



“O SONHO É O LUGAR DO FUTURO”: NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE A “CIÊNCIA PANKARARU” A PARTIR DAS MULHERES REZADEIRAS

“THE DREAM IS THE PLACE OF FUTURE”: ETHNOGRAPHIC NOTES ON “PANKARARU SCIENCE” FROM WOMEN SHAMANS

Arianne Rayis Lovo¹

RESUMO

As lógicas espaciais e corporais que informam a cosmovisão indígena são forças contra-hegemônicas que resistem face ao “feitiço do capitalismo” (STENGERS, 2005). Nesse aspecto, como outros modos de existir, habitar e cuidar podem nos ensinar sobre práticas subversivas frente ao nosso modelo ocidental predatório e civilizatório? Caminhando com as rezadeiras Pankararu que habitam a cidade de São Paulo, pretendo demonstrar como as ontologias em disputa são negociadas em suas relações com humanos (indígenas e não indígenas) e outros que humanos (encantados). Assim, aspectos da “ciência pankararu”, como “dom”, “chamadas”, “corpo aberto” e “corpo fechado”, são importantes porque nos informam sobre a organização da vida social do grupo.

PALAVRAS-CHAVE: encantados; ciência pankararu; rezadeiras; Pankararu.

ABSTRACT

Spatial and bodily logics that inform indigenous cosmovision are conter-hegemonic forces that resist “capitalism sorcery” (Stengers, 2005). In this aspect, how can ways of existing, inhaniting and healing teach us about subversive pratices face our predatory and civilizing western model? Walking with Pankararu shamans women that inhabit São Paulo city, I seek demonstrate how ontologies in dispute are negotiated in relationships with human being (indigenos and non-indigenous) and other than human (encantados). Thus, aspects like “pankararu science”, such as “dom” (gift), “chamadas” (calls), “corpo aberto” (open body) and “corpo fechado” (closed body), are important because they inform us about pankararu social life organization.

KEYWORDS: encantados; pankararu science; women shamans; Pankararu.

APRESENTAÇÃO

As lógicas espaciais e corporais que informam a cosmovisão indígena são forças contra-hegemônicas que resistem face ao “feitiço do capitalismo” (STENGERS, 2005). Como outros modos de existir, habitar e cuidar podem nos ensinar sobre práticas subversivas frente ao nosso

¹ Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Doutoranda em Antropologia Social pela (Unicamp) com bolsa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) entre 2017 e 2020. Atualmente, é professora temporária de Pós-Graduação da Faculdade SESI-SP de Educação, na linha de formação de professores da rede pública de ensino. arianne.lovo@gmail.com



modelo ocidental predatório e civilizatório? Com esse ponto de partida, buscarei apresentar, neste artigo, minha experiência junto às rezadeiras Pankararu que habitam o Real Parque, na cidade de São Paulo. Caminhando com elas e me fazendo presente entre falas, atos e colaborações de “parceria”, pretendo demonstrar como as ontologias em disputa são negociadas com indígenas, não indígenas e encantados.

Percebemos, como ressalta Stengers (2005), que a magia do mundo invisível e os pressupostos da ciência moderna intercruzam-se a todo momento, e nesse cruzamento, faz emergir modos de cuidado. O objetivo principal é destacar os elementos cosmológicos que compõem a “ciência pankararu” a partir das narrativas dessas interlocutoras. Tal ciência informa sobre práticas de cuidado, ação política e xamanismo que incidem sobre pessoas, coisas e objetos, como os instrumentos rituais (maracá, campião), “roupões” (máscaras rituais), lugares (terreiros, “salão de trabalho” etc.), assim como na relação com não indígenas onde “cuidar” e ter “parceria” é uma ação que modela um gradiente de parentesco. O cuidado é uma maneira de fazer e refazer relações (STRATHERN, 1991). Na etnologia indígena, essa noção é discutida como uma maneira de estar sob a consideração de outrem, ativando mecanismos de intervenção entre aquele que age e quem sofre a ação (KELLY & MATOS, 2019; MACEDO, 2021). Essa relação entre humanos e outros que humanos² evidencia o sistema de prestação e contraprestação que deve ser mantido por meio de promessas, resguardos e rituais de cura. Nessa troca, estabelece-se um conjunto de deveres e obrigações, como o ato de lembrar, alimentar os roupões com o fumo, cantar os toantes e manter os resguardos exigidos, mantendo uma reciprocidade entre as partes envolvidas. A noção de dono é aqui também sinalizada, pois os encantados são donos de muitas coisas, e nessa relação, hierarquizam posições, mas não a submetendo a mando ou coerção.

Os encantados caminham junto com as rezadeiras, mas, na cidade de São Paulo, fazem “apenas uma visita”. Essa mobilidade evidencia uma cosmopolítica e podemos questionar se essas entidades estariam se “territorializando” para lugares “além” da Terra Indígena – seu “ambiente origem” –, ou apostar na relação corpo e território que é evocado a partir dos “caminhos” – categoria nativa que sinaliza uma dinâmica territorial, uma forma de habitar o mundo – expandindo relações, cura e conhecimento.

² A expressão “outros que humanos” é evocada por Marisol de La Cadena (2018), “*other-than-human*”, a qual designa a diversidade de seres humanos e não humanos que disputam os cosmos.



Esse artigo é parte da minha pesquisa de doutorado, ainda em andamento, sobre territorialidade e rituais de cura a partir das rezadeiras Pankararu que habitam a cidade de São Paulo, na qual busco compreender a relação existente entre mobilidade, parentesco e xamanismo, investigando também as disputas ontológicas que emergem na relação com os não indígenas. Privilegio as narrativas das rezadeiras como forma de me afastar de uma visão totalizante e homogênea, mantendo uma distância com o “outro” como forma de manter uma relação e não de negá-la, como propõe Strathern (1987). Com isso, busco uma “objetividade feminina” ao apresentar uma perspectiva parcial, pois todo saber encontra-se localizado num corpo gendricado e racializado que é por ele conectado em relações (HARAWAY, 1995; KILOMBA, 2019). São essas relações, em especial entre pessoas e encantados, que me deterei por aqui. O texto encontra-se dividido em duas partes: na primeira, apresento a trajetória das rezadeiras em seu “dever” enquanto especialistas rituais e as concepções locais que orientam a vida social do coletivo. Na segunda parte, faço a descrição etnográfica do prato, ritual comumente realizado na cidade de São Paulo pelo grupo, evidenciando os modos de cuidar, os aspectos da “ciência pankararu” e as disputas ontológicas existentes entre indígenas e não indígenas.

O contexto

Esse artigo apresenta notas etnográficas a partir da minha experiência em campo na região metropolitana de São Paulo, no bairro do Real Parque³, localizado na zona sul, – e outras localidades, como Jardim Panorama e Guarulhos –, a partir das relações entre as famílias Pankararu que moram na capital paulista, aquelas que transitam entre “aldeia” e “cidade” e as redes de relações estabelecidas com os não indígenas, em especial, com os e as profissionais de saúde que atuam na Unidade Básica de Saúde (UBS) do Real Parque, bem como aquelas que são tecidas comigo.

O povo Pankararu habita diferentes localidades no território brasileiro e encontra-se concentrado, sobretudo, na Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu) e na Terra Indígena Entre Serras (TI Entre Serras), em Pernambuco, homologadas, respectivamente, em 1987 e 2007. Geograficamente, a região está situada na depressão sertaneja próximo ao planalto da

³ Neste artigo, irei usar o termo aldeia quando me referir à aldeia Brejo dos Padres, na TI Pankararu, e cidade, quando for me referir à cidade de São Paulo.



Borborema às margens do Rio São Francisco, que, apesar do clima seco e árido, é marcado pela presença de terras úmidas e férteis. Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), a população é de cerca de 9 mil pessoas. A presença pankararu no Real Parque data da década de 1940, período em que muitas famílias vieram para trabalhar na área de construção civil, agenciados por “gatos” que iam buscá-los na aldeia (ARRUTI, 1996). Nas décadas posteriores, a mobilidade ocorreu para o trabalho na construção do Estádio Cícero de Pompeu, o estádio do Morumbi. Gradualmente, parte do grupo foi se estabelecendo na antiga “favela da mandioca”, atual Real Parque, localizado às margens do rio Pinheiros, onde a rede de relações de ajuda mútua estava mais definida. Deslocados das margens do rio São Francisco às margens do rio Pinheiros, a metáfora se faz evidente, como evoca o filme “Do São Francisco ao Pinheiros”⁴: famílias pankararu que vivem no sertão pernambucano migram para a capital paulista em busca de melhores condições de vida. Dois rios, no entanto, que, separados geograficamente, remetem à experiência da mobilidade desse povo ao longo de quase um século.

Historicamente, o grupo passou por vários deslocamentos e um processo de mistura forçada a partir dos aldeamentos missionários e das frentes pastoris dos séculos XVII e XVIII (DANTAS; SAMPAIO; CARVALHO, 1992). Segundo Arruti (1996), do século XVIII ao XIX, a experiência indígena foi marcada por invasões e expulsões de suas terras feitas, além do avanço do gado. É desse período, por exemplo, que se guarda uma memória coletiva compartilhada de uma doação imperial feita a seus antepassados indígenas. No século XX, o autor ressalta que a mobilidade foi marcada por diferentes motivos: a construção da Hidrelétrica de Itaparica (UHE Luís Gonzaga-PE), desalojando cerca de 40 mil pessoas com uma migração forçada de famílias Pankararu às regiões de agrovila em áreas circunvizinhas, e a busca por melhores condições de vida e trabalho à região sudeste.

A partir da década de 2010, houve um número crescente de “retornados” à aldeia (ESTANISLAU, 2014), motivados pela distribuição de renda a partir de políticas públicas do governo Luís Inácio Lula da Silva (2002-2010). Atualmente, a circulação de pessoas, coisas, plantas, bens e encantados entre aldeia e cidade é motivada pela manutenção terapêutica dos corpos (AUTOR, 2017). Pessoas viajam da cidade até à aldeia para acompanhar o calendário ritual pankararu, principalmente, entre os meses de outubro e março, quando ocorre a Corrida

⁴ O filme, dirigido por de Paula Morgado e João Cláudio de Sena. pode ser assistido aqui: <https://lisa.fflch.usp.br/node/80>.



do Embu, ao mesmo tempo em que se deslocam para receber atendimento médico na UBS do Real Parque, Casa de Apoio à Saúde Indígena (Casai) e no Hospital São Paulo, bem como visitar parentes e amigos. Esse movimento entre as duas localidades coloca em evidência a importância da busca pela cura e da manutenção dos “corpos fechados” e nos mostra que a experiência da mobilidade é variável no devir histórico.

Em São Paulo, os desafios enfrentados pelo povo Pankararu são muitos. Os investimentos realizados numa cidade hegemônica acabam por desenvolver um plano habitacional que não leva em conta as diversidades dos aspectos urbanísticos locais, dando visibilidade para obras pontuais como foi o caso do projeto Cingapura (MARICATO, 1995, p. 36). Tal projeto, restrito às favelas localizadas em áreas valorizadas pelo mercado, teve como objetivo “eliminar as manifestações de pobreza das áreas valorizadas” (idem, *ibidem*). Esse foi o caso do Real Parque, que passou por um programa de “reurbanização de favelas”. Na ocasião, a associação de moradores do bairro elaborou um abaixo-assinado contra o programa alegando que a construção diminuiria o valor imobiliário local⁵, mas não obteve sucesso. Esse fato coloca em relevo o confronto de “lógicas espaciais distintas” no qual o território é concebido, pois evoca sentidos que ultrapassam os entendimentos de âmbito jurídico e da concepção ocidental de propriedade privada (GALLOIS, 2004), fazendo com que os povos indígenas disputem com diferentes agentes, como a especulação imobiliária, o tráfico, o desemprego, o assédio de mercadorias, entre outros. Não é de hoje, por exemplo, que os Guarani Mbya que habitam o território Indígena no Jaraguá, na região norte da capital paulista, denunciam as inúmeras tentativas de reintegração de posse de seu território por empresas privadas, como a Tenda, que advoga pelo local para a construção de prédios residenciais e parques⁶.

O Real Parque é o lugar onde as relações políticas pankararu estão mais consolidadas. Em 1994, foi criada a Associação Indígena SOS Comunidade Indígena Pankararu (Associação Pankararu) para atender as demandas específicas, como a aquisição da “carteirinha da FUNAI” – espécie de registro de identidade indígena –, bem como políticas públicas voltadas à educação, saúde e moradia. A Associação possui um histórico de conquistas importantes, como a implementação da equipe de saúde indígena na UBS local (LOPES, 2011; FIDELIS, 2014).

⁵ Disponível em: [Folha.com](http://folha.com) - São Paulo - Associações de bairros nobres lutam para proteger territórios - 24/05/2011 (uol.com.br). Acesso em jul. de 2022.

⁶ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-03-11/guaranis-driblam-ordem-de-reintegracao-de-posse-em-sao-paulo-e-ganham-tempo-contruutora.html>. Acesso em jul. de 2022.



Criada em 2004, a Estratégia de Saúde da Família Indígena (ESFI) é a única no Brasil que atua em contexto urbano considerando um recorte étnico e não territorial, formada por um médico, Marco Antônio (demitido recentemente)⁷, um enfermeiro e duas Agentes Indígenas de Saúde (AIS), Maria Lídia e Thais. A presença de uma rezadeira pankararu na equipe é fundamental para a existência de um vínculo de confiança entre as famílias atendidas. Sendo rezadeira e AIS, tia Lídia, como é conhecida, ocupa um lugar de mediação entre o mundo visível e invisível, de um lado, e os saberes biomédicos e xamânicos, do outro.

No mestrado, fiz meu trabalho de campo na Terra Indígena Pankararu (TI Pankararu), em Pernambuco, e outra parte acompanhando famílias pankararu e a equipe de saúde indígena, em visitas médicas, no Real Parque (AUTOR, 2017). Minha entrada na equipe de saúde se deu, na época, por dois motivos principais: primeiro, pelo interesse em compreender as noções de saúde e doença, bem como os aspectos de corporalidade presente nos rituais realizados em São Paulo; segundo, pela segurança em circular pelo bairro não sendo confundida como jornalista ou uma pesquisadora. Logo quando adentrei no bairro, pela primeira vez, subindo a rua Paulo Bourroul, fui interpelada por dois jovens rapazes que começaram a fazer uma série de questionamentos à minha presença no local, perguntando “o que eu estava fazendo ali” e alegando que no bairro “não tinha índio nenhum”. Na época, expliquei que era estudante de antropologia e que estava em busca do presidente da Associação, Bino Pankararu, mas não souberam me dar maiores informações. Fui compreender, só depois, que eu estava num território de disputas com pessoas ligadas ao Primeiro Comando da Capital (PCC). “Os meninos”, como são conhecidos no bairro, detém o monopólio de alguns prédios no local e me disseram que eu não poderia fazer nenhum registro fotográfico sem autorização deles.

No trabalho de campo do doutorado, entre 2018 e 2022, estive em contato, de forma mais aprofundada, com as rezadeiras, acompanhando-as em festas, rituais, atividades culturais e manifestações políticas etc. e com a equipe de saúde indígena, participando de reuniões e colaborando em atividades, como exibição de filmes, rodas de conversa, grupos de estudos etc. Durante a pandemia da Covid-19, o trabalho de campo *in loco* foi interrompido e deu lugar a uma pesquisa digital que acompanhou o grupo em encontros remotos, *lives* e realização de campanhas para aquisição de recursos para enfrentamento da pandemia. Em 2022, com a

⁷ Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/28/demissao-de-medico-de-ubs-do-real-parque-na-zona-sul-de-sp-causa-revolta-de-colegas-e-moradores-da-regiao.ghtml>. Acesso em jul. 2022.



“retomada” da vida “pós-pandêmica”, voltei a participar de algumas atividades, rituais e manifestações, bem como dos encontros do grupo de estudos junto a equipe de saúde.

É sobre esse “caminhar junto”, entre conversas, entrevistas, observações e análises “ainda em andamento”, que pretendo apresentar aspectos da “ciência pankararu” a partir de uma perspectiva feminina.

“O sonho é o lugar do futuro”: sobre dons, conhecimento e “chamadas”

A trajetória das lideranças espirituais, e, em especial, das rezadeiras pankararu, informa uma pluralidade de perspectivas que compõem o tecido daquilo que chamamos de cultura, uma maneira particular de organizar a experiência e a ação humana (SAHLINS, 1997). Modos de falar, viver, habitar e cuidar são evocados a partir de comportamentos, gestos, cantos, rituais e nos ajudam a refletir sobre os aspectos cosmológicos de um povo. Noções como “respeito”, “segredo”, “limpo”, “corpo aberto” e “corpo fechado”, assim como as “chamadas”, são termos que classificam e organizam a vida social pankararu. As lideranças espirituais são as primeiras a serem consultadas quando alguém fica doente, indicando se tal doença é da “ordem dos encantados” (saber pankararu) ou dos “homens da caneta” (saber biomédico). Nesse sentido, elas transitam entre o mundo visível e invisível, sendo mediadoras entre mundos (CARNEIRO DA CUNHA, 1988).

Os conhecimentos da “ciência pankararu” são transmitidos por tradição familiar ou pelos encantados, entidades consideradas vivas que oferecem proteção e que se manifestam através dos “praiás” – forma terrena de dançarem com os “roupões” – e das “chamadas”, em sonhos ou “visões”. Essa ciência pode ser compreendida como “os conhecimentos e crenças que geram as práticas ligadas aos encantados, aos guias e aos seres sobrenaturais, as quais se realizam somente através dos encantados e de suas revelações” (MATTA, 2005, p. 74). Durante a trajetória para tornar-se xamã a pessoa é acometida por uma série de comportamentos, afetos, dores e “visões” provocadas por “flechadas” do mundo invisível, num primeiro contato inicial. Se aceito o “trabalho”, ela começa a realizar a “limpeza das correntes”, momento em que seu corpo precisa estar “limpo”. A noção de limpeza não remete, no entanto, a uma ideia higiênica ou médica, sendo usada como indicação de “uma classificação sistemática das coisas” (DOUGLAS, 1966, p. 50). Estar com o corpo impuro ou sujo evoca a importância dos



resguardos e dos códigos de moralidade que se deve seguir para manter o corpo livre de ameaças.

A primeira informação que tive sobre as “chamadas” foi em conversas com a rezadeira Josivete, que habita a aldeia Brejo dos Padres, em março de 2015. Na ocasião, me apresentei e contei um pouco sobre a minha pesquisa de mestrado e, em seguida, ela me conduziu ao “salão de trabalho”, – espaço ritual no qual a entrada é permitida com autorização – para me conceder uma entrevista. Sentada em uma cadeira, contou que antes de aceitar o “trabalho” viveu “um momento de muito sofrimento e angústia, com dores pelo corpo”, mas que acabou acatando o pedido “deles”. Ao perguntar sobre como acontece as “chamadas”, relatou o caso em que sua filha havia levado uma “flechada”, vindo a falecer logo após esse acidente. A rezadeira estava em uma “mesa de croá”, cantando, quando teve a “visão”, ouvindo alguém dizer “você acha que sua filha vai crescer para vestir vestido de noiva?”. Ao abrir os olhos, entendeu que aquilo era um aviso. Chegando em casa, viu que a criança havia vomitado muito, estava febril e possuía uma “rodela preta no imbigo”, indicativo de que, segundo ela, havia levado a “flechada”. Esse feitiço fora enviado a ela, mas acabou “pegando” na menina, pois, sendo bebê, seu corpo ainda estava aberto. Esse fato demonstra como as fronteiras corporais são permeáveis e como um agente exógeno pode desestabilizar a vida social de um coletivo, pois o entendimento do corpo físico, neste caso, não se restringe a lógica biologizante que separa corpo/mente, natureza/cultura etc., mas é compreendido como um “feixe de afecções e capacidades” (VIVEIRO DE CASTRO, 1996, p. 128).

A dicotomia “corpo aberto” e “corpo fechado” informa os códigos de moralidade, resguardos e as práticas rituais exigidas para que a pessoa não sofra ameaças de entidades inimigas. O corpo, ao longo do ciclo da vida de uma pessoa, precisa ser fabricado, diariamente, por rituais, substâncias e relações. Logo quando a criança nasce, por exemplo, faz-se o “encruzo”, técnica que consiste em lançar a fumaça do campião sob suas costas e peito, como uma malha de proteção. Em seguida, os parentes bebem o “mijinho”, bebida feita à base de mel ou vinho. O tabaco, o toante e o maracá são elementos fundamentais nos rituais e marcam a comunicação entre o mundo visível e invisível (CARNEIRO DA CUNHA, 1999, p. 58). Ritos de âmbito privado, como os benzimentos, rezas, o prato e as mesas de cura, bem como os públicos, como o Menino do Rancho, Três Rodas e Corrida do Embu, são fundamentais, pois o corpo possui uma “abertura” constante e seu “fechamento” é o dado que precisa ser elaborado.



Retornando da aldeia, estabeleci um contato mais intenso com famílias pankararu que moram no Real Parque e comecei a perguntar sobre a presença das rezadeiras no bairro. Me disseram que antes havia um grupo maior delas, mas que atualmente apenas algumas conseguiam manter esse “trabalho”. Seguindo as falas dessas interlocutoras, conheci a rezadeira Maria Lídia e Leidi, em abril de 2015. Gradualmente, a regularidade dos nossos encontros aumentou minha relação de confiança com essas interlocutoras. Leidi, ao contar sobre suas experiências como rezadeira, relatou algo semelhante a Josivete, como sentimentos de sofrimento, dores e tontura que são comuns na trajetória de especialistas rituais. Ela estava em uma mesa de cura quando ouviu: “cante e vá obedecer a mesa!”, e, a partir de então, começou a desenvolver o “trabalho”. Em outro momento, relatou sobre a “visão” que teve com seu irmão, já falecido, quando sua filha estava enferma. Num sonho, ele prescreveu as ervas que deveriam ser utilizadas como remédio: “era uma mata verde, amarrada, cheia de croá. Ele apontou para a mata e disse “tome, leva!”. Era um sinal e eu fui atrás (...). No sonho, é preciso saber decifrar”. João Gouveia, especialista ritual que mora na aldeia, contou outro episódio no qual um encantado, num sonho, veio em forma de médico e prescreveu o nome de certas plantas que ajudariam a curá-lo da sua doença. Na época, ele estava com uma cirurgia marcada no hospital de Recife, mas ao tomar o chá de ervas indicado pelas entidades “a doença havia desaparecido”. Leidi afirma que “o sonho é o lugar do futuro, um lugar onde se aprende com os encantados (...), você escuta muitas vozes, você ouve eles cantarem pra você”. Percebemos que as potências da experiência onírica são reveladoras da relação entre humanos e encantados, pois, nessas viagens, as entidades prescrevem remédios, ensinam toantes, fazem premonições, avisos.

Em sonhos, as entidades podem, muitas vezes, adquirir uma forma humana, animal ou vegetal. Maria Lídia soube que seria rezadeira quando “os encantos apareceram num sonho em outro formato de roupa, que eles chamam de semente”. A “semente” é um indicativo que demonstra que a pessoa foi escolhida pelos encantados para exercer o “dom”. A condição para uma pessoa ser reconhecida como especialista ritual depende de alguns fatores, como o tronco familiar a qual pertence, se seu conhecimento é de “dom” ou se foi aprendido. Ter o “dom” é ser “agraciado” pelos encantados com habilidades específicas para realizar certas atividades, possuindo maior prestígio em relação aos demais. Lídia conta que “se a gente vem com esse dom, de fazer esse trabalho, de servir de ajudar alguém, isso vem de deus, vem dos encantados. Isso é uma escolha de deus e deles”. É corrente nas falas de lideranças espirituais que a



“semente” pode aparecer em forma material, como uma pedra, fóssil e argila, devendo ser entregue aos mais antigos para ser avaliada como um sinal do mundo invisível (MURA, 2012). O “outro formato de roupa”, no entanto, não é uma representação vegetal ou simbólica do encantado no campo onírico, mas expressão máxima de que a pessoa esteve em viagem com o encantado. É uma força agentiva que anuncia a relação de prestação e contraprestação entre humanos e não humanos, estabelecendo uma negociação de trocas e obrigações.

No caso Pankararu, Matta (2005), Mura (2012) e Menta (2020) ressaltam a relação entre sonhos, viagens e processos de cura, a partir da transmissão de conhecimento que é mediada pelos encantados.⁸ O xamanismo pankararu engloba um complexo de práticas que inclui rezas, benzimentos, “mesas de cura”, penitências e envolve um sistema de negociações com o cosmos (encantados, deus, mortos, santos, espírito etc.). Em troca de proteção e cura, as entidades pedem alimentos, fumaça e cuidado, pois “lembrar-se deles” é uma forma de deixá-los alegres.

Os encantados são classificados a partir de uma hierarquia cósmica que é definida por grau de importância. Acima de todos está o “Mestre Guia”, chamado de “chefe” ou “capitão”, – um dos primeiros “praiás” levantados –, e, abaixo, os “mestres” e “capitães”. Nem todos os encantados levam o nome de cargos militares – influência dada a partir de um processo histórico violento dos aldeamentos missionários na região da aldeia –, alguns possuem o nome de plantas, pássaros, animais, rainhas, príncipes e habitam o reino encantado localizado nas serras e nas fontes de água das aldeias (MURA, 2012, p. 152). O encantado escolhe a família que irá cuidar, a qual passa a ser “dono” ou “dona” de praiás. O “roupão” é o nome dado a vestimenta do “praiá”, feita de croá, uma semente endêmica da região do sertão pernambucano e considerada sagrada, cujas folhas são utilizadas para fazer chapéus, aiós, esteiras etc. Essa máscara ritual deve ser alimentada diariamente com fumo e ervas (*imburana-de-cheiro*), garapa (bebida feita à base de cana-de-açúcar) e rezas.

As rezadeiras pontuam que as entidades “não incorporam, mas “se manifestam”, sem que haja perda de controle. “Eles fazem o controle deles, né, é o trabalho deles. Então, não acontece isso da gente não saber o que a gente tá fazendo”, afirma Lídia. São entidades vivas porque são quentes, ao contrário de outros espíritos que podem ser frios, como os mortos. Mura ressalta que a negação do termo “incorporar” é uma forma de demarcação étnica utilizada para

⁸ No debate etnológico, ver os trabalhos de Nascimento (1994), Carneiro da Cunha (1998), Viveiro de Castro (2006), Kopenawa & Albert (2015), Shiratori (2019), Limulja (2019), entre outras.



reforçar as fronteiras entre “trabalho de índio/trabalho de negro ou branco”, onde os encantados são “as entidades por excelência para os indígenas quando demarcam a própria identidade”, mesmo que não se exclua a presença de outras entidades nos rituais (MURA, 2012, p. 166). Ficar inconsciente, mas não perder o controle, indica o momento em que o encantado encosta na rezadeira e ela se transforma em “outro”: sua voz se modifica, ficando grave, acelerada e baixa, o manejo com o maracá é intensificado e seu corpo passa por uma transpiração excessiva.

Quando pergunto às rezadeiras que moram no Real Parque se essas entidades podem se manifestar para “além” da TI Pankararu elas respondem que sim, que “eles caminham junto com elas”, “mas aqui [em São Paulo] é só uma visita”, pontua Lídia. A rezadeira Leidi ressalta que “eles estão onde você chama”, pois, “se é invisível, pode estar em qualquer lugar”. Embora a origem dessas entidades encontra-se associada a um “ambiente natural”, como serrotes, fontes de água e cachoeiras (ARRUTI, 1996, p. 95-96), o fato delas “caminharem” junto às lideranças espirituais evidencia as disputas cosmopolíticas dessa relação, como ocorreu, por exemplo, em 1994, quando Bino, então presidente da Associação Pankararu trouxe um “praiá” (chamado de “segunda roupa”) da aldeia até o Real Parque (ALBUQUERQUE, 2011, p. 227). Para as famílias mais antigas que guardam uma memória ancestral, fazer o “levantamento” de um “praiá” fora da aldeia pode ser considerado “uma crítica ao monopólio desse capital simbólico pelos troncos velhos” (MURA, 2012, p. 159). Atualmente, os “praiás” que estão em São Paulo ficam sob a proteção da Associação, considerados com o mesmo grau de importância que os demais, recebendo os mesmos cuidados.

Nas mesas de cura não há presença dos “praiás”, exigindo-se apenas que alguma liderança de prestígio “comande”. Lembro ainda hoje quando Leidi me explicou a posição correta das pessoas que se sentam na mesa. Na ocasião, ela se levantou, ficou de frente para mim, abrindo os braços e explicou:

Na mesa de cura você tem a cabeça, os braços e os pés, no formato de uma cruz. A cabeça é quem lidera, quem comanda, como um médico numa operação cirúrgica, ou num parto. Os enfermeiros e os ajudantes estão lá fazendo o trabalho deles, mas quem diz o que tem que ser feito é ele [o médico]. E é ela quem recebe os encantados.

Nem todo mundo que participa da mesa, no entanto, precisa ser rezadeira, o fundamental é que haja quatro pessoas sentadas no chão “em formato de cruz”. Esse ritual se assemelha a outros contextos etnográficos, como entre os Kariri-Xocó que habitam o baixo São Francisco



no estado de Alagoas, onde se tem a presença das “mesinheiras” e do pajé, conhecido como “raiz velha” (NOVAES, 1996) e entre os Pankarare que habitam o Brejo do Burgo, no sul da Bahia, onde mulheres e homens sentam-se num pedaço de pano, ao chão, com cabaças contendo jurema e garapa, além do tabaco que é fumado num cachimbo (MENTA, 2020). Em São Paulo, os rituais de cura pankararu são realizados na casa de parentes e podem durar uma madrugada inteira. Lídia afirma que “ninguém faz a reza só”, pois essas práticas são realizadas na presença de uma vida coletiva composta por humanos e não humanos. Na reza, pode-se “abrir ou não uma mesa”, dependendo da gravidade da doença da pessoa, como explica Marinalva, “às vezes não precisa de abrir mesa, às vezes precisa, depende. Na hora que eu tô encruzando, eu pego meu maracá e na concentração eu já sei se vai precisar ou não”. Às vezes, só com o “encruzo” é possível obter a cura de um mal-estar ou de uma doença que não é grave.

O “encruzo” pode ser feito com o maracá, campião ou ramo, como aconteceu quando fui benzida pela primeira vez por Josivete. Estávamos no “salão de trabalho” e ela “cruzou” um ramo de ervas em minhas costas, peito e cabeça, e, em seguida, prescreveu, com a ajuda de uma moça que nos acompanhava, o nome de algumas plantas para que eu fizesse um banho durante três dias. Aconselhou-me a seguir os resguardos alimentares e sexuais, sem ingestão de bebida alcoólica e comidas consideradas “pesadas”, como feijão de corda e manga. Algumas dessas ervas foram colhidas do quintal de Josivete e as demais disse para eu “pegar” no quintal de Bino⁹, quem me hospedou durante minha estadia na aldeia Brejo dos Padres. Na ocasião, ele disse que as ervas eram “sagradas” e que só poderiam ser “tiradas do pé” por alguém “limpo”. Fiz o banho durante três dias, sem sair de casa, sob o risco do meu corpo ser atingido por “bicho ruim” ou “flechadas”. Em outros momentos, no prato, fui benzida pelo encantado Caboclo Véio, manifestado na presença de Lídia. Com o maracá, ele fez o “encruzo” dizendo que oferecia “proteção a mim e a minha família” e agradecia a minha “caminhada na luta com os Pankararu”.

A seguir, descrevo com maiores detalhes etnográficos esse ritual, uma festa em que encantados, parentes e não indígenas – aqueles que são convidados – podem participar para “dançar, beber e comer junto” o pirão e a garapa.

⁹ Manoel Alexandre Sobrinho, conhecido como Bino, é um cantador de toante e liderança política importante, além de interlocutor e amigo. Em trabalhos anteriores, apresento a história de vida de sua família (AUTOR, 2017).



A festa do prato: sobre donos e cuidado

O prato pode ser feito em momentos de celebração, homenagem ou quando “a cura é alcançada”. Neste caso, a pessoa fica na “obrigação” com os encantados, como explica a rezadeira Marinalva:

Quando a pessoa recebe a cura, porque a cura é recebida pelos encantados, quando ela alcança a vitória, ela oferece um jantar para os capitães. O prato é para eles. Eles ficam contentes quando alguém lembra deles. A pessoa que foi curada paga o jantar, ou marca o dia que vai receber. A fé é quem cura.

Nessa festa, o “dono” do prato e os encantados são os convidados e anfitriões por excelência, pois eles que irão receber e retribuir dádivas, como a comida (arroz, pirão de peixe e carne bovina/caprina), garapa e a “benção”. As entidades possuem uma preferência alimentar, “há certos encantados que comem carne de gado, carne de peru, carne de carneiro ou carne de porco; outros comem apenas peixe, e tem aqueles que comem certo tipo de caça” (MATTA, 2005, p. 106). Quando perguntei ao rezador Didi o que era o ritual do prato, ele afirmou: “é tipo uma promessa que a gente vai pagar com alegria. Quando alguém ficou doente e depois se curou, ela paga com um prato, com uma alegria”. Nesse sentido, “pagar com um prato, com uma alegria” é retribuir aos encantados a ajuda que a pessoa enferma recebeu em seu processo curativo, assumindo o sistema da reciprocidade (MAUSS, 2003 [1967]), onde “dar, receber e retribuir” se constitui como uma função social importante entre humanos e outros que humanos.

O prato é uma festa em que os parentes se reúnem para cantar os toantes, comer o pirão e beber a garapa. No entanto, “não é todo mundo que come com a gente e não é qualquer não indígena que a gente escolhe pra comer junto”. É preciso estabelecer um vínculo de confiança para participar desse ritual. Nesse aspecto, a parentalidade é percebida pela convivialidade, proximidade e comensalidade, nos quais os vínculos sociais podem ser feitos e desfeitos (VILAÇA, 2002). Ser parente é participar dos rituais que acompanham o ciclo de vida da pessoa pankararu, no qual a comensalidade, a proximidade e o cuidado tornam-se atributos fundamentais para a manutenção desses laços.

Os encantados possuem desejos e “ficam contentes quando alguém lembra deles”. Estar alegre, no entanto, não significa apenas um afeto ou um estado de contentamento, mas indica a relação de cuidado entre humanos e não-humanos, modulando mecanismos de ação. Fazer tais vontades das entidades promove proteção e alegria numa capacidade de agenciamento em



relação. Esse modo de ação, na qual uma pessoa impele a outra a agir conforme sua vontade, assemelha-se à relação que os Paumari possuem com os espíritos-alimentos, na qual os primeiros “servem” os não humanos para estar sob sua proteção, numa recíproca do cuidado (BONILLA, 2005). Ao mesmo tempo, estar fora da consideração de alguém ou não manter uma relação de reciprocidade equivale a uma perda de humanidade (KELLY & MATOS, 2019, p. 391-400). O que pretendemos evidenciar, no caso pankararu, é que o cuidado é um mecanismo de ação que informa as relações de obrigação entre humanos e outros mais que humanos. As entidades cuidam e, em troca, recebem comida, fumo, garapa e alegria.

O rezador Didi explica que “todo mundo tem um dono, o praiá tem um dono, esse cachimbo tem um dono, essa planta aqui que você está vendo... E se você segura ele assim [o cachimbo] e não estiver limpo, se você estiver sujo, você enfraquece a ciência dele. Por isso, você tem que estar sempre limpo”. Numa conversa na sala de seu apartamento, no Real Parque, ele explicou que a “ciência pankararu” é “coisa fina”, de “respeito”. Pra ficar “limpo” é preciso fazer os resguardos sexuais e alimentares exigidos dias antes de realizar o ritual. “Quando a pessoa chama um guia tem que demorar um mês para ficar limpo, não pode ficar perto da mulher, não”, “aí toma um banho com as ervas, que parece até que você nasce de novo! Esse cheiro é bom, eles [os encantados] gostam desse cheiro, porque é erva do mato e eles têm segredo”. O cheiro é referente as folhas da quebra-faca (*Croton micans*), alecrim-de-caboclo (*Baccharis sylvestris*) e o junco (*Cyperus esculentus*), que são esfregadas no corpo e utilizadas antes dos rituais¹⁰.

A “ciência pankararu” remete a um conjunto de práticas que organiza a vida social pankararu a partir das trocas e obrigações com as entidades que compõe o cosmos. O prato, sendo um ritual feito a partir de pagamento de promessa, evoca essa relação de cuidado. A seguir, descrevo a festa do prato que aconteceu na casa de Ivone, no Real Parque.

Éramos cerca de vinte pessoas e estávamos reunidos na sala, com janelas e portas fechadas. Na ocasião, a rezadeira Maria Lídia estava vestindo uma saia comprida, camiseta branca e o maracá posicionado em sua mão. Próximos aos seus pés, – descalços –, havia uma vela acesa e cerca de vinte cumbucas de cerâmica servidas com arroz, carne bovina e pirão de peixe, posicionados no centro da sala, junto a uma tigela maior – alimento que seria servido aos encantados. Lídia e Didi estavam de pé, ao redor das cumbucas, ao lado de mais duas pessoas.

10 Para maiores informações sobre o uso de plantas pelo povo Pankararu, ver Dario (2018).



O ritual teve início quando Lídia começou a fumar o campião, lançando a fumaça em cima do alimento, fazendo um “encruzo” com o campião. Em seguida, iniciou o toante, que foi repetido pelos demais, três vezes. Depois desse início ritual, a comida foi servida (cf. figura 1) numa ordem hierárquica: primeiro os encantados, depois os homens e meninos; em seguida, as mulheres e meninas. As crianças receberam o alimento em tigelas menores; todas as pessoas comeram com a mão, conforme o costume.

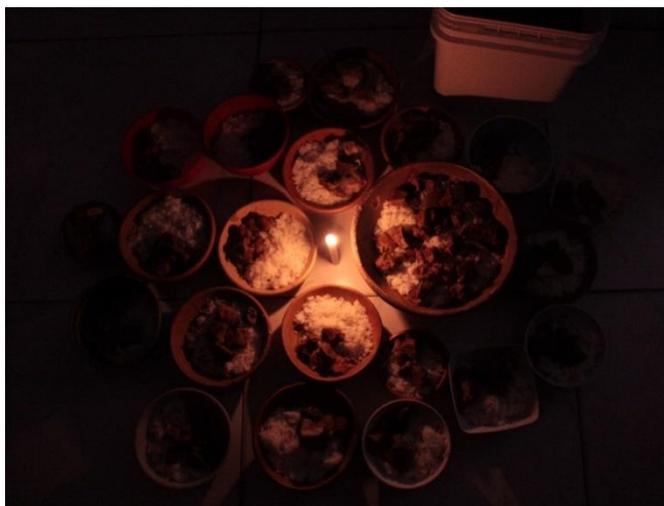


Figura 1: Festa do prato com alimento e garapa servidos aos humanos e aos encantados.
(Foto: Autor)

Depois do alimento, as cumbucas foram levadas à cozinha e voltamos à sala. Lídia e Didi sentaram-se no chão, um frente ao outro, junto as outras duas pessoas. Lídia começou a cantar o toante e seu canto era repetido por todas as pessoas presentes, três vezes seguidas; a mesma sequência foi repetida com Didi. Em seguida, ela se ergueu e todas as pessoas a acompanharam. Sua voz estava mais grave, alternando em tons sonoros alto e baixo; suas mãos tremiam junto com o maracá; seus olhos estavam fechados e seus pés estavam fixos no chão. Nesse momento, o encantado Caboclo Véio manifestou nela e disse: “Eu vim da mata para receber essa alegria, esse dijantar e esse adocicado! Mana véia pediu e eles vieram! Vieram todos!”. O encantado estava com o corpo direcionado à Clarice, filha de Maria Lídia. Ele pegou em sua mão e a benzeu com o maracá, fazendo o “encruzo” dizendo “deus e os encantados lhe protejam e lhe deem boa sorte”. Com passos curtos e sendo guiado pelas pessoas ao redor, a entidade se dirigiu até Ivone, repetindo o procedimento ritual, e, depois, com todas as pessoas ali presentes. Esse é um momento em que parentes recebem a “benção” e fazem pedidos às entidades. Depois que todas as pessoas foram benzidas, Ivone se aproximou ao Caboclo Véio



para oferecer uma bebida. Ele agradeceu e disse “que não recebia dinheiro, apenas aquela bebida que ele gostava muito e aquele dijanter”. Por último, dançamos um toré durante alguns minutos. Quando terminamos, Lídia abriu os olhos, seu corpo transpirava muito, mas suas mãos já não tremiam. Conversamos durante um tempo e, aos poucos, fomos nos despedindo pois já passava da meia-noite.

A ideia de festa aqui empregada busca inspiração no conceito “festa-guerra” proposto por Perrone-Moisés (2015), um acontecimento onde trocam-se “banquetes e gentilezas” e que tem como finalidade a busca por alegria. No entanto, a festa possui em seu polo oposto, a guerra, e pode “desandar”, gerando vingança (PERRONE-MOISÉS, 2015, p. 26). Com essa aproximação conceitual, pretendemos evidenciar que a realização do prato, na cidade de São Paulo, também atua como uma forma de redução da alteridade entre humanos (indígenas e não indígenas) e encantados, a partir dos vínculos de parceria e cuidado.

Na cidade, alianças são realizadas com diferentes coletivos, como Organizações Não Governamentais (ONG’s), órgãos estatais, a Frente de Apoio aos Povos Indígenas do Brasil (FAPIB), Projeto Casulo, Programa Pindorama¹¹, entre outros. Podemos destacar a relação histórica que o povo Pankararu possui com os profissionais de saúde da UBS do Real Parque, e, em especial, com a atual equipe de saúde indígena. Atividades culturais, grupos de estudos e ações colaborativas são realizadas por essa equipe em apoio à causa indígena. Com isso, a equipe reduz sua alteridade ao possuírem o *cuidado* e *respeito* em conhecer os valores e conhecimentos indígenas, tornando-se “parceiro”, ou seja, estabelecendo uma aliança para atingir uma ação política conjunta (CAMARGO, 2017). No entanto, “ser parceiro/parceira” não é o mesmo que ser família, pois esta é uma unidade social aonde a convivialidade e comensalidade entre humanos e encantados se fazem presentes.

A divergência de ontologias faz emergir uma “aliança alternativa” entre o grupo e outras coletividades, no qual o povo Pankararu se compõem *em relações* com pessoas, plantas, coisas, lugares. No entanto, a parceria pode indicar que, mesmo estabelecendo ações coletivas para um mesmo fim, podem estar orientadas para interesses diferentes. De La Cadena (2018) oferece um exemplo elucidativo ao citar a relação existente entre camponeses e ambientalistas numa

¹¹ O Programa Pindorama foi criado, em 2008, a partir de reivindicações e negociações entre lideranças indígenas e entidades como a Pontifícia Universidade Católica-SP, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Pastoral Indigenista da Arquidiocese de São Paulo, Museu da Cultura PUC-SP e do Colégio Santa Cruz. Tem como objetivo auxiliar a entrada e a permanência de indígenas na universidade. Fonte: https://www.pucsp.br/mostracomunitaria/projetos/projeto_pindorama.html. Acesso em jul. 2022.



região de intensa disputa com uma mineradora extrativista, no Peru. Indígenas e ambientalistas compartilham um mesmo interesse – defender a natureza e o meio ambiente –, numa “aliança alternativa”, mas possuem “incomunidades”, pois o sentido de natureza, para ambos, “se excede”, sendo orientados por “interesses em comum que não são o mesmo interesse” (DE LA CADENA, 2018, p. 113). Enquanto para os primeiros, rios, lagos e mata são parentes, para os segundos, o lugar é um espaço de preservação ambiental; o dualismo entre natureza e cultura, nesse último caso, prevalece.

Podemos compreender que a parceria estabelecida com não indígenas evoca essas mesmas “incomunidades”, apesar de construírem ações política conjuntas. O prato, sendo um ritual que pode permitir a entrada de convidados não indígenas, é uma festa que possibilita o alargamento de um gradiente de parentesco, transformando inimigos em afins potenciais¹². Se o cuidado é um atributo que tece as relações entre humanos e encantados, do ponto de vista dos “parceiros”, ele é um indicador de respeito à cosmovisão pankararu. As entidades oferecem proteção em troca de fumo, garapa e consideração, alegrando-se ao saber que seus parentes humanos cuidam de suas relações, artefatos, plantas, lugares. Ao mesmo tempo, as relações construídas com não indígenas são alianças que podem auxiliar na manutenção de suas práticas. Do rio São Francisco ao rio Pinheiros, os encantados “caminham” oferecendo proteção, mas eles precisam ser “lembrados” para que a aliança entre o mundo visível e invisível não se rompa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendemos, neste artigo, trazer as narrativas das lideranças espirituais, privilegiando o ponto de vista das rezadeiras, com o objetivo de apresentar os elementos cosmológicos que compõe a “ciência pankararu”. Concepções como “chamadas”, “visões”, “corpo aberto”, “corpo fechado” e “caminhos” são termos que confrontam a lógica do capital hegemônico, sobretudo a compreensão biomédica e jurídica-estatal. A noção de territorialidade perpassa um entendimento de coextensividade, onde a mobilidade entre aldeia e cidade coloca em circulação pessoas, plantas, encantados, numa garantia de parentesco. O corpo possuindo uma abertura ao “outro” compõe-se em relações com humanos e outros que humanos, numa afinidade que é controlada pela práxis cotidiana. Essa abertura é o que possibilita que o povo Pankararu

¹² A noção de “afinidade potencial” foi proposta por Viveiros de Castro (1992) para designar um índice de parentesco entre parentes e pessoas exógenas aos grupos amazônicos.



continue compondo relações e “caminhos” em lugares como a cidade de São Paulo. Como afirma Maria Lídia, “a história pankararu é antiga, é muito longa”. Para que historicidades como esta seja levada à sério é preciso que a “ciência pankararu” seja compreendida em seus próprios termos, como uma força contra hegemônica face ao modelo predatório e civilizatório que espolia, divide e separa o corpo da terra, o encantado do inteligível; é preciso que o sonho seja o lugar do futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O regime imagético Pankararu (tradução intercultural na cidade de São Paulo)**. 2011. 422 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2011.

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

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana**, 11(1):41-66, 2005.

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

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução”. **Mana**, 4(1): 7-22, 1998.

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

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

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

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros**, (69), 95-117, 2018.



DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. 2 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014.

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

FIDELIS, Juliana Gonçalves. **Integralidade e indígenas urbanos: análise dos relatos de profissionais de saúde e usuários de uma unidade básica de saúde no município de São Paulo**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

GALLOIS, Dominique T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: Fany Ricardo. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p.37-41.

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

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL

KELLY, José Antônio & MATOS, Marcos de Almeida. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. **Mana** 25 (2) • May-Aug, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.

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

MACEDO, Valéria. **O cuidado e suas redes: doença e diferença em instituições de saúde indígena em São Paulo**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 36 n° 106, 2021.

MARICATO, Ermínia. **Metrópole na periferia do capitalismo: ilegalidade, desigualdade e violência**. Editora Hucitec, 1996.

MATTA, Priscila. **Dois Elos da Mesma Corrente: Uma Etnografia da Corrida do Umbu e da Penitência entre os Pankararu**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

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

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. Tese (Livre docência) – Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.



MAUSS, Marcel. [1950] 2003. “Ensaio sobre a dádiva”. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac & Naify.

MENTA, Cyril. Agradar os e agradecer aos deuses: ser atacado entre povos indígenas do nordeste do Brasil. **Prelúdios**, Salvador, v. 9, n. 10, p. 165-183, ago./dez. 2020.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). **Mana** 3(1):41-73, 1997.

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

_____. **Partial connections**. Lanham: AltaMira Press, 1991.

STENGERS, Isabelle. **La sorcellerir capitaliste: pratiques de désenvoûtement**. Paris: La Découverte, 2005.

VILAÇA, Aparecida. 2006. **Quem somos nós: Os Wari’ encontram os brancos**. Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. O Mármore e A Murta: Sobre A Inconstância da Alma Selvagem. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana** 2(2):115-144, 1996.

Artigo recebido em: agosto/2022

Artigo aceito em: setembro/2022