentam o racismo para afirmar sua dignidade, valor e direitos diante das injustiças históricas que se perpetuam até hoje. Nesta altura, reforçamos que nem o povo Xucuru-Kariri, nem este trabalho pretende desvalorizar a atuação da medicina ocidental. Não brigamos por uma monocultura do saber, pela construção de uma verdade única, ao contrário, queremos diversidade e pluralidades de compreensão de mundo coexistindo entre si.

Assim, concordamos acerca da importância da medicina reconhecendo-os suas produções, ferramentas e práticas técnicas-científicas, inclusive os medicamentos farmacêuticos que podem ser muito eficientes se bem utilizados. Dona Salete, inclusive, também se recorda da chegada de médicos e vacinas no TI Xukuru-Kariri e afirma que foi algo necessário para suprir as necessidades que não conseguiam atender pelos medicamentos do povo. Zé Arnaldo, por sua vez, diz que quando avalia as pessoas em seus processos de cura, busca identificar o que de fato precisam, quer seja a reza, quer seja um encaminhamento para hospitais e médicos. Não invalida o saber médico, apenas vê como um saber diferente, tão importante quanto o que possui. Para ele, Deus deu um saber aos indígenas, e outro aos não-indígenas, e por isso acredita que uma coisa exclui a outra, ao contrário, podem se complementar. A crítica se concentra, portanto, exclusivamente na medicalização da vida, na supervalorização do saber biomédico e na violência epistemológica perpetrada contra povos originários.

### **5.3. Do ritual para o mundo: coletividade e espiritualidade na aldeia Mata da Cafurna**

Durante a pandemia, a fé e a confiança nos rituais e na sabedoria ancestral viabilizaram o fortalecimento físico e mental da comunidade da Mata da Cafurna. Ao conectar corpo e espírito no processo de cuidado e cura, esses elementos proporcionam sustentação e força para lidar com os adoecimentos, problemas e incertezas, ao mesmo passo que promove um senso de conexão e pertencimento à comunidade. Diante disso, surge a necessidade de aprofundar e incluir esse debate de forma distinta, reconhecendo a espiritualidade como um elemento essencial que fomenta políticas de vida no território, pois permeia e medeia relações cotidianas entre a comunidade e o mundo. A espiritualidade e a

terra estão intrinsecamente entrelaçadas com a existência, crenças, costumes, tradições e cultura do povo Xucuru-Kariri. As narrativas que emergem durante a pesquisa enfatizam a interconexão entre a natureza, a coletividade e a espiritualidade, destacando também a importância vital da preservação dos rituais sagrados para suas vidas, ainda mais na luta contra a COVID-19.

Como dissemos antes, o fazer saúde no contexto do povo Xucuru-Kariri não se limita a tratar de aspectos físicos e biológicos, mas compreende todas as dimensões da vida, incluso a espiritual. Ao contrário da medicina ocidentalizada, que em seu modo habitual “[...] não alcança a complexidade das doenças e curas indígenas, justamente por promover o distanciamento das dimensões físicas e espirituais” (BANIWA, Braulina; KAINANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana, 2023, p. 19). Seguindo esse preceito, as práticas indígenas não buscam fragmentar o corpo entre o que é matéria e espírito, ambas coisas são colocadas e trabalhadas lado a lado.

Assim, na cosmovisão Xucuru-Kariri, quando o corpo adocece, ocorre uma comunicação conosco que pode e deve também ser entendida por meio da espiritualidade, para somente então iniciar o processo de cuidado e cura apropriado. Nesse sentido, os rituais e saberes possuem uma função, pois guiam as leituras de mundo e fornecem meios de compreender o que acontece e de orientar as práticas que se seguirão para lidar com cada situação. E quando “[...] a gente fala da questão da espiritualidade, a gente fala de energia que a gente não vê. A energia que ela cura através da fé. E a espiritualidade indígena, ela é que nos permite tá aqui” (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022). Assim, para a comunidade, é necessário estar em relação com a natureza, as tradições, Deus, os ancestrais e os encantos para tratar da vida física e espiritual para que haja saúde e a própria existência.

A espiritualidade é um conceito amplo e profundo e difícil de ser definido de modo breve, pois abrange muitas questões tanto para indígenas quanto não-indígenas. Para os povos originários, no entanto, está intrinsecamente ligada à ancestralidade, à preservação das tradições e à luta pela vida. As integrantes da ANMIGA definem que a questão espiritual se vincula ao conceito de corpo-território pois, assim como o corpo indígena é a e está em relação com tudo que o rodeia, a espiritualidade é, da mesma forma, um todo. “[É] como as nossas águas que correm nos nossos territórios, [...] como parte que nos compõe enquanto seres humanos e também de seres não humanos” (BANIWA, Braulina; KAIGANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana, 2023. p.19).

A organização dos povos nativos em todo o globo contrapõe-se, de muitas formas, aos modos de fazer e pensar da sociedade colonial e ocidentalizada. O povo Xucuru-Kariri, por exemplo, não se pauta numa lógica individualista de vida, mas se preocupa com o viver em um mundo comum. Portanto, buscam também se fortalecer coletivamente - ao invés de isoladamente - para enfrentar o vírus e as políticas de morte que já ameaçavam suas vidas. Para um momento de vulnerabilização vivido coletivamente, a resposta se fez pela força da coletividade também.

Assim, se por um lado nos períodos mais intensos da pandemia as pessoas da aldeia Mata da Cafurna evitavam o contato não-indígenas, por outro lado, houve uma manutenção dos vínculos entre o próprio povo e outros povos com os quais há uma forte relação de parentesco e laços familiares, como ocorre com os Kariri-Xocó, os Fulniô e os Pankararu. Nesse sentido, houveram idas ao território desses outros povos, bem como recepção deles em sua aldeia, para que participassem dos rituais sagrados, pois “[...] sempre teve esse laço e a gente não queria perdê-lo mesmo com a pandemia. A gente tomava todos os cuidados, né? [...] Mas nos rituais a gente estava junto, a gente não podia enfraquecer nesse momento também” (Tanawy Kariri, liderança e coordenador da microrregião AL/SE da APOINME, conversa em 26/07/2022).

Por isso, quando se trata do isolamento social vivido na pandemia, podemos afirmar que o isolamento já era uma prática espiritual e ancestral conhecida na cultura do povo Xucuru-Kariri. A percepção de isolamento, no entanto, toma uma conotação diferente para as nações indígenas, que mesmo antes da chegada do coronavírus utilizavam essa estratégia ancestral para evitar o contato com colonizadores e enfrentar a “[...] disseminação de doenças por parte de vetores ambulantes que não têm noção das mazelas que carregam em seus corpos. [...] mas que os indígenas percebiam. A propagação de doenças já era conhecida antes, [e] já tínhamos os nossos métodos de controle” (AURORA, Braulina; VERÍSSIMO, Fêtxawewe; JURUNA, Flávio; MONTEIRO, Suliete. 2020, p. 53)

Para Bader Sawaia, Renan Albuquerque e Flávia Busarello (2020), “[...] o sentido ancestral de isolamento se chocou com a política colonialista estatal de confinamento” (p. 8). Ainda em março de 2020, enquanto a sociedade ocidental pensava um modelo de isolamento baseado numa lógica individualista, povos indígenas se uniam sem hesitação em prol “de um mesmo útil-comum, a proteção do coletivo” (p. 9). A diferença entre uma e outra reside no fato de que o isolamento para não-indígenas foi proposto como instrumento e obrigação para salvar vidas, que no âmbito individual era vivenciado como um

[...] agente estressor e levado a perdas progressivas de energia e sentimentos de exaustão emocional, esgotamento físico e psíquico. [...] associado à solidão, à saudade, e concorre para conflitos interpessoais, sentimentos de impotência e ansiedade. [Enquanto] Para indígenas, o isolamento diante de um perigo não é obrigação. É tradição. [...] é ato ancestral em razão do desejo de cuidado [...] é prioridade coletiva (SAWAIA, ALBUQUERQUE, BUSARELLO, 2020, p. 11)

Podemos também destacar outras diferenças entre o isolamento não-indígena e o isolamento do povo Xucuru-Kariri: enquanto para nós o isolamento individual foi respeitado e aclamado, povos indígenas tiveram seus direitos constantemente violados quando se tratava desse recolhimento na pandemia. Já tinham e seguiram, tendo que lidar em seus cotidianos com a iminência de um contato indesejado, advindo de invasores da terra como fazendeiros e posseiros. Neste caso, além do desrespeito à demarcação dos territórios indígenas, o isolamento não necessariamente impediu o contágio, porque o vírus acabava sendo levado para dentro das comunidades por essas invasões.

E as resistências não pararam aí para a Mata da Cafurna, porque também houve tentativas de proibição dos rituais no ano de 2020. Segundo as conversas, essa tentativa de restrição foi imposta ao ritual sagrado do Ouricuri, sob a alegação de que o isolamento era uma medida necessária para preservar a saúde e a vida da população. No entanto, do ponto de vista da comunidade, a saúde está intrinsecamente ligada à capacidade de poderem praticar livremente seus rituais e manter o contato em suas relações interpessoais, suas crenças e práticas.

O Ouricuri é um ritual coletivo e sagrado para o povo. Nas conversas realizadas, nos contam que as pessoas da comunidade são introduzidas no Ouricuri logo que nascem e isso as torna parte do ritual por toda sua vida. Para o povo Xucuru-Kariri, o que acontece nos rituais é completamente sigiloso, apenas os/as parentes/as podem conhecer o espaço físico e também as práticas e cerimônias que ocorrem durante sua realização. O ritual ocorre num terreno descampado, que fica isolado ao acesso de não-indígenas, no meio da mata fechada. Segundo os relatos, reúnem-se periodicamente, de 15 em 15 ou de 20 em 20 dias e passam alguns dias em isolamento. A quantidade de dias na mata depende de diversos fatores, principalmente do ritual a ocorrer. Pode ser um fim de semana, uma semana ou mesmo mais. No final do ano, por exemplo, o tempo de permanência no ritual pode se estender por até 15 dias. Além disso, ainda ocorre de passarem mais tempo quando, num curto período de tempo, além de participarem dos rituais de seu território, ainda vão para o de outros povos que também tem a prática do Ouricuri, tal qual o povo Kariri-Xocó, Tingui-Botó, Karapotó, Fulni-ô etc.

Assim, ao proibirem esses rituais, ocorre uma violação da autonomia e um desrespeito às cosmovisões Xucuru-Kariri, além de negar a possibilidade de preservação de tradições culturais fundamentais para a existência desse povo. Na Mata da Cafurna, durante o processo de reocupação e reivindicação das terras, também foi uma luta pelo direito de realizar os rituais sagrados em seu território ancestral, longe da interferência dos não-indígenas. É importante destacar que essa luta é recente, e a liberdade religiosa para o povo Xucuru-Kariri ainda é um campo em disputa até os dias de hoje, como evidenciado pela proibição do Ouricuri durante a pandemia.

Um exemplo adicional é a interferência de igrejas evangélicas que têm se infiltrado na Terra Indígena Xucuru-Kariri, impedindo os praticantes de seguir suas crenças e frequentar o espaço sagrado do Ouricuri. Na aldeia Mata da Cafurna, essa situação ainda não é um problema mas, como Koram fala, é preciso estarmos em constante atenção e cuidado com as espiritualidades indígenas, porque

*[...] desde que o Brasil foi invadido que a nossa espiritualidade incomoda. Porque a maioria dos brancos, eles não têm acesso, e se ele não tem acesso, ele se incomoda. [...] Então a espiritualidade indígena, os rituais, foi a única onde o branco não pôde intervir, não pôde modificar. Porque tudo na nossa vida ele modificou: a forma de comer, a forma de vestir, a forma de falar, a forma de sobreviver... Tudo isso ele mudou, mas no ritual ele não conseguiu (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022)*

Compreendemos, portanto, que o pensamento e a prática colonial não permitem a coexistência pacífica. A lógica da colonização busca o controle absoluto e, diante daquilo que não pode ser controlado, ela parte para a aniquilação. Por isso, o povo Xucuru-Kariri está em constante luta para preservar o espaço sagrado do Ouricuri, o mantendo em segredo para que permaneça livre de intervenções e modificações do mundo branco. Segundo Walêtxua, é a cultura do seu povo que molda a vida e dá sentidos ao viver. Tudo na existência do seu povo se constrói a partir dos rituais, que por sua vez são também base dessa cultura. Para ele, é por meio da espiritualidade que se constitui e desenvolve sua identidade, um movimento que vai “*rituais para o mundo*” (Walêtxua Seketiniho, jovem indígena, tozeiro, conversa em 21/12/2022) se projetando e sendo levado para fora. Por isso, teme que um dia seja o inverso, um tempo em que mundo externo invada os espaços sagrados da espiritualidade e viole os sentidos profundos de sua cultura.

Durante a pandemia, as práticas rituais ganharam ainda mais importância, embora já fossem realizadas em diversos momentos, como nascimentos, mortes, festividades, colheitas e aniversários. Elas auxiliam no fortalecimento da identidade cultural do povo, criando um senso de pertencimento, de conexão entre si e com o mundo espiritual. Além do Ouricuri,

outro ritual amplamente citado pelas pessoas da comunidade foi o Toré. Ambos são elementos cruciais na construção da identidade e do senso de pertencimento do grupo indígena.

Essas práticas rituais são feitas ancestralmente como forma de entrar em contato com a natureza/mata sagrada, com os ancestrais, com a espiritualidade e com Deus. Os rituais são pontos-chave na organização e coesão comunitária, na manutenção e na transmissão da origem, da história e da memória do povo Xucuru Kariri. Por meio desses rituais, a coletividade foi reforçada, e uma continuidade ancestral segue sendo estabelecida, interligando as gerações passadas, presentes e futuras.

Ao discutir a importância dos rituais e da espiritualidade para os povos indígenas, é crucial enfatizar que essas práticas vão além de simples ações cerimoniais. O sagrado dos rituais une as pessoas em torno de crenças, rituais, valores e símbolos que são significativos para a comunidade. Ao serem compartilhados e vivenciados em conjunto, esses elementos criam um senso de coletividade entre a comunidade.

Em suas falas, Walêtxua se referia à sua cultura e rituais de modo geral, e em dado momento compartilhou uma frase particularmente tocante: *“a vida de uma etnia é guardada em histórias”* (Walêtxua Seketiniho, jovem indígena, torzeiro, conversa em 21/12/2022). Para ele, essas histórias podem ser guardadas, repassadas e expressadas de muitas formas. Por ter a família paterna Fulni-ô, dá o exemplo de como este povo transforma todas suas histórias em cânticos, preservando assim sua identidade cultural em sons que ele considera os sons da vida. No povo Xucuru-Kariri, diz que os cantos sempre foram apenas sonorizados, e que a língua própria do povo foi apagada durante a colonização. Entretanto, dentre outras coisas, suas memórias estão também guardadas pelo Toré.

O Toré é um ritual sagrado no qual através dele manifestam tanto a espiritualidade e a identidade étnica. Marcado pelo canto, pela dança com pisadas fortes e pelo som das maracas, a dança ritualística pode ser performada tanto em momentos internos, como durante o Ouricuri, quanto em momentos externos de modo aberto ao público. Nessa última situação, permite também a participação de não-indígenas. O Toré representa uma prática cultural ancestral que integra a dimensão espiritual à vida do povo Xucuru-Kariri. A dança, usualmente executada em movimentos circulares, é acompanhada por cantos entoados que possuem significados e conectam o povo com suas raízes, seus ancestrais e com as forças espirituais. Marlene define o toré como algo

*[...] muito forte. É, eu acho que seja muito forte, e eu acho só não, como tem muitos dos meus parentes que acham também. É porque é da onde vêm todos nossos costumes, todos os nossos trabalhos, toda a nossa tradição... São parte do toré.*

*Porque sem ele nós não somos nada. (Marlene Gomes, anciã, mezinheira, conversa em 26/07/2022)*

O toré aberto ao público (Figura 6) pode adquirir uma conotação diferente, por vezes mais simbólico, menos ligado as práticas religiosas que ocorrem em segredo, e mais carregada de uma reafirmação étnica-cultural, que simboliza suas lutas, culturas e crenças. Por isso, nesses contextos, não raramente encontram-se também utilizando cocares e adornos de penas, ossos e sementes, além de exibirem seus grafismos pintados pelo corpo. A dança começa a tomar forma com os puxadores/cantadores de toré, ou torezeiros, como Walêtxua se denomina, que entoando cantos e usando suas maracás, dão o ritmo e iniciam a roda de dança. Aos poucos, não demora para que outras pessoas cheguem e componham o momento. Pessoas adultas, crianças, jovens e idosas se colocam em movimento e mobilizam o mundo com o toré.



**Figura 6** - Apresentação pública de toré na aldeia Mata da Cafurna. Fonte: Acervo pessoal (fotos de José Rudá Rodrigues Lopes)

Como Walêtxua Seketiniho conta, a comunidade possui seus próprios saberes e explicações sobre as coisas e o mundo, que advém dos rituais e da espiritualidade, e esse processo não foi diferente com o entendimento acerca da pandemia. Ele, assim como outras pessoas, relatam que força dos rituais é tamanha que, antes mesmo do vírus chegar em Abya Yala, a comunidade já sabia que uma “doença forte que vinha com o vento” estava a caminho. Durante o Ouricuri, por meio de mensagens e orientações espirituais foram alertados/as que deveriam se preparar para a chegada de uma doença, que posteriormente descobriram ser a COVID-19.

Quando o primeiro caso ocorreu no Brasil, no início de 2020, já tinham intensificado suas tradições e a frequência dos rituais como forma de se protegerem. Koram e Dona Salete descrevem esse momento:

*No ritual, a gente foi agraciado com nossas primeiras vacinas, nós tomamos lá e voltamos para cá, pra aldeia. E disse 'se preparem, porque vai vir um vento muito forte, mas nós temos nossas ervas e nós temos nossa espiritualidade. Se fortaleça na fé e nas nossas ervas, que vai passar, como uma gripe forte'. E a gente ficou consciente do que ia acontecer (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022).*

*Antes de vir, a gente já sabia que ela vinha. [...] não o nome da doença, mas já sabia que vinha uma doença muito forte, através de nosso ritual. [...] e essa doença ia atingir o mundo inteiro. [...] Mas foi feito um remédio para todos nós tomar. Que tivesse fé, que nenhum do nosso grupo, nós índios, não íamos nos acabar nessa doença, não. [...] Ai nós tomamos remédio e ficamos nos cuidando. E os que adoecessem, com a fé e a confiança [seria curado] A fé, quem cura nós não é a fé, né? (Dona Salete, anciã e ex-parteira, conversa em 26/07/2022).*

Assim, o povo Xucuru-Kariri confiou nas sabedorias e organizou estratégias para resistir ao momento, entre elas, o fortalecimento dos rituais.

Tanawy define a fé de seu povo como “*uma fé viva, uma fé em exercício*”, a fé é um elemento presente na vida cotidiana que está em constante prática e exercício. Não se trata apenas de uma crença abstrata, pontual ou teórica, mas sim algo que é vivenciado e desenvolvido diariamente. A fé está enraizada na relação profunda com os sagrados, com a natureza, com os antepassados, a comunidade e com tudo que permeia o mundo. Ela está nos rituais, nas cerimônias, nas práticas de cura, nas pinturas e grafismos, nos cantos, danças e outros aspectos que conectam os indígenas ao cosmos. A fé também se manifesta na prática, no fazer de um chá, no cuidar de uma planta, na reza por um/a parente/a, no cantar e dançar do toré, e tantos outros aspectos de suas vidas.

Toda a comunidade expressa a importância do Ouricuri, seja nas narrativas individuais ou nas conversas cotidianas. Houve falas sobre como não apenas na pandemia, mas de forma geral, o ritual têm sido a fortaleza do povo. Descrevem que o Ouricuri é o local onde fazem seus pedidos e orações, e como é um local seguro para exercerem sua fé, suas crenças e práticas. O Ouricuri é considerado “*o coração da aldeia*” (Marlene Gomes, anciã, mezinheira, conversa em 26/07/2022), o que mantém a comunidade viva, forte e presente até hoje. Por isso, reforça seu amor, orgulho e dedicação em preservar essa tradição. Sempre vinculado ao Ouricuri, Deus também é mencionado pelas pessoas nos relatos.

Koram nos explica melhor a relação existente entre o ritual e Deus:

*[o Ouricuri] é a nossa Fortaleza, é um lugar onde a gente pode ter contato direto com Deus. 'Então vocês tem vários Deus?'. Não. Quem é Deus? Deus é a energia do amor. Deus é essa energia que é o ar que a gente respira, é o oxigênio das plantas, é a Terra, é pedra que machucou seu pé, é aquela flor que te traz um perfume. É o fogo que tanto aquece como também queima, ele transmuta. Então Deus é tudo isso. Então na espiritualidade indígena, ele é um Deus que está em tudo. Ele não é um Deus que você venera de olhos azuis e cabelos longos, um Deus europeu. Mas ele é um Deus de amor. Que é o amor, então onde quer que você vá, diante das suas*

*necessidades, das suas alegrias, das suas tristezas ou das suas derrotas, ele vai tá sempre com você. Então isso o ritual indígena traz muito forte pra gente. Ele lhe dá base, ele lhe ensina caminhos e ele deixa você viver sua vida. O ritual indígena não é nada que lhe prenda, você é livre (Koram Xucuru, técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022).*

Zé Arnaldo compartilha que é a fé que abençoa e cura as pessoas durante suas rezas, ressaltando a importância de acreditar e confiar nesse processo. Ele menciona que recebeu o dom para reza ainda jovem, e começou a se dedicar para isso enquanto acompanhava sua avó, com quem ele aprendeu a prática. Dentro de sua crença, as palavras das rezas podem ser aprendidas com as pessoas mais velhas, mas também podem se revelar durante os sonhos. Dessa forma, atualmente, ele trabalha fortalecendo a comunidade da Mata da Cafurna e demais pessoas que o procuram em busca por ajuda espiritual, seja para resolver problemas físicos ou não.

Para o rezador, há profunda conexão entre a cultura indígena e a religiosidade, afirmando que a cultura da reza com ramos é resultado de uma revelação divina aos povos indígenas. Em dado momento de nossa conversa, ao mencionar o que chamou de “Deus Pankararu”, Zé Arnaldo esclarece que, na sua perspectiva, não há diferença entre esse Deus e o Deus do teísmo cristão, pois ambos são a mesma entidade divina que sempre fez parte do conhecimento indígena. Para ele, Deus é um só, mas destaca as sutis, porém significativas, diferenças que surgiram a partir da imposição violenta do eurocentrismo e do racismo. Ele relata como, no passado, os povos indígenas eram discriminados, não podendo se misturar com os não-indígenas:

*No tempo era mais discriminação do que hoje, hoje [...] tá ficando mais bom. Mas de primeira, [...] tinha vez que quanto a gente índio, passava [...] tampavam até o nariz, eu acho que com nojo [...], sei lá. [...] nós não podia se misturar com o não-índio, porque quando a gente se misturava nós era discriminado (Zé Arnaldo, rezador do povo Pankararu, conversa em 26/07/2022)*

Assim, Zé Arnaldo acredita que a própria separação entre os rituais indígenas e não-indígenas foi estabelecida por Deus, como forma de preservar os povos do sofrimento causado pelas ações violentas que não refletiam a visão e relações que tinham com Deus. Essas experiências compartilhadas por Zé Arnaldo e as críticas de Koram levantam questões importantes, que apesar de não nos propormos aprofundar aqui, nos fazem refletir sobre o impacto da imposição de um Deus eurocentrizado e o apagamento das crenças e espiritualidade dos povos originários.

Apesar dessas violências, Zé Arnaldo diz que ao longo de sua vida muitas pessoas (indígenas ou não-indígenas) o procuram com dores inexplicáveis, casos em que haviam

passado por uma série de exames médicos que não acusavam nada. Eram pessoas sem mais perspectiva de tratamento que, no entanto, ao chegar em sua casa e receber a reza com ramos (Figura 7), orientações e remédios naturais, foram curadas. Ele afirma que muitos casos são de vítimas de rituais maliciosos, inveja e trabalhos espirituais que causam mal, por isso nem sempre um tratamento convencional funciona. Para ele, a palavra é uma ferramenta poderosa capaz de trazer proteção, cura e solução para os problemas enfrentados pelas pessoas. No entanto, ele ressalta que essa eficácia está diretamente ligada à crença e ao respeito pelas palavras, pelas crenças e pela cultura indígena. Ou seja, é necessário reconhecer e valorizar a importância da cultura indígena, bem como ter uma postura de abertura e respeito, para que a reza surta o efeito desejado.



**Figura 7** - Reza com ramos. Fonte: Foto reproduzida do *Instagram* (@ruda.png)

A coexistência de diferentes expressões religiosas já não é um problema na aldeia. Embora o Ouricuri se destaque como o ponto central da comunidade, Lucicleide afirma que ali cada pessoa tem a liberdade de seguir sua própria religião, o que indica uma abertura para a diversidade de crenças e práticas espirituais. Segundo ela, poucas pessoas que são evangélicas optam por não participar dos rituais, mas mesmo as consideradas católicas frequentam regularmente o Ouricuri para praticar sua fé, pois uma coisa não exclui outra. Por sua vez, diz que sua religião é o Ouricuri e acredita que as bênçãos que ela proporciona são únicas para os indígenas. Enfatiza ainda que a filosofia de vida que traz do Ouricuri é a união entre os indígenas e o amor mútuo:

*Nós somos os únicos que temos nossa religião, os indígenas são abençoados. Não é todo mundo, não. Então eu acho que todo mundo queria ter o que a gente tem, e tem muita gente que não agradece a Deus pelo que ele deu pra gente, pela oportunidade de ter a nossa vida. A gente se ama mais, a gente tem mais amizade e união entre nós (Lucicleide, Agente Indígena de Saúde, conversa em 26/07/2022).*

Ela se emociona enquanto fala sobre o Ouricuri, e seus olhos enchem de lágrimas ao descrevê-lo como o principal motivo de ter tido força e esperança para enfrentarem os desafios de “tempos tão sombrios”, referindo-se aos últimos anos convivendo com a COVID-19. Para Lucicleide, assim como para seu povo, o Ouricuri é uma parte de si mesmo. Ela diz amar, respeitar e depositar muita fé nos rituais ancestrais, seguindo-os desde pequena. Assim, durante a pandemia, a religião foi colocada como algo que trouxe conforto não apenas a ela, mas para todas as pessoas que pudemos ter contato no processo de pesquisa.

Marlene, por sua vez, destaca que neste ponto reside a necessidade de manter os rituais, pois ele fortalece a fé e esperança necessária. Por lá também buscam orientação espiritual, e é o que mantém o povo atento às dicas recebidas, seja através da oração, do ritual ou dos sonhos. Marlene compartilha uma experiência pessoal impactante, na qual enfrentou uma crise de saúde grave que a levou a ser internada e entubada no hospital. Nesse momento difícil, ela diz ter sentido a presença de seus antepassados, que a resgataram e disseram que não era o seu momento de partir. Quando menciona a importância dos ancestrais e antepassados nesse processo de cura, enfatiza ser algo sigiloso, mas que apenas é possível superar momentos como esses com fé em Deus e nos Encantados que cuidam e curam.

Koram compartilha sua perspectiva de que a fé se tornou também uma forma preventiva para evitar não apenas o vírus e os sintomas físicos, mas também o adoecimento mental que a pandemia trouxe. Ela define fé como “*you know that the world is falling apart, that you are in the middle of a storm, but you will not be hit*” (Koram Xucuru, *técnica em enfermagem, mezinheira e liderança, conversa em 21/12/2022*). Diz que a pandemia trouxe medo à comunidade, o que enfraquecia e adoecia as pessoas, mas que ela não caiu nessa zona de medo pois, apesar de alguns receios, continuava em sua fé.

Lucicleide, por outro lado, expressou a princípio ter sentido medo e pânico, ao ponto de adoecer psicologicamente no primeiro ano da pandemia, ainda mais por estar na linha de frente da saúde indígena, visitando sempre as pessoas para identificar quem estava doente na comunidade. No entanto, conseguiu recuperar-se, pois vislumbrava na espiritualidade, na coletividade e na cultura a potência e poder de cura:

*Tenho a minha religião, que tem muita fé, graças a Deus. Me ajudou muito, nesse momento [...] Botei na minha cabeça: [...] ninguém aqui vai morrer, ninguém vai morrer. [...] Aqui nessa aldeia, ninguém, porque Deus é maravilhoso, certo? [...] Ai pronto, eu sei que foi de uma forma, demorou, mas eu consegui tirar isso da minha cabeça, esse medo. Me peguei mais a Deus, minha religião e meu trabalho. (Lucicleide, Agente Indígena de Saúde, conversa em 26/07/2022)*

Uma das maiores dificuldades enfrentadas pela comunidade durante a pandemia foi a necessidade de adotar o isolamento social, o que implicava em se privar ao máximo de certos contatos cotidianos, e isso foi relatado como algo que adoecia as pessoas também. Essa situação se mostrava particularmente desafiadora devido ao “*costume de não se desgrudar*” (Walêtxua Seketiniho, jovem indígena e tozezeiro, conversa em 21/12/2022) que prevalece na comunidade. Não por opção, mas pela forte conexão social e a proximidade (relacional mas também física) entre os/as parentes/as tornavam difícil a adesão estrita às medidas de distanciamento físico, pois havia e ainda há a cultura de estar sempre próximo e compartilhar momentos de convívio, como o hábito de muitas vezes fazer refeições em conjunto, as crianças de diferentes casas brincarem no mesmo espaço, as famílias morarem em casas muito próximas etc. Assim, a imposição do isolamento representou um desafio adicional para a comunidade, que precisou encontrar maneiras de se adaptar a essa nova realidade sem comprometer suas saúdes nem seus modos de vida.

Partindo desse modo de viver coletivo, consideramos importante ressaltar que as ações dentro da comunidade visavam sempre o bem comum, o cuidado e atenção a todas as pessoas. Desde as pequenas às grandes coisas, o movimento natural de coletividade no conhecimento e nas práticas dos Xucuru-Kariri destaca-se como algo notavelmente diferente do que temos observado no sistema capitalista neoliberal. Essa diferença ficou evidente durante a pandemia.

O povo Xucuru-Kariri possui uma sensibilidade singular e demonstra uma profunda preocupação com a vida de toda pessoa que compõe a comunidade. Mesmo diante de tantas limitações impostas pelo contexto pandêmico, se esforçaram para manter os laços e cuidados uns com os outros, inclusive com aqueles que adoeceram. Essa dedicação em manter o vínculo e o cuidado mútuo entre si reflete a importância dada a cada pessoa em prol do bem comunal, porque entendiam que

*[...] se você tá doente, com uma doença que não tem cura, você não sabe que doença é, e a cada dia ela está lhe matando ali e você sozinho, sem ninguém, isolada... Isso só ia acelerar a morte da pessoa. Muita gente morreu por conta disso, por estar deprimido, né? [...] [A pandemia] causou depressão em muita gente por conta desse isolamento também. [...] eu não tinha medo porque eu não ia deixar o meu parente que estava doente isolado sozinho, [...] a gente [não ia] permitir que aquela pessoa ficasse só nos últimos momentos da vida... Isso é desumano (Tanawy Kariri, liderança e coordenador da microrregião AL/SE da APOINME, conversa em 26/07/2022)*

Para além do contexto pandêmico, a força que surge dessa coletividade é reconhecida pelo povo bem como a necessidade de estarem juntos, afina, “[...] muitos parentes é como uma família, que quando a gente pede para uma ajuda, ajudam. E o que fortalece a gente é a união da gente. [...] Porque um só não se fortalece, [...] a tendência é enfraquecer. E sendo

*juntos, a gente fica forte” (Zé Arnaldo, rezador do povo Pankararu, conversa em 26/07/2022).*

Visando o bem comum, Lucicleide, conta que o motivo de ter seguido no seu trabalho realizando campanhas e orientações na comunidade não era apenas por ser profissional da saúde, mas também por ser uma mulher indígena em luta pelo bem do seu povo. Estas ações ocorreram por mobilizações coletivas fomentadas pela parceria entre profissionais da escola e do posto, já que a escola esteve parada sem aulas por meses. Felizmente, as lideranças e profissionais de saúde puderam contar com pessoas do próprio grupo que se voluntariaram a trabalhar pelo coletivo.

Lucicleide, que esteve na linha de frente e em contato direto com as pessoas da aldeia durante as visitas familiares e relatou o medo de adoecer e morrer, ainda assim sentia que era necessário cumprir seu compromisso com o povo, e por isso optou por seguir com seu trabalho de escutar seus/suas parentes/as, sem deixar de visitar quem adoeceu também. Quando perguntamos se havia algum pensamento de exclusão, de isolar totalmente doentes, ela prontamente me respondeu: *“Não, não tem. Nós fazíamos de tudo pra pessoa se sentir bem. [...] E na pandemia a gente fez assim, um ajudava o outro” (Lucicleide, Agente Indígena de Saúde, conversa em 26/07/2022).*

Nesse sentido, percebemos que as ações, autogeridas e autônomas, foram planejadas e executadas visando o benefício comum que tem como sua base a coletividade, a relação afetiva e parental da comunidade. O diálogo e a união dos povos indígenas sempre foram e seguiram sendo fundamental durante a pandemia, pois é em nome dessa coletividade que continuam na luta constante.

Sobre o impacto do isolamento e a falta de contato social, Lucicleide menciona que os rituais coletivos do povo foram essenciais também para evitar adoecimentos mentais, pois a pandemia

*Foi um adoecimento na mente. [...] Eu mesma, só não entrei em depressão porque Deus foi maravilhoso. Eu, à noite, eu não conseguia dormir, eu tinha pânico. Eu deitava e me via morrendo. Eu pensava que eu ia morrer e deixar meus filhos. [...] eu pensava: eu vou morrer. Então foi um momento que foi muito... Foi triste. Triste demais essa doença. Eu acho que a pior, essa COVID, a pior doença. Eu nunca vi na vida (Lucicleide, Agente Indígena de Saúde, conversa em 26/07/2022).*

Nesse sentido, entendemos que a comunidade para o povo Xucuru-Kariri se alinha com a perspectiva de Julieta Paredes, do povo aymara, indo além de uma definição restrita baseada em localização geográfica ou pela mera soma de indivíduos/grupos com características específicas. O conceito “comunidade” diz respeito a um “princípio inclusivo

que cuida da vida” (PAREDES, Julieta, 2022, p. 30). Nesse sentido, todo grupo que parte do princípio inclusivo de todas as vidas (humanas e não-humanas) é naturalmente uma comunidade. E como comunidade, é também viva, dinâmica e em constante movimento e projeção, para ela, as comunidades podem ser muitas:

comunidades urbanas, comunidades rurais, comunidades religiosas, comunidades esportivas, comunidades culturais, comunidades políticas, comunidades de luta, comunidades territoriais, comunidades educativas, comunidades de tempo livre, comunidades de amizade, comunidades de bairro, comunidades geracionais, comunidades sexuais, comunidades agrícolas, comunidades de afeto, comunidades universitárias, etc. É compreender que de todo grupo humano podemos fazer e construir comunidades. É uma proposta alternativa à sociedade individualista. (PAREDES, Julieta, 2022, p. 34).

Julieta Paredes alega ainda a importância de respeitar a diversidade de gênero, idade, sexualidade, capacidades, religiosidades, entre outros aspectos que compõem uma comunidade. O respeito à diversidade é inegociável para a construção de uma comunidade e, usando o exemplo do patriarcado, aponta como em sociedades patriarcais a negação e subordinação das mulheres compromete a existência de uma comunidade (PAREDES, Julieta, 2022). Assim, a proposta de Julieta Paredes de reconhecer a importância da complementaridade, reciprocidade e autonomia nas relações entre comunidades está diretamente relacionada à visão Xucuru-Kariri.

Também entendemos e aprendemos com a cosmovisão e as movimentações do povo Xucuru-Kariri que para construir esse lugar-comum, coletivo e carregado de sentidos, requer superar as desigualdades, tratando as diferenças e individualidades como algo a ser aceito, e não como defeitos a serem suprimidos.

Para Ailton Krenak (1999), apenas desse modo seremos capazes de avançarmos no reconhecimento das diferenças e então constituirmos uma convivência com outros mundos já existentes. Vale dizer ainda, como afirma bell hooks (2021), que a construção de um mundo comum não é fácil nem significa viver na ausência de tensões e conflitos, mas apenas através da amorosidade do coletivo podemos mudar o mundo e retomar a diversidade, a confiança e a comunicação honesta uns com os outros.

Nesse ínterim, retomamos o debate sobre um senso genuíno de confiança entre as pessoas ser necessário para que se crie uma comunidade, e complementamos para dizer que a confiança não é tecida apenas pelo que nos torna igual, mas também pelo que nos separa e nos torna diferentes enquanto seres. A negação da diferença, por outro lado, cria a ilusão de que só poderemos nos conectar a partir da igualdade, quando não é (apenas) o que compartilhamos de comum que nos interliga, mas especialmente o próprio esforço de confiar

em outras/os/es para então criar esse comum, criar uma comunidade que funcione com e dentro das diferenças e da diversidade (HAN, Byung-Chul, 2017; HOOKS, bell, 2021; PAREDES, Julieta, 2002). E é justamente nesse movimento de busca e criação de um mundo comum que, apesar das divergências, o povo Xucuru-Kariri cria e se torna comunidades.

Desse modo, os rituais representam e transmitem os valores de um grupo, criando uma comunicação viva e coletiva que se contrasta com a comunicação da sociedade contemporânea, marcada pela superficialidade, sem que haja conexão real entre as pessoas (HAN, Byung-Chul, 2021). Os rituais que “transformam o estar-no-mundo em um estar-em-casa. Fazem do mundo um local confiável. São no tempo o que um habitação é no espaço. Fazem o tempo se tornar habitável” (p. 10), são práticas simbólicas, que produzem “aliança, uma totalidade, uma comunidade” (HAN, Byung-Chul, 2021, p. 16). Por isso, os rituais do povo Xucuru-Kariri também facilitam esse processo de criar comunidade e ajudam a evitar adoecimentos que têm sido cada vez mais frequentes na lógica neoliberal da sociedade contemporânea. Primeiramente, por contribuírem na construção de pertencimento e senso de comunidade e, depois, por culturalmente criarem oposições a valores como competitividade, individualismo, produtividade, superficialidade, lucratividade, consumismo etc.

Vivemos nessa sociedade na qual somos dominados pela compulsão desses valores, em que o tempo de viver corresponde ao tempo do trabalho e o individualismo egoísta nos leva à busca incessante pelo sucesso, desempenho e a competitividade acirrada. No entanto, o tempo dos rituais não se misturam com o tempo do trabalho, pois não caminham no mesmo compasso. Rituais estabilizam e possibilitam a vida, permite e cria o tempo de festa, de des-produção, de descanso e de relação com o sagrado, enquanto o tempo do trabalho “é um tempo que decorre, passa e escorre” (HAN, Byung-Chul, 2021, p. 69).

Ao oferecerem espaço para pausar, refletir, conectar-se, admirar-se com as pessoas e as coisas, o povo Xucuru-Kariri cria tradições mais profundas de encantamento do mundo, de pertencimento e de vitalidade mental, emocional, física e mesmo ambiental para a comunidade. Sendo assim, a espiritualidade indígena também coloca em questão os valores predominantes da sociedade hegemônica que, invadida pelo capitalismo, gera cada vez mais adoecimentos. Por assim ser, os rituais de fato vão além de uma prática individual, sendo uma força que nos conecta a algo maior e desperta as pessoas para o presente, para as relações de simplicidade e para a busca por cuidado com meio ambiente e seus os seres vivos. (KRENAK; Ailton, 2019; HAN, Byung-Chul, 2021).

Também por isso o povo Xucuru-Kariri propositalmente não permite a entrada do capitalismo em seus rituais, pois não querem que religiosidade se misture com seus valores, como afirma Tanawy Kariri. Assim, o Ouricuri é fechado, o Toré se divide entre o aberto ao público e o interno, e mesmo os grafismos do povo podem ser distintos em quais têm significações mais profundas, e quais muitas vezes são apenas utilizados de modo simbólico com não-indígenas. A conexão com os rituais e a espiritualidade se limita ao contato com as coisas sagradas, com Deus, a natureza e os encantos, fornece um mundo contemplativo, repleto de signos e significados em face à exaustão e ao esgotamento causados pela sociedade ocidental, mas deve ser preservado para que não se perca. Essa resistência à entrada física ou simbólica de não-indígenas se mostra necessária por isso, porque com os rituais “o próprio tempo se torna narrativo, ou seja significativo. O capitalismo não é narrativo. Não conta nenhuma história. Apenas conta números. Tira do tempo tal significação” (HAN, Byung-Chul, 2021, p. 74)

Por fim, o ritual é uma forma de orientar seu modo de ser e estar no mundo para o povo Xucuru-Kariri, que carregam consigo as identidades, culturas, saberes e práticas de lá levadas para outros espaços. Desse modo, destacando a importância de estar forte na espiritualidade para preservar seu bem-estar e as heranças culturais/espirituais, é preciso que não apenas o corpo físico e o território estejam livres e saudáveis, mas também seu campo espiritual (BANIWA, Braulina; KAIGANG, Joziléia; MANDULÃO, 2023). Isso significa que é necessário proporcionar e garantir espaços liberdade religiosa e respeito às crenças, sem as amarras da colonização e do capitalismo, para que se possa viver uma vida plena.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo buscou compreender os impactos da pandemia de COVID-19 nas vivências do povo Xucuru-Kariri da aldeia Mata da Cafurna, considerando suas experiências, desafios e estratégias adotadas no período de 2020 a 2022. Por meio de conversas e relatos orais, identificamos as principais mudanças ocorridas no cotidiano da comunidade durante a pandemia. Discutimos também as estratégias adotadas na aldeia Mata da Cafurna, abrangendo aspectos relacionados à saúde, cultura, tradições, organização política e comunitária. Ao analisarmos esses aspectos, a partir de um paradigma indígena de pesquisa e em diálogo com a cosmovisão Xucuru-Kariri, compreendemos a importância do território, das tradições, dos saberes e práticas ancestrais na produção de vida/saúde para enfrentar períodos de crise, como a que vivemos nos últimos anos.

A pandemia de COVID-19 teve um impacto mundial, resultando em milhões de casos e óbitos em todo o mundo e afetando a saúde pública, a economia global e as relações sociais. Para o povo Xucuru-Kariri, mais especificamente da aldeia Mata da Cafurna, os desafios trazidos com a pandemia foram ainda maiores. Enfrentaram o descaso do poder público, a omissão de dados reais sobre a situação da comunidade, a precarização da saúde indígena, perda de suas principais fontes de renda e subsistência, violências institucionais, ameaças de morte, tentativas de proibição de seus rituais, falta de acesso à água, alimentos, materiais de higiene pessoal e limpeza.

Tais problemas não são atuais e refletem um histórico sistemático de opressão e negligência por parte do Estado brasileiro, intensificado durante a pandemia com a má gestão do governo Bolsonaro que, para além de executar um projeto político de morte, ainda disseminou discursos de ódio, negacionismo e *fake news*, impactando diretamente no cotidiano do povo Xucuru-Kariri. Assim, tiveram que lidar com uma série de problemas complexos, desde a falta de assistência governamental até a escassez de recursos básicos.

Apesar dessas vulnerabilidades vividas na pandemia, o que acompanhamos nos últimos anos foi um movimento que segue forte e resistente desde a chegada das caravelas em Pindorama. No encontro com as pessoas narradoras, acompanhamos suas histórias, seus saberes, seus rezos, suas culturas, suas práticas de cuidado e cura e a preservação da natureza como formas de enfrentamento a pandemia e a esse Estado que subjuga e ameaça seus modos de vida. Mesmo sem infraestrutura básica e sem políticas públicas estatais eficazes, as populações indígenas (re)criam estratégias próprias de resistência contra a doença e todas as demais formas de violências e políticas de morte.

Nesse contexto, buscamos abordar e focar não apenas as violências e as políticas de morte, mas principalmente as resistências e as políticas de vida fomentadas pelo povo Xucuru-Kariri. Partimos da discussão do território, com sua importância para a garantia de suas existências, manutenção de suas culturas, conhecimentos ancestrais, coletividade e espiritualidade. Ao longo da pesquisa, percebemos que o modo de vida indígena e não indígena da sociedade ocidental são extremos opostos: por um lado, há uma tentativa dos povos indígenas de preservação da natureza, cuidado com a terra e todos os seres que nela habitam; por outro lado, há um interesse em explorar os recursos naturais, os territórios indígenas e a vida das pessoas, como podemos ver no modo de vida fomentado pelo capitalismo, neoliberalismo e colonialismo.

Nesse ponto, destacamos a importância do território para o povo Xucuru-Kariri, enfatizando a necessidade de demarcação, preservação e segurança desse espaço. Enquanto a sociedade desenvolvimentista encara a terra como propriedade privada e um recurso a ser explorado, o povo Xucuru-Kariri a considera sagrada e uma parte essencial de sua existência.

A terra é vista como um espaço coletivo de vida, de pertencimento e preservação, onde a natureza é valorizada não por sua utilidade, mas pela profunda conexão que se tem com ela. A terra é vista como uma parente, uma mãe que acolhe, cura e cuida, fornecendo recursos físicos como água, alimentos e medicinas naturais, além de recursos não-materiais, como saberes ancestrais, a conexão espiritual e a morada dos encantados.

No território, os elementos como terra, corpo, cosmovisão, cultura e identidade encontram um espaço vivo e seguro para se relacionar. Essa ligação profunda entre a comunidade e a natureza nos permite compreender como o conceito de saúde para o povo Xucuru-Kariri está diretamente relacionado ao território e permeado por tudo que o engloba: crenças, rituais, práticas espirituais, costumes e organização social. Portanto, não se trata apenas de um local para plantio e garantia da soberania alimentar, mas também de um ambiente fundamental para a preservação da identidade cultural, dos saberes ancestrais e da existência da comunidade.

Por isso, ao debatermos as desigualdades ambientais devemos considerar que seus impactos levam não apenas a uma maior exposição a riscos ambientais, mas também à perda dos costumes tradicionais do povo como no caso do plantio na aldeia que tem sido menos recorrente devido às vulnerabilidades socioambientais. Assim, a usurpação e degradação de suas terras ancestrais afeta diretamente sua capacidade de preservar e transmitir seus conhecimentos, práticas culturais e sistemas de subsistência. A destruição de recursos que antes faziam parte da vida do povo Xucuru-Kariri, como as antigas áreas de caça, práticas

plantio/coleta de alimentos e perda de locais sagrados por ocupações indevidas impactam negativamente sua autonomia, identidade e relação com o sagrado.

É também imprescindível reconhecermos como as fraturas presentes em nossa sociedade têm afetado nossa relação com a natureza. A luta contra a lógica exploratória e capitalista nos parece um ponto chave, afinal, este sistema de opressão possui como base a exploração não só das riquezas da Terra, mas também a exploração de vidas. Os modos de vida do povo Xucuru-Kariri, por outro lado, entendem a natureza como algo a ser vivenciado e todas as vidas a serem protegidas.

Neste ínterim, a saúde precisa ser compreendida como a vida em sua totalidade, envolvendo tudo o que nos cerca e compõe nossa existência. Portanto, propomos que o fazer saúde vá além do tratamento de doenças físicas e implique-se no cuidado constante com a integralidade de cada pessoa. Na aldeia Mata da Cafurna, isso inclui uma busca por cuidado com o corpo, a cultura, a espiritualidade, os conhecimentos, os rituais, o território e com os aspectos essenciais para a manutenção da comunidade. E, neste caso, usamos a comunidade como foco porque de fato a atenção se volta para a coletividade, pois a promoção de saúde está na possibilidade de fortalecimento e existência coletiva.

Dessa forma, trazemos os relatos das pessoas envolvidas na pesquisa para discutir o como o conhecimento ancestral pode ser utilizado na perspectiva de cuidado do físico, do mental e do espiritual. Uma das estratégias que o povo demonstra, é sobre as propriedades medicinais das plantas e como elas foram utilizadas para cuidar da saúde na aldeia Mata da Cafurna. Durante a pandemia, houve um aumento no uso de remédios naturais da mata, como chás, garrafadas e banhos de ervas, para prevenir o vírus, tratar sintomas gripais e evitar complicações em casos de doença. Em um esforço conjunto, cada pessoa tinha uma função, desde profissionais de saúde até lideranças, rezadeiras e mezinheiras, permitindo que a comunidade enfrentasse a pandemia sem registrar nenhuma morte. Também foram identificadas ações como distribuição de mudas, compartilhamento de conhecimentos sobre as plantas e distribuição de sopas e caldos preparados com recursos disponíveis no território. O objetivo era fortalecer o sistema imunológico, e essa abordagem se mostrou eficaz, permitindo que a comunidade enfrentasse a pandemia de maneira segura e eficiente, evitando o uso excessivo de medicamentos farmacêuticos e atendimento médico.

Outra estratégia relatada foi o isolamento social, que na verdade não se tratou de uma imposição, mas remeteu muito mais a uma prática ancestral de cuidado coletivo, utilizada há séculos para proteger a comunidade de doenças transmitidas por não-indígenas. Ao invés de se isolarem completamente, os Xucuru-Kariri optaram por manter os laços com outras etnias

indígenas e continuaram a realizar rituais sagrados coletivamente, tomando apenas as precauções necessárias para garantir a biossegurança das pessoas envolvidas. A espiritualidade foi contada como um elemento central na resposta dos Xucuru-Kariri à pandemia. Para o povo, os rituais sagrados e os conhecimentos tradicionais foram fundamentais para compreender o período vivido, pois a partir disso puderam traçar estratégias de cuidado.

Aqui, reforçamos que a natureza, o território e a espiritualidade andam de mãos dadas e atuaram de modo a garantir que o povo superasse os desafios da pandemia. Também por isso, afirmamos que para os Xucuru-Kariri, a luta pelo território não se resume a ocupar qualquer espaço, qualquer terra, mas sim trata-se de uma luta por preservar o seu local ancestral, retomar as terras que sempre ocuparam tradicionalmente mas lhes foram roubadas. A terra em que descansam seus ancestrais, que possui as matas em que moram seus encantados e que dá vida às plantas num biomas que já conhecem e possuem relações com. Tudo isso é base para que os rituais e a espiritualidade se sustentem e, como consequência, fortaleçam também a comunidade.

Por fim, entendemos os rituais como formas de existir cultural e espiritualmente, importantes pelas significações que constroem, pela forma que intermediam os mundos físicos e espirituais e por promover a conexão com o sagrado. Fato que se comprova com os significativos resultados apresentados durante a pandemia pelo povo Xucuru-Kariri, que demonstraram como a força espiritual e a confiança na sabedoria ancestral podem ser imprescindíveis para superar tempos de crise. É por meio desse vínculo espiritual que as comunidades encontram um senso de unidade e solidariedade, nutrindo o pertencimento e respeito mútuo com tudo que compõem a natureza. Essa conexão espiritual compartilhada também facilita a troca de conhecimentos, sabedorias e práticas entre as comunidades.

Nesse ponto, nos soa fundamental repensarmos os modelos de saúde que adotamos e esperamos que esse estudo ajude nesse processo, de modo que, num futuro próximo, possamos construir um modelo de saúde menos hospitalizado e mais conectado com as vidas, que leve em consideração não apenas os aspectos biomédicos, mas a relação de tudo que nos cerca, de modo a integrar saúde física, mental, espiritual e ambiental. Essa mudança de paradigma pode contribuir para a promoção de resultados de saúde mais equitativos e culturalmente adequados.

Para isso, vemos como essencial debater e encontrar estratégias que modifiquem a atual situação de sobrevalorização dos saberes médicos-científicos e o incentivo e uso exagerado de fármacos, que passa também por um debate que conhecemos como

“medicalização da vida”, a qual não conseguimos aprofundar aqui. De todo modo, reforçamos que os saberes e práticas ancestrais, podem ser eficientes não apenas para as comunidades indígenas, mas também ao contribuir para o enfrentamento de outras crises globais, como as relacionadas ao meio ambiente, às mudanças climáticas e a crises de saúde pública.

Também consideramos como o povo Xucuru-Kariri nos ensina sobre a possibilidade de habitar o mundo de outra forma, construindo relações mais igualitárias, justas e equitativas não apenas entre nós, mas também entre nós, a natureza, os seres, os encantados, a espiritualidade, etc. A proteção e preservação desses saberes são fundamentais e as possibilidades de contribuições a partir dessas nos parecem benéficas não apenas para si, mas a todo coletivo e humanidade. Entretanto, ressaltamos que de modo a combater e evitar a apropriação cultural, não devemos cair na imposição do que os povos indígenas devem ou não fazer com seus conhecimentos e práticas.

Vislumbramos que pesquisas futuras podem se voltar para questões acerca de diálogos interculturais na saúde indígena, tema que foi recorrente na dissertação, buscando a identificação e superação das principais barreiras de comunicação, examinando as percepções culturais da doença/saúde nas diferentes culturas, investigando a integração das práticas de cura nos sistemas de saúde ocidentais, bem como avaliando o impacto da participação comunitária na tomada de decisões relacionadas à saúde etc. Esses temas podem ter o potencial de melhorar a qualidade dos cuidados de saúde, promovendo uma abordagem culturalmente sensível e colaborativa.

Devemos promover os diálogos, as construções coletivas e uma troca de conhecimentos, em que cada pessoa seja valorizada em suas expertises e possam contribuir na construção de uma sociedade mais inclusiva, equitativa e justa. Se o ato de pesquisar é um ato de relacionar-se, as conversas são uma forma válida de construir os dados da pesquisa, pois ocorre num contexto íntimo, cotidiano e de construção de relações. Ao abrir um espaço para a escuta valorizamos as histórias de quem as conta e criamos um vínculo entre o/a/e narrador/a/e e o/a/e ouvinte, fortalecemos a conexão entre as pessoas envolvidas e possibilitamos uma troca mais profunda e significativa. Narrar, relatar, contar uma história, tudo isso coloca em exercício a sensibilidade para escuta e diálogo. Torna-se um recurso para a criação colaborativa e mundo comum de conhecimentos compartilhados.

Por isso, no que se refere ao referencial teórico-metodológico, consideramos que o fato de termos como base um paradigma indígena de pesquisa trouxe contribuições significativas que agregaram na própria produção de conhecimentos que valorizem múltiplas formas de conceber o mundo. A metodologia utilizada fomenta a colaboração e a construção

de conhecimento com as comunidades indígenas. Isso significa fortalecer formas conjuntas de trabalho e construir uma agenda de pesquisa com os povos que trabalhamos, visando o reconhecimento, valorização e preservação dos saberes e cultura.

Além disso, abordamos que uma pesquisa com povos indígenas deve ser considerada interessante e necessária para as comunidades, agregando de alguma forma que não seja apenas na individualidade de quem pesquisa. Assim, teremos como resultado, esperamos que possam ocorrer pesquisas mais éticas, sensíveis e relevantes, que abordam de maneira aprofundada as questões reais enfrentadas pelas comunidades indígenas e que dê visibilidade para suas próprias vozes dentro da academia.

Vemos o potencial de que uma metodologia indígena possa servir para orientar estudos futuros, oferecendo métodos, princípios éticos e outras orientações para pesquisas envolvendo povos indígenas. Principalmente por proporcionar um caminho para superar a colonialidade na pesquisa, a metodologia incentiva uma reflexão crítica sobre as práticas acadêmicas vigentes e propõe a construção de pontes entre diferentes formas de conhecimento, fomentando o diálogo intercultural e a valorização da diversidade de saberes presentes em nossa sociedade. No entanto, por ter a literatura em outro idioma, o inglês, admitimos algumas dificuldades, tais como limitação no acesso restrito a produções, visto que muitos materiais acadêmicos internacionais são pagos em determinadas regiões ou instituições, o que dificulta o acesso a estudos relevantes.

As barreiras linguísticas e culturais também podem dificultar a compreensão e a interpretação dos materiais escritos que conseguimos acessar, deixando passar nuances e detalhes de conceitos-chave, técnicas, teorias, etc. Para atenuar essas limitações, buscamos considerar as diferenças culturais e realizar adaptações de modo a tornar mais apropriada no contexto da pesquisa. Mas esperamos ainda que ao divulgar por meio de publicações acadêmicas, apresentações em eventos científicos e outros meios de comunicação, aos poucos essa ganhe espaço no contexto brasileiro, facilitando o acesso a pesquisadores/as indígenas e não-indígenas que se interessem, e que possam contribuir na adaptação das necessidades e especificidades dos povos indígenas de Pindorama.

A fala, a palavra, as histórias e a memória são fontes centrais para trabalhar com povos indígenas, por isso, ao valorizar seus saberes e práticas ancestrais, pudemos superar visões unilaterais e eurocêntricas, abrindo espaço para perspectivas mais inclusivas e plurais. Assim, consideramos a abordagem utilizada algo que possibilita um fazer-pesquisar mais justo, diverso e comprometido com a luta anticolonial no contexto brasileiro. As narrativas, a convivência e o compartilhamento de saberes permitiram uma compreensão mais profunda

das experiências vivenciadas pela comunidade durante a pandemia. Talvez possamos, inclusive, concluir que o vírus fosse o menor dos problemas, sendo apenas um intensificador das mazelas e desigualdades sociais, políticas e econômicas há muito existentes. A luta então, se constrói antes, durante e agora num depois da pandemia.

A pandemia e essa pesquisa acabam, mas a luta por condições dignas de existência, pela garantia de direitos humanos básicos e pelas suas vidas continua. E é com pesar que enquanto escrevemos essa conclusão recebemos notícias dadas pelas lideranças sobre a falta da conclusão das obras na estrada de acesso à comunidade que, com a intensificação do período de chuva no mês de junho, têm trazido novamente consequências preocupantes. Pelo segundo ano consecutivo, acompanhamos a comunidade ficar ilhada por falta de estradas adequadas para seu acesso, dificultando e impossibilitando também o acesso a serviços de saúde, à educação e até o acesso à alimentos, já que não conseguem fazer compras de alimentos na sede da cidade. Portanto, é nítida a desresponsabilização das autoridades competentes, que não tomam medidas urgentes e definitivas para garantir uma infraestrutura básica para os Xucuru-Kariri.

Esperamos que este estudo forneça as informações necessárias para embasar políticas públicas que considerem as especificidades do povo Xucuru-Kariri. Além disso, esperamos que os desafios enfrentados pelo povo Xucuru-Kariri durante a pandemia orientem a implementação de políticas e programas para mitigar problemas e fortalecer as comunidades indígenas para outras crises e problemas que possam vir a ocorrer no futuro. Também esperamos que o estudo fortaleça as demandas e direitos dos povos indígenas, incluindo a demarcação de terras, melhorias na assistência à saúde e garantia de direitos fundamentais.

Por fim, enfatizamos que as causas pelas quais o povo Xucuru-Kariri lutam dizem respeito a todo mundo. Precisamos nos juntarmos a essa resistência, promovendo a valorização das vozes indígenas, reconhecendo sua contribuição histórica na construção dos saberes populares e científicos, na diversidade cultural e no cuidado coletivo com a Terra - nossa casa em última instância. Os saberes indígenas são fundamentais não apenas para fortalecer a identidade cultural, mas também como uma estratégia de enfrentamento dos desafios futuros que certamente iremos encarar.

Consideramos que estamos num ponto que urge mudanças, e a cosmologia originária nos convida a repensarmos e refazermos nossas relações, nossa forma de consumo, nosso modelo de funcionamento e os limites do mundo que vivemos. A partir da cosmologia Xucuru-Kariri, que rejeita os valores mercadológicos e capitalistas, podemos aprender um modo de vida mais responsável, dialógico, em relação com a terra. A sabedoria do povo nos

inspira na luta para que possamos construir uma vida significativa, que rompa com as violências coloniais, com a pressa e exploração do capitalismo, com todas as fragmentações impostas pelo mundo contemporâneo.

Construir uma sociedade coletiva que preza pelo cuidado mútuo também pode ser uma forma de enfrentar os desafios da atualidade. Ao nos afastarmos da visão individualista, podemos encontrar caminhos alternativos que promovam a interconexão com todas as formas de vida e busquem a preservação dos costumes ancestrais para esses povos. A luta por justiça ambiental e a oposição ao racismo ambiental são fundamentais para garantir a autonomia territorial e a proteção do meio ambiente. Diante disso, fica evidente a importância de valorizar e aprender com os povos indígenas, reconhecendo suas contribuições para a construção de um futuro mais equitativo e sustentável.

Para isso, precisamos nos reconhecermos como seres interdependentes, considerando humanos e não-humanos como agentes políticos de transformação que coexistem e constroem esse mundo conosco. Se não nos atentarmos aos movimentos da vida, bem como não aprendermos a compor o território ao qual pertencemos no mundo, então não será possível dar continuidade a nossa existência. As nações indígenas já são “um mundo onde cabem outros mundo possíveis” e os Xucuru-Kariri nos provam como é possível construir outras formas de ver e estar no mundo. O que nos falta é, portanto, ruir com o capitalismo e todas as formas de opressão e exploração que o sustenta. Depois, poderemos caminhar conjuntamente, (re)aprendendo a habitar esta terra, uma terra que, embora devastada, ainda é o único terreno fértil para nossas vidas.

*“E diga ao povo que avance!*

*Avançaremos!”*

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Editora Elefante, 2016.

ALAGOAS. **Painel Covid-19 em Alagoas. - Painel Covid-19 em Alagoas - Etnias Indígenas (atualização semanal) - Alagoas em Dados e Informações**. Disponível em: <[https://dados.al.gov.br/catalogo/el/dataset/painel-covid-19-em-alagoas/resource/6da502e1-154f-4b7f-9dea-46610c5a684a?inner\\_span=True](https://dados.al.gov.br/catalogo/el/dataset/painel-covid-19-em-alagoas/resource/6da502e1-154f-4b7f-9dea-46610c5a684a?inner_span=True)>. Acesso em: 7 jul. 2023.

ALAGOAS, Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio de. **Estudo sobre as Comunidades Indígenas de Alagoas**. Maceió: Secretaria de Estado do Planejamento, Gestão e Patrimônio (SEPLAG), 2017. Disponível em: <<http://dados.al.gov.br/dataset/39e70e25-4d9c-4680-b9e8-d709de9f0f94/resource/7831d4f1-e988-485a-b930-c4c68abd9157/download/indigena.pdf>> Acesso em 18 de outubro de 2020.

ANAHATA, Jamille. A complexidade do “pardo” e o não-lugar indígena. Disponível em: <https://medium.com/@desabafos/a-complexidade-do-pardo-e-o-n%C3%A3o-lugar-ind%C3%AAdgena-a8a1e172e2b0> Acesso em 03 de abril de 2021

ANDREWS, Kehinde. **A nova era do império: Como o racismo e o colonialismo ainda dominam o mundo**. Companhia das Letras, 2023.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F). Povos originários no enfrentamento da COVID-19 e dos maus governos: mais de 500 anos de resistência ao bio-necropoder. In: RIBEIRO, Denize de Almeida (Org.) **Reflexões e Saberes em Tempos de Pandemia da COVID-19**. Cruz das Almas: Editora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (EDUFRB), 2022.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F.). Carama suí ìe'emonguetás ìe'engaras: Carubas Moemas ìe'engas – (Re)Existências Indígenamente Decoloniais. In: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo**. Porto Alegre: Editora Fi, 2020.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F.). Tupixuara Moingobé Ñerana: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 231, ano 21, p. 13-24, nov./dez. 2021.

ANGATU, Casé (SANTOS, Carlos José F.). Povos Originários: Resistimos porque (Re)Existimos – Cosmologias e memórias de Povos que alguns diziam dizimados. In: NEUMANN, Gerson R; RICHTER, Cintea. DAUDT, Marianna I (Orgs.). **Literatura comparada: ciências humanas, cultura, tecnologia**. Porto Alegre: Class, 2021.

APIB. **Nossa luta é pela vida: Covid-19 e Povos indígenas, o enfrentamento das violências durante a pandemiaEmergência Indígena**. 2020. Disponível em: <[https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB\\_nossalutaepelavida\\_v7PT.pdf](https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB_nossalutaepelavida_v7PT.pdf)>

APIB. **UNIÃO E LUTA DOS POVOS INDÍGENAS CONTRA OS VÍRUS QUE NOS MATAM**. 2021. Disponível em:

<<https://apiboficial.org/2021/04/05/uniao-e-luta-dos-povos-indigenas-contr-a-os-virus-que-nos-matam/>>.

APURINÃ, Francisco. Um olhar sobre o cosmos a partir da perspectiva indígena e as consequências da fricção entre os humanos e os não humanos. **Emblemas**, v. 17, n. 01, 2020.

ARAÚJO, Íris M. Os Karitiana e a COVID-19. **Mundo Amazônico**, 11(2), 201-210, 2020. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88533>

AURORA, Braulina; VERÍSSIMO, Fêtxawewe T. G.; JURUNA, Flávio de C.; MONTEIRO, Suliete G.. O impacto de uma doença colonial que chega de caravela e de avião: reflexão de quatro estudantes indígenas. In: BANIWA, Braulina; TUXÁ, Felipe C.; TERENA, Luiz E. Pandemia da COVID-19 na vida dos povos indígenas. **Revista Terena**, nº 3. Out/Nov, 2020.

BANIWA, André Fernando. **Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no nordeste amazônico brasileiro**. Editora UFPR, 2019.

BANIWA, Braulina; KAIGANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana. **Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência!** Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Ministério de Educação, SECAD, 2006.

BARRETO, João Paulo Lima. **O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro**. Editora Mil Folhas do IEB, 2022.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena**. 2013. 93 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013.

BESSARAB, Dawn; NG'ANDU, Bridget. Yarning about yarning as a legitimate method in Indigenous research. **International Journal of Critical Indigenous Studies**, v. 3, n. 1, p. 37-50, 2010.

BULLARD, Robert D. Environmental justice in the 21st century: Race still matters. **Phylon**, v. 49, n. 3/4, p. 151-171, 2001.

CANAVÊZ, Fernanda; FERNANDES, Saulo Luders. Caixa de ferramentas de desesperar. In: TUCCI, Flora; GONDAR, Jô; HERZAG, Regina (org.). **Diário de Bordo**. Rio de Janeiro: 7letras. pp. 24-42

COIMBRA JÚNIOR, Carlos. E. A.; SANTOS, Ricardo V. Saúde, minorias e desigualdade: algumas teias de inter-relações, com ênfase nos povos indígenas no Brasil. **Ciências e Saúde Coletiva**, v. 5, n. 1, p. 125-132, 2000.

COSTA, Alyne de Castro. **Guerra e paz no antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour**. 2014. 133f. 2014. Tese de Doutorado. Dissertação (Mestrado Filosofia)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

COSTA, Alyne. Aqui quem fala é da Terra. *In*: LATOUR, B. **Onde aterrar?:** como se posicionar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 115.

CULTURA UFMG. 6º dia do 53º Festival de Inverno UFMG. Youtube, 29 de jul. de 2021. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=2dMygvZ21YE>>

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins.** Cultura e Barbárie Editora, 2014.

ENSP - ESCOLA NACIONAL DE SAÚDE PÚBLICA SERGIO AROUCA. Pandemia reforça vulnerabilidade dos povos indígenas. Disponível em: <<https://informe.ensp.fiocruz.br/noticias/51250>>.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho.** Ubu Editora, 2022.

FERNANDES, Saulo Luders; MACEDO, João Paulo. Encontro com os territórios tradicionais. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 20, p. 102-111, 2021.

FIOCRUZ, Observatório COVID-19 da. Boletim Observatório COVID-19 após 6 meses de pandemia no Brasil. Boletim Observatório COVID-19, edição oficial, out. 2020. Disponível em: <[https://agencia.fiocruz.br/sites/agencia.fiocruz.br/files/u34/boletim\\_covid\\_6meses.pdf](https://agencia.fiocruz.br/sites/agencia.fiocruz.br/files/u34/boletim_covid_6meses.pdf)> Acesso em: 17 de outubro de 2020.

FOLCLOREBR. O que seria essa mitologia brasileira? Youtube, 12 de ago. de 2020. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=RF340IR\\_4fQ&ab\\_channel=FolcloreBR](https://www.youtube.com/watch?v=RF340IR_4fQ&ab_channel=FolcloreBR)>

FOSCHIERA, Atamis Antonio; DA SILVA, Jair Souza. A espacialização do covid-19 em Terras e Parques Indígenas na Amazônia Legal. **PEGADA-A Revista da Geografia do Trabalho**, v. 21, n. 3, p. 385-415, 2020.

HACKEO CULTURAL. **Hackear la pandemia: estratégias narrativas en tiempos de COVID-19.** 09 de abril de 2020. Disponível em: <https://hackeocultural.org/hackearlapandemia/114/>

HAN, Byung-Chul. **O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente.** Editora Vozes, 2021.

HAN, BYUNG-CHUL. **Sociedade da transparência.** Tradução de Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HARAWAY, Donna. Ficar com o Problema. Conversa entre Donna Haraway, autora do livro Ficar com o Problema, e sua tradutora para o espanhol, Helen Torres. **N-1 edições**, 2020.

HOOKS, bell. **Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática.** Tradução Bhuvan Libanio. São Paulo: Elefante, 2020.

HOOKS, bell. **Teaching community: A pedagogy of hope.** Psychology Press, 2003.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2021.

IBGE. **Censo 2010: A população indígena é de 896, 9 mil, tem 305 etnias e fala 274 idiomas**. 2010. Disponível em:

<<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14262-asi-censo-2010-populacao-indigena-e-de-8969-mil-tem-305-etnias-e-fala-274-idiomas>>

IBGE. **Com a coleta concluída na TI Yanomami, Censo já registra 1.652.876 pessoas indígenas em todo o país | IBGE**. 2023. Disponível em:

<<https://www.ibge.gov.br/novo-portal-destaques/36595-com-a-coleta-concluida-em-tis-yanomamis-censo-ja-registra-1-652-876-pessoas-indigenas-em-todo-o-pais.html>>.

INFOSANBAS. **Palmeira dos Índios - AL**. Disponível em:

<<https://infosanbas.org.br/municipio/palmeira-dos-indios-al/#Caracteriza%C3%A7%C3%A3o-social>>. Acesso em: 1 jul. 2023.

JOHNSON, Felipe M.; FARIA, Lucas L. Pandemias, profecias e autonomias: os Guarani e Kaiowá contra a COVID-19. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 29, n. supl, p. 42-52, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v29isuplp42-52. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/170254>. Acesso em: 20 jan. 2022.

KIMMERER, Robin. **Braiding sweetgrass: Indigenous wisdom, scientific knowledge and the teachings of plants**. Milkweed editions, 2013.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. Xawara - O ouro canibal e a queda do céu. **N-1 Edições**, 2020.

KOVACH, Margaret. **Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts**. University of Toronto press, 2009.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, p. 23-31, 1999.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Editora Schwarcz, 2020.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, A. **Do tempo**. n-1 edições - Textos. 2020. Disponível em:

<<https://www.n-1edicoes.org/textos/7>>.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno**.

São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LOURAU, R. **René Lourau na Uerj: análise institucional e práticas de pesquisa**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1993

MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1, 2018.

MENEZES NETO, Hugo; BARRETO, Francisco Sá; VAILATI, Alex. Ambientes e saberes em conflito: a experiência indígena em tempos de COVID-19. Entrevista com Eliene Putira Sacuena e Elisa Pankararu. **Revista Antropológicas**, [S.l.], set. 2020. ISSN 2525-5223.

Disponível em:

<<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/245313>>. Acesso em: 01 mar. 2022. doi:<https://doi.org/10.51359/2525-5223.2020.245313>.

MENTON, Mary; MILANEZ, Felipe; SOUZA, Jurema M. de A.; CRUZ, Felipe. S. M.. The COVID-19 pandemic intensified resource conflicts and indigenous resistance in Brazil. **World Development**, v. 138, p. 105222, 2021.

MILANEZ, Felipe; SÁ, Lucia; KRENAK, Ailton; CRUZ, Felipe; RAMOS, Elisa; JESUS, Genilson. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. **Revista Direito e Práxis**, v. 10, p. 2161-2181, 2019.

MUNDURUKU, Alessandra K.; CHAVES, Kena. A. (2020). “Precisamos estar vivos para seguir na luta”: pandemia e a luta das mulheres Munduruku. **Mundo Amazônico**, 11(2), 179-200. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v11n2.88662> Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/88662>

OLIVEIRA, Luiz Antônio de; SOUSA, Helder Ferreira de. INDÍGENAS E COVID-19 NO PIAUÍ: AUSÊNCIA DE POLÍTICAS, INVISIBILIZAÇÃO E DESINFORMAÇÃO NO NORDESTE BRASILEIRO. **revista albuquerque**, vol. 13, n. 25, jan.—jun. de 2021 I e-issn: 2526-7280, p. 46

OLIVEIRA, Wanessa. **Lideranças indígenas apontam como “desaldeamento” aprofunda retirada de direitos**. 2021. Disponível em:

<<https://www.brasildefatope.com.br/2021/04/20/liderancas-indigenas-apontam-como-desaldeamento-aprofunda-retirada-de-direitos>>. Acesso em: 1 jul. 2023.

OLHARDAALMAFILMES. Tempo Circular. Youtube, 31 de março de 2020. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=YUf683r0cco&t=569s&ab\\_channel=OlhardaAlmaFilmes](https://www.youtube.com/watch?v=YUf683r0cco&t=569s&ab_channel=OlhardaAlmaFilmes)>

OPAS/OMS. **OMS afirma que COVID-19 é agora caracterizada como pandemia - OPAS/OMS | Organização Pan-Americana da Saúde**. 2020. Disponível em: <<https://www.paho.org/pt/news/11-3-2020-who-characterizes-covid-19-pandemic>>.

OPAS/OMS. **OMS declara fim da Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional referente à COVID-19 - OPAS/OMS | Organização Pan-Americana da Saúde**. 2023. Disponível em:

<<https://www.paho.org/pt/noticias/5-5-2023-oms-declara-fim-da-emergencia-saude-publica-i>

importancia-internacional-referente>.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides. Diário de bordo de uma viagem intervenção. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Org.). **Pistas do método cartográfico: pesquisa-intervenção e produção de subjetividades**. Porto Alegre: Sulinas, 2009. p. 172-200.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino: Desde el feminismo indígena comunitário Pindorama-Brasil**. São Paulo: Editora E:TTxihi, 2022.

POTIGUAR JUNIOR, Petrônio Lauro. “NO OLHO DO FURAÇÃO”: A CONSTRUÇÃO PROJETO DE ISOLAMENTO SOCIAL FRENTE AO COVID-19, EM UM GRUPO INDÍGENA NA AMAZÔNIA. **Nova Revista Amazônica**, v. 9, n. 2, p. 51-66, 2021.

SAAVEDRA, Carola. **O mundo desdobrável: ensaios para depois do fim**. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

SANTOS, Milton. **O dinheiro e o território**. Geographia: Revista da Pós-Graduação em Geografia, v. 1, n. ju 1999, p. 7-13, 1999

SANTOS, Ricardo Ventura; PONTES, Ana Lucia; COIMBRA JR., Carlos E. A.. Um “fato social total”: COVID-19 e povos indígenas no Brasil. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro , v. 36, n. 10, e00268220, 2020. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X2020001000201&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2020001000201&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 19 de Outubro de 2020.

SCOPEL, Daniel; NEVES, DIAS-SCOPEL, Raquel. COVID-19, sindemia e violência estrutural: participação social e protesto na atenção primária aos povos indígenas no Mato Grosso do Sul, Brasil. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 164-181, mai./ago. 2021..

SEMENTES DA CRÍTICA. Capitalismo e a Questão indígena no Brasil - Com Casé Angatu Xucuru Tupinambá. Youtube, 24 de set. de 2021. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=UmHzYj6aO4w&t=2006s&ab\\_channel=SementesdaCr%C3%ADtica](https://www.youtube.com/watch?v=UmHzYj6aO4w&t=2006s&ab_channel=SementesdaCr%C3%ADtica)>

SILVA, Cássio Júnio Ferreira da. “A luta por terras não traz diárias, somente perseguição”: processo demarcatório e retomadas Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios - AL. 2020. 117 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

TABACZINSKI, Andresa. **Koram: resistência para existir**. Oito e Meio, 2023

TENÓRIO, Tanawy; FERNANDES, Saulo Lurdes. Etnia Xukuru-Kariri e as práticas populares no enfrentamento à COVID-19. **Le Monde Diplomatique Brasil**, 22 de Mai. de 2020. Disponível em:

<<https://diplomatie.org.br/etnia-xukuru-kariri-e-as-praticas-populares-no-enfrentamento-a-covid-19/>> Acesso em 10 de Outubro de 2020.

THOMAS, Robina. Honouring the oral traditions of my ancestors through storytelling. In: BROWN, L.; STREGA, S. (Eds.). **Research as resistance: Critical, Indigenous, and anti-oppressive approaches**. Toronto: Canadian Scholars Press, 2005. p. 237–254.

TUPINAMBÁ, Cacique Babau. ‘Nós somos uma ave que anda, uma ave que se desloca e que faz contato com outras aves’, em conversa com Mariana Lacerda e Patrícia Cornils. **N-1 Edições**, 2020.

TRASK, Haunani-Kay. **From a native daughter: Colonialism and sovereignty in Hawaii (Revised edition)**. University of Hawaii Press, 1999.

UFJF. **A instabilidade política e a pandemia no Brasil**. Disponível em: <<https://www2.ufjf.br/noticias/2020/04/17/a-instabilidade-politica-e-a-pandemia-no-brasil/>>. Acesso em: 7 jul. 2023.

ON (UNITED NATIONS). DEPARTMENT OF ECONOMIC AND SOCIAL AFFAIRS. **State of the World's Indigenous Peoples: Rights to Lands, Territories and Resources**. UN, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O que está acontecendo no Brasil é um genocídio. **N-1 Edições**, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/104>

YUNKAPORTA, Tyson; MOODIE, Donna. Thought ritual: an Indigenous data analysis method for research. In: **Indigenous Knowledges**. Brill, 2021. p. 87-96.

WILSON, Shawn. **Research is ceremony: Indigenous research methods**. Winnipeg: Fernwood, 2008.

WHO (World Health Organization). **New report calls for urgent action to avert antimicrobial resistance crisis**. 2019. Disponível em: <<https://www.who.int/news/item/29-04-2019-new-report-calls-for-urgent-action-to-avert-anti-microbial-resistance-crisis>>.