



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGEM E ENSINO

ZÓSIMO MOTA QUEIROZ

**“TODA VIDA EU CRESCI, MINHA MÃE SEMPRE DIZENDO QUE NÓS ERA
INDÍGENA”**: ESTUDO DISCURSIVO DE NARRATIVAS DE TRONCOS VELHOS
SOBRE A IDENTIDADE CARIRI EM CRATO-CE

CAMPINA GRANDE

2023

ZÓSIMO MOTA QUEIROZ

**“TODA VIDA EU CRESCI, MINHA MÃE SEMPRE DIZENDO QUE NÓS ERA
INDÍGENA”**: ESTUDO DISCURSIVO DE NARRATIVAS DE TRONCOS VELHOS
SOBRE A IDENTIDADE CARIRI EM CRATO-CE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino, do Centro de Humanidades da Universidade Federal de Campina Grande, como pré-requisito para obtenção do grau de Mestre em Linguagem e Ensino, na área de concentração Estudos Linguísticos.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Angélica de Oliveira

Coorientadora: Profa. Dra. Cláudia Rejanne Pinheiro
Grangeiro

CAMPINA GRANDE

2023

Q3t

Queiroz, Zósimo Mota.

“Toda vida eu cresci, minha mãe sempre dizendo que nós era indígena”: estudo discursivo de narrativas de troncos velhos sobre a identidade cariri em Crato-CE / Zósimo Mota Queiroz. – Campina Grande, 2023.

179 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em Linguagem e Ensino) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2023.

"Orientação: Profa. Dra. Maria Angélica de Oliveira, Profa. Dra. Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro".

Referências.

1. Estudos Discursivos. 2. Memória. 3. Relações de saber/poder/verdade. 4. Identidade. 5. Sujeito Cariri. 6. Estudos Linguísticos. I. Oliveira, Maria Angélica de. II. Grangeiro, Cláudia Rejanne Pinheiro. III. Título.


CDU 81'42(043)

ZÓSIMO MOTA QUEIROZ


“TODA VIDA EU CRESCI, MINHA MÃE SEMPRE DIZENDO QUE NÓS ERA INDÍGENA”: ESTUDO DISCURSIVO DE NARRATIVAS DE TRONCOS VELHOS SOBRE A IDENTIDADE CARIRI EM CRATO-CE

Data da defesa: 31/08/2023


BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **MARIA ANGELICA DE OLIVEIRA**
Data: 28/09/2023 05:38:19-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


Profa. Dra. Maria Angélica de Oliveira (Orientadora) - UFCG/PPGLE

Documento assinado digitalmente
 **CLAUDIA REJANNE PINHEIRO GRANGEIRO**
Data: 27/09/2023 14:10:45-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profa. Dra. Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro (Coorientadora) - Urca/PPGL

Documento assinado digitalmente
 **WASHINGTON SILVA DE FARIAS**
Data: 27/09/2023 20:32:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Washington Silva de Farias (Examinador) -UFCG/PPGLE

Documento assinado digitalmente
 **JOSE WANDERLEY ALVES DE SOUSA**
Data: 27/09/2023 16:41:08-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. José Wanderley Alves de Sousa (Examinador) - UFCG/PROFLETRAS

Prof. Dr. Manassés Morais Xavier (Examinador suplente) -UFCG/PPGLE

Profa. Dra. Tânia Maria Augusto Pereira (Examinadora suplente) - UEPB/PPGFP



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
PROGRAMA DE POS-GRADUACAO EM LINGUAGEM E ENSINO
Rua Aprígio Veloso, 882, - Bairro Universitario, Campina Grande/PB, CEP 58429-900

REGISTRO DE PRESENÇA E ASSINATURAS

Ata da **340** Sessão Pública de defesa de Dissertação para conferir o Grau de Mestre em Linguagem e Ensino a **Zósimo Mota Queiroz**.

1. Aos 31 dias do mês de agosto do ano de 2023, às 10:00 horas, através da sala virtual Google Meet em sessão pública, a Banca Examinadora presidida pelo(a) Prof(a). Dr(a). Maria Angélica de Oliveira, (UFCG/PPGLE), orientador(a), e composta pelo(a) Prof(a). Dr(a). Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro, (URCA/PPGL), co-orientador(a), composta pelo(a) Prof(a). Dr(a). Washington Silva de Farias, (UFCG/PPGLE), na qualidade de membro titular interno, pela Prof(a). Dr(a). José Wanderley Alves de Sousa, (UFCG), na qualidade de membro titular externo, reuniu-se para julgamento da Dissertação de Mestrado do(a) discente **Zósimo Mota Queiroz**, intitulada: "**Toda Vida Eu Cresci, Minha Mãe Sempre Dizendo Que Nós Era Indígena**": Estudo Discursivo dDe Narrativas de Troncos Velhos Sobre a Identidade Cariri em Crato-CE".

2. A sessão foi aberta pelo(a) presidente que apresentou os integrantes da Banca Examinadora e passou a palavra ao(à) mestrando(a). Este(a) fez a exposição do seu trabalho, sendo seguida das arguições do(a)s examinadores(as).

3. Logo após, o(a) presidente da Banca Examinadora solicitou aos presentes que se retirassem da sala virtual e voltassem em 20 minutos para ouvir o parecer da banca sobre o trabalho apresentado.

4. Após análise do mérito da Dissertação, do desempenho do(a) candidato(a) durante a apresentação e arguição do trabalho e, em conformidade com o artigo 78 do Regulamento do Curso de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino, o presidente da Banca Examinadora informou ao candidato que o trabalho obteve nota **10,0(dez)** correspondente ao conceito **APROVADO**.

5. Nada mais havendo a tratar, Eu JOSÉ NOBERTO TAVARES JÚNIOR, SIAPE 2012524, Secretário do PPGLE, lavro e assino a presente Ata, lida e aprovada pela banca examinadora, que a assina conjuntamente, e também o(a) mestrando(a) que dá ciência do resultado.



Documento assinado eletronicamente por **JOSE NOBERTO TAVARES JUNIOR, SECRETÁRIO (A)**, em 04/09/2023, às 09:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **WASHINGTON SILVA DE FARIAS, PROFESSOR 3 GRAU**, em 04/09/2023, às 10:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **MARIA ANGELICA DE OLIVEIRA, PROFESSOR 3 GRAU**, em 04/09/2023, às 18:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **Zósimo Mota Queiroz, Usuário Externo**, em 05/09/2023, às 09:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



Documento assinado eletronicamente por **JOSE WANDERLEY ALVES DE SOUSA, PROFESSOR(A) DO MAGISTERIO SUPERIOR**, em 27/09/2023, às 10:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 8º, caput, da [Portaria SEI nº 002, de 25 de outubro de 2018](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site <https://sei.ufcg.edu.br/autenticidade>, informando o código verificador **3748024** e o código CRC **18FC1DD6**.

Aos/Às Kariri, que tudo suportaram.

*Aos/Às Cariri de Poço Dantas Umari, que
desabrocham cada vez mais lindamente,
como flores na caatinga.*

*Ao pequeno Héracles, que mesmo no
ventre da mãe, faz com que eu seja uma
pessoa melhor.*

*A todos e todas que me deram um abraço
ou um copo de leite.*

AGRADECIMENTOS

Ciente que todo agradecimento incorre na injustiça de esquecer muitas outras pessoas amigas que contribuíram com a escrita deste trabalho ou com outros inumeráveis aspectos de minha vida, reservo-me à ousadia de expressar meu reconhecimento a todas que eu puder lembrar, registrando seus nomes ou incluindo-as em grupos sobremaneira especiais em minha trajetória.

Registrando meu inteiro respeito a todas as crenças e meu sincero amor fraterno às pessoas que nelas depositam a mais íntegra fé, agradeço a Deus por cada respirar, por cada ínfima sensação e por cada lapso de tempo. A Ele, toda a glória.

Aos troncos velhos, a quem destino minha admiração e deferência, pelo tempo dedicado, pela companhia agradável, pelas memórias compartilhadas e pela essencial cooperação para com nossa pesquisa.

A Jorge Macedo Queiroz (*in memoriam*) e Antônia Socorro Mota Queiroz, meu pai e minha mãe, pelo dom da vida, pelo amor incondicional e pelas lições baseadas na doçura e abnegação de um combinadas com o equilíbrio e fortaleza da outra.

À Geane Gonçalves Firmino Queiroz, esposa preciosa, pela dedicação a nossa família, pela compreensão todas as vezes que precisei priorizar os estudos em vez de nossas atividades juntos, pelo companheirismo em todos os momentos bons e ruins, por tornar os dias um pouco mais doces e vibrantes, por nosso amor mútuo e caloroso.

A minha irmã, Jorgiana Mota Queiroz, por ser um porto seguro em um mundo tão instável e, principalmente, pelo amor fraterno sempre aconchegante.

A Allan Nunes Mota por ser meu primo/irmão e pela dedicação a toda nossa família em Crato e em Assaré.

À família Gonçalves Firmino por me acolherem como mais um integrante, de forma especial, a Antônio Firmino da Silva e à Maria Antônia Gonçalves Firmino, meu sogro e minha sogra.

A tios, tias, primos e primas, que sempre torceram por mim, pelo carinho, por vibrarem com minhas conquistas e por ajudarem a entender a ideia de pertencimento.

A Jonas de Sá Barreto Bezerra e Luiz Antônio de Alencar Novaes Almeida, pela construção de laços sólidos de amizade, por poder chamá-los de irmãos e pelo cantinho acolhedor em suas famílias.

A João Diógenes Nunes Mota e Ana Geysa Carvalho Cesario Mota por suas constantes presenças em minha vida e pela oportunidade de ser parte de suas formações como seres humanos.

A Diógenes de Queiroz Dias e Ádamo da Silva Macêdo por serem referências desde minha infância, primos e amigos que sempre me inspiraram a ter responsabilidade com os estudos e com as pessoas.

À Maria Zilda dos Santos, pelos anos que dedicou a minha família e por me ensinar, através do exemplo, que perseverança, urbanidade e brandura nos conduzem a caminhos mais próximos de nossos sonhos.

A meu avô José Arimateia Mota (*in memoriam*) e minhas avós Ana Fernandes de Sousa e Maria Senhora Queiroz Macedo (*in memoriam*), pelos valores transmitidos, pela sabedoria de suas ações e palavras, eu prestei atenção a tudo. Agradeço também por serem inspirações neste trabalho e fazerem companhia a meus pensamentos durante várias vezes durante a escrita do texto.

À Profa. Dra. Maria Angélica de Oliveira, pelas orientações e sugestões valiosas, pela paciência, disponibilidade, motivação e por sua capacidade de ser tão profissional e afetuosa simultaneamente. Mais que uma orientadora, é uma referência.

À Profa. Dra. Cláudia Rejanne Pinheiro Grangeiro, pelas orientações com precisão cirúrgica, sugestões de leitura e entusiasmo contagiante.

À Profa. Dra. Vanda Lúcia Roseno Batista (Vanda Cariri), por viabilizar meu contato com a comunidade de Poço Dantas Umari e com os troncos velhos que participaram da pesquisa.

Ao Prof. Dr. Washington Silva de Farias e Prof. Dr. José Wanderley Alves de Sousa por aceitarem participar das bancas do fórum de pesquisa, qualificação e defesa da dissertação, contribuindo amplamente para o nosso trabalho.

A todo corpo docente do PPGLE pela educação pública e de qualidade que proporcionam.

A meus colegas de mestrado, pessoas incríveis por quem desenvolvi grande simpatia, pelo compartilhamento de experiências, conhecimentos e informações.

À administração da reitoria e da direção do campus Crato do IFCE, pelo inestimável auxílio em meus estudos no mestrado. De igual forma, agradecer a meus colegas de trabalho da CAE, por todos os momentos que desfrutamos e enfrentamos juntos, e especialmente pela amizade de Ailson Lopes Alzeri e João Wellington dos Santos.

A todos e todas os/as professores/professoras dos cursos de Letras e de Direito da Urca, por minha formação profissional. Agradecendo especialmente aos Prof. Dr. Francisco Edmar Cialdine Arruda e Prof. Dr. Edson Soares Martins por me incentivarem de maneira mais próxima a ingressar no mestrado e investir na carreira acadêmica.

Ao Prof. Dr. José Patrício Pereira Melo, a quem respeitosamente considero como meu mentor, por me abrir as portas da pesquisa científica, incentivando-me a buscar a pós-graduação e por ser uma inspiração, um amigo e um colega em diversas oportunidades.

À Profa. Me. Ana Roberta Duarte Piancó, por me engajar nos eventos dos Cariri, pelas indicações de leitura muito pertinentes e pela gentileza e pelo sorriso com os quais sempre me recebeu em nossas conversas.

À colega Profa. Dra. Elisângela Ferreira Floro, possivelmente minha primeira incentivadora a procurar programas de pós-graduação e pelo tempo que dedicou me auxiliando em meus estudos.

A meu amigo Prof. Me. João Yure Santos Silva, pelos conselhos acerca da elaboração de projetos de pesquisa.

A todos/todas familiares e amigos/amigas pelas experiências, sentimentos e que foram o combustível de minha alma e refrigério de meu espírito.

Ter vocês em minha vida é o maior dos privilégios.

Obrigado por tornarem esta pesquisa possível e fazerem deste mundo um lar.

*Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de Cariri*

*(Tomaz Miranda, Deivid Domênico,
Danilo Firmino, Silvio Mama, Ronie
Oliveira e Márcio Bola)*

RESUMO

Considerando o percurso histórico dos Cariri em Crato-CE desde a instalação da Missão do Miranda até a contemporaneidade, temos como objetivo geral compreender a constituição discursiva da identidade Cariri a partir das narrativas de troncos velhos residentes no município de Crato-CE. Para realização de nosso intento, realizamos entrevistas narrativas com três troncos velhos da comunidade Poço Dantas, situada em Crato-CE, limitando nosso *corpus* aos enunciados que nos remetessem a elementos da ancestralidade e da colonialidade, analisando e identificando as regularidades e dispersões que organizam a formação do discurso Cariri. Perquirimos, então, os seguintes objetivos específicos: 1. Investigar quais elementos caracterizam as vontades de verdade em tensão que permeiam as narrativas dos troncos velhos residentes em Crato. 2. Entender como se subjetivam os troncos velhos Cariri a partir das formações discursivas dominante e não dominante existentes na dispersão do discurso Cariri. 3. Examinar quais relações de saber/poder/verdade permanecem em confronto no discurso do sujeito Cariri e como essas relações contestam o regime de verdade da colonialidade dominante. Compreendemos, então, a significância de nosso trabalho ao expandir as discussões dos Estudos Discursivos, em diálogo com os Estudos Culturais na perspectiva decolonial sobre a circulação, reprodução e modificação dos regimes de verdade que sustentam a constituição da identidade Cariri atualmente na região do Cariri cearense. Nossos fundamentos teóricos se baseiam no entendimento de Foucault (1995, 1996, 2008 e 1998) sobre o discurso, vinculando-o com as relações de saber/poder/verdade ao tratar das formas de delimitação e controle dos discursos. O debate que enfocará a identidade Cariri estará vinculado ao trabalho a partir da discussão sobre história, memória e Estudos Culturais presentes em Bosi (2006) e Hall (2006, 2014 e 2016). Acerca da trajetória dos Cariri até a atualidade, estamos baseados em Batista, Florêncio e Nascimento (2022) e Melo (2020), subsidiados ainda pelos conhecimentos sobre os povos ancestrais no Brasil trazidos por Pãrkumu e Kêhrírio (1995) e Krenak (1992). Esse diálogo será enriquecido pelo prisma decolonial ao trazermos os pressupostos advindos dos estudos de Mignolo (2003), Quijano (2009) e Santos (2009). Estabelecemos como hipótese que a construção da identidade Cariri é influenciada por práticas discursivas que incorporam elementos ancestrais, territoriais, econômicos de subsistência e, sobretudo, memória ancestral, indicando o contínuo embate em face de seu silenciamento advindo do processo de colonização e suas consequências. Ao fim do processo de escrita desta dissertação nossa hipótese inicial não foi refutada, todavia complementada, destacando a memória ancestral como fator fundamental na constituição e preservação da identidade Cariri. Além disso, a pesquisa revelou que essa identidade ancestral se desenvolve em um contexto de tensões e contradições, no qual os saberes ancestrais e as formações discursivas dominantes e subalternizadas se entrelaçam e se confrontam, moldando o sujeito Cariri em meio a relações de poder assimétricas.

Palavras-chave: Estudos Discursivos; Relações de saber/poder/verdade; Identidade; Memória; Sujeito Cariri.

ABSTRACT

Considering the historical path of the Cariri in Crato-CE from the installation of the Miranda's Mission to the present day, our general objective is to understand the discursive constitution of the Cariri identity from the narratives of old trunks residing in the municipality of Crato-CE. To fulfill our purpose, we carried out narrative interviews with three old trunks of the Poço Dantas community, located in Crato-CE, limiting our *corpus* to statements that refer us to elements of ancestry and coloniality, analyzing and identifying the regularities and dispersions that organize the formation of the Cariri discourse. Therefore, we pursued the following specific objectives: 1. Investigate which elements characterize the wills to truth in tension that permeate the narratives of the old trunks residing in Crato. 2. Understand how the old Cariri trunks are subjectivated from the dominant and non-dominant discursive formations existing in the dispersion of the Cariri discourse. 3. Examine which relations of knowledge/power/truth that continue to be in conflict in the Cariri subject's discourse and how these relations contest the regime of truth of the dominant coloniality. We understand, then, the significance of our work by expanding the discussions of Discursive Studies, in dialogue with Cultural Studies in the decolonial perspective on the circulation, reproduction and modification of regimes of truth that sustain the constitution of the Cariri identity currently in the Cariri region of Ceará. Our theoretical foundations are based on Foucault's (1995, 1996, 2008 and 1998) understanding of discourse, linking it with the relations of knowledge/power/truth when dealing with forms of delimitation and control of discourses. The debate that will focus on the Cariri identity will be linked to the work from the discussion on history, memory and Cultural Studies present in Bosi (2006) and Hall (2006, 2014 and 2016). Regarding the trajectory of the Cariri up to the present, we are based on Batista, Florêncio and Nascimento (2022) and Melo (2020), further subsidized by the knowledge about the ancestral peoples in Brazil brought by Pãrõkumu and Kêhririo (1995) and Krenak (1992). This dialogue will be enriched by the decolonial prism when we bring the assumptions arising from the studies of Mignolo (2003), Quijano (2009) and Santos (2009). We hypothesized that the construction of the Cariri identity is influenced by discursive practices that incorporate ancestral, territorial, economic elements of subsistence and, above all, ancestral memory, indicating the continuous struggle in the face of his silencing resulting from the colonization process and its consequences. At the end of the process of writing this dissertation, our initial hypothesis was not refuted, but complemented, highlighting ancestral memory as a fundamental factor in the constitution and preservation of the Cariri identity. Furthermore, the research revealed that this ancestral identity develops in a context of tensions and contradictions, in which ancestral knowledge and dominant and subalternized discursive formations intertwine and confront each other, shaping the Cariri subject amidst asymmetrical power relations.

Keywords: Discursive Studies; Relationships of knowledge/power/truth; Identity; Memory; Subject Cariri.

LISTA DE ABREVIATURAS

AD – Análise do Discurso

FD – Formação Discursiva

CAC – Cinturão das águas do Ceará

Sesc – Serviço Social do Comércio

Urca - Universidade Regional do Cariri

AICAPDU - Associação Indígena Cariri de Poço Dantas Umari

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| 1. OS KARIRI DO PASSADO E OS CARIRI DE HOJE: HISTÓRIA, VELHICE E MEMÓRIA | 21 |
| 1.1 Sobre os povos ancestrais do Ceará e a trajetória do sujeito Cariri | 21 |
| 1.2 Os Cariri hoje em Crato-CE | 23 |
| 1.3 A velhice e os troncos velhos | 28 |
| 2. SUJEITO CARIRI E IDENTIDADE EM MEIO ÀS VONTADES DE VERDADE E AS RELAÇÕES DE PODER | 31 |
| 2.1 Sobre vontades de verdade e relações de poder | 31 |
| 2.2 Sobre o sujeito nos Estudos Discursivos Foucaultianos | 44 |
| 2.3 Identidade e Memória: diálogo entre Estudos Discursivos e Culturais | 47 |
| 3. DOS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS | 53 |
| 3.1 Planejamento dos estudos e escolha dos troncos velhos como participantes da pesquisa | 53 |
| 3.2 Da obtenção do corpus e transcrição | 57 |
| 3.3 Procedimentos de análises | 62 |
| 4. O SUJEITO CARIRI NAS NARRATIVAS DOS TRONCOS VELHOS: CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADES | 66 |
| 4.1 Saberes coloniais: reconhecer para resistir | 67 |
| 4.2 A construção discursiva da identidade Cariri nas narrativas dos troncos velhos | 79 |
| 4.3 Jogos de verdade e relações de poder no discurso Cariri | 90 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 99 |
| REFERÊNCIAS | 108 |
| ANEXOS | 111 |
| ANEXO I - Parecer Consubstanciado do CEP | 112 |
| ANEXO II - Termo de Consentimento livre e esclarecido | 115 |
| ANEXO III - Termo para gravação de voz e/ou registro de imagens | 119 |
| ANEXO IV - Normas para transcrição | 121 |
| APÊNDICES | 122 |
| APÊNDICE I: Instrumento de coleta de dados | 123 |
| APÊNDICE II: Entrevista AA | 124 |
| APÊNDICE III: JN | 157 |
| APÊNDICE IV: Entrevista RC | 169 |

INTRODUÇÃO

A história tradicional, guiada pelos ideais de colonização, reservou às comunidades ancestrais o espaço de marginalizadas, subdesenvolvidas e primitivas, de maneira a torná-las um mito ou, em muitos casos, ignorar suas existências. Partindo desse ponto de vista da colonialidade, não poderiam existir “índios” fora de comunidades isoladas que preservassem integralmente as mesmas atividades culturais do início do processo colonizador português. Entretanto, conforme Santos (2014), inclusive no Ceará, como afirma a Federação dos Povos e Organizações Indígenas do Ceará - FEPOINCE¹, desde os anos de 1970, os povos originários experimentaram, de forma geral, um reencontro com suas identidades ancestrais, impactando na demarcação de territórios, em políticas públicas e na reafirmação de alguns povos tradicionais mesmo diante de atualizações contemporâneas e urbanização de seus espaços. Esse movimento de resistência propiciou a possibilidade de se perceber os povos nativos para além de uma perspectiva da colonialidade².

Em razão disso, cada vez mais se verifica a contribuição de outras áreas como a Sociologia, a História e a Antropologia fomentando outras maneiras de se enxergar os povos nativos do país. Antes da promulgação da Constituição de 1988, como ressalta Guerola (2014), não se ouvia falar em direitos para os povos originários e não se debatia seriamente sobre questões indigenistas no Brasil, todavia com o avanço do movimento indígena no país, desenvolveu-se toda uma política indigenista, inclusive com publicação do Estatuto do Índio³ em 1973 e, posteriormente, a redação dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988. No que tange à legislação infraconstitucional, destacamos também a Lei nº 11.645, de 10 março de 2008 que, ao modificar a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, tornou obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados.

¹ Disponível em: <https://www.fepoince.org/povos-ind%C3%ADgenas-no-cear%C3%A1>. Acesso em 04 de jul. de 2022.

² Aprofundamos a definição de colonialidade e outras dela derivadas na seção “Sobre vontades de verdade e relações de poder”.

³ O uso do termo "Estatuto do Índio" na Lei 6.001/73 resulta da herança histórica e linguística brasileira, levantando questionamentos sobre a adequação da palavra "índio" para designar as populações indígenas. Embora utilizado por muito tempo, assim como Munduruku (2014, p. 20), entendemos que se trata de um apelido que reduz a identidade dos grupos humanos nativos desta terra e que carrega estereótipos coloniais temerosos. A persistência do termo na legislação reflete sua origem histórica, todavia há a mobilização de movimentos indígenas e indigenistas buscando atualizações que respeitem os direitos e a autodefinição das primeiras nações.

Essas mudanças históricas e culturais fizeram com que os povos originários e suas identidades se tornassem foco de estudo nas mais variadas áreas do conhecimento, por exemplo, Antunes (2012), Krenak (1992) e Melo (2020), incluindo os Estudos Discursivos, como podemos observar em Ramos e Limberti (2011). Pensando nisso, nosso trabalho partiu do entendimento de que os relatos construídos pelos Cariri dentro do atual contexto histórico e social, ou seja, suas narrativas, configuram espaços de construção de identidades e de atualização de discursos.

A identidade, assim como a linguagem, como defende Silva (2009, p. 80), é marcada pela indeterminação e pela instabilidade. Embora concordemos com essa visão, enfatizamos a viabilidade de se compreender a constituição da identidade ancestral a partir das narrativas dos troncos velhos, mesmo que essa compreensão não seja absolutamente fixa ou definitiva. Essas narrativas oferecem uma oportunidade para examinar os discursos que constituem o sujeito Cariri e desvelar os elementos que compõem sua identidade.

A vontade de verdade dominante que insinua a extinção dos Cariri remonta, na região do Cariri, à época da migração forçada deles aos aldeamentos do litoral, ocorrida no final do século XVIII consoante relata Melo (2020). De forma mais abrangente, segundo a discussão proposta em Antunes (2012), a extinção dos indígenas no Ceará foi oficialmente declarada pelo relatório provincial de 1863, recebendo, por pressão dos setores econômicos da época, o *status* de decreto.

Esses acontecimentos históricos e o pensamento dominante ainda ressoam sobre a população originária do Ceará e, mais precisamente, de Crato. Por outro lado, o discurso de ancestralidade Cariri, dominante entre os habitantes de Poço Dantas Umari⁴, encontra-se atravessado por outros acontecimentos, como a visita, ocorrida em 2007, de uma pesquisadora Kariri vinda de São Paulo⁵, a qual auxiliou no processo denominado por Nascimento (2021) como aparecimento político dos Cariri. Esses acontecimentos são retomados nas narrativas

⁴ Assim como Nascimento (2021, p. 24), quando utilizarmos a expressão “Poço Dantas Umari”, estaremos nos referindo a todo o conjunto de comunidades onde habitam Cariri em Crato, ou seja, estaremos mencionando, pelo menos, as comunidades de Poço Dantas, Monte Alverne, Areinha, Tabocas, Toca do Índio e áreas do entorno do Açude Thomás Osterne (Umari). Quando usarmos a expressão Poço Dantas, estaremos especificando a comunidade onde aplicamos nossas entrevistas.

⁵ Mais informações sobre essa pesquisadora e sua relação com os Cariri de Crato se encontram na seção “Sobre vontades de verdade e relações de poder” deste trabalho. Apesar de termos ciência de sua identidade, inclusive por meio de informações presentes em nossa bibliografia, decidimos não revelar sua identificação, uma vez que não obtivemos sua permissão pessoalmente. Essa escolha se baseia no desejo manifestado por ela em não ser mencionada, conforme registrado em Nascimento (2021, p. 81). Em nosso trabalho, inclusive na transcrição das entrevistas, o nome da referida pesquisadora será substituído pela sigla RK.

dos troncos velhos Cariri na construção das memórias, direcionando a constituição do sujeito Cariri.

No contexto desta pesquisa, insta a demarcação dos pressupostos e conceitos básicos da abordagem foucaultiana, uma vez que esses fundamentos teóricos moldaram nosso estudo, permitindo-nos perceber as narrativas dos troncos velhos Cariri como espaços de discursos de resistência. Esses discursos materializam representações histórico-culturais que atravessam a identidade desses sujeitos. Nesse sentido, a noção de enunciados desempenha papel central, uma vez que a partir deles que esquadrimos os discursos que atravessam o sujeito Cariri, especialmente os discursos da ancestralidade e da colonialidade⁶. Ao enfocarmos ambos, foi-nos oportunizado investigar as verdades articuladas por cada um deles. Assim, pudemos identificar as verdades articuladas por cada um desses discursos, utilizando a noção de vontade de verdade como ferramenta de análise para distinguir as verdades produzidas pelo discurso da colonialidade dominante das verdades emergentes do discurso da ancestralidade de resistência.

Em sintonia com essa abordagem, as noções de saber/poder instrumentalizam nossas observações ao auxiliar-nos a identificar os dispositivos e as relações de poder imbricados no confronto entre os discursos que constituem o sujeito Cariri. Compreender como esses discursos se entrelaçam, disputam e produzem efeitos que interferem na produção de subjetividades possibilitou uma compreensão mais ampla sobre a constituição da identidade Cariri. Pudemos identificar, munidos desses conceitos, as formas sutis e complexas de poder que permeiam a construção discursiva do sujeito Cariri e como essas relações de poder se manifestam no processo de produção de subjetividades. Assim, a exploração dos pressupostos e conceitos foucaultianos nos permitiram obter uma compreensão ampla de nossa problemática de pesquisa e para identificarmos as dinâmicas discursivas que moldam a identidade Cariri.

Os conceitos foucaultianos adotados nesta pesquisa foram enriquecidos com os aportes teóricos dos Estudos Decoloniais, especificamente as reflexões sobre colonialidade, colonialidade do poder e colonialidade do saber presentes nas obras de Mignolo (2003),

⁶ As ideias que aqui denominamos de discurso da ancestralidade e da colonialidade serão desenvolvidas ao longo de nosso trabalho, especialmente no capítulo “Sujeito Cariri e identidade em meio às vontades de verdade e as relações de poder”. Por ora, adiantamos que o discurso da ancestralidade se caracteriza por sustentar, entre outras, questões memoriais, de relação afetiva e sobrenatural com a natureza e tradição originária. Por outro lado, o discurso da colonialidade se forma a partir de temas que se desenvolvem a partir dos desdobramentos do antigo processo de colonização formal, distinguindo-se por sua lógica mercantil e de dominação social.

Quijano (2009) e Santos (2009). Essa incorporação se mostrou profícua para uma compreensão mais abrangente das relações de poder que permeiam a construção da identidade Cariri. A Colonialidade se refere às dinâmicas e estruturas de dominação e exploração que persistem nas antigas colônias, perpetuando relações desiguais de poder e hierarquias sociais baseadas em critérios da colonialidade. Por sua vez, a Colonialidade do poder diz respeito às formas como o poder foi influenciado pela lógica colonial e racista, resultando em sistemas de opressão ainda existentes, abrangendo aspectos econômicos, políticos e culturais. Colonialidade do saber, intrínseca à colonialidade do poder, marca o domínio epistêmico que reproduz e impõe a visão de mundo eurocêntrica e ocidental como superior, marginalizando e silenciando outros saberes e conhecimentos produzidos por povos antes colonizados, procurando perpetuar a dominação intelectual e cultural.

A perspectiva foucaultiana, que destaca as relações de poder e os jogos de verdade, foi complementada pelas análises decoloniais, que ressaltam a persistência das estruturas coloniais nas sociedades contemporâneas e as formas de opressão que afetam as comunidades indígenas. Essa integração teórica permitiu em nosso trabalho uma abordagem mais contextualizada das narrativas dos Cariri. Desenvolvemos nossos estudos também sobre a base dos Estudos Culturais, partindo de um viés que considera o tema da identidade por meio da ideia de cultura. Ideia em constante mutação que se alinha à dinamicidade dos diferentes povos originários, que se encontram em perene recriação.

Podemos, então, dizer que a produção de sentidos, como ocorre em narrativas dos troncos velhos residentes em Crato, sucede em discursos que indicam quais funções devem ser desempenhadas pelo sujeito, como o caso da invisibilização do sujeito Cariri no contexto da sociedade caririense. Essas falas podem materializar o poder como ação sobre ação de/entre discursos (FOUCAULT, 1995) legitimadores da ancestralidade e discursos que a neguem.

Diante dessas reflexões, surgiram as seguintes questões: Como se constitui a identidade Cariri nas narrativas dos troncos velhos das comunidades ancestrais de Crato? De que maneira os discursos da ancestralidade e da colonialidade atravessam a constituição da identidade Cariri? Quais as relações de saber/poder são colocadas em confronto nesse processo de constituição dessa identidade? Como essas relações refutam o regime dominante de verdade da colonialidade?

Partindo dessas indagações, formulamos a hipótese que a construção da identidade Cariri é influenciada por práticas discursivas que incorporam elementos ancestrais, territoriais, econômicos de subsistência e, sobretudo, da memória ancestral, isto é, saberes e dispositivos que propiciam resistir às imposições da colonialidade no contexto das relações de poder que o sujeito Cariri enfrenta, refletindo seu embate contra o silenciamento resultante do processo de colonização e seus efeitos. Logo, propomos o seguinte objetivo geral:

Compreender como se constitui a identidade Cariri a partir de narrativas dos troncos velhos das comunidades indígenas de Crato, considerando as vontades de verdade dos discursos da ancestralidade e do discurso da colonialidade.

Ainda voltados para as questões suscitadas acima e desdobrando nosso objetivo geral, definimos ainda os seguintes objetivos específicos:

1. Investigar quais elementos caracterizam as vontades de verdade em tensão que permeiam as narrativas dos troncos velhos residentes em Crato.
2. Entender como se subjetivam os troncos velhos Cariri a partir das formações discursivas dominante e não dominante existentes na dispersão do discurso Cariri.
3. Examinar quais relações de saber/poder/verdade permanecem em confronto no discurso do sujeito Cariri e como essas relações contestam o regime de verdade da colonialidade dominante.

Relevante também comentar que optamos por nosso objeto de estudo a partir de experiências de iniciação científica que nos remetem à graduação em Direito, mais especificamente a pesquisas em Direito Ambiental. O debate de ideias, reflexão e contato com a temática se intensificaram durante a licenciatura em Letras, emergindo a necessidade de focarmos na temática ancestral a partir de uma delimitação teórica discursiva e iniciarmos nossos estudos sobre a constituição da identidade Cariri pelo viés discursivo. Quanto à inscrição Kariri com “K” e Cariri com “C”, por uma questão de organização das ideias e diferenciação entre os primeiros habitantes e os indígenas autodeclarados contemporaneamente, utilizamos o mesmo critério adotado por Melo (2020, p. 14) no qual os Cariri do presente e residentes em Crato são grafados com “C”, enquanto as demais populações da mesma etnia são grafadas com “K”.

Nosso *corpus* foi composto por narrativas produzidas a partir de entrevistas concedidas pelos troncos velhos Cariri, velhos e velhas guardiões/ãs da memória da

comunidade desta forma referidos/as por seus pares, assim como em outras populações originárias, como aponta Arruti (1995), residentes no Sítio Poço Dantas. Esses participantes da pesquisa, de maneira geral, forneceram um relato de suas vidas a partir da questão geradora “Por favor, poderia me contar sua história?”, trazendo suas memórias, acessando diversos acontecimentos históricos.

As entrevistas narrativas, registradas em áudio e vídeo, ou “Lembranças de Velhos” como prefere Bosi (2006), foram divididas em três estágios, no primeiro, os troncos velhos contaram suas histórias de vida. No segundo, nosso e nossas participantes aprofundam na narrativa algumas circunstâncias que achamos relevantes para nosso estudo, mais precisamente, as que julgamos se relacionarem com a construção de suas identidades. Finalmente, no terceiro estágio, o participante e as participantes da pesquisa argumentaram e descreveram algumas das situações relatadas nos estágios anteriores.

As entrevistas narrativas das quais extraímos nosso *corpus* ocorreram depois de prévio contato com a comunidade, com gravações em áudio e vídeo, mediante autorização do/das participantes⁷, tendo filmagens entre uma e duas horas de duração, para registro dos dados discursivos manifestados pelo/pelas entrevistado/as durante as entrevistas.

Assim, procurou-se assimilar os fatos sociais ora observados como eles ocorrem, evitando tão somente catalogá-los quantitativamente. Quanto à metodologia, vimo-nos na necessidade de adotarmos uma abordagem qualitativa, posto que, tendo entrevistas narrativas como instrumentos de coleta, certamente ultrapassaríamos a simples catalogação quantitativa de dados. A necessidade de observar os acontecimentos dessa forma se tornou notória quando nos deparamos com a complexidade do sujeito Cariri.

A presente pesquisa adota uma metodologia de análise influenciada pela abordagem arqueogenealógica proposta por Michel Foucault. Focando nas narrativas dos troncos velhos Cariri, a análise empreendida concentra-se na investigação das formações discursivas que abrangem tanto a ancestralidade quanto a colonialidade. Essa escolha analítica se respalda nas categorias propostas por Foucault (1995, 1996, 1998 e 2008), especialmente aquelas relacionadas às intrincadas interações entre discurso, saber e poder. Adotando uma abordagem

⁷ Haja vista o envolvimento de seres humanos, em obediência às resoluções 466/2012 e 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde, este projeto passou pela avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Campina Grande-UFCG parecer nº 5.597.383 (Anexo I).

indutiva, nossa análise instrumentou uma compreensão mais aprofundada das dinâmicas discursivas que moldam a identidade Cariri.

Escolhemos como participantes da pesquisa os troncos velhos residentes no Sítio Poço Dantas, Monte Alverne, Areinha, Tabocas e Toca do Índio por entendermos que nas lembranças deles/delas a história da comunidade está mais preservada, pois presenciaram diversos acontecimentos que repercutiram na formação da identidade Cariri. A transcrição seguiu o procedimento sugerido em Dionísio (2004) ao detalhar a sugestão de transcrição da Análise da Conversação, considerando as orientações do Projeto de Estudo Coordenado da Norma Urbana Linguística Culta (Projeto NURC) e a metodologia da história oral aplicada, mais precisamente como descreve Meihy e Holanda (2007). As normas para transcrição constam no anexo IV.

Integramos ainda à metodologia da pesquisa a proposta de Orlandi (2007) que defende o diálogo entre as perspectivas prática e teórica em trabalhos em análise do discurso. Para tanto, a partir do *corpus* transcrito, selecionamos enunciados que nos remetessem a formações discursivas de ancestralidade e de colonialidade.

Como procedimento de análise, utilizamos a regularidade das enunciações dos troncos velhos, identificando padrões de formulações que legitimam ou deslegitimam a identidade Cariri, permitindo-nos, assim, vinculá-las à posição de sujeito Cariri e às formações discursivas acima mencionadas. Investigamos as relações entre as formações discursivas da ancestralidade e da colonialidade, que sustentam o discurso dos troncos velhos Cariri, levando em conta a dimensão relacional entre os discursos de ancestralidade e de sua negação, bem como as vontades de verdade a eles associadas.

Investigadas essas relações, examinamos os modos de circulação dos saberes e poderes que atravessam a constituição da identidade Cariri no discurso dos troncos velhos residentes em Crato-CE. Quando dialogamos com e entre a tríade sujeito, vontades de verdade e relações de saber/poder nos discursos evidenciados em nosso *corpus*, entendemos com mais riqueza, a partir das narrativas dos troncos velhos Cariri, a constituição de suas identidades.

Organizamos nosso trabalho, juntamente com a Introdução e Considerações Finais, em quatro capítulos. No primeiro, traçamos uma trajetória histórica dos Cariri na região sul do Ceará até os Cariri do complexo do Umari e aprofundamos a noção de troncos velhos, tão cara ao nosso trabalho. O segundo capítulo discorre sobre os conceitos de vontades de

verdades e relações de poder, sobre o sujeito e identidade, utilizando, dessa forma, os Estudos Discursivos Foucaultianos e Decoloniais como pressupostos e conceitos que sustentam a compreensão e discussão de nossa questão da pesquisa, mantendo-os constantemente em diálogo com os Estudos Culturais. No terceiro capítulo, detalhamos nossos procedimentos metodológicos para obtenção do *corpus* e análise dos dados. No último capítulo, expomos nossas análises das narrativas dos troncos velhos.

Atravessando esse percurso entre pretensões de verdade, poder, memória, sujeito e identidade, buscamos contribuir social e academicamente com a discussão sobre a constituição de antigos e novos saberes que circulam, relacionam-se e entram em confronto a partir das vontades de verdade presentes nos discursos. Ao se consolidar a discussão entre linguagem e identidade das populações tradicionais num contexto de atualização contemporânea, esperamos, à luz das teorias citadas, compreender a constituição da identidade Cariri.

1. OS KARIRI DO PASSADO E OS CARIRI DE HOJE: HISTÓRIA, VELHICE E MEMÓRIA

*E aí, meninos, não adoreis o pau, a pedra
e o barro, adorai somente as imagens que
são feitas de pau de pedra e de barro (...)
Ferrara bota a santa na ocará
Usa a cruz como uirapara
Catequiza os Kariri
(Alemberg Quindins)*

1.1 Sobre os povos ancestrais do Ceará e a trajetória do sujeito Cariri

Antes de explorarmos os conceitos dos Estudos Culturais e Decoloniais, bem como nos pressupostos foucaultianos, propomos um breve histórico sobre o percurso do povo Kariri na Chapada do Araripe, mais precisamente sua trajetória na cidade de Crato-CE. Esse delineamento transdisciplinar situará nossos estudos e formará a base na qual discutiremos mais adiante a representação e os discursos que atravessam a população que participa da pesquisa.

Em relação aos Kariri pré-coloniais existe uma carência do registro dos acontecimentos. Nas palavras de Limaverde (2015, p. 90): “A memória indígena foi até então relegada à marginalidade do plano do duro esquecimento, tal qual o duro plano do pátio da Igreja Matriz da Sé Catedral do Crato, onde a memória do aldeamento da Missão do Miranda se encontra enterrada.”

Concomitante a essa escassez de informações, há discordâncias entre os estudiosos quanto aos territórios ocupados pelos povos ancestrais, inclusive os Kariri. Essas divergências, segundo Limaverde (2015), ocorrem pelas circunstâncias de que as guerras entre diferentes populações ancestrais não possuem registro escrito. Ainda assim, sabe-se que os Kariri ocuparam vasto território entre os estados do Norte e Nordeste brasileiros, destacando-se pelo topônimo, como bem enfatiza a autora, a região do Cariri.

Após o início da colonização europeia existem poucos documentos que descrevem o modo de vida das populações dessa nação originária e de sua interação com outros povos e com o colonizador europeu. As poucas fontes sobre os Kariri da época da colonização que residiam na região do entorno da Chapada do Araripe, inclusive o Cariri, foram enunciadas por colonizadores, logo, muito aquém da carga cultural e identitária dessas linguagens

ancestrais. Por exemplo, sobre as línguas dos povos da nação Kariri, segundo Limaverde (2015) identificaram-se quatro: *Kipeá*, *Dzubucúá*, *Kumuru* e *Sapuyá*. Os dicionários aos quais temos acesso dessas línguas derivam de produções missionárias que visavam converter os povos nativos da época em cristãos.

Outro fator relevante advindo da interação entre europeus e povos ancestrais nativos consiste no amontoamento das populações originárias em aldeamentos efetuado pelos colonizadores. Dentro dessa política de aldeamentos, os integrantes de povos originários poderiam tirar a subsistência e ter relativa segurança contra povos rivais, desde que se submetessem à ordem cultural e política colonizadora. Quanto ao Cariri, pode-se dizer, segundo Melo (2020), que:

Durante o período da instalação dos aldeamentos e vilas, Portugal emitiu ordens expressas para impedir os índios de saírem das aldeias, e com isso submetê-los ao trabalho forçado. No Cariri, particularmente em Crato (Missão do Miranda), não foi diferente. Os índios tiveram que trabalhar por um pagamento de 4\$800 (réis) anual para índios entre 15 até 60 anos. (MELO, 2020, p. 72).⁸

Marco da intromissão dos colonizadores na trajetória dos Kariri, a Missão do Miranda aldeou número significativo de indivíduos de diferentes grupos do tronco Kariri. Segundo Melo (2020), por ato normativo do Governador de Pernambuco na época, José César de Menezes, os povos originários foram expulsos em 1780 da Missão do Miranda, seguindo para os aldeamentos do litoral. Sobre a formação da Missão do Miranda, Lima Verde (2015) afirma que:

Foi em 1740 que foram aldeados no vale sul cearense da Chapada do Araripe os grupos humanos pertencentes à família tronco-linguística 'Kariri'. O aldeamento recebeu o nome de Missão do Miranda. Os citados representantes do referido grupo compreendiam grupos destacados das tribos dos Quixeréu, Curianense, Calabaça, Icó, Jucá e Cariú, tendo esses últimos concorrido como elemento primaz (aos que se juntaram os demais antes de 1749) e, quantitativamente, predominavam em relação aos outros. (LIMAVERDE, 2015, p. 96 - 97).

⁸ Em conversão livre e hipotética, baseados em Gomes (2007), calculamos que 4\$800 (réis) correspondem atualmente ao valor aproximado de R\$651,43.

A expulsão dos Kariri da Missão do Miranda e consequente dispersão pelo litoral, serviu de base para a hipótese de que não “existem mais índios” em Crato. O acontecimento da Missão do Miranda ainda se mostra relevante por ser o marco do suposto fim dos Kariri/Cariri no município.

Apesar desse empreendimento colonial, ocorrido décadas antes do fim formal do estatuto colonial, e do seu vínculo com a colonialidade, uma vez que desencadeou profundas transformações sociais nas comunidades nativas do Ceará, cujos efeitos reverberam até hoje, com o intuito de apagar os povos originários da região do Cariri, a primeira década do século XXI marca a retomada pública dos Cariri pelas lutas não apenas do reconhecimento como povo ancestral como também dos direitos reparatórios advindos desta condição. Na seção seguinte ampliamos o debate sobre o contexto atual dos Cariri e os desafios por eles/elas enfrentados.

1.2 Os Cariri hoje em Crato-CE

Apenas nas últimas décadas os Cariri residentes no Sítio Poço Dantas têm seus acontecimentos registrados e pesquisados, compondo significativo acervo para pesquisas e estudos relacionados aos povos originários em Crato e na região do Cariri cearense. Melo (2020) afirma que:

Um longo período de invisibilização seguiu-se e os índios do Brasil ressurgem em maior quantidade em dados do Censo de 2000 e 2010 do IBGE, apontando um crescimento numérico, sob o influxo de movimentos sociais internacionais e nacionais na América Latina, que ressitua o tema na agenda mundial, com influência sobre a produção de normas garantidoras de direitos. Para os Cariris os direitos ainda não chegaram. (MELO, 2020, p. 29).

Melo (2020), com base no Direito socioambiental, defende a construção da identidade ancestral a partir da memória coletiva e das marcações culturais. Segundo ele:

A matéria-prima para a construção das identidades é fornecida pela ‘história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e

pelas fantasias pessoais, pelas pompas do poder⁹ e por revelações de cunho religioso¹⁰ e defendemos, pelo direito socioambiental. (MELO, 2020, p. 179).

Em outras palavras, a construção da identidade envolve uma variedade de elementos interligados e instituições que a produz e a replica tendo a história do grupo papel fundamental, oferecendo um conjunto de experiências compartilhadas. A geografia do território e componentes biológicos, juntamente com práticas culturais relacionadas, adicionam elementos indissociáveis da identidade, como o meio ambiente. A memória coletiva como égide das narrativas e valores transmitidos entre gerações, por esse motivo, tem protagonismo na identidade ancestral, considerando também as fantasias pessoais. Os aparatos de poder, por sua vez, dão sustentação à identidade. Ainda em sua defesa, Melo (2020) ao comentar sobre a identidade da população do sítio Poço Dantas a partir da ótica jurídica não apenas pelo ponto de vista do direito originário como também em razão das redações dos art. 231 e 232 da Constituição Federal, da Convenção 169 da OIT¹¹ e do Estatuto do Índio, sustenta a autoafirmação dessa identidade como característica predominante no processo de identificação. Guiando-se por argumentos que corroboram com um discurso de ancestralidade, Melo (2020) aponta ainda a ligação com o território onde vivem, aparência física, antepassados, memória, práticas culinárias, danças como elementos que caracterizam a ancestralidade Cariri.

Estima-se que, como aponta Batista, Florencio e Nascimento (2022, p. 207), cerca de oitenta famílias se autorreconhecem Cariri em Poço Dantas Umari. As comunidades de Poço

⁹ Preferimos a tradução “pelos aparatos de poder”.

¹⁰ Castells (1999 apud Melo, 2020)

¹¹ Enquanto o art. 231 da Constituição Federal brasileira de 1988 garante aos povos indígenas o direito originário sobre as terras por eles tradicionalmente ocupadas e estabelece a responsabilidade do Estado na demarcação, proteção e respeito de todos os seus bens, o art. 232 do mesmo diploma constitucional reconhece esses povos como partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, prevendo também a intervenção do Ministério Público. A Convenção 169 da OIT, por sua vez, estabelece uma série de direitos e princípios fundamentais para as comunidades indígenas e tribais, visando garantir o respeito à sua identidade, cultura, território e formas de vida tradicionais, reconhecendo a importância da consulta e do consentimento livre, prévio e informado dos povos indígenas em relação a medidas que possam afetar seus direitos e interesses. A referida convenção entrou em vigor em 05 de setembro de 1991, sendo ratificada pelo Brasil em 25 Julho de 2002 e sua salvaguarda no sistema jurídico nacional atualmente é prevista no Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2019. O Supremo Tribunal Federal, tendo como data de entrada dia 16 de janeiro de 2017, aprecia o Recurso Extraordinário (RE) 1017365 - Repercussão geral (Tema 1.031) que discute a reintegração de posse requerida pelo Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina em face da Fundação Nacional dos Povos Indígenas, tendo por tese o estabelecimento de marco temporal da demarcação das terras indígenas. Ou seja, dentro dessa tese, os povos originários só poderiam reclamar a posse de territórios por eles ocupados até 05 de outubro de 1988, data da promulgação da atual Constituição. No dia 21 de setembro de 2023, a Suprema Corte rejeitou, por votação de 9 a 2, a tese do marco temporal das terras indígenas. Contrariando a decisão do Supremo, em 27 de setembro de 2023, o Senado aprovou, por 43 votos favoráveis e 21 contrários, um projeto de lei que estabelece o marco temporal para demarcações de terras indígenas.

Dantas Umari ficam situadas a vinte e cinco quilômetros da cidade de Crato, complexo integrado por Poço Dantas, Monte Alverne, Areinha, Tabocas, Toca do Índio e áreas próximas ao Açude Umari. No núcleo onde procedemos as entrevistas, também localmente conhecido como “o morro”, mais especificamente, a comunidade possui casas de taipa e de alvenaria, chamando a atenção pela disposição circular desses lares, configuração apontada também por Melo (2020, p. 206).

Como descrevem Batista, Florencio e Nascimento (2022, p. 210-214), até recentemente, a população que antes habitava o entorno do Umari, agora instalada na região de Poço Dantas Umari, não tinha acesso à energia elétrica e dependiam da água dos rios e cacimbas para consumo. Sobreviviam durante os períodos de seca com frutas locais como castanha de caju e macaúba. As terras, a princípio na posse dos troncos velhos, eram dispostas em tiras, transmitidas de geração em geração, onde havia a cultura do milho, feijão, arroz, fava e amendoim.

As atividades agrícolas eram realizadas coletivamente valendo-se dos laços de parentesco, com participação das mulheres na agricultura e em trabalhos manuais, como a tecelagem de redes, destacando-se também a produção de artefatos de barro. Entretanto, a desapropriação das terras para a construção do Açude Thomás Osterne em Umari, pelo Governo Federal em 1982, desarticulou a comunidade Cariri, destacando-se a tomada de suas terras de cultivo, obrigando-os/as a arrendar terras de novos proprietários.

Além do impacto causado pela expulsão das terras e diretamente ligada a este acontecimento, houve a desestabilização da identidade étnica e comunitária dos Cariri, pois a terra onde vivem consiste em elemento fundamental na construção de suas memórias históricas e culturais, aspecto também descrito em Melo (2020), aprofundado em Nascimento (2021) e igualmente observado em outras comunidades indígenas como reflete Krenak (2019). A migração dos/das habitantes do Umari para outros territórios trouxe modificações na forma como vivem, afetando práticas, por exemplo, de trabalho e produção da vida cotidiana.

Novamente a organização dos Cariri foi ferida quando da implantação do projeto Cinturão das Águas do Ceará - CAC, que interligou a transposição do Rio São Francisco no estado do Ceará. Esse projeto afetou as terras dos indígenas Cariri a partir de 2015, causando

impactos sociais, abrandamento do vínculo com a terra e devastação ambiental, principalmente trazendo insegurança hídrica à população.

Ainda seguindo o percurso proposto pelo pesquisador Cariri, Nascimento (2021), reportamos que, entre 2007 e 2009, as ações empreendidas pelos Cariri resultaram em considerável visibilidade perante a sociedade regional e estadual. Na época, a mídia contribuiu para divulgar as demandas das comunidades indígenas, todavia se utilizou de estereótipos construídos sobre os povos indígenas durante suas representações. Com o afastamento da pesquisadora que iniciou o processo de ajuntamento político, somente em 2020 ocorreu a retomada desse processo a partir da iniciativa da atual presidenta da AICAPDU, a senhora VR¹², desempenhando papel fundamental na organização da comunidade.

Destacando nossa reverência a Nascimento (2021) e corroborando com a descrição dos acontecimentos por ele realizada, propomos, respeitosamente, uma sensível, mas significativa alteração do termo “aparecimento político” para "ajuntamento político", mais apropriado para expressar a retomada da atuação política dos Cariri em Crato e região. Isso devido à possível conotação do substantivo “aparecimento”, dando a entender que os Cariri se ausentaram politicamente, quando na verdade eles atuavam politicamente, mas de forma individualizada. A partir da união da coletividade (daí ajuntamento) os Cariri reexperienciaram uma relevância política notável na região como coletividade. Comparamos essa união, inspirados por Krenak (2019) à imagem de uma "floresta de pessoas", em que indivíduos se juntam e fortalecem suas vozes e ações políticas.

Eventos fomentados por instituições como o Sesc, proporcionaram visibilidade e fortalecimento do movimento indígena Cariri e a interação com outras comunidades indígenas. A presença de pesquisadores da Universidade Regional do Cariri (Urca) também foi relevante, resultando em trabalhos acadêmicos, eventos e grupos de pesquisa que ampliaram a discussão sobre os Cariri e promoveram uma reflexão sobre o papel da academia no contexto dos movimentos sociais. Somando-se a isso ainda citamos as produções dos curtas-metragens locais “Saberes e Sabores: os indígenas cariris (r)existem”¹³, “Fôlego

¹² Identificaremos a presidenta da AICAPDU, assim como outras pessoas citadas na pesquisa, por meio de siglas, no caso, VR.

¹³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tt2v34XxIgc>. Acesso em: 27 de jun. de 2023.

Vivo”¹⁴ e “Os Cariri de Umari - Dos troncos velhos para os troncos novos”¹⁵ que abordam aspectos relacionados à cultura, história, resistência e identidade Cariri. Procurando conceder visibilidade às comunidades indígenas locais, os vídeos destacam os saberes tradicionais, a conexão que as pessoas possuem com a terra e suas lutas por reconhecimento e direitos. Essas produções ainda exploram as transformações enfrentadas pelos Cariri, mostrando tanto a preservação de tradições antigas quanto a incorporação de novos elementos em sua identidade a partir das experiências contemporâneas dessas comunidades.

Essas interações estabeleceram uma complexa teia de relações entre diferentes indivíduos e instituições, mostrando a importância de compreender as diversas dimensões e objetivos desses movimentos além da luta por direitos, destacando seu potencial transformador e construtor de outras formas de política e relação com a natureza. Observamos a complexa dinâmica discursiva envolvida no ajuntamento político dos Cariri residentes em Poço Dantas Umari. Após longo período de invisibilização, sua presença passou a ser registrada e pesquisada, processo impulsionado por instituições como Sesc e Urca. Apesar desse reconhecimento, os direitos dos Cariri, segundo aponta Melo (2020), além de não reparados, ainda se encontram ameaçados.

A construção da identidade ancestral figura como elemento central nesse processo, fundamentada nas marcações culturais e em elementos como território, ancestralidade e memória. A desapropriação de suas terras e a construção de projetos concebidos pelo Estado, afetaram e afetam profundamente o coletivo, desestabilizando sua identidade étnica à medida que gera insegurança hídrica e territorial. Por contraste, eventos promovidos por instituições e produções audiovisuais oportunizam visibilidade aos Cariri, valorizando os saberes tradicionais, as lutas por reconhecimento e direitos, bem como explorando as transformações por eles experimentadas, ao incorporarem elementos contemporâneos em sua identidade conforme preservam suas tradições.

Percebemos nesse breve recorte histórico uma intensificação no confronto entre o discurso de ancestralidade e o discurso da colonialidade que disputam espaço em meio às relações de poder que emergem a partir do ajuntamento político Cariri. Ainda existe uma utilização da violência que coíbe esse movimento identitário, caso visto na desapropriação das

¹⁴ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=H26Sdw_o0ak&t=1s. Acesso em: 27 de jun. de 2023.

¹⁵ Do relato da pajé RC presente nesta produção, extraímos a primeira parte do título de nosso trabalho. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=6p_7V89pE4g&t=2s. Acesso em: 27 de jun. de 2023.

terras, mas, ao contrário do que acontecia durante a expulsão dos povos originários da Missão do Miranda em 1780, há a possibilidade de resistência por parte dos/das habitantes de Poço Dantas Umari. Entretanto, frisamos que os efeitos dessa violência que remonta aos tempos coloniais ainda mitigam a capacidade de reação do sujeito Cariri frente aos efeitos da colonialidade do poder que, segundo Quijano (2009), consiste na influência da lógica colonial e racista nas estruturas de poder, englobando dimensões econômicas, políticas e culturais.

Na seção subsequente, salientaremos os troncos velhos, figuras centrais de nossa pesquisa. Como se trata de pessoas idosas, trataremos também da velhice e da relevância de velhos e velhas na sociedade e na construção de saberes e verdades que engendram as relações de poder e constituem os sujeitos, mais precisamente, o sujeito Cariri.

1.3 A velhice e os troncos velhos

As narrativas analisadas neste trabalho foram produzidas por troncos velhos Cariri. Para minorar possíveis consequências advindas da exposição desse/dessas representantes da comunidade Poço Dantas Umari, optamos por não denominá-lo/las, substituindo os nomes reais pelas siglas AA, RC e JN. AA é pilar da memória ancestral e tradição da comunidade. RC destaca-se como pajé da comunidade, enquanto JN é o cacique de Poço Dantas Umari. Demais pessoas citadas durante as entrevistas também estão designadas por meio de outras siglas.

Nossa escolha em pedir a colaboração dessas pessoas para nossa pesquisa, direciona-nos a uma breve reflexão sobre a velhice e sobre a posição social de troncos velhos ocupada por essas velhas e velho que, assim como outros/as, reencontram e preservam a identidade Cariri.

Em sociedades marcadas pela desigualdade e discriminação, como ocorre historicamente na maioria das sociedades ocidentais, o papel social dos velhos e velhas se encontra sufocado por uma visão mercantilista que atribui valor somente àquilo que pode ser precificável ou explorado comercialmente. Nesse arranjo social, a velhice é encarada como um estágio inferior da vida, usualmente marginalizando e ignorando velhos e velhas nas atividades sociais.

Existe, então, o culto à juventude que deprecia o corpo velho, idolatria essa mais conveniente à exploração econômica. Afinal, além de ser um corpo produtivo e eficiente a partir da ótica capitalista de exploração do trabalho, também, para manter a ilusão de um corpo sempre jovem, existe a pseudonecessidade da aquisição de produtos e realização de intervenções para adequação estética. Citando Foucault (1998, p. 147) “Fique nu... mas seja magro, bonito, bronzeado!”

Na contramão dessa perspectiva opressiva na qual o “Velho é geralmente algo que você joga fora, descarta, o novo é algo que você explora” (KRENAK, 1992, p. 203), as populações originárias tendem a observar a relevância dos saberes e lembranças dos velhos e velhas e a inclusão deles nas atividades da comunidade. Nesse sentido, lembramos Pārōkumu e Kēhriri (1995), que utilizam frequentemente os dizeres de pessoas velhas para registrarem a perspectiva do povo Desana sobre a criação do mundo.

Ao passo que envelhecemos, enfrentamos desafios físicos, emocionais e sociais, diferentes dos encarados quando jovens. Isso acarreta inevitavelmente em mudanças em nossa rotina. No entanto, a velhice oportuniza possibilidades para reflexão e ressignificação de nossas lembranças. Trata-se de momento propício para revisitarmos a vida e considerarmos como as escolhas feitas moldaram o presente.

Na sociedade de valores capitalistas, a velhice é vista como um período de declínio e incapacidade, levando à discriminação e à disseminação de estereótipos. Como resultado, os velhos e velhas se encontram excluídos/as dessa sociedade. Contra a correnteza da visão hegemônica, alinhamos-nos com o pensamento de Bosi (2006, p. 74) ao sustentar que “Há dimensões da aculturação que, sem os velhos, a educação dos adultos não alcança plenamente: o reviver do que se perdeu, de histórias, tradições, o reviver dos que já partiram e participam então de nossas conversas e esperanças.”

A partir da perspectiva de que o ato de lembrar consiste em função da memória coletiva atribuída às pessoas velhas, Halbwachs (1990, p. 105-138), entende que a relevância dessas pessoas se determina pela forma como a sociedade valoriza a velhice já que, segundo essa interpretação, as lembranças de uma pessoa são afetadas pelo contexto social e cultural em que ela está inserida. Bosi (2006 p. 63) arrazoia essa afirmação no sentido de que, nesse caso, ao/à velho/a corresponderia a obrigação social “de lembrar, e lembrar bem”. O que, de fato, não ocorre, pois nem toda sociedade requer essa função como uma obrigação imposta à/aos velhas/os. Complementando esse raciocínio, Bosi (2006) diz que:

O que se poderia, no entanto, verificar, na sociedade em que vivemos, é a hipótese mais geral de que o homem ativo (independentemente da sua idade) se ocupa menos em lembrar, exerce menos freqüentemente a atividade da memória, ao passo que o homem já afastado dos afazeres mais prementes do cotidiano se dá mais habitualmente à refacção do seu passado. (BOSI, 2006, p. 63)

Os estudos de Bosi (2006) realçam a necessidade da valorização dos saberes e experiência dos velhos/velhas, aproximando-se da forma como, de uma forma geral, os povos originários encaram seus/suas velhos/velhas, os troncos velhos. Ao falarmos sobre os troncos velhos, lembramos a lição de Arruti (1995) que diz:

Os troncos velhos servem como reserva de memória, de cultura e de religiosidade - trazendo em si um passado real ou imaginado, que passa a fazer parte do presente, o informa, o justifica e o organiza -, e não apenas como lembrança ou resgate. Essa relação é traduzida pela metáfora vegetal que fala do progressivo e ramificado crescimento de um mesmo ser, que se amplia e nesta ampliação vai dando origem a novas partes de si, natural e inevitavelmente mais distantes e mais frágeis com relação às heranças dos antepassados, mas ainda fazendo parte de uma mesma realidade. (ARRUTI, 1995, p. 77).

Com isso em mente, entendemos ser inevitável articular os troncos velhos à ideia de memória. Para tanto, vimos a necessidade de visitarmos definições de outras áreas do conhecimento. Dedicamos, então, uma seção para comentarmos sobre a memória e, dando prosseguimento aos comentários sobre os troncos velhos, articulamos o conceito com a velhice e com os troncos velhos.

Sobremaneira importante ao nosso trabalho, essa seção se encontra no próximo capítulo no qual também discutimos mais sobre a identidade Cariri, mas agora a partir do ponto de vista discursivo. Como instrumento de observação para esta próxima etapa, utilizaremos os Estudos Discursivos e Culturais.

2. SUJEITO CARIRI E IDENTIDADE EM MEIO ÀS VONTADES DE VERDADE E AS RELAÇÕES DE PODER

2.1 Sobre vontades de verdade e relações de poder

Considerando o panorama dos Estudos Discursivos, destacamos a influência da vertente teórica que se inspira nas reflexões de Michel Foucault, filósofo que desenvolveu uma abordagem que propõe um rompimento com as teorias estruturalistas, ao considerar a dimensão social e histórica da linguagem em uso. A abordagem foucaultiana oferece uma perspectiva que enfatiza o discurso como objeto de estudo, concentrando-se na análise das relações de poder, da produção do saber e das práticas discursivas. Ressaltamos que as teorias nessa perspectiva discursiva não se baseiam em definições fixas, mas sim em construções progressivas, sujeitas a modificações e reformulações constantes, fruto de um processo de reflexão contínuo.

Dessa forma, em consonância com os fundamentos teóricos foucaultianos e sua contribuição para o entendimento do discurso, optamos por uma abordagem que se inspira nessas teorizações como nosso referencial para a pesquisa. Tal escolha nos permite explorar as dinâmicas discursivas que moldam a identidade Cariri nas narrativas dos troncos velhos, proporcionando uma compreensão ampliada de nossa problemática de pesquisa.

Realizar a interação entre esse denso referencial teórico se mostrou árduo já que em relação a Foucault, “sua obra não se enquadra em qualquer das disciplinas das Ciências Humanas.” (VEIGA-NETO, 2007, p. 09). Ainda assim, estabelecer o diálogo entre a identidade Cariri e os estudos foucaultianos do discurso se desvelou como experiência fecunda já que a resistência dessa identidade frente ao discurso da colonialidade dominante se adequa de forma singular às ideias de Foucault (1995) ao falar de “ação sobre ações”.

Nessa perspectiva acerca do exercício do poder, ele não é compreendido como algo que se encontra nas mãos de entidades centralizadas, consistindo em uma rede complexa de relações e práticas que permeiam toda a sociedade, circulando e sendo exercido em diferentes níveis e momentos. Essa dinâmica depende da capacidade dos indivíduos e grupos de resistir e transformar as relações de poder por meio de suas próprias ações. Cabe ressaltar que aqui o poder não consta apenas como uma forma de repressão ou dominação, mas também como

algo que cria possibilidades de ação, manifestando-se em diferentes contextos, como nas instituições e nas relações interpessoais. Por consequência, reconhecemos que, mesmo dentro das estruturas de poder, há margens de manobra e possibilidades de agir, delimitando as margens de ação e escolha dos indivíduos.

Ao considerarmos esse panorama em relação ao poder, buscamos compreender as estratégias discursivas empregadas pelo sujeito Cariri, analisando como ele age sobre as ações presentes na colonialidade, no sentido de desconstruir e subverter, ou não, os discursos dela advindos. Dessa forma, exploramos como o sujeito Cariri se apropria das ferramentas discursivas disponíveis para reafirmar sua identidade e resistir às formas de poder, desestabilizando as relações de poder mantidas com o discurso da colonialidade dominante. Portanto, ao situarmos nossos estudos dentro desse quadro teórico, nossa pesquisa observa se e/ou quando o sujeito Cariri se configura como um sujeito ativo (Foucault, 1995, p. 243) reagindo ao discurso da colonialidade dominante, investigando como essa ação se manifesta nas dinâmicas discursivas que moldam sua identidade.

Observando que a identidade passa pelo momento histórico, pela memória e pelo lugar social, percebemos ainda que ela também passa pela ordem do discurso que estabelece o que deve ser dito. Foucault (2008, p. 122) entende o discurso como o “conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação”, ou seja, numa mesma formação discursiva, que consiste num princípio de dispersão e repartição dos enunciados.

Nesse raciocínio, incube-se ao analista identificar as regularidades e dispersões que organizam a formação dos discursos. Para uma abordagem satisfatória do discurso como objeto de estudo, recomenda-se lidar com ele de forma transdisciplinar. Pode-se dizer que essa percepção fundamenta a Análise do Discurso de orientação foucaultiana. Foucault (1996) discute a relação entre o discurso, sua abordagem na história e o poder ao falar que:

Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso - como a psicanálise nos mostrou - não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que - isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar. (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Em sociedade, os enunciados que compõem determinada formação discursiva se encontram dispersos nas “relações de comunicação”. Estas, para Foucault (1995, p. 240) transmitem “uma informação através de uma língua, de um sistema de signos ou de qualquer outro meio simbólico.” As relações de comunicação, por sua vez, disseminam certas vontades de verdade. Estas são postas como verdade em determinado contexto sócio-histórico e se encontram intrínsecas ao poder.

As vontades de verdade se evidenciam como se fossem a própria verdade por consistirem em discursos assim legitimados. Foucault expõe isso ao mostrar que essas verdades que figuram como realidade objetiva são fabricadas. Não se mensura então o valor de verdade dos discursos, mas há interesse em se desvelar a construção histórica dessas verdades. Nas palavras do autor:

Meu papel – mas este é um termo muito pomposo - é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. O papel de um intelectual é mudar alguma coisa no pensamento das pessoas. (FOUCAULT, 2006b, p. 293).

Isso se pode observar, por exemplo, quando do relatório provincial de 1863, por sua força institucional e apoio dos setores econômicos, estabeleceu a extinção dos povos originários no Ceará, disseminando-se na opinião pública. Isso demonstra quem diz a verdade quando fala Foucault (2006b, p. 283) “Quem diz a verdade? Indivíduos que são livres, que organizam um certo consenso e se encontram inseridos em uma certa rede de práticas de poder e de instituições coercitivas.”

Por outro lado, essas verdades podem ser contestadas, representando uma ruptura nas pretensões de verdade defendidas pelo discurso da colonialidade e seus dispositivos, ora exemplificados pelo relatório provincial de 1863. Exemplo desse confronto consiste no reencontro dos Cariri em Crato-CE com sua ancestralidade, marcando uma mudança na autopercepção identitária. Esse processo, conforme relatado por Nascimento (2021, p. 85), teve como ponto de partida a visita da pesquisadora Kariri RK em 2007. A estudiosa, que possui pais Kariri do Ceará e residente em São Paulo, desempenhou um papel fundamental na articulação das comunidades Kariri em outras cidades cearenses, como São Benedito e Crateús, conforme destacado por Batista, Florencio e Nascimento (2022, p. 217-218). Antes

dessa influência, muitos Cariri de Crato já se identificavam como pertencentes à etnia ancestral, mas foi a partir desse momento que se iniciou, como Nascimento (2021) denomina, o aparecimento político dos Cariri.

Assim, Foucault (2008) não concebe que existam fatos na história, mas acontecimentos discursivos. De igual maneira, o filósofo francês não defende a verdade como posta e imutável. A sociedade é guiada por discursos que têm valor de verdade e incentivam o exercício do poder e a disseminação dos saberes dos grandes aparelhos políticos e econômicos. Essas pretensões de verdade são mutáveis em razão dos fatores sócio-históricos e culturais, conforme salientado por Foucault ao afirmar:

Em nossas sociedades, a ‘economia política’ da verdade tem cinco características historicamente importantes: a ‘verdade’ é centrada na forma do discurso científico e nas instituições que o produzem; está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica, quanto para o poder político); é objeto, de várias formas, de uma imensa difusão e de um imenso consumo (circula nos aparelhos de educação ou de informação, cuja extensão no corpo social é relativamente grande, não obstante algumas limitações rigorosas); é produzida e transmitida sob o controle, não exclusivo, mas dominante, de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (universidade, exército, escritura, meios de comunicação); enfim, é objeto de debate político e de confronto social (as lutas ‘ideológicas’). (FOUCAULT, 1998, p. 13).

Essa capacidade de certas verdades prevalecerem sobre outras permite que, inseridos nesses jogos de verdade, os indivíduos se subjetivem, ainda que exercendo alguma resistência, a partir das vontades de verdade dominantes, legitimadas socialmente. Afinal, eles se encontram nas relações de poder que, para ser exercido e a ele se resistir, permanentemente busca uma verdade. Consoante a observação de Foucault:

[...] estamos submetidos à verdade também no sentido em que ela é lei e produz o discurso verdadeiro que decide, transmite e reproduz, ao menos em parte, efeitos de poder. Afinal, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder. (FOUCAULT, 1998, p. 180)

Esses efeitos de poder se relacionam diretamente com a constituição de antigos e novos saberes. Saberes que circulam, confrontam-se, negam-se, retificam-se e, por vezes

ratificam-se a partir das vontades de verdade presentes nos discursos. A produção discursiva ratifica os saberes alinhados com as vontades de verdade dominantes e estabelecem a verdade.

Cabe aqui trazeremos o conceito de regime de verdade que, segundo Foucault (2011, p. 217) seria uma “política geral” da verdade. Ou seja, o regime de verdade consiste nos tipos de discurso recepcionados na sociedade como verdadeiros. Paul-Veyne (2009, p. 99) ao desenvolver o conceito, afirma que o regime de poder, como forma de conceber a edificação de um discurso até ser considerado verdade, e certas práticas formam um dispositivo de saber/poder que inscreve no real aquilo que não existe, mas submetendo-o à distinção entre verdadeiro e falso.

A questão que se pode levantar é que a produção discursiva dessas verdades não apenas reforça crenças e diretrizes como efeitos dos saberes dominantes, mas também estigmatizam valores e instruções dos saberes dominados, gerando preconceito e marginalização de sujeitos.

Preconceito que, se pensarmos nas relações de poder, encontramos no relatório provincial de 1863 no qual o presidente da província José B. C. Figueiredo Júnior declarou: “Já não existem aqui índios aldeados ou bravios” (ANTUNES, 2012, p. 12). Isso evidencia, corroborando com Foucault (1996 e 2008), a necessidade de lançar luz sobre a, por vezes quase imperceptível, relação entre o discurso e o poder. A busca pela verdade como realidade objetiva é posta de lado e se denuncia que as vontades de verdade, efêmeras, apesar de significativamente estáveis, deslocam, à medida que instrumentalizam, as relações de poder.

Ao fazer isso, as vontades de verdade condicionam o indivíduo à fôrma da subjetivação, levando-o ao controle discursivo. Ao participar das relações de poder aparelhadas pelas vontades de verdade, o sujeito disputa a dominância de seu discurso. Por se entranharem nas relações de poder é que os discursos se tornam tão perigosos à ordem estabelecida como aponta Foucault (1996). As narrativas de pessoas “velhas”, por exemplo, transmitem efeitos de sentidos de resistência, capazes de confrontar o discurso da colonialidade dominante, sinalizando formações discursivas que consolidem a ancestralidade Cariri.

Segundo o que compreendemos do trabalho de Foucault (1998), o poder circula pela produção discursiva dos sujeitos. Logo, não existe quem absolutamente detenha o poder, já

que ele se dispersa e se manifesta de maneira descentralizada, atravessando as estruturas sociais e as relações de poder. A respeito disso, diz Machado (1998) que:

O interessante da análise é justamente que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social. Funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras. (MACHADO, 1998, p. XIV)

Sobre o poder moderno, Foucault (1999) salienta que ele busca estratégias cada vez mais sutis para condicionar os indivíduos. Os jogos de verdade consistem no meio pelo qual essa forma astuta e branda de se empreender o poder, no caso, o poder pastoral, dissemina-se na sociedade e “se exerce essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento” (FOUCAULT, 2008b, p. 168). Nesse diapasão, Veiga-Neto (2007) explana que o poder pastoral liga o sujeito a uma vontade de verdade, resultando na subjetivação pelo poder. O poder pastoral, então, migrou das instituições eclesiais para consolidar-se como tecnologia de poder de governo.

Segundo Foucault (2008b), o poder pastoral aponta para uma forma particular de exercício do poder, baseada num deus, rei, ou seja, na figura do pastor que guia e controla seu rebanho de humanos. Essa forma de poder, *a priori*, tem caráter religioso e distingue-se pela preocupação com a segurança, o cuidado e a condução das pessoas, visando a salvação ou bem-estar espiritual à medida que, paradoxalmente, governa-as. O poder pastoral opera a partir de técnicas e estratégias de vigilância, disciplina e direcionamento das condutas individuais e coletivas, buscando regular e governar as vidas das pessoas. O biopoder, por sua vez, apropriou-se do poder pastoral, enquadrando-se dentro da lógica da governamentalidade, em que o Estado assume o papel de pastor, exercendo vigilância, disciplina e direcionamento sobre a vida dos indivíduos, permitindo o condicionamento e a gestão da população.

Traduzindo-se a partir do poder pastoral para, segundo Foucault (1999), sujeitar os corpos, o poder disciplinar busca regê-los, tornando-os dóceis e úteis. Essa dominação, diferente de outrora, deve ser conduzida de forma velada, evitando-se a repressão direta, dando a impressão de que ao se subjetivarem, os indivíduos o fazem de forma proposital, consciente e livre.

O poder de governo, exercido a partir do poder pastoral, traduzido e modificado em poder disciplinar, assim como no Panóptico, parte de mecanismos institucionalizados que moderam as condutas, colocando-as numa rotina de comportamentos a serem legitimamente vigiados de forma constante e com a aquiescência dos indivíduos sob o pretexto do bem do “rebanho”. Nesse contexto, as vontades de verdade legitimam os mecanismos de controle (escola, família, trabalho, sistema jurídico, religião...) a fim de condicionar o indivíduo a se conformar nessa sociedade.

Vale ressaltar que todo esse engendramento do poder de governo não possui uma essência maléfica ou impeditiva do desenvolvimento humano. Por vezes, esse poder se constitui como elemento de organização da sociedade. Ele permeia, a título de exemplo, políticas públicas de saúde, como as campanhas de vacinação, e ações afirmativas para a educação, caso da criação de escolas e universidades, formação continuada de professores e oferta de bolsas de estudos para iniciação científica e programas de pós-graduação.

O poder, então, condiciona o processo de constituição da identidade, perpetrando ao indivíduo uma lei de verdade que também é reconhecida pelos demais. Entretanto, essas vontades de verdade também são constantemente construídas, desconstruídas e reconstruídas a partir das relações de poder ao longo do processo histórico. Logo, essas vontades de verdade, ao transitarem, também modificam a forma legitimada de ser sujeito.

Dessa forma, emergem perspectivas alternativas que desafiam as vontades de verdade dominantes. Esses movimentos de oposição buscam desestabilizar as normas e discursos estabelecidos. Ao transitarem, essas vontades de verdade não hegemônicas confrontam não somente a forma legitimada de ser sujeito, mas também abrem espaço para novas possibilidades de produção de subjetividades e construção de narrativas.

A resistência, assim, consiste em uma resposta diante das relações de poder. Ou seja, a resistência não equivale a um elemento fora do poder, mas componente intrínseco às relações de poder, pois a partir dessas relações emergem as formas de resistência. A resistência ocorre de maneiras sutis ou diretas, desencadeando de qualquer maneira uma resposta do poder dominante. Resta-nos compreender em cada caso como as práticas de resistência podem criar brechas e desestabilizar as estruturas do poder, possibilitando mudanças nos discursos que circulam na sociedade.

Nessa perspectiva, também entendemos que os discursos hegemônicos engendram verdades que se constroem nas relações de poder/saber. Entretanto, existem saberes que são marginalizados por esse discurso dominante. Esses saberes subalternizados concebem perspectivas que questionam e contestam as narrativas estabelecidas. Essas verdades não hegemônicas desestabilizam e desafiam a autoridade do “compasso da verdade” (FOUCAULT, 1998, p. 231).

Em Foucault (2000) observamos que caso a língua, tendo um número finito de regras, gera um número virtualmente infinito de performances, porém o discurso é limitado pelas práticas discursivas que, mesmo inumeráveis, são finitas. De acordo com o próprio Foucault (2000, p. 92), uma língua, mesmo se tiver desaparecido há muito tempo e ninguém mais a fale, continua sendo um sistema de enunciados possíveis, baseado em um conjunto finito de regras que permitem um correspondente número infinito de performances. Por outro lado, o discurso está restrito às sequências linguísticas que foram formuladas, embora possam ser inumeráveis e ultrapassar qualquer capacidade de registro, memória ou leitura. Enquanto a análise da língua questiona quais regras foram usadas na construção de um determinado enunciado e, conseqüentemente, quais regras poderiam ser usadas para construir enunciados semelhantes, a descrição do discurso levanta a questão diferente do que explica a emergência de um enunciado em particular em vez de outro em seu lugar.

Logo, podemos considerar que os Cariri, em consequência de enunciados que os ignoram na atualidade como no caso do hino do município do Crato¹⁶ que folcloriza a beligerante figura dos "guerreiros da tribo Cariri", ficaram posicionados numa conformação discursiva na qual eles/elas não existiam, ou em que se declarar Cariri representaria sofrer intensa coação social. Para serem aceitos e se integrarem à sociedade, os Cariri deveriam ignorar a própria etnia, precisando aceitar a posição de “descendentes” dos Cariri. Isso porque as relações sociais que pessoas não indígenas estabeleciam com os Cariri se encontravam carregadas de preconceitos como relatam Batista, Florêncio e Nascimento (2022, p. 208). Os autores e a autora citam como exemplo os casamentos entre pessoas Cariri e não indígenas em Crato nos quais utilizavam a expressão “vai se misturar com os Cariri”.

Tais preconceitos advindos do discurso da colonialidade refletem a vontade de verdade que busca estabelecer os/as indígenas como estando em uma condição inferior e

¹⁶ D'ALVAREZ, M.; NEVES, J. C. **Hino de Crato - CE**. Disponível em: <https://crato.ce.gov.br/simbolos.php>. Acesso em: 15 jun. 2023.

considerados/as impróprios/as para certas relações sociais, como o matrimônio. Vontade de verdade que encontrou guarida na colonialidade do saber que foi incutido no discurso familiar cratense que recomendava distanciamento dos Cariri. Constatamos, assim, a relação de poder que se engendra entre a pretensão da colonialidade de subalternização dos Cariri e a resistência Cariri que visa sua integração à sociedade.

O discurso normativo-institucional sabatinou a extinção dos Cariri da região homônima. Essa vontade de verdade pautada no desejo da colonialidade de apagar os Cariri determinou por muitos anos o agir dos Cariri em Crato. Cabia, então, a esse sujeito zelar pela ordem não se identificando como Cariri. Para garantir esse padrão de comportamento, instâncias de poder, como família e escola, reforçaram essa ocultação da identidade Cariri. Não colocando o sobrenome Cariri nos documentos oficiais das crianças ou folclorizando a imagem dos povos ancestrais no “dia do índio”, essas instâncias alimentaram a ideia de extinção dos Cariri, ensinando-lhes os comportamentos que deveriam seguir dentro da sociedade colonizadora na qual estavam inseridos e se tornarem apenas “cidadãos brasileiros”.

Cabe ressaltar, no entanto, que mesmo o poder disciplinar e suas táticas sutis de poder sofrem resistência pelo sujeito que não é passivo frente às condutas que lhe são impostas, enquanto isso, a parte dominante deseja manter o *status* vigente, em outras palavras:

[...] as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência. E é porque há a possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. (FOUCAULT, 2006, p. 232)

Assim, quando as engrenagens políticas, sociais e históricas giram, os sujeitos, e aqui destacamos o sujeito Cariri, encontram diferentes maneiras de agirem sobre as ações derivadas das relações de poder que os condicionam a determinados comportamentos. Nesses contextos, outras vontades de verdade emergem à superfície do discurso para resistirem às vontades de verdade então dominantes.

No que se refere aos moradores de Poço Dantas Umari, há pretensões de verdade que negam a ancestralidade Cariri pertencentes a um discurso derivado da colonização. Há também outras pretensões de verdade que legitimam esses indivíduos como pertencentes aos

Cariri, pretensões estas vindas de um discurso de ancestralidade, de resistência. Esses dois tipos de discursos reforçam valores e crenças, alternando entre a legitimação e a negação da ancestralidade. Discursos que sustentam preconceitos ou reforçam a identidade do sujeito Cariri, principalmente, sobre a constituição de sua ancestralidade. Sobre as relações de saber-poder-verdade, elas permitem que de tempos em tempos os discursos se ergam e sejam revistos em diferentes momentos e espaços, atualizando-se perenemente. Pode-se falar, então, na retomada de um discurso ancestral em meio à atualização contemporânea, impulsionado a partir da conjuntura social e histórica. Esse reencontro com a ancestralidade em meio ao modo de vida contemporâneo conversa com as novas identidades das quais fala Hall (2006) em:

Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada ‘crise de identidade’ é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. (HALL, 2006, p. 07).

Essa necessidade de constantemente se atualizar o discurso e o sujeito sugere também a inexistência de um sujeito Cariri “puro”, indiferente ao discurso do colonizador ou às atualizações culturais dos últimos dois séculos. Não se pode negar que, por muito tempo, principalmente durante a colonização, o sujeito Cariri não teve possibilidade de escolha sobre seu modo de viver, estando em “uma relação física de coação” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Diz o historiador e filósofo francês que o poder se consolida enquanto ação e não como objeto e, sendo uma concepção de poder como exercício, ele só pode ser realizado por “sujeitos livres”, diferentemente da coerção e da violência. Como melhor explica Foucault (1995) em:

O poder só se exerce sobre ‘sujeitos’ livres’, enquanto ‘livres’ – entende-se por isso sujeitos individuais ou coletivos, que têm diante de si um campo de possibilidade, onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Pode-se, a partir desse raciocínio, admitir também que durante o tempo de cerceamento de suas liberdades, os Cariri tiveram limitações ao exercício do poder. Não se concebe, no entanto, os sujeitos como possuidores do poder, mas efeitos das relações de

saber-poder, conforme Foucault (1995). Considerando esse pressuposto, neste trabalho investigamos o sujeito Cariri em sua localização imersa nas relações do saber/poder que circulam na sociedade. Localização esta que, diferentemente por exemplo da situação enfrentada dentro dos aldeamentos, pode não apenas se submeter ao poder, mas por ele ser atravessada e constituir o sujeito Cariri a partir das diferentes e complexas relações de saber-poder que permeiam os discursos de ancestralidade e de colonialidade.

Dessa feita, compreendemos que as relações de saber-poder, ligadas às vontades de verdade, convertem indivíduos em sujeitos. Entendemos o discurso como lugar onde o poder se exerce através da materialidade discursiva. O discurso consiste em local de exercício do poder como ação sobre ações e a própria linguagem se compõe de processos histórico-sociais, e não de maneira isolada. Essa visão sobre o poder nos remonta a Foucault quando diz:

Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis por ser exatamente uma relação de poder: que o 'outro' (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito da ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Como desdobramento dos movimentos sociais de resistência pós-segunda guerra, desenvolveram-se os primeiros movimentos indigenistas e indígenas que reivindicavam os direitos, inclusive reparatorios, dos povos ancestrais. Dessas manifestações, iniciou-se de forma mais sistemática o debate sobre o papel político, histórico e social dos povos originários, auxiliando na constituição de suas identidades em face das atualizações contemporâneas. Apesar de significativa organização alcançada nos últimos anos pelos Cariri, percebe-se ainda traços das vontades de verdade advindas do pensamento colonizador que reforçam o apagamento dos Cariri ante a ideia mercadológica de progresso.

Evidenciam esses jogos de verdade as ações encabeçadas pelo poder público que invadiram e ainda ameaçam as terras Cariri para obras relativas à transposição do Rio São Francisco. Essas obras, de forma velada, preservam e propagam vontades de verdade que não só desterraram os povos originários, como também os condicionaram à posição de submissão e, pior, de extinção.

A partir dos jogos de verdade, os indivíduos se constituem sujeitos. Para tanto, as relações de comunicação contêm, pelas relações de poder, diretrizes de condutas que procuram forjar identidades à medida que favorecem determinadas representações sociais e ocultam outras, caso dos Cariri.

Como tratamos de sujeitos historicamente subalternizados, referindo-se subalterno aos estratos inferiorizados da sociedade formados “pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12), suplementaremos as teorizações foucaultianas sobre o poder e o saber com pressupostos advindos dos Estudos Decoloniais de Mignolo (2003), Quijano (2009) e Santos (2009). O intercâmbio entre os conceitos foucaultianos com as conceituações decoloniais contribui para percebermos de forma mais ampla e contextualizada os discursos que atravessam o sujeito Cariri e a constituição de sua identidade.

Nesse caso, vale destacar que embora o pensamento foucaultiano analise intensamente as dinâmicas do poder e sua interação com as práticas discursivas, ele tende a não abordar todas as nuances constantes na dimensão da colonialidade do poder como aponta Spivak (2010). Os Estudos Decoloniais, por sua vez, enfatizam a persistência e os efeitos duradouros da dominação colonial nas estruturas sociais, políticas e culturais. Assim, integrar os conceitos foucaultianos aos Estudos Decoloniais permite-nos investigar os jogos de verdade e as relações de poder que envolvem os Cariri considerando a complexidade das estruturas macroscópicas e dos microssistemas que operam no nível do corpo, dos afetos e das experiências subjetivas.

Em relação à possível inaptidão da teoria de Foucault em abordar questões relacionadas aos sujeitos subalternizados e às vozes marginalizadas dentro do contexto do pensamento abissal, filiamo-nos a Castro-Gomez (2007) que, baseando-se nos estudos de Immanuel Wallerstein e na construção da noção de sistema-mundo, aponta uma crítica relevante. Segundo o filósofo colombiano, a teoria de Foucault não leva suficientemente em conta a dimensão da colonialidade do poder, isto é, a maneira como ainda são delineadas as atuais relações de poder pela exploração e dominação provenientes das relações coloniais. Em contrapartida, e aqui chegamos ao ponto em que amadurecemos nosso entendimento de mantermos a perspectiva foucaultiana em nossos estudos, Castro-Gomez (2007) também comprova que as noções foucaultianas demonstram que as análises que se concentram apenas

nas estruturas macroscópicas negligenciam os microssistemas que operam no nível do corpo e dos afetos, perspectiva fundamental num trabalho acerca da constituição de identidades através de narrativas de velhos e velhas. Castro-Gomez (2007), dessa forma, defende a pertinência do acervo teórico-metodológico foucaultiano como instrumento hábil para constatar os efeitos da colonialidade do poder a partir tanto de sua repercussão nas estruturas molares quanto por sua potência molecular e micropolítica.

Dentro desse contexto, salientamos o fenômeno da colonialidade do poder, que tem origem na modernidade eurocêntrica. Quijano (2009) explora amplamente essa noção, descrevendo como o poder nas regiões colonizadas, incluindo a América Latina, foi condicionado pelo racismo e pelas ideias coloniais, desembocando no sistema abusivo que persiste mesmo depois do início da autonomia política conquistada pelas antigas colônias. A colonialidade do poder alcança as camadas econômica, política e cultural, abrangendo aspectos como raça, gênero, exploração de recursos naturais e debatendo a investida dos “países metropolitanos” (MIGNOLO, 2003, p. 99) de uma única visão de mundo e conhecimento.

Intimamente ligada ao conceito de colonialidade do poder se encontra a noção da colonialidade do saber e de saberes subalternizados. Como discutimos anteriormente, a colonialidade do poder cobre aspectos econômicos e políticos e também culturais e epistêmicos, tendo a colonialidade do saber como dimensão fundamental desse processo. Santos (2009) destaca a existência do pensamento abissal, que busca hierarquizar os conhecimentos e saberes, marginalizando os saberes produzidos pelos povos colonizados a uma posição subalterna. Quijano (2009) e Santos (2009) defendem a necessidade de descolonizar o poder e o conhecimento, reconhecendo e valorizando os saberes subalternos como formas de produção de conhecimento a serem legitimadas. Santos (2009) assume uma ecologia de saberes que considera a diversidade e a pluralidade, no esforço de fazer frente à hegemonia do conhecimento abissal.

Levando isso em consideração, este trabalho se dedica nas seções seguintes aos conceitos de sujeito e identidade. Não perdendo de vista a relação desses conceitos com as relações de poder e dos saberes a elas relacionados, para alcançarmos algum entendimento sobre a constituição da identidade Cariri como conceito discursivo, na última seção do capítulo são integrados esses conceitos com a perspectiva dos Estudos Culturais.

2.2 Sobre o sujeito nos Estudos Discursivos Foucaultianos

Aqui, estamos mais precisamente interessados na ótica foucaultiana que, mais que traçar um conceito sobre o sujeito, recusa algumas noções preestabelecidas dessa ideia. Lendo Foucault (2006b, 2008), percebemos um distanciamento do sujeito pensado pelo estudioso francês em relação ao sujeito do iluminismo, da luta de classes, da Psicanálise, ou da Biologia. Veiga-Neto (2007, p. 44) sobre isso comenta que: “Assim, para Foucault, o sujeito moderno não está na origem dos saberes; ele não é o produtor de saberes mas, ao contrário, ele é um produto dos saberes. Ou talvez, melhor, o sujeito não é um produtor, mas é produzido no interior de saberes.”

Para Foucault (2008), as formações discursivas consistem em agrupamentos de enunciados nos quais se delimita suas regularidades, considerando-se um sistema de dispersão. Com essa contribuição sobre as formações discursivas, Foucault procura se distanciar de ideias que para ele são inadequadas, por exemplo, o conceito de ideologia. Não trabalhando, dessa forma, com a teoria das ideologias derivada do materialismo histórico, escolhendo, então, a noção de poder. Para Foucault (2008):

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva, evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como ‘ciência’, ou ‘ideologia’, ou ‘teoria’, ou ‘domínio de objetividade’. (FOUCAULT, 2008, p. 43).

Da mesma maneira, ao se verificar um discurso, não encontramos um sujeito, todavia encontramos sua dispersão haja visto que o sujeito para a Análise do Discurso não consiste em um sujeito idealizado e origem do discurso, mas posição discursiva. Como lugar discursivo, o sujeito se forma da história e da memória social. Pensamos que o sujeito Cariri se constrói pelas relações de poder que emergem entre o discurso de colonialidade hegemônica e o discurso ancestral de resistência. Sobre a relação que se estabelece entre o sujeito e a resistência, cabe lembrar que Foucault (1998) não reconhece uma noção de sujeito

que, partindo de si, fundamenta o conhecimento correto e genuíno, mas sim como produto das relações de poder, constituindo-se através de discursos que o definem e o limitam. Logo, o sujeito não é capaz de se ausentar das relações de poder, todavia pode resistir a elas. Ou seja, para o filósofo e historiador francês existe o constante exercício de práticas que oportunizam espaços provisórios, inclusive, permitindo a existência de:

[...] três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão). (FOUCAULT, 1995, p. 235).

Refletindo sobre o pensamento do filósofo francês, podemos dizer que as lutas contra as formas de dominação consistem em lutas que têm por finalidade combater formas de dominação ligadas à diversidade étnica, social e religiosa. Essas lutas contestam as relações de poder que se fixam a partir da hierarquização dessas distinções étnicas, sociais e religiosas.

As lutas contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem, por sua vez, correspondem às lutas que têm por finalidade refutar relações de trabalho alienantes. Nessas relações, o trabalhador se encontra desarticulado de sua produção que se encontra apropriada por outrem.

As lutas contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete aos outros se remetem às formas de sujeição e subjetivação que circundam a construção das identidades dos indivíduos e o atravessamento das relações de poder. O sujeito se delinea pelas práticas discursivas, saberes e relações de poder, que concebem formas de subjetividade, estabelecendo o que é normal e o que não é. Essas lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão permeiam padrões, normas e políticas que condicionam o indivíduo a agir e se exteriorizar de acordo com essa organização, mesmo que de forma contrária a sua vontade. Essas lutas se manifestam em diversos níveis, desde a resistência a normas sociais restritivas da liberdade individual, até oposição à imposição de identidades que não acompanham a autoidentidade do indivíduo.

No caso da constituição da identidade do sujeito Cariri, assim como em outros exemplos encontrados na história, os três tipos de luta se encontram misturados, possibilidade indicada por Foucault (1995, p. 235-236), porém destacamos a luta contra as formas de dominação, mais precisamente étnica e social, pois os Cariri desde séculos suportam a dominação cultural, social e política por parte daqueles que historicamente se assenhorraram de suas terras. Essa resistência propõe a valorização de sua cultura, reencontro com a identidade étnica e recuperação e manutenção do território, assim como a oposição em face da exploração dos bens naturais. De igual forma, ressaltamos também as lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão dos Cariri, pois, de forma geral, no contexto dos povos originários, essas lutas se referem à resistência contra políticas de assimilação cultural, que tentam impor formas de subjetividade e identidades que não correspondem à sua história e cultura.

Ponderamos ainda sobre o silenciamento, a partir de nossas leituras de Spivak (2010), que se vincula ao processo pelo qual as vozes e as experiências das populações subalternizadas são sistematicamente ofuscadas, distorcidas, ignoradas ou desautorizadas no contexto da colonialidade. Trata-se de um fenômeno intrínseco às estruturas de poder que perpetuam a dominação colonial. O silenciamento, nessa perspectiva, realça a dificuldade de emergência dos discursos subalternizados, sendo a compreensão do silenciamento relevante para uma reflexão sobre como estudos acerca da identidade Cariri podem criar espaços para articulação e descolonização.

Ao longo desta seção, exploramos os Estudos Discursivos Foucaultianos, que nos permitiram compreender como o sujeito é construído por meio das práticas discursivas e como essas práticas são utilizadas para legitimar ou resistir às relações de poder. Voltamos, então, nossa atenção para a relação que se estabelece entre identidade e memória, promovendo o diálogo com os Estudos Culturais. Na próxima seção, investigaremos como a identidade é construída através da memória e como essas práticas são moldadas pelas relações de poder. Veremos como os Estudos Discursivos e Culturais se complementam na compreensão desses fenômenos, permitindo uma perspectiva mais ampla e crítica da identidade Cariri.

2.3 Identidade e Memória: diálogo entre Estudos Discursivos e Culturais

Defendemos que a intersecção entre os Estudos Discursivos e Culturais presente em nossa pesquisa pode oferecer uma visão interdisciplinar e crítica sobre os fenômenos relacionados à identidade e memória. Enquanto os Estudos Discursivos enfatizam o papel da linguagem e dos discursos na construção de significados e identidades, os Estudos Culturais buscam examinar as práticas sociais, políticas e culturais que delineiam as formas como os sujeitos se relacionam consigo, com o mundo e com os outros. Ao conciliar essas abordagens, compreendemos as complexas dinâmicas envolvidas na produção, reprodução e transformação das identidades e memórias individuais e coletivas. Propomo-nos agora explorar alguns pontos de convergência entre esses campos do saber acerca da identidade e da memória e como esses dois conceitos se relacionam na construção da identidade Cariri.

O início dessas reflexões se encontra na ideia de identidade, a partir da linguagem, como marco de nosso pertencimento. A noção das identidades permeia e se confunde com esse olhar para dentro de si, construindo quem somos e quem os outros são. Hall (2006) divide os estudos sobre o sujeito em três fases, sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito da pós-modernidade, dos quais o último se mostra capaz de assumir papéis diversos em situações igualmente diversas, demonstrando uma identidade fluida e fragmentada.

O sociólogo jamaicano ainda fala que a identidade “sutura” o sujeito ao mundo social em que habita. Diante de mudanças institucionais e conjecturais nos meios sociais, o sujeito se colapsa e se fragmenta, não em uma, mas em diversas identidades. Cada vez mais o processo de identificação se torna mais instável e problemático. Para, então, aproximarmos da noção de sujeito e entendermos melhor essa costura que se estabelece com o mundo social e cultural proposta nos Estudos Culturais, teremos como base de nossa fundamentação teórico-metodológica os Estudos Discursivos, com especial ênfase às teorizações foucaultianas.

Retomando o raciocínio de Hall (2006, p. 13), sobre o sujeito pós-moderno que inaugura a identidade como uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.” que presume uma dimensão relacional com outras identidades, ideia mais profundamente desenvolvida em Hall (2014, p. 108) ao refutar os conceitos essencialistas de identidade, formando uma complexa malha de relações sociais.

Em seus estudos sobre a identidade, Hall (2014) subverte a ideia de que a identidade permanece fixa e estável. Sustentando o caráter relacional da identidade e o conceito de diferença, o filósofo descreve a identificação, o processo de constituição de identidades fluidas e cambiantes (ibidem, p. 106-107). A identificação se caracteriza por se tratar de um encadeamento influenciado por uma variedade de fatores sociais, culturais e históricos, logo, estabelecendo-se de forma perpétua, contínua e fluida. Sobre a identificação, Hall aduz que:

Em contraste com o ‘naturalismo’ dessa definição, a abordagem discursiva vê a identificação como uma construção, como um processo nunca completado - como algo sempre ‘em processo’. Ela não é, nunca, completamente determinada - no sentido de que se pode, sempre, ‘ganhá-la’ ou ‘perdê-la’; no sentido de que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada. Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência. Uma vez assegurada, ela não anulará a diferença. A fusão total entre o ‘mesmo’ e o ‘outro’ que ela sugere é, na verdade, uma fantasia de incorporação [...]. (HALL, 2014, p. 106).

Em relação à diferença, Hall (2014) a coloca como produção das práticas sociais, estabelecida a partir de processos de significação e representação, não sendo imanente a um grupo ou, quanto menos, a um indivíduo. Construção sócio-histórica, a diferença resulta de complexos sistemas de inclusão e exclusão. Woodward (2014, p. 27) problematiza a diferença ao recordar que S.P Mohanty, opondo “história” e “histórias” arrazo a que celebrar a diferença poderia desembocar na insipiência da natureza estrutural da opressão. Entretanto, os estudos de Woodward apontam para um conceito de diferença atravessado pelas relações de poder e hierarquia, pois alguns grupos se encontram mais privilegiados que outros na sociedade, concluindo que “A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença.” (WOODWARD, p. 40). Portanto, podemos ter como referência que a identidade não é algo que se possa possuir ou carregar, mas corresponde ao que é constantemente negociado e recriado em relação aos outros, ao mundo e a si.

Logo, a subjetivação abrange um processo que ocorre a partir do que é possível saber, fazer e ser em uma determinada conjuntura histórica e está relacionada à constituição da memória. Mais diretamente, Foucault (2008) aborda a memória ao tratar do domínio associado do enunciado. O domínio associado se relaciona à necessidade de o enunciado estar vinculado ao, nas palavras de Foucault (2008, p. 110), espaço colateral formado por outros

enunciados que possibilitam o contexto. Nesta relação, o enunciado sempre se refere e atualiza outros enunciados, apresentando “relações possíveis com o passado e que lhe abre um futuro eventual.” (FOUCAULT, 2008, p. 111-112)

Dessa forma, podemos considerar a memória como processo de repetição de enunciados que emergem em condições específicas de produção. Ela se atualiza ou finda esquecida de acordo com o processo discursivo e não se relaciona exatamente às lembranças individuais, mas sim sustentada na esfera social. A memória possibilita a reaquisição de enunciados já ditos, mas também figura como ponto de conflito entre ações que buscam consolidar e desestabilizar saberes.

Podemos considerar, nessa perspectiva, a memória como elemento basilar na produção e disseminação do conhecimento histórico. Assim, a memória se traduz em uma forma pela qual o passado se organiza a partir de narrativas históricas. Como construção, a memória não se limita a uma fonte de conhecimento confiável ou objetiva, mas sim uma produção discursiva modelada pelos interesses políticos e sociais envolvidos. Assim, uma proposta arqueológica de estudo sobre a memória busca investigar os discursos, desnaturalizando as narrativas dominantes, realçando as narrativas de resistência e revelando as relações de poder que as produzem.

A memória lega através das gerações os conhecimentos, valores, práticas e expressões culturais, exercendo, então, papel central no âmbito da ancestralidade. De acordo com os estudos de KRENAK (1999, p. 25-26) e LUCIANO (2022, p. 325), o conceito de ancestralidade corresponde ao conjunto de conhecimentos, valores, práticas e expressões culturais legadas de forma intergeracional, compondo um vínculo que remete às origens das primeiras nações entre antepassados e essas comunidades originárias na atualidade. A ancestralidade nos indica o legado herdado dos antigos, especialmente no que se refere aos saberes tradicionais, que são preservados por meio de dispositivos como a oralidade, rituais, mitos e outras práticas culturais.

A ancestralidade exerce especial função na manutenção da identidade coletiva, provendo referências históricas, simbólicas e espirituais que fortificam a coesão social e a continuidade cultural. Ela engloba não somente as características materiais e imateriais da cultura, mas também os valores, crenças e cosmovisões compartilhados pela comunidade. A

ancestralidade está intimamente ligada ao território, pois muitas práticas e saberes se estabelecem em lugares específicos e em interações com o ambiente natural.

As comunidades originárias, através da ancestralidade, reconhecem e revitalizam sua identidade ancestral, enfrentando as influências externas e adaptando-se às mudanças trazidas pelas tecnologias e costumes contemporâneos. Dessa forma, preservam sua herança cultural e promovem a valorização de suas tradições nativas. Nesse contexto, a subjetividade engloba um processo no qual o conhecimento, as práticas e a identidade são moldados em um contexto histórico específico e estão intrinsecamente ligados à construção da memória.

A memória, estreitamente ligada à ancestralidade, é um elemento fundamental da identidade (LE GOFF, 1990, p. 410). Foucault (2008), como já comentamos, argumenta que a memória se relaciona ao domínio associado do enunciado, o qual exige que o enunciado esteja conectado ao espaço colateral formado por outros enunciados que fornecem o contexto adequado.

A perspectiva de Le Goff (1990) sobre a memória complementa e amplia a visão de Foucault (2008). Enquanto Foucault destaca a memória como um processo discursivo, Le Goff enfatiza sua dimensão social e cultural. Para Le Goff (1990), a memória envolve a interação entre indivíduos e a sociedade na qual estão inseridos, desempenhando um papel fundamental na organização da identidade e da história. Assim, a abordagem de Le Goff abarca tanto a dimensão individual quanto a dimensão coletiva desse conceito.

Mesmo não se tratando de visões diametralmente distintas da memória, insta salientarmos que em parte de nossas observações delimitamos as fronteiras entre o entendimento de Le Goff (1990) e Foucault (2008) posto que para este a memória discursiva, como domínio associado, não se relaciona tão somente com as continuidades, mas também com as discontinuidades na produção dos enunciados. Em nossas ponderações em que consideramos a memória como componente regular da identidade, aproximamo-nos mais da perspectiva de Le Goff (1990). Nesses casos, indicamos a memória como elemento de resistência, utilizando-nos do termo “memória ancestral”.

A memória ancestral nos Cariri consiste em fio condutor que protege as vivências, conhecimentos e narrativas dos antepassados, passando a herança cultural para as futuras gerações. Dessa forma, a memória coletiva desempenha papel central na preservação das identidades. Reiteramos nosso raciocínio ao lembrarmos de Castells (2004) quando diz: “La

construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas.” (CASTELLS, 2004, p. 29).

O sujeito, como depreendemos de Foucault (2008), constitui-se como um lugar discursivo, moldado pela história e pela memória coletiva. Acreditamos que a formação do sujeito ocorre por meio das relações de saber/poder que emergem entre diferentes discursos. As práticas discursivas, os saberes e as relações de poder delineiam o sujeito, estabelecendo normas e regras dentro dos discursos dominantes. No contexto das entrevistas por nós conduzidas, a produção de sentidos ocorre por meio de discursos que atribuem funções ao sujeito Cariri.

Acerca da noção de sujeito, mas não se confundindo com ela, o conceito de identidade remete à coesão e continuidade de um coletivo ao longo do tempo. Dada a estreita relação entre esses conceitos, podemos inferir que a construção da identidade do sujeito se origina das práticas discursivas e sociais, não sendo inata nem imutável. Além disso, a identidade do sujeito é moldada e remodelada por meio das dinâmicas de poder e das múltiplas formas de controle.

Desse modo, a identidade se configura como uma categorização que pode estabelecer a unidade e a continuidade do grupo, ao mesmo tempo em que exclui indivíduos que não se encaixam nessa categorização. Nessa perspectiva, Hall (2006) explora o declínio das antigas identidades que outrora estabilizavam o mundo social, fragmentando o indivíduo moderno, antes concebido como um sujeito unificado.

Essa fragmentação consiste em efeito do processo histórico, social e político que moveu o indivíduo de sua posição estável em relação ao mundo e à sociedade, expondo-o a diversas influências culturais e discursivas. Conseqüentemente, o sujeito deixa de ser visto como entidade fixa e unificada, passando a ser compreendido como concepção instável, que se constitui e se modifica por meio das múltiplas posições que ocupa nos diversos discursos. Assim, entendemos a posição do sujeito como relacional, que permanece em constante mutação, sendo moldada pelas relações de poder que estruturam o campo social. Nesse timbre, Hall (2006), ao detalhar historicamente a transformação do sujeito até a construção do sujeito pós-moderno, defende que a "globalização" desempenhou papel essencial nesse deslocamento. Acerca do sujeito pós-moderno, fala o sociólogo jamaicano que:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (HALL, 2006, p. 13).

A partir dessas ideias, estabelecemos a relação entre discurso, sujeito e identidade, pois compreendemos que a identidade não equivale a um conceito estático, assim como os discursos também se encontram em constante dinamismo. Podemos afirmar que "as identidades são pontos de fixação temporária nas posições de sujeito que são construídas para nós por meio das práticas discursivas" (HALL, 2000, p. 112). Essas práticas discursivas, de acordo com Foucault (2008), compõem o discurso. Portanto, podemos inferir que a identidade se configura e reconfigura por meio das práticas discursivas, que constituem o discurso.

Projetar a identidade Cariri através das narrativas de velhos e velhas Cariri pode expandir as discussões em relação aos discursos que atravessam a constituição simbólica e política dos povos originários da região do Cariri. Assim, analisamos a identidade Cariri, evidenciando o processo de subjetivação que com ela se relaciona. A partir do *corpus*, buscamos entender os efeitos de sentido expressos pelo sujeito em questão, considerando as condições de produção do discurso. Na sequência, descreveremos mais detidamente nosso percurso metodológico escolhido para analisarmos a constituição da identidade Cariri a partir da interpretação e comparação dos enunciados que nos remeteram aos discursos de ancestralidade e da colonialidade.

3. DOS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

3.1 Planejamento dos estudos e escolha dos troncos velhos como participantes da pesquisa

Nosso estudo procura averiguar como se constitui discursivamente a identidade Cariri em Crato a partir das lembranças dos troncos velhos à medida que seus discursos deslindam as vontades de verdade e as relações de poder que se encontram em contato nessa construção.

Para tanto, examinamos as regularidades presentes nas transcrições das memórias materializadas nas narrativas coletadas. No caso, trata-se de três narrativas produzidas por três indivíduos autodeclarados Cariri, um que se identifica como do gênero masculino e as demais se identificam como do gênero feminino. Com captura em áudio e vídeo, as narrativas foram registradas em momentos dedicados às entrevistas na comunidade do Sítio Poço Dantas entre os dias 01 de outubro de 2022 e 07 de outubro de 2022. O material transcrito se refere a um total de 4 (quatro) horas de narrativas gravadas. Antes de descrevermos como procedemos com as coletas e transcrições, vale detalharmos como escolhemos a abordagem que nos conduziu durante nossas análises.

Quando decidimos, a partir de nossas experiências acadêmicas, investigar a identidade de povos originários, já direcionamos nossas atenções aos Cariri. Primeiramente, porque eles residem na mesma região que o pesquisador e consistem nos primeiros integrantes de povos originários que conhecemos pessoalmente. Além disso, os Cariri residentes em Crato possuem duas peculiaridades que tornam a construção de suas identidades um fenômeno sobremaneira interessante: em primeiro lugar, como já relatamos em um de nossos capítulos teóricos, os Cariri de Crato se empenham pelo reconhecimento de suas identidades originárias frente a instituições oficiais, como a Funai. Outro aspecto interessante é que os indivíduos autodeclarados Cariri têm o nome da etnia em seus documentos oficiais como sobrenome, acontecimento não usual em outras comunidades com povos originários como confirma Melo (2020, p. 213).

Ao decidirmos o nosso objeto empírico, restava estabelecermos nosso referencial teórico. Escolhemos, então, os Estudos Discursivos Foucaultianos e Estudos Culturais. Isso não apenas pela afinidade acadêmica de nossa orientação e pela necessidade de trabalhos

acadêmicos que estabeleçam o diálogo entre os Cariri e os Estudos Discursivos e Culturais, mas, ainda, em razão do trabalho se desenvolver com sujeitos singulares, os Cariri de Crato, no contexto de suas memórias trazidas a partir de sua própria construção discursiva.

Nesse contexto, os conceitos foucaultianos e decoloniais, na perspectiva dos Estudos Discursivos aliados aos Estudos Culturais, possibilitaram a observação do objeto empírico, a partir da materialidade das narrativas, segundo um desenlace histórico, auxiliando-nos a analisarmos as significações além da materialidade linguística. As noções de sujeito, vontades de verdade e relações de poder/saber advindas dos Estudos Discursivos Foucaultianos imprimiram nossas categorias de análise diante das narrativas produzidas pelos Cariri convidados, enquanto os Estudos Culturais aprofundam os conceitos de memória e identidade que permeiam essas narrativas.

As perspectivas teóricas dos Estudos Discursivos Foucaultianos e dos Estudos Culturais, embora relevantes para a análise da constituição discursiva da identidade Cariri em Crato, apresentam questões que precisam de desenvolvimento quando se trata das questões envolvendo as primeiras nações brasileiras, nordestinas e caririenses. Essas abordagens teóricas, por vezes, ignoram as vozes e os saberes dos próprios povos indígenas, subalternizando-os e reforçando na dinâmica de poder a colonialidade do saber.

Portanto, agregamos teóricos nativos, incorporando a perspectiva de que os próprios povos indígenas falem por si mesmos, em conformidade com a palavra de ordem presente nos movimentos indígenas e de outros estratos subalternizados, "nada sobre nós sem nós". Incorporando concepções, indígenas ampliamos e contextualizamos a compreensão dos discursos que permeiam o sujeito Cariri e a construção de sua identidade, reconhecendo toda a complexidade das estruturas envolvidas nesse processo de identificação.

Para obtenção dos dados, depois de prévio contato com as comunidades, precisávamos definir os participantes da pesquisa, pessoas Cariri que, ao enunciarem, fariam emergir os discursos que compõem a identidade ancestral. Com isso em mente, decidimos que os participantes da pesquisa seriam troncos velhos residentes no território do entorno do açude Umari, mais precisamente nas comunidades Sítio Poço Dantas, Monte Alverne, Areinha, Tabocas e Toca do Índio. Precisamos limitar geograficamente nossa coleta ao Sítio Poço Dantas, posto que a maior concentração demográfica de pessoas Cariri e de troncos velhos

acessíveis a participarem como colaboradores da pesquisa se encontram nesse sítio, tornando a coleta de dados possível.

Escolhemos pessoas anciãs por entendermos que nas lembranças delas a história da comunidade Cariri de Crato-CE está mais preservada, pois presenciaram diversos acontecimentos que repercutiram na formação da identidade Cariri. Nesse sentido, concordamos com Sousa (2006, p. 187) ao dizer que “Entendemos que como os galos do Cabral, aos velhos cabe a tarefa de tecerem a história entremeada pela esperança e pela recordação. A história que não está contemplada nos grandes tratados históricos.” Quase simultaneamente, concordamos que o instrumento mais apropriado para coletar enunciados que nos remetesse a formações discursivas que interessam à dissertação consistiria em entrevistas narrativas. Assim, a produção do discurso seria espontânea, mantendo-se a sensibilidade ao se trabalhar com a memória de pessoas velhas, no caso, os troncos velhos Cariri. Inicialmente seguimos o procedimento sugerido em Dionísio (2004) de transcrição da Análise da Conversação, metodologia que combinamos com elementos da história oral aplicada que, segundo Meihy e Seawright (2020, p. 131) trata a transcrição como o “exercício de correspondência da estrutura dos enunciados verbais transpostos para a solução escrita em equivalência imediata e imitativa.”

Considerando a coleta de dados em si, na primeira fase nos dedicamos à interação e constante contato com os participantes da pesquisa, todos residentes no Sítio Poço Dantas na cidade de Crato-CE, através de visitas à localidade. Dessa maneira, o engajamento dos participantes com a pesquisa aumentou e estabelecemos um ambiente de colaboração entre nós e os troncos velhos. Isso se mostrou sobremaneira profícuo, já que eles/elas, ao longo do trabalho, contaram experiências pessoais.

O primeiro desafio foi realizar o primeiro contato com potenciais participantes. O ponto de partida, então, foi o diálogo com lideranças da comunidade com quem estabelecemos comunicação sobre a pesquisa. Mais precisamente, conversamos com a senhora VR, professora, líder local e Presidenta da Associação Indígena Cariri de Poço Dantas Umari (AICAPDU), anteriormente denominada Associação dos Índios Cariris, Poço Dantas Umari. Por intermédio dessas lideranças, fomos convidados para participarmos de reuniões da AICAPDU no dia 12 de março de 2022 e 09 de abril de 2022. Na ocasião, oportunizaram ao pesquisador, ao se declarar vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino da Universidade Federal de Campina Grande, apresentar-se, comunicar

sobre a realização da dissertação, comentar brevemente sobre os objetivos da pesquisa e solicitar, respeitosamente, o apoio e auxílio da comunidade.

As reuniões ocorrem no segundo sábado de cada mês. A partir desse momento tivemos contato direto com os troncos velhos, participantes da pesquisa. Cabe ressaltar que algumas lideranças da comunidade também são troncos velhos, todavia nosso primeiro contato fora com lideranças que ainda não são consideradas troncos velhos por seus pares.

Nesse momento da pesquisa, anterior à coleta de dados, houve por parte do pesquisador, uma fase de observação e interação com a comunidade para adaptação junto não apenas aos troncos velhos, mas para que toda a comunidade minimamente se habituasse à presença do pesquisador. Durante esse tempo, participamos de reuniões da Associação Indígena Cariri de Poço Dantas Umari e do evento IV Seminário dos Povos Indígenas do Cariri Cearense, realizado entre os dias 19 e 21 de agosto de 2022. O cuidado de se manter um contato prévio com os participantes de pesquisa se fez produtivo posto que, como nosso trabalho utiliza a entrevista narrativa como instrumento de coleta, precisamos de um contato mais próximo com os participantes da pesquisa antes da aquisição de dados. Podemos exemplificar esse contato mais próximo em Flick (2007):

Por exemplo, entrevistas abertas exigem um envolvimento maior entre o entrevistado e o pesquisador do que seria necessário na simples entrega de um questionário. A gravação de conversas diárias está ligada a um grau de revelação, por parte dos membros, em relação à sua própria vida cotidiana, que, para eles, não é fácil controlar antecipadamente. (FLICK, 2007, p. 69).

Na segunda fase, houve a pesquisa empírica junto às comunidades. Assim, procurou-se assimilar os fatos sociais ora observados como eles ocorrem, evitando tão somente catalogá-los quantitativamente. A pesquisa com abordagem qualitativa se faz mister nesses casos posto que tem o propósito de “[...] compreender, descrever e, algumas vezes, explicar fenômenos sociais, a partir de seu interior, de diferentes formas” (FLICK, 2007, p. ix, apud PAIVA, 2019, p. 13). A análise qualitativa do *corpus* buscou, a partir das categorias foucaultianas de vontades de verdade, de saber/poder e sujeito, as posições assumidas pelos troncos velhos do Sítio Poço Dantas sobre si mesmos como sujeitos Cariri a respeito de sua identidade ancestral. De igual maneira, incluímos às análises conceitos nos Estudos Decoloniais, quais sejam, colonialidade, colonialidade do poder e colonialidade do saber.

3.2 Da obtenção do *corpus* e transcrição

Ao esquadriarmos nossos objetos teórico e empírico, restringirmos o local da pesquisa, definirmos nossos participantes e a materialidade discursiva da qual destacamos nosso *corpus* e passarmos um período de ambientação com a comunidade, restava irmos a campo com a finalidade de registrarmos as narrativas dos troncos velhos. O *corpus* adveio das narrativas dos troncos velhos entrevistados, carregando discursos que atravessam a constituição da identidade dos Cariri e se relacionam com a posição social que esses indivíduos assumem enquanto sujeitos imbricados nas relações de poder e vontades de verdade dominantes.

Conjuntamente, para além de nosso planejamento inicial, usamos a metodologia da história oral aplicada. Esta adição em nossa metodologia se mostrou significativa porque a:

História oral aplicada qualifica, assim, a função dos trabalhos feitos com entrevistas características. Porque se reconhece nessa prática a vontade de envolvimento dos segmentos que explicam a história oral, as definições de sua aplicação respondem a outro sentido do termo ‘aplicada’, isto é, cuidada, cultivada, educada; trata-se de uma história oral disciplinada ainda que escape aos enrijecimentos e imobilidades. (MEIHY e SEAWRIGHT, 2020, p. 12-13).

A história oral aplicada, subdivide-se em três tipos distintos: história oral de vida, história oral temática e tradição oral. Cada gênero desses, como assevera Meihy e Holanda (2007, p. 33), distingue-se dos demais pela forma como as entrevistas são conduzidas durante as coletas. Ainda segundo Meihy e Holanda (2007, p. 35), na história oral de vida, o participante discorre a partir de uma entrevista livre, enquanto na história oral temática a entrevista, como o nome sugere, desenvolve-se a partir de um tema, demandando um questionário para sua condução. A tradição oral, por sua vez, por se fundamentar exaustivamente na observação e lidar com elementos da memória coletiva, não se vincula ao debate sobre a introdução de entrevistas na metodologia.

Dos três tipos de história oral, escolhemos a história oral de vida. Ela se mostrou mais apropriada à busca dos objetivos desta dissertação por decidirmos desde o início do trabalho que conduziríamos entrevistas, eliminando a possibilidade de utilizarmos a tradição oral. Igualmente, mesmo com a criação de um roteiro que direcionasse parte das entrevistas, tanto a pergunta geradora quanto os demais tópicos do roteiro deixam o/as entrevistado/entrevistadas

livres para contarem suas histórias e experiências de vida, não se tratando de um roteiro rígido e que deve ser seguido integralmente. Esse tipo de abordagem é mais característico da história oral de vida, em que o objetivo principal é registrar a trajetória e as memórias do/a entrevistado/a, em vez de se concentrar em um tema específico, como é o caso da história oral temática.

Para tanto, como instrumento de coleta, utilizamos entrevistas narrativas com gravações em áudio e vídeo, mediante autorização dos participantes e com filmagens que variaram entre uma e duas horas. Assim, obtivemos registro dos dados discursivos manifestados pelo/as entrevistado/as durante os encontros. Definimos essa forma de registro porque, desde o início, queríamos conservar o máximo de dados discursivos manifestados pelos entrevistados durante as entrevistas. Cabe salientar sobre entrevista narrativa que, segundo Hermans (1995):

Na entrevista narrativa, pede-se ao informante que apresente, em uma narrativa improvisada, a história de uma área de interesse da qual o entrevistado tenha participado (...) A tarefa do entrevistador é fazer com que o informante conte a história da área de interesse em questão como uma história consistente de todos os eventos relevantes, do início ao fim. (HERMANNNS, 1995, p. 184, apud FLICK, 2007, p. 110).

A entrevista narrativa, como ferramenta de levantamento de dados dentro das pesquisas qualitativas, segue um procedimento baseado, segundo Flick (2007), em três estágios. Neste trabalho, as entrevistas, além de dados pessoais, no primeiro estágio, foram guiadas, basicamente, por uma pergunta geradora que se relaciona com o tema do projeto como: “Por favor, poderia me contar sua história?” Nossa interferência nesse momento foi mínima, reduzindo-se, quando possível, à pergunta geradora e encorajamentos não verbais.

Os entrevistados foram lembrados do tema proposto para a pesquisa logo antes de cada audição e antes do início de cada entrevista. Explicamos o conteúdo do termo de consentimento livre e esclarecido (Anexo II) juntamente com o termo de autorização para gravação de voz e/ou registro de imagens (Anexo III). Após a explicação sobre os documentos, os participantes assinaram, confirmando a anuência. Entrevistamos, três troncos velhos residentes no Sítio Poço Dantas, no caso a senhora AA (78 anos), a senhora RC (62 anos) e o senhor JN (70 anos), sendo que os últimos são, respectivamente, pajé e cacique dos

Cariri situados no entorno do açude Umari. Escolhemos esses indivíduos como participantes de pesquisa posto que, conforme defende Munduruku (2000):

[...] o conhecimento, na sociedade indígena, é dominado pelos mais velhos. Mesmo que uma pessoa saiba todas as coisas sobre seu povo, sobre sua tradição, se houver alguém mais velho presente naquele espaço, é de direito que o mais velho responda o que lhe foi perguntado. Na sociedade indígena não existem especialistas absolutos. Todos sabem fazer tudo; todos sabem contar as histórias dos antepassados; todos sabem manipular os instrumentos da sobrevivência; todos sabem o que cura e o que mata. No entanto, por uma questão de respeito, àquela pessoa que já tem uma caminhada mais longa, faculta-se-lhe o direito de aconselhar, dirigir, coordenar, opinar e curar as pessoas. A ela é dado o direito de ser mestre e de exercer a sua sabedoria. Dessa forma, podemos entender que a educação que todos recebem é o respeito pelo caminho que o outro percorre (MUNDURUKU, 2000, p. 92).

Seguindo o percurso proposto por Flick (2007), ainda nos utilizamos de mais dois estágios para completarmos as entrevistas. No segundo estágio, chamado de estágio das investigações, fizemos perguntas sobre fragmentos não pormenorizados das narrativas que nos remeteram ao discurso ancestral ou ao discurso da colonialidade para que fossem complementados pelo(a) entrevistado(a) visando o detalhamento desses acontecimentos. Somente no último estágio, também conhecido como fase de equilíbrio, realizamos algumas perguntas que visavam a descrição e a argumentação, ou seja, foi a oportunidade para os troncos velhos refletirem, explicarem e argumentarem sobre trechos de suas narrativas que são pertinentes à pesquisa. Nessa etapa, considera-se o entrevistado “especialista teórico de si mesmo” (SCHÜTZE, 1983, p. 285, apud FLICK, 2007, p. 110). Todos os participantes da pesquisa concluíram os três estágios da entrevista num único encontro. Também registramos que as entrevistas foram acompanhadas por um roteiro (Apêndice I) com um total de dez questões, o qual foi redigido tanto pela necessidade de ancorarmos as entrevistas na constituição da identidade Cariri quanto para satisfazer solicitação do comitê de ética para deferimento de nosso projeto. Essa escolha, em nossa perspectiva, não desconfigura a pesquisa como história oral de vida, posto que o roteiro não engessou as entrevistas, servindo tão somente para conduzir o momento, deixando colaborador/colaboradoras livres para contarem suas histórias.

Antes das entrevistas ocorrerem de fato, percebemos a importância do contexto no qual elas seriam realizadas. Lugar, momento e outras condições a serem verificadas para escutarmos os troncos velhos. Afinal, queríamos que as memórias trazidas fossem apresentadas da maneira mais natural possível. Para prepararmos esse ambiente de entrevistas,

recorremos a Meihy e Holanda (2007, p. 56-58) que sugerem que a escolha do local seja feita pelos entrevistados. Assim ocorreu, AA escolheu ser entrevistada em sua casa, enquanto RC e JN preferiram que a entrevista ocorresse na palhoça da comunidade, local onde ocorre as reuniões da Associação Indígena Cariri de Poço Dantas Umari. Esses locais, assim como previsto em Meihy e Holanda (2007), influenciaram positivamente na espontaneidade dos participantes, mas, como possibilidade também prevista pelos autores quando o lugar é escolhido pelo participante, existiram interferências indesejáveis às entrevistas. Na palhoça, por exemplo, além de queda na qualidade na captura do áudio, houve momentos de interrupções e distração da concentração, pois também consiste no lugar onde as crianças da comunidade brincam.

Na etapa subsequente, seguimos o procedimento sugerido em Dionísio (2004) ao detalhar a sugestão de transcrição da Análise da Conversação, considerando as orientações do Projeto de Estudo Coordenado da Norma Urbana Linguística Culta (Projeto NURC). Esse padrão se mostrou adequado por capturar, além de elementos verbais, elementos não-verbais que, segundo Dionísio (2004, p. 75) “corroboram com a construção do sentido do enunciado linguístico que está sendo proferido”.

Como a história oral permeou nossa metodologia no que tange à construção do material de coleta e composição dos dados, deduzimos que a “tradução” da modalidade oral para a escrita de nosso material de análise devia ser adequada a este procedimento capaz de validar as experiências dos troncos velhos Cariri, vivências estas até recentemente não catalogadas em documentos escritos ou catalogadas a partir de um enfoque subjetivo. Conjecturamos, então, seguir o procedimento descrito em Meihy e Seawright (2020, p. 129-144) para a passagem do texto fonte oral para o escrito. Começamos, então, a interagir com o conceito de transcrição que, segundo Meihy e Holanda (2007, p. 158):

Ao mesmo tempo, toca de leve na questão de considerar o texto final o nosso referente ao ambicionar que o texto afirme-se ‘como um original autônomo’ (precisamos fugir das ideias de reflexo em seus mais ardilosos artificios), além do que, flexibiliza todo o trajeto de criação textual, desrespeitando ao respeitar, modificando ao compreender, criando ao entender a criação, fugindo ao texto como ícone, ao autor como ídolo e ao texto como referência, que não é nada mais que o conceito de objeto em ação. (MEIHY e HOLANDA, 2007, p. 158).

Aprofundamos, então, nossos estudos no intuito de combinar à metodologia derivada da Análise da Conversação, anteriormente definida, com a transcrição, tão singular à história

oral. Nesse momento entendemos que, até a transcrição, o método ordenado por Meihy e Seawright (2020) passa pelas fases de transcrição, textualização e escolha de tom vital. A etapa de transcrição já estava alinhada à metodologia desta dissertação desde a fase de projeto. A fase de textualização, por seu turno, tem como finalidade, como assevera Meihy e Seawright (2020, p. 136-137), “tornar o texto compreensível para os leitores”, enquanto o tom vital “serve para a entrevista como uma coluna vertebral”, consistindo em eixo narrativo reduzido a uma frase.

A partir daí, verificamos uma possível incompatibilidade entre a transcrição e nossos objetivos. Suspeita que foi confirmada quando, durante os estudos, entendemos que a transcrição consiste em “um inevitável ato de interferência na entrevista.” (MEIHY e SEAWRIGHT, 2020, p. 144).

Apesar da transcrição nos parecer sobremaneira frutífera, posto que consiste em “fundamento-chave para a história oral” (MEIHY E HOLANDA, 2007, p. 136), percebemos que seguir o referido método, configuraria em intervenção do pesquisador sobre os sentidos. Mesmo que houvesse a ratificação das/do colaboradoras/colaborador da pesquisa, procedimento previsto pela transcrição, os sentidos seriam irreversivelmente alterados, desviando-se de nosso objetivo de realizar um estudo discursivo sobre a constituição da identidade Cariri a partir das narrativas de troncos velhos numa produção espontânea de enunciados. Por precaução e para o fim de facilitar futuras pesquisas que utilizarem esta dissertação como fonte de pesquisa, nos apêndices II, III e IV ficarão disponibilizadas, na íntegra, as transcrições das três entrevistas.

Em nossas transcrições buscamos, na medida de nossas possibilidades, ser fidedignos às falas dos troncos velhos entrevistados/das. Assim, podem ser notadas variações que não seguem o padrão gramatical formal. Entretanto, assim como fez Sousa (2006, p. 195), ressaltamos que essa escolha não deve ser interpretada como preconceito linguístico direcionado aos velhos/velhas.

Após a conversão das narrativas do oral para o suporte escrito, obtivemos o *corpus* de nossa pesquisa. Entretanto, nem todo o material escrito serviu para nosso estudo. Logo, precisamos extrair e analisar o *corpus* baseados nos procedimentos que na próxima seção estão detalhados.

3.3 Procedimentos de análises

A partir do material escrito, selecionamos como *corpus* enunciados que nos remetessem a elementos das formações discursivas de ancestralidade e de colonialidade. Para tanto, consideramos a regularidade das enunciações proferidas pelos troncos velhos, formulações estas que se ligavam ao reconhecimento ou legitimação da ancestralidade ou à sua deslegitimação, permitindo-nos, assim, vinculá-las à posição de sujeito Cariri e às formações discursivas acima mencionadas.

Levando em conta a interconexão entre os discursos de ancestralidade e de sua negação, analisamos as relações entre as vontades de verdade que, relacionadas às formações discursivas da ancestralidade e da colonialidade, sustentam o discurso dos troncos velhos Cariri. Investigadas essas relações, examinamos os modos de circulação dos saberes que atravessam a constituição da identidade Cariri.

Para fins de nossa pesquisa, consideramos que a formação discursiva de ancestralidade compreende o agrupamento de enunciados que se encontram intrinsecamente ligados aos valores, saberes e crenças relacionados à herança cultural e histórica das comunidades ancestrais. Este conjunto de enunciados se manifesta na promoção e legitimação da ancestralidade, assim como na celebração e preservação dos conhecimentos e tradições transmitidos ao longo das gerações.

Em contrapartida, denominamos de formação discursiva de colonialidade aquela que abrange o agrupamento de enunciados que estão entrelaçados com os valores, saberes e crenças relacionados aos processos de colonização e suas implicações, distinguindo-se por sua lógica mercantil e de dominação social. Essa formação discursiva se caracteriza pela tentativa de perpetuação de discursos que ignoram ou subalternizam povos tradicionais.

Seguimos o raciocínio indutivo, pois à medida que debatíamos nossos objetivos específicos, na condição de premissas menores, obtínhamos os elementos necessários para delinearmos nosso objetivo geral que consiste em compreender a constituição da identidade Cariri a partir de narrativas dos troncos velhos das comunidades indígenas de Crato.

As atividades deste trabalho procuraram constantemente alinhamento ao problema ora observado, qual seja, a constituição da identidade Cariri, não buscando produzir conceitos

essencialmente novos, mas construir novas perspectivas dos conhecimentos aqui discutidos. A pesquisa se construiu por etapas nas quais a fase seguinte dependia da execução da anterior.

Como relatamos anteriormente, nosso trabalho segue um raciocínio indutivo. As etapas de análise descritas anteriormente nos subsidiaram para delinear o modo da constituição da identidade Cariri. Ou seja, ao compormos uma análise capaz de estabelecer o diálogo com e entre a tríade sujeito, vontades de verdade e relações de saber/poder nos discursos evidenciados em nosso *corpus*, pudemos chegar, a partir das narrativas das velhas e dos velhos Cariri, a uma interpretação possível acerca da identidade Cariri, lembrando que “A Análise de Discurso não procura o sentido ‘verdadeiro’, mas o real do sentido em sua materialidade linguística e histórica.” (ORLANDI, 2007, p. 59).

Considerando-se a dimensão relacional entre os discursos de ancestralidade e de sua negação, investigamos as vontades de verdade que, vinculadas às formações discursivas da ancestralidade e da colonialidade, sustentam o discurso dos troncos velhos Cariri. Apesar de expormos a abordagem das vontades de verdade como outra dimensão de nossas análises para satisfação de nosso segundo objetivo específico, entendemos que ela está intimamente articulada com a anterior. A análise proposta por Foucault tem uma preocupação especial em relacionar sujeito e verdade, inquietação que fica evidente quando o filósofo francês diz:

Quando escrevemos livros, desejamos que estes modifiquem inteiramente tudo aquilo que pensávamos e que, no final, nos percebamos inteiramente diferentes do que éramos no ponto de partida. Depois nos damos conta de que no fundo pouco nos modificamos. Talvez tenhamos mudado de perspectiva, girado em torno do problema, que é sempre o mesmo, isto é, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência. (FOUCAULT, 2006, p. 289).

Concordamos ainda com Orlandi (2007) que nos Estudos Discursivos a constituição do *corpus* precisa ter sua delimitação a partir de critérios teóricos. Para tanto, após a transcrição das narrativas, selecionamos como *corpus* enunciados que nos remeteram a formações discursivas de ancestralidade e de colonialidade. Para esquadriharmos quais saberes, posições e relações das formações discursivas da colonialidade e da ancestralidade poderiam orientar a seleção dos enunciados e suas análises, observamos sequências discursivas que projetavam perenidade ou modificações nos hábitos de vida dos entrevistados, introdução de novos recursos na comunidade e/ou utilização de antigos instrumentos, alternância de tempo e/ou espaço, técnicas de caça, pesca, coleta vegetal e agropecuária, entre

outros. Ou seja, de forma geral, influenciados pelo quadro existente em Melo (2020, p. 229), escolhemos sequências que tangenciaram temas que se relacionam com a autoidentidade indígena ou sua refutação.

Com esse intuito, consideramos a regularidade e a dispersão das enunciações proferidas pelos troncos velhos, formulações estas que se vinculavam à ancestralidade ou a sua deslegitimação, permitindo-nos, assim, associá-las à posição de sujeito Cariri e às formações discursivas acima mencionadas. A partir daí procedemos a nossa primeira superfície de análise para entender o sujeito Cariri a partir dessas formações discursivas, mais precisamente através de enunciados dos participantes que demarcaram suas posições enunciativas, considerando que o sujeito:

[...] é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos. (FOUCAULT, 2008, p. 105).

Segundo Foucault (1996), certos discursos são legitimados e ratificados enquanto outros experimentam a deslegitimação e discriminação. Dessa forma, assumimos como abordagem teórico-metodológica principal para nortear a análise e reflexão acerca das vontades de verdade as formulações de Michel Foucault ao que toca as relações entre discurso, saber e poder. Nesse diapasão evocamos as seguintes categorias analíticas: discurso, enunciado, formação discursiva, vontades de verdade e relações de saber/poder, presentes em Foucault (1995, 1996, 2008 e 1998).

Com esse conjunto de categorias analíticas, procuramos expor os dados à medida que desvelamos sentidos a partir de um dispositivo de interpretação capaz de “explicitar os gestos de interpretação que se ligam aos processos de identificação dos sujeitos, suas filiações de sentidos: descrever a relação do sujeito com a memória” (ORLANDI, 2007, p. 60).

Investigadas as vontades de verdade, examinamos as relações de poder que atravessam a constituição da identidade Cariri no discurso dos troncos velhos residentes no Sítio Poço Dantas. Nessa última dimensão de análise, intimamente ligada às duas anteriores, evidenciamos a questão levantada por Foucault (1996, p. 20) “[...] na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo, senão o desejo e o poder?”. Ou

seja, observamos as relações de poder que se estabelecem a partir da tensão entre as vontades de verdade presentes no discurso que nega a ancestralidade Cariri e das vontades de verdade que corroboram com o discurso de resistência da ancestralidade Cariri.

Dessa forma, nosso estudo destaca os processos históricos a partir de uma pesquisa descritivo-interpretativa, entendendo que o sentido existente nas narrativas Cariri se apresenta dentro de determinadas condições de produção que interpelam o sujeito. Decidimos proceder assim, pois “O analista deve poder explicitar os processos de identificação pela sua análise.” (ORLANDI, 2007, p. 60). Então, concentramo-nos em entender todos esses processos, atentando como eles ocorrem e de que modo eles discursivizam o sujeito Cariri.

4. O SUJEITO CARIRI NAS NARRATIVAS DOS TRONCOS VELHOS: CONSTITUIÇÃO DE IDENTIDADES

Partindo de nossos estudos sobre o diálogo entre as relações de saber/poder e vontades de verdade, vinculadas à memória dos Cariri em Crato, propomos a seguinte questão: como se constitui a identidade Cariri nas narrativas dos troncos velhos das comunidades ancestrais de Crato? Nossa hipótese consistia em que o modo de constituição da identidade Cariri envolve práticas discursivas que compreendem elementos da ancestralidade, da territorialidade, das práticas econômicas de subsistência e, principalmente, da memória ancestral, ou seja, saberes e dispositivos que promovem a resistência em face da colonialidade dentro das relações de poder nas quais o sujeito Cariri se encontra, refletindo o constante enfrentamento contra seu silenciamento advindo do processo de colonização e suas consequências. Podemos, dessa forma, investigar nosso objetivo: Compreender como se constitui a identidade Cariri a partir de narrativas dos troncos velhos das comunidades indígenas de Crato, considerando as vontades de verdade dos discursos da ancestralidade e do discurso da colonialidade. Lembrando, assim, a localização de nossos estudos, passemos às diretrizes que delineamos para o *corpus*.

O material do qual extraímos nosso *corpus* consiste em filmagens que variam entre uma e duas horas com um colaborador e duas colaboradoras, resultando em quatro horas de material audiovisual. Os/As participantes da pesquisa são troncos velhos do Sítio Poço Dantas, local onde foram feitas as entrevistas, mais precisamente entrevistamos AA, reconhecida pela comunidade como pilar da memória ancestral local, RC, pajé dos Cariri de Crato e JN, cacique da mesma comunidade. As entrevistas foram realizadas durante a manhã ou tarde, a depender da disponibilidade do/das colaborador/colaboradoras, entre os dias 01 de outubro de 2022 e 07 de outubro de 2022.

AA escolheu ceder a entrevista em sua casa, enquanto RC e JN optaram pela palhoça onde ocorrem as reuniões da AICAPDU para realização das entrevistas. Cada tronco velho foi lembrado do tema da pesquisa antes do registro das falas, partindo da solicitação que falassem de suas histórias de vida. Os encontros foram registrados até o momento em que o entrevistado/entrevistada manifestasse algum indício de que não mais queria falar na ocasião. Nenhuma/nenhum manifestou fadiga ou algum tipo de desconforto durante os encontros.

As transcrições dessas entrevistas foram analisadas com foco na constituição da identidade Cariri. Dessa forma, nossas análises se constituem em três momentos: no primeiro focamos nos saberes envolvidos no discurso Cariri, na etapa seguinte fixamos nossas atenções no sujeito Cariri e na constituição de sua identidade e, finalmente, detivemo-nos mais nas vontades de verdade e relações de poder imbricados nesse discurso. Desassociar esses três tópicos em seções distintas serve somente à organização e compreensão da pesquisa, posto que todos esses elementos se relacionam tão profundamente que, por vezes, confundem-se, situações que certamente podem ser observadas em nossas análises.

4.1 Saberes coloniais: reconhecer para resistir

Dedicamo-nos, agora, à análise das narrativas, evidenciando segmentos que marcam a emergência e assimilação dos saberes coloniais na construção da identidade Cariri. Destacamos ainda, e principalmente, a possibilidade, ou não, de resistência a alguns desses saberes dominantes que se encontram em disputa com os saberes ancestrais através dos dispositivos de poder/saber. Considerando que a identidade Cariri se organiza a partir de uma complexa rede de memórias e relações discursivas que se entrelaçam em torno de elementos simbólicos, podemos indicar como essa identidade também se encontra traspassada pelos discursos da colonialidade, que se manifestam de diversas maneiras dentro dos processos de construção identitária.

Nesse sentido, a análise dos trechos selecionados das narrativas dos troncos velhos permitiu explorar a forma como esses saberes coloniais se encontram incorporados ou são objeto de resistência para o sujeito Cariri e como eles podem deslocar a construção da identidade Cariri. Além disso, foi possível refletir sobre a maneira como os discursos da ancestralidade e da colonialidade atravessam a constituição da identidade Cariri.

No segmento abaixo reproduzimos a fala de RC quando ela comenta sobre se identificar como Cariri antes mesmo da chegada da pesquisadora que resultou na formação da AICAPDU. RC parte de seu orgulho em pertencer à etnia originária para descrever como alguns Cariri abraçam a identidade ancestral enquanto outros desistem, em razão da pressão exercida pela discriminação que existia em ser Cariri. Esses habitantes de Poço Dantas Umari, na época, tomaram como estratégia de resistência suprimir o sobrenome Cariri de seus

documentos oficiais para não sofrerem com a discriminação imputada às pessoas que assim se identificavam. A senhora RC descreve a dispersão dos Cariri em comunidades além do Poço Dantas e inserção do sobrenome Cariri nos documentos oficiais dos indivíduos como ações adotadas para o enfrentamento ou oposição a essa marginalização.

Mais precisamente no excerto que se segue, a pajé dos Cariri de Crato reforça sua identidade ancestral a partir do sobrenome registrado em seus documentos oficiais. O ato de assinar o sobrenome Cariri também emerge como símbolo identitário. A ancestralidade marcada pela evocação ao pai, como veremos na sequência presente em “botado eh ... por o meu pai, já vem de/ dos tronco véi”, e aos troncos velhos também asseguram a identidade de RC. Vejamos o trecho ora analisado:

RC: Sei que/ que a **minha identidade** é de Cariri, **meus documento** é Cariri, foi **botado eh... por o meu pai, já vem de/ dos tronco véi** e eu sei que é Cariri. **Eu me assino** por Cariri **boa parte do/ dos outros também se assina pro Cariri**, né? E eu me sinto orgulhosa. (Apêndice IV, segmento 02)

Corroboramos com a ideia de que a identidade baseada em documentos oficiais consiste em característica do discurso da colonialidade porque reflete a ideia de que a identidade só pode ser validada ou reconhecida se estiver em conformidade com as normas e leis estabelecidas pelo colonizador. Essa exigência de documentação oficial para comprovar a existência faz menção aos dispositivos de controle e dominação do colonizador sobre o colonizado, uma vez que permite ao Estado monitorar e conduzir a identidade e o deslocamento dos indivíduos. A identidade baseada nesses dispositivos do poder hegemônico equivale a uma forma, dentre indeterminadas outras, pela qual o discurso da colonialidade busca alcançar e disciplinar os corpos e as subjetividades dos povos anteriormente colonizados, mais pontualmente, os Cariri.

Nos segmentos "minha identidade / meus documentos / Eu me assino" percebemos a presença do discurso da colonialidade, que defende a identidade atrelada a um registro por um suporte escrito e oficial. Esse tipo de discurso imprime uma legitimidade que se baseia numa aferição quantitativa e estática do indivíduo, ignorando a capacidade de mudança de autorrepresentação dos sujeitos. O discurso de identificação oficial serve como dispositivo de controle dos corpos, uma vez que as pessoas se submetem às normas impostas pelo Estado e pelas instituições, promovendo a eficiência da vigilância e rastreamento sobre elas. Restando

como estratégia possível de reação o acréscimo do sobrenome Cariri nos documentos como vemos em “boa parte do/ dos outros também se assina pro Cariri”.

Esse exercício do poder pastoral pelo Estado não se configura como algo essencialmente nocivo aos indivíduos. Por exemplo, ao passo que a gestão de recursos e obras que não consideram o bem público, mas interesses de grandes corporações ou grupos sociais específicos caracterizam prejuízos à coletividade, entretanto, políticas públicas de imunização da população e distribuição de renda potencialmente configuram benefícios aos indivíduos. Existe, ainda, a possibilidade de não submissão às normas estatais como o engajamento político, a desobediência civil e o protesto pacífico. Entretanto, a subversão dessas regras podem acionar outros dispositivos de controle, como nos casos de coerção estatal.

Ao falar sobre a simbólica vinda da pesquisadora Kariri que iniciou o ajuntamento político dos Cariri em 2007, a senhora AA traz a pertinência dos documentos oficiais como prova da autodeclaração dos Cariri como povo originário. No trecho narrado, a então visitante hesita em acreditar que se encontra numa comunidade indígena. Diante da relutância, uma pessoa da aldeia que já era autoidentificada aduz o documento de registro geral para comprovar sua declaração. Trazendo o segmento a ser ponderado, temos:

AA: Aí perguntou: "O senhor sabe dizer aqui onde é que tem uma comunidade que/ que chama os cari/ que é dos índio ca/ que é dos Cariri. Porque eu já me informei, aí ninguém num se/ num me informa direito não. Eu quero saber aonde é que tem os Cariri aqui." Aí foi ele e disse: "AQUI. É aqui." Aí foi, ela queria/ **quis duvidar**, num sabe? Aí ele foi, ZC foi e puxou... "A senhora quer ver se eu num tô falando certo, se a comunidade dos Cariri é aqui?" Ela/ ela: "Não, tô não." "Pois, se quiser, eu/ eu **vou buscar minha identidade** e amostrar." "Não, como é o nome do senhor?" Ele disse: "ZC Cariri." Aí é/ ela ficou conversando com eles, aí ficou aí. Aí perguntou se podia entrar pra dentro, né? Ela disse: "Pode. **Pode entrar**." Aí ele entrou, aí chamou o RC. Aí RC foi. Aí disse: "Pode entrar" **Que eles são assim, todos nós**. (Apêndice II, segmento 06)

Como podemos perceber da narrativa de AA, mesmo sendo uma Kariri, a senhora RK, tem dúvida se está ou não numa comunidade com representantes da mesma etnia. Para sanar qualquer questionamento, o senhor do qual fala nossa entrevistada indica, então, uma prova que não seria refutada por nenhuma pessoa, indígena ou não, o registro geral, em “vou buscar minha identidade”. Como se vê, atualmente ter o sobrenome Cariri registrado em documento oficial configura prova robusta de sua identidade originária. Isso porque, acreditamos, a estratégia de se utilizar de um dispositivo originado na base da colonialidade do saber para

resistir ao apagamento social intentado pelos discursos que engendram esses mesmos saberes, mostrou-se eficaz na medida em que, na impossibilidade de abrir mão do dispositivo de identificação oficial, ao discurso da colonialidade resta, pelo menos, reconhecer a ancestralidade dos indivíduos que possuem o sobrenome Cariri em seus documentos oficiais.

Em “pode entrar” e “Que eles são assim, todos nós.” observamos pela primeira vez uma peculiaridade que, como desenvolveremos a ideia adiante, encontra-se com frequência na fala de nosso/as participantes da pesquisa. Através desse padrão discursivo, evidenciamos um elemento distintivo que reflete uma característica compartilhada pelos Cariri, a disposição para a hospitalidade. Destacamos que essa hospitalidade se manifesta como uma expressão complexa e genuína de identidade coletiva, como exploraremos mais aprofundadamente ao longo deste estudo.

Retomando a discussão sobre a relevância de documentos oficiais para fortalecimento da identidade Cariri, remontamos à fala do senhor JN que discorre sobre a relação da comunidade com algumas instituições, entre elas, uma localizada em Brasília, que acreditamos se tratar da Funai, que, para dar acesso a certas esferas políticas para reivindicação de direitos, necessita de uma documentação específica para realização do cadastro. Ou seja, o reconhecimento como população originária e consequente acesso a espaços e políticas públicas próprias necessita de uma série de documentos. O trecho destacado é: “**Só falta um papel legalizado para ir à Brasília e ela vir com essa assinatura e nós ficar bem cadastrado.** Acabado de reconhecido. Que **nós tamó reconhecido, pela uma parte. Ainda nós não pode** dizer que tá... ‘Ah nós como tal.’” (Apêndice III, segmento 01)

Notamos que demonstrada pelo verbo “faltar”, diferente da situação acima analisada em relação à documentação pessoal, a obrigatoriedade de documentos que atestam, vide “bem cadastrado”, coletivamente a identidade junto a instâncias da colonialidade do poder, restringem a possibilidade de estratégias capazes de contornar essa tentativa do discurso da colonialidade em dificultar o reconhecimento e dispersão da vontade de verdade subalternizada de que esses indivíduos residentes em Poço Dantas Umari são Cariri. Assim sendo, a estratégia de resistência precisa ser outra. No caso, a mobilização do coletivo através da associação, presidida pela senhora VR, segundo os relatos que coletamos, mostra-se como a tática mais eficaz para transpor óbices de ordem burocrática. A situação pendente junto a órgãos estatais gera no sujeito Cariri um gozo não pleno de sua identidade, pois é reconhecida apenas “pela uma parte”, carecendo de reconhecimento por parte de setores do estado.

Situação que, do ponto de vista Cariri, está na iminência de ser oficializada como marca o advérbio de tempo “ainda” indicando uma circunstância que estará conclusa no futuro.

Seguiremos nossa análise sobre a identificação da colonialidade do saber no discurso Cariri, desestabilizando o sujeito e sua identidade, com dois excertos que de formas ligeiramente distintas, exemplificam a maneira como o discurso da colonialidade ignora ou marginaliza o sujeito Cariri. Vejamos:

AA: Aí foi, meu pai era um **índio**, um índio. **Mesmo**, ele era que mesmo desses **índio** que não dormia nem dentro de casa. Quando a/ amanhecia o dia, ele chegava, quando acabar, fazia aquela obrigação, partia de novo pros mato ((batendo uma mão na outra)). (Apêndice II, segmento 02)

RC: Aí/ aí o meu/ eu digo, aí em Monte Alverne, é só Cariri. ... Eh... tem pouca gente que não é Cariri. Aí em Mato Grosso, ... Eh... Rio de Janeiro, São Paulo, Fortaleza, Fortino, Lagoa, os quatro canto do/ do mundo, é tudo Cariri, tudo, tudo Cariri. Agora, **só que** uma parte num/ num se assina como eu digo, aqueles que/ que casa ..., as muié casa com os home e não é cariri, **tira**. (Apêndice IV, segmento 02)

Ambas as falas revelam as dinâmicas de poder presentes na construção e negociação das identidades, bem como os efeitos da colonialidade nas percepções e autodefinições das entrevistadas e pessoas a elas relacionadas. Na primeira fala, a entrevistada menciona seu pai como “índio”, ressaltando características associadas às primeiras nações como a relação afetiva/espiritual com a natureza que logo mais aprofundaremos. Como inferimos de Munduruku (2014), a utilização do termo “índio” recai sobre o discurso da colonialidade que busca mitificar e estereotipar o sujeito indígena. Durante muitos anos, o termo serviu para indicar indivíduos dos primeiros habitantes, também sendo encontrado no discurso Cariri e em seus processos de subjetivação.

Por vezes e ainda contagiado pelo discurso da colonialidade, o termo *índio/a* é utilizado para se referir aos antepassados Kariri como se estes estivessem num grau de natividade superior que os/as representantes hoje residentes em Crato, em outras palavras, como indica o pronome demonstrativo “mesmo”. Lembrando que partimos do pressuposto que inexistente um “sujeito puro”, ideia já refutada por Foucault (1996 e 2006c). Logo, entendemos que esse estereótipo de um “índio/a puro/a” foi construído a partir dos processos de violência e jogos de verdade que remetem à época da colonização e perduram até hoje. De

igual modo, vemos a imagem da identidade “pura”, agora com base em características fenotípicas, destacando novamente a utilização da palavra “índia”, em: “A minha filha que mora no Rio de Janeiro. Ela é/ é uma **índia pura**, ela é bem moreninha, os cabelo tão bom que/ que não segura na/ na cabeça. (Apêndice IV, segmento 05)”.

Cabe ressaltar que, com o ajuntamento político dos Cariri de Crato, o sujeito Cariri teve contato com termos que, de forma mais alinhada ao discurso de ancestralidade, designam as pessoas pertencentes a povos originários sem recorrer à palavra *índio/a*. Vemos isso, quando comparamos, mesmo que nossa pesquisa não tenha viés quantitativo, o número de vezes que a palavra *indígena* foi dita durante as narrativas que gravamos, vinte e quatro vezes, ao número de ocorrências da palavra *índio/a*, trinta e oito no total. A maior incidência da palavra *índio/a* indica a violência enfrentada pelos Kariri na época do processo colonizatório brasileiro, além da influência da colonialidade do poder nas relações sociais ainda estabelecidas e assumidas pelo sujeito Cariri, ambos carregando a finalidade de desprezar a diversidade étnica dos povos originários para seu apagamento a partir de sua mitificação e estereotipagem. A incidência da palavra *indígena*, próxima a seu correlato colonial, defendemos, sugere uma ampliação no movimento de resistência do discurso Cariri dentro das relações de poder que estabelece com a colonialidade.

Observamos, no segundo registro, que a senhora RC estabelece uma contraposição ao mencionar, através da expressão “só que”, o número de pessoas Cariri dispersas em diversos estados em relação à falta de identificação étnica, que se torna evidente em “num se assina”, em relação a algumas dessas pessoas, e até mesmo a desistência, indicada pelo uso do verbo “tira”, em contraste com os Cariri. Esse movimento de identificação de alguns indivíduos e não identificação de outros indica o acirrado confronto dos discursos Cariri e da colonialidadede, desestabilizando a posição de sujeito Cariri, gerando indivíduos cariri que não se identificam como tal. Também importa esse destaque para entendermos que autodeclaração não constitui como requisito essencial para constituição da identidade, afinal, o Cariri é reconhecido como posição discursiva, mesmo que não admita essa produção de subjetividades. Igualmente, esse processo de produção de subjetividades involuntário pode ser percebido nas situações de segregação social expostas por Batista, Florêncio e Nascimento (2022, p. 208-209), como ocorria no caso do uso da expressão já trabalhada em nossa fundamentação teórica “vai se misturar com os Cariri” e em “só vou até o riacho para não me misturar com esse povo”, manifestações frequentemente utilizadas quando um não indígena

se casava com um membro da comunidade Cariri. Ou seja, ser indígena, contanto que fosse à distância, além do riacho, era tolerado, mas caso essa “mistura” ocorresse, permanecer reivindicando a identidade indígena tornava-se uma ameaça.

Identificamos como outro saber originado na colonialidade do saber e hoje assimilado pelo sujeito Cariri, o saber religioso cristão. Usualmente utilizado em expressões análogas à fala do senhor JN em: “E aqui nós vamo levando, graças a deus. Agora nós tamo bem estruturado. **Graças a deus.** (Apêndice III, segmento 01)”, o saber religioso cristão foi introduzido aos primeiros habitantes pelos jesuítas, durante o período colonial. Esse saber foi incorporado ao repertório cultural e simbólico Cariri, influenciando suas práticas e crenças. Apesar disso, ressaltamos que a assimilação dessa colonialidade do saber não implica em adesão unânime ou homogênea, pois o sujeito Cariri, assim como outros sujeitos, possui uma multiplicidade de experiências e perspectivas individuais. Citamos a seguir o excerto em que a senhora AA entoava um cântico a São José, santo da igreja católica que possui vários ritos em sua homenagem dentro do catolicismo popular como cânticos, dia santo e festejos, pois segundo a crença da região, o santo pode trazer um período de chuvas abundante. Esse sincretismo consiste em efeito das relações de poder entre o saber religioso cristão e o saber religioso popular próprio da região. Segue a canção interpretada pela entrevistada:

AA: Meu divino São José/ Aqui estou em vossos pés/ Nem de fome, nem de sede/
Não mate seus filhos não/ Quem fizer suas promessa/ Só passa com São José/ Que
ele é um santo milagroso/ Meu divino São José ((parando de cantar e sorrindo))
(Apêndice II, segmento 09)

Como debatemos nos capítulos anteriores, dentro da perspectiva de Foucault (1999), o poder pastoral se utilizou sobremaneira do discurso religioso para desenvolver suas táticas de vigilância e disciplina sobre os corpos. Uma estratégia das mais eficientes consiste em confrontar o sujeito por seu comportamento supostamente anormal a ponto de fazê-lo confessar seus supostos atos desviantes. Segue um fragmento das narrativas que exemplifica a utilização e eficiência da docilização dos corpos por esse tipo de poder:

AA: Os idoso **ia pra** se **confessar**, porque aqui num tinha onde se **confessar**, né? Aí nós ia, quando era **cinco hora, quatro e meia**, nós se levantava. Aí (ininteligível) os tio da gente, tia, que era muito véi que ia. Tudo cada cá com uma trouxinha de rede pra vender, pra comprar uma coisinha pra comer. Aqui na gente, num tinha. Aí é, ela

chamava nós e nós ia. Aí quando chegava lá na igreja, aí elas se **confessava**. (Apêndice II, segmento 05)

No trecho, observamos a relevância da presença da confissão no discurso Cariri, apresentado, pelo menos, nas três vezes em que o verbo “confessar” foi utilizado somente nessa passagem da narrativa da senhora AA. A organização das condutas pelo poder pastoral, além do ato confessional em si, restam representadas no trajeto a sempre ser feito no qual “ia pra” igreja que se localizava muito distante de onde moravam e também marcando o horário de saída para as atividades diárias que “era cinco, quatro e meia”. Essa dinâmica de incorporação da colonialidade do saber a partir das verdades religiosas e da autoridade eclesiástica reflete, entendemos, a influência do poder pastoral na vida do sujeito Cariri, moldando suas crenças, comportamentos e relações sociais, sintomático da colonialidade do poder.

O discurso religioso cristão, de origem oficial ou popular, não representa a totalidade dos saberes e verdades metafísicas em jogo no processo de subjetivação Cariri. Há ainda na composição do sujeito Cariri um discurso religioso ancestral. Segundo Batista, Florencio e Nascimento (2022, p. 212), o Cariri compreende a natureza não apenas como recurso, concepção encontrada na colonialidade do saber, mas a incorpora numa perspectiva afetiva e espiritual, conforme constatamos nas palavras de AA ao rememorar as obras do Cinturão das águas do Ceará – CAC:

AA: Aí tinha um **pé de caju** que ficava bem pertinho da janelinha da casa e ficava quase escorado na... perto da/ da calçada. Aí ele, aí tava cheio de **caju**, cabe os **cajuzinho** ... tão/ tão vermelhinho! Aí foi, eles chegaram ó, pegaram ((gesticulando com a mão imitando um objeto cortante)). Eu disse: "Mas/ mas vocês são **malvado** né? Vocês tem coragem de ... o que vocês pegar uns pé de fruta desse jeito e vocês fazer isso. Vocês tem coragem de **matar até uma criança**, que **deus a livre**." "Não, mas aqui é ordem, nós já vem com ordem dona, nós já vem com ordem de fazer isso." (Apêndice II, segmento 07)

A natureza, aqui identificada por “pé de caju”, possui valor afetivo à enunciadora, afeição percebida pelo uso dos diminutivos “cajuzinho” e “vermelhinho”. Ao intentar contra a natureza, o então representante da colonialidade do poder é considerado “malvado”, pois para o Cariri, cortar uma árvore equivale a “matar até uma criança”, entrando, então, na ordem do saber religioso exposto em “deus a livre”. Logo, percebemos que essa perspectiva ancestral

assume a interconexão entre os seres humanos e o meio ambiente, refletindo como verdade uma compreensão holística da natureza.

Da interação entre o que chamamos de discurso religioso ancestral e o discurso religioso popular, emergem saberes povoados de entidades transcendentais que acessam a identidade Cariri por meio de suas próprias narrativas. Em nossa próxima análise, o tronco velho Cariri descreve uma experiência de encontro com a "caboquinha", que conduzia os animais da mata. A existência da caboclinha consiste em verdade ancestral Cariri que, assim como o apego ao território e ao meio ambiente dos Cariri, reforça os estudos de Le Goff (1990) ao dizer que a memória é elemento constituinte da identidade.

AA: Aí, quando eu alevantei a cabeça, mas menino! A/ a/ a/ **caboquinha** desse tamanha. Eu vi ela deste tamanhinha ((esticando o braço, indicando a altura entre a palma da mão e o chão)). **Ela ia tongendo um rebanho de veado, de tatu, de peba, de raposa...** Tudo que tinha de bicho... e ela ia ela ia tongendo. Aí eu fui, quando eu vi: AI! Fiquei assim ((colocando as duas mãos na altura do pescoço)): olhando, olhando, olhando. E aquela menininha deste tamanhinho ((esticando o braço, indicando a altura entre a palma da mão e o chão)), toda coberta de cabelo. Aí foi eu olhando, olhando. Aí eu/ quando eu fiquei assim ((balançando os braços com os punhos fechados)), toda me tremendo, que abaixei a cabeça, ela desapareceu com os bicho tudinho, tongendo... o rebanho de/ de todo bicho que/ que tem do mato, ela/ ela ia com ele na frente, tongendo. Aí pronto, aí desde/ desse tempo, aí foi que a gente ficou com medo. Eu fiquei com medo. Aí meu/ aí meu pai, o tempo que ele passou, ele/ ele só vivia nos mato, só vivia no mato. Aí ele tinha **devoção** com ela, com a caboquinha. Aí todo dia ele ia pro mato. Aí tinha, já tinha um toco que ele botava. Todo dia ele tinha que **botar um/ uma rola de fumo** pra ela. Se ele não fosse botar essa rola, aí na/ na/ na noite que ele fosse, que ele ia pe/ que ele ia caçar, ele não pegava nada e/ e tinha uma cachorrinha que andava com ele. Ganhava era peia/ peia, que ela dava. (Apêndice II, segmento 03)

Essa narrativa revela vontades de verdade carregadas de elementos espirituais e afetivos, que vão além da racionalidade da colonialidade e dos saberes religiosos cristãos. A enunciadora descreve com riqueza de detalhes o encontro com a caboclinha, destacando sua estatura, o rebanho de animais que ela conduzia, “um rebanho de veado, de tatu, de peba, de raposa...”, e sua própria reação de surpresa e tremor diante dessa experiência. O uso de expressões como "AI!" e a repetição enfática dos gestos de olhar e tremer comprovam que não se trata apenas de uma ficção, mas toda a intensidade do momento, uma memória ancestral que integra intimamente sua identidade Cariri.

A presença da "caboquinha" e animais próprios da fauna local, exemplifica os saberes ancestrais que inspiram a afetividade e a espiritualidade do sujeito Cariri em relação ao meio

ambiente. Essa conexão profunda com a natureza transcende a visão utilitária ou instrumental da colonialidade do saber que possui uma visão mercantilista desses elementos.

A palavra "devoção" mencionada pela narradora quando ela descreve que seu pai frequentemente colocava uma "rola de fumo", evidencia as complexas relações de poder presentes na subjetivação Cariri, exemplificando o encontro do saber religioso ancestral no discurso Cariri. A narrativa analisada faz emergir elementos dos saberes ancestrais e espirituais que, a partir de suas verdades, influenciam a afetividade e a espiritualidade do sujeito Cariri em relação ao meio ambiente. Esses saberes transcendem a lógica da colonialidade e dividem espaço com os dos discursos religiosos cristãos, mostrando a riqueza e a profundidade das relações de poder que o atravessam.

Essa interação entre saberes e verdades aparentemente inconciliáveis dentro do discurso Cariri, por outro lado, nem sempre ocorre. Isso porque, nos moldes do que ocorreu durante o processo colonial contra não apenas os Cariri, mas em face de todas comunidades nativas da época, existem ações de violência que, se não extinguem, ao menos restringem excessivamente as possibilidades de reações dos Cariri, inviabilizando massivamente a resistência à colonialidade do poder.

A violência presente nas relações discursivas que compõem a identidade Cariri, consideramos, consiste na extrapolação da colonialidade do poder, sendo elemento que inviabiliza a resistência desses indivíduos. Ou seja, baseados em Foucault (1995, p. 244), sustentamos que a violência excede o poder, pois cerceia o campo de possibilidades de condutas possíveis, mesmo já se considerando a assimetria da colonialidade do poder. Constituem violências políticas tanto a ausência de políticas públicas, quanto a tomada dos territórios ocorrida desde a época da colonização, ambas impedindo a aquisição de recursos para subsistência da população nativa local. Frequentemente nas narrativas dos troncos velhos registramos expressões como "Nós passava uma fome, era fome." (Apêndice II, segmento 03) ou "Às vez nem colher às vez não tinha pra comer. [...] A/ a que a gente num sabia o que era chinela pra calçar, não sabia o que era nada, nada a gente sabia." (Apêndice II, segmento 03) e relatos de parentes que morreram de fome, exemplificando a situação de vulnerabilidade econômica e de insegurança alimentar dos Cariri, reforçando a tese de que as condições precárias em que viveram até recentemente os habitantes de Poço Dantas Umari limitaram suas possibilidades de exercer qualquer forma de resistência ao discurso da colonialidade.

A discriminação social, cheia de preconceitos e estereótipos, posicionava o sujeito Cariri, já debatida a partir de Batista, Florêncio e Nascimento (2022, p. 208), para fora das relações de poder. Testemunhamos em nossas entrevistas com os troncos velhos declarações como a reproduzida abaixo na qual a senhora pajé RC rememora a época em que a pesquisadora RK procurava pelos Cariri nos cartórios do município:

RC: Só que a gente eh ... se assina por Cariri, mas a gente era muito **massacrado**, assim, das pessoas que ficava ... Eh como aquele dizer que a gente diz que fica massacrando as pessoa né? **Sem/ sem saber se a gente ia casar e casava com outras pessoa que não era Cariri**, as pessoa dizia assim: ‘Não, não tem outras pessoa pra casar não? Vai casar com os cariri?’ Aí sempre a gente foi assim, né? **Maltratado** dos povo, **porque a gente carregava a identidade de Cariri**, né? Aí, com isso, o tempo foi passando. (Apêndice IV, segmento 01)

A intensidade da marginalização, efeito da colonialidade do poder, forçava o sujeito Cariri a duvidar de sua posição na sociedade, pois viviam “Sem/ sem saber se a gente ia casar e casava com outras pessoa que não era Cariri”. O caráter violento desse contexto se evidencia em seu grau de hostilidade pelas palavras “massacrado”, “massacrando” e “maltratado” e em seu direcionamento em face da ancestralidade na expressão “porque a gente carregava a identidade de Cariri”.

A opressão exercida sobre os Cariri ia, por vezes, além do social, político e econômico, atingindo a dimensão espiritual do sujeito Cariri e de sua identidade quando não havia a possibilidade de ritos funerários adequados a esses indivíduos, situação flagrante em falas como “Um pau no ombro, o defunto dentro de uma rede, ou, se não num caixão véi que as taba num dava pra pegar em aseia. Uma pavíola e quato pessoa, um dum lado e outro, d'outo, nera RC ((dirigindo-se à dona RC))?” (Apêndice III, segmento 04) Os atos funerários mencionados nas narrativas deslindam a marginalização imposta ao sujeito Cariri e sua subalternização dentro do contexto do pensamento abissal. A utilização de verbos no pretérito e expressões equivalentes a “Hoje em dia tá mais melhor.” (Apêndice III, segmento 04) indicam alguma presença mínima do estado, amenizando o contexto de violência, mas não o eliminando, e oportunizando alguma margem para acesso às relações de poder.

Por outro lado, ainda existem processos violentos que limitam, quando não inviabilizam, a resistência Cariri às investidas do discurso da colonialidade e seus dispositivos de poder. A insegurança hídrica consiste em dispositivo utilizado pelo estrato social

dominante para desarticular e acentuar ainda mais a marginalização e subalternização dos Cariri. Essa contextualização aparece na fala da tronco velho AA, mas não se limitando a ela, em:

AA: Pois é... As cacimba ... fecharam tudo. Eu tinha duas, eu tinha uma cacimba, meu filho tinha outra. Tinha o/ o cacique que chama o chama de JN. Tinha também. Eles entupiram tudo, deixaram nós sem água, aí foi, não tinha água nem... quando era de noite, antigamente nós não tinha água também, mas tinha, assim, tinha o olho d'água aqui que ficava lá no rio, que ficava de seca de inverno pra nós beber água, que nós ia ver água com os potão de barro na cabeça. (Apêndice II, segmento 07)

Além disso, a colonialidade do poder afeta diversos aspectos da vida dessas pessoas, incluindo a falta de acesso à educação formal. Entendemos o analfabetismo e a falta de interesse político em promover a educação escolarizada, quanto menos a educação escolar indígena, como estratégias do discurso dominante para manter a situação periférica do sujeito Cariri, senão, silenciá-lo definitivamente.

Outro aspecto flagrante de violência que vimos emergir em nosso *corpus* contra a identidade Cariri, consiste numa intensa agressão psicológica atual utilizada como tática pela colonialidade, defendemos, buscando controlar e docilizar os corpos Cariri. Segue a narrativa da senhora AA sobre as obras do Cinturão das águas do Ceará - CAC que ainda acontecem na localidade:

AA: "**Pelo amor de deus. Oh meu deus** que que eu vou fazer meu **deus**? Ah o que que eu vou fazer meu **deus**?" E ainda lembro, eu já com a cabeça assim. Eu vi a hora me dá uma depressão grande. Porque era direto. Eu fiquei um horror de mês com aquela um negócio que eles cortava os pau tum:::. Era direto na minha cabeça de dia e de noite. Eu digo: "Eu vou ficar doida. (Apêndice II, segmento 07)

Os efeitos da violência são evidentes na narrativa, causando e intensificando o sentimento de angústia, ao se utilizar repetidamente o discurso religioso. Invocar a figura sobrenatural de “deus” para fornecer amparo, por si, já demonstra a agressividade empregada durante o processo de desapropriação dos Cariri para as obras do CAC. Este dispositivo da colonialidade afeta em nível psicológico o processo de subjetivação Cariri, destacamos as expressões “eu já com a cabeça assim”, “me dá uma depressão grande” e “vou ficar doida”. A onomatopeia “tum:::” que tem o sentido da motosserra operada pelos funcionários nos auxilia

a enxergar a construção de violência desde a etapa do biopoder e governamentalidade (as obras da CAC) até dentro das microrrelações vistas na problemática convivência entre os habitantes de Poço Dantas Umari e os empregados responsáveis pelas obras.

Diante do exposto, podemos inferir que a identificação da colonialidade do poder presente no discurso Cariri nos permitiu reconhecer o quadro de violência em que se encontrava e ainda se insere o sujeito Cariri. Destacamos a violência presente nas relações discursivas que compõem a identidade Cariri e exemplificamos as violências políticas abrangendo a ausência de políticas públicas, a tomada dos territórios ocorrida desde a época da colonização, ambas impedindo a aquisição de recursos para subsistência da população nativa local e a falta de acesso à água potável. Também registramos o intenso processo de agressão psicológica atual utilizado como tática pela colonialidade. Nesse sentido, refletimos sobre o modo como a colonialidade do poder extrapola os limites das relações de poder em confronto no discurso Cariri e sobre os impactos que essa violência exerce sobre a possibilidade de reação do sujeito Cariri ante a colonialidade e, como consequência, acerca da construção da sua identidade. Na próxima seção, procuramos afunilar nossas observações sobre a constituição discursiva da identidade Cariri.

4.2 A construção discursiva da identidade Cariri nas narrativas dos troncos velhos

Os troncos velhos, que contribuíram ativamente para nosso estudo, e demais representantes Cariri em Crato, atualmente reencontram e consolidam suas identidades. Identidades essas permeadas pelo sagrado, pelo econômico e pelo comunitário. Deve-se a isso o fato de nossos entrevistados destacarem suas habilidades, seus hábitos individuais e coletivos, juntamente com conquistas da comunidade, fornecendo-lhes argumentos que sustentam o autoconhecimento indígena, como relatam Batista, Florencio e Nascimento (2022, p. 207-208), contrariando as versões propagadas na sociedade caririense que sustentam a “aculturação” dos indígenas Cariri desde a época dos aldeamentos.

No segmento da narrativa de RC que passamos a analisar, constatamos a oposição entre o passado e o presente como elemento que estabelece a dicotomia entre o discurso Cariri e o discurso da colonialidade. No caso, enquanto o discurso da colonialidade indica a criminalização da sexualidade e relativiza a violência contra a mulher, o discurso Cariri se

assenta na não erotização dos corpos e desconformidade em relação às práticas de violência contra a mulher. Vejamos:

RC: Aí a gente comia, né? Como que se fosse óleo. Aí, era assim a/ a nossa infância. Era uma infância boa, a gente vadiava muito, tomava muito banho de açude e era assim como ... que era **Adão e Eva no paraíso**. Ninguém ninguém ... a gente tomava banho. Hoje a gente não pode confiar umas menininha dessa, né? Tá brincando, mas os menino homem, né? Tem não sei lá a vista da gente e a gente saía a turma. Tudo já frangotão, tomava banho no rio, andava altas hora da noite. **Ninguém via nem conversa dum pra outro, agora num pode andar uma moça, num pode andar uma mulher que os home já pega, estupra, né?** (Apêndice IV, segmento 03)

Notamos que, a partir do advérbio "agora", apresenta-se uma transição para a presença do discurso machista, alheio ao discurso Cariri, que normaliza atos de violência sexual contra mulheres mesmo que em razão da simples exposição dos corpos. A consciência do sujeito Cariri sobre a banalização da violência sexual contra a mulher, próprio do discurso machista, depreende-se da ideia que o simples ato das mulheres estarem em espaços públicos, como demonstra o trecho “num pode andar uma mulher”, elas se encontram expostas à violência sexual denunciada em “os home já pega, estupra”. O uso do verbo "pegar" evidencia uma postura de posse que homens têm sobre mulheres. Além disso, a menção ao estupro reforça a ideia de que as mulheres estão sujeitas a sofrer violência e que a sociedade, que possui o discurso da colonialidade como dominante, encontra-se marcada pelo medo e pela insegurança delas.

O trecho transita pela oposição pretérito *versus* presente, com enfoque nas relações sociais. A descrição precisa o pretérito no qual não existia a erotização dos corpos, sem sequer haver alguma cogitação sobre a possibilidade de haver algum tipo de violência sexual, situação incorporada ao discurso religioso visto na comparação com “Adão e Eva no Paraíso” para ressaltar o tom casto dessas relações. Essa comparação entre as lembranças e a atualidade ocorrem frequentemente nas narrativas dos troncos velhos que destacam costumes antes exaltados, hoje quase extintos, tecnologias e recursos que antes não existiam e agora fazem parte do cotidiano e temas, como exemplificamos anteriormente, que antes não eram problematizados e estão recorrentemente em pauta nas mais variadas discussões. Essa alternância de tempo marca o processo dinâmico de atualização contemporânea, auxiliando-nos a compreender as mudanças históricas nas práticas e discursos que fizeram

emergir as relações de poder que moldam a subjetividade Cariri influenciando diretamente na construção de sua identidade.

Abaixo reproduzimos outro exemplo no qual os marcos identitários Cariri permutam temporalmente. Rememorando suas lembranças, a senhora AA enfatiza uma prática cultural específica da comunidade Cariri, relacionada à realização de atividades laborais coletivas durante a época de chuvas, no caso o plantio de subsistência e a edificação de casas. Práticas, ressaltamos, exercidas coletivamente, contrariando a individualidade e competitividade próprias do discurso hegemônico. O trecho nos conta que essas práticas eram acompanhadas pela dança, mais especificamente o coco. Essas práticas, assim como as danças, encontram-se intimamente ligadas à história e à identidade das comunidades de Poço Dantas Umari, refletindo um discurso da coletividade, peculiar ao sujeito Cariri como passamos a apresentar:

AA: Aí ela/ ela/ quando era pra fazer, assim, trabalhar um/ um/ fazer/ chegar o **inverno**/ quando chegava o inverno, se reuniu tudinho a famia tudinho, os cariri tudinho, cada cá ia tudo pra uma roça de/ de um. Aí quando terminava aquele serviço daquela **roça**, ia pra roça dos outros. E era assim. Quando **ia fazer um ranchinho**, aí se **reunia tudinho**, aí fazia aquela/ aquela casinha, aí quando era de noite, aí se **ajuntava tudinho**, quando acabar **fazia um coco**. Aí deixava a casa que nem isso aqui ((com o dedo indicador desenha um círculo sobre a superfície onde está sentada)). A gente dançando, o/ os mais véi **dançando um coco**. E a gente também, né ((batendo palmas))? **Dançando coco**. Eu/ Eu fá/ **Eu danço coco**, agora o povo/ o povo... assim, mudou, o tempo mudou, mas eh/ eh/ as casa era assim, que nem isso aqui, mas era nós dançando coco, todo mundo. O mais véi, novo. **Fazia renovação**¹⁷, aí todo/ todo/ todo/ TUDINHO. Todo o povo que morava aqui, cada cá tinha sua renovação. **Ainda hoje teve. Ainda tenho meus santo** aí, que era de minha mãe, de minha/ meu povo. (Apêndice II, segmento 02)

Percebemos que um único evento, no caso, o trabalho comunitário na agricultura de subsistência, a “roça”, agrega diversos aspectos da subjetividade: o trabalho de “fazer um ranchinho”, as manifestações culturais, pois estavam “Dançando o coco”, a religiosidade quando se “Fazia renovação”, todas permeando a coletividade, visto que “ajuntava tudinho”. A expressão "o tempo mudou" destaca como as transformações sócio-temporais afetaram as práticas culturais e as formas de organização da comunidade Cariri. Para exemplificar essas

¹⁷ Também conhecida como Consagração das Famílias ao Sagrado Coração de Jesus, a “renovação” consiste em tradição religiosa popular em diversas localidades da região nordeste, especialmente em Juazeiro do Norte e cidades vizinhas. Ritual incentivado pelo Padre Cícero, a renovação consiste numa celebração doméstica na qual pessoas próximas à família anfitriã são convidadas para orarem, lerem passagens bíblicas e recitarem cânticos. Ao final da celebração, usualmente, há um momento de confraternização entre os presentes. A renovação tem por finalidade, como o nome sugere, reavivar a fé e a devoção.

transformações, indicamos a informação que além do coco, dança citada no trecho anterior, após os eventos que levaram ao ajuntamento político dos Cariri foi reintroduzida na comunidade Poço Dantas Umari outra dança tradicional, o toré, como podemos ver em “Aí eu fui pro Sesc pra apresentar essa oficina ainda ganhando quinhentos reais, aí foi eu e aí GX foi pra apresentar o toré que é uma dança que a gente dança.” (Apêndice IV, segmento 01) Interpretamos que essas mudanças, em razão da introdução de enunciados que remetem a novos hábitos e instituições que disputam ou compartilham com outros antes consolidados, refletem a influência das relações de poder e dos jogos de verdade estabelecidos entre o discurso Cariri e o discurso da colonialidade, que ritmaram as transformações nas práticas culturais e nas formas de subjetividade dos Cariri.

A alternância constante nas narrativas dos três troncos velhos realçadas nas orações com verbos no pretérito perfeito e imperfeito, oscilando com orações construídas sobre verbos no presente nos indica como o elemento temporal influenciou e influencia na construção da identidade Cariri. Todas as dinâmicas de poder envolvidas, desde o discurso de ajuntamento que propõe soluções coletivas para situações dos membros da comunidade até o discurso religioso cristão que compartilha espaço com a dança do coco, vinda do discurso ancestral, apontam para as estratégias de preservação identitária presentes na comunidade Cariri de modo que também indicam mudanças de comportamentos e de práticas do sujeito Cariri, entrelaçando os saberes ancestrais aos dispositivos da colonialidade durante o processo de composição dessa identidade ancestral. De forma semelhante, a seca também organizava os trabalhos das comunidades ancestrais de Crato. Passamos a observar outro exemplo extraído da fala de AA, acompanhemos:

AA: Tinha uma **seca**, aí se reunia tudinho. O/ o/ a gente **se reunia tudinho**, aí pegava na... em toda casa quase, tinha **São José**. Aí quando tinha **uma seca**, aí se reunia tudinho. Quando acabar, carregava **São José** escondido. Pra ca/ pra casa da gente, sem apiar aquele dono saber ((rindo)). A gente carregava, quando acabar... quando era pra levar, aí **quando chovia**, que/ que **tirava os legume**, aí **a gente se reunia**. Quando acabar, pegava. Quando acabar, fazia uma festa com **São José** e ia deixar aí **São José**. Tinha uns **zabumba batendo e era tudo cantando**. (Apêndice II, segmento 03)

Essas últimas passagens atestam além do trabalho “quando tirava os legume”, da coletividade vista em “a gente se reunia”, as manifestações culturais ao som “da zabumba tocando e era tudo cantando” e o discurso religioso marcado pela imagem recorrente de “São

José” como constituintes da identidade Cariri, pois passaram pela prova do tempo, também nos desvelam um discurso de sazonalidade. Perceptível ao se falar da “seca” e do inverno. Destacamos esse aspecto do sujeito Cariri devido a dinâmica que esse discurso mantém com os demais, acomodando certas atividades dos Cariri em determinadas épocas do ano, recaindo na construção de sua identidade que também transita entre o “inverno” e a “seca”.

Destacamos sobremaneira, ainda dentro de uma ordem do discurso de ajuntamento, a memória e a transmissão intergeracional como peças fundamentais na difusão e salvaguarda dessas práticas culturais componentes do complexo quebra-cabeças da identidade Cariri. As narrativas dos troncos velhos, como metalinguagem, enfatizam a contação de histórias como costura dos elementos que compõem a identidade Cariri.

A partir das narrativas vislumbramos o quanto as práticas culturais mencionadas pelo/as entrevistado/as cadenciaram a reação em face das tentativas de assimilação e apagamento cultural intentada pela colonialidade. Como regularidade no discurso Cariri, observamos como marco os eventos que desembocaram na formação da associação, sua desarticulação e, mais recentemente, o movimento de rearticulação. Apresentamos os seguintes excertos, cientes da existência de outros com o mesmo tema, para exemplificarmos esse ponto:

RC: Desde o/ **desde o começo** que foi. Desde/ o do/ do começo da/ da índia, né? Que o nome dela era RK. Aí desde esse tempo, eu fui escolhida e pronto. E JN também. (Apêndice IV, segmento 06)

JN: Veio do Mato Grosso **uma pesquisadeira** procurando quem era a família Cariri. Aí bateu no correio e não encontrou. Passaram ela para o cartório de AT. Aí deu com a família Cariri. Ela desceu, chegou aqui. Aquela senhora... RC recebeu. Aí disse: "A que cê veio?" (ininteligível) "Atrás do pessoal que tem a família Cariri." Justamente. Chegou aqui no Sítio Poço Dantas. Aí RC deu apoio. Nós peguemo trocar ideias. Ela foi distribuindo o fato. O que é que iria fazer. Que nós podia bancar esta tribe Cariri aqui. Formamo uma **associação** com a família Cariri. (Apêndice III, segmento 01)

JN: Quando ela se viu que tava **montadinha a associação**, ela voltou para o natural dela, São Paulo. **Nós fiquemo aqui... Assim, que nem umas pessoa à toa...** Sem saber partir pra nenhum canto. Sem reconhecimento. Para chegar na Urca, chegar no Sesc, ter uma palestra indígena. Nós fiquemo esquerdo. Entrou NC, genro de RC, como presidente. Outro vice. E lá se vai. Botaram eu como cacique. Eu fiquei naquela... pisada com eles. E eu desanimado... Desanimado. Aí depois... o menino disse que não podia ficar que não tinha tempo, tinha a padaria dele. Não podia convocar esse cargo. **Foi VR Cariri... entrou.** Ela com uma professora lá da Urca.

Aí chegou e conversou direitinho. **Coloquemo dona VR. E dona VR agora por nós... Ela é tudo.** (Apêndice III, segmento 01)

JN: E já tá, graças a Deus, bem reconhecida. Nós não tem muito muído pra chegar num canto e dizer: "Ah! Aqui é um sócio lá da... da associação indígena Sítio Poço Dantas Umari, que é o açude Thomás Osterne." Esta associação aqui. E através, depois que nós formemo essa associação. Cê anda aí na Serra do Pequi, tem "Bar Cariri", tem "Evento Cariri", bandeirão o caba beber debaixo, cerveja e tudo. E a família Cariri tá crescendo, assim... (Apêndice III, segmento 02)

Vimos anteriormente que os Cariri passaram por duradouro período de violência, inclusive epistêmica, reprimindo as possibilidades de resistência à colonialidade do poder, configurando um dinamismo assimétrico dentro das relações de poder em que se encontra o sujeito Cariri. Quando perguntada desde quando se encontra na posição de pajé, a senhora RC responde “desde o começo” indicando que esse começo consiste na vinda de RK, nas palavras da narradora a “índia”. Interessante notar que o início desse processo configura como “o começo” da entrevistada que, mesmo usando o verbo começar para outros eventos, não utilizou o substantivo nem mesmo ao falar de sua infância ou circunstâncias anteriores à oficialização da AICAPDU, ainda menos com a utilização do artigo definido “o”, ressaltando o caráter singular do começo ao qual se referiu.

O cacique JN, por seu turno, relaciona a vinda da “pesquisadeira” à formação da associação, momento reiterado em todas as narrativas que registramos. Ou seja, os eventos ocorridos a partir de 2007 e a criação da AICAPDU marcam o início da ampliação das possibilidades de resistência Cariri. A conexão entre o ajuntamento político dos Cariri quando estava “montadinha a associação” e a reação à colonialidade se estabelece de tal forma que, quando o movimento enfraqueceu com o retorno da pesquisadora RK a São Paulo, o cacique diz que se sentiram como “umas pessoa à toa”. A retomada da liderança evidenciada em “Foi VR Cariri... entrou. [...] Coloquemo dona VR. E dona VR agora por nós... Ela é tudo.”, logo revitaliza o discurso de coletividade que possibilita realocar o sujeito Cariri nas relações de poder e nos jogos de verdade. Situação comprovada ao se falar sobre o reconhecimento e popularidade experimentada atualmente pela instituição indígena. Percebemos a afirmação do movimento de reorganização do sujeito Cariri, visando sua oposição à colonialidade, pois emergiu um dispositivo específico e próprio para dispersar seu discurso, dispositivo este que “tá crescendo”.

Os efeitos dessas vontades de verdade subalternizadas e a atual reação à colonialidade do poder já são perceptíveis na sociedade Cratense e circunvizinha. Ao formularmos nossa hipótese, não esperávamos que no momento presente os troncos velhos relatariam que ao se autodeclararem publicamente como Cariri, não encontram oposição de pessoas não indígenas. Esperávamos, de outra forma, que ao publicizarem suas identidades Cariri na atualidade, narrariam episódios de coação moral ou, no mínimo, teriam a ancestralidade questionada. Contrariando esse prospecto, os três troncos velhos relatam que atualmente, ao se exporem como indivíduos Cariri, ao contrário do que ocorria no passado, lembramos as palavras da pajé RC: “Maltratado dos povo, porque a gente carregava a identidade de Cariri, né? Aí, com isso, o tempo foi passando.” (Apêndice IV, segmento 01), são bem quistos socialmente. Quando perguntado/as diretamente sobre isso, respondem os troncos velhos:

Pesq.: Eh... Dona AA, e:... quando, por exemplo, a senhora vai lá no centro, aí fala pras pessoas que a senhora é Cariri... como é que é a reação das pessoas? [Quando...

AA: [Eles/ eles **recebe a gente bem**. Recebe a gente bem. (Apêndice II, segmento 07)

Pesq.: Quando o senhor fala que é cacique. elas...

JN: Acredita. Me **respeita bem**. **Tenho gosto de eu ser**. (Apêndice III, segmento 05)

Essas passagens das narrativas demonstram que o sujeito Cariri se encontra incluso nos jogos de verdade, ou seja, seus saberes e suas representações disputam espaço com outros discursos, destacamos o da colonialidade, estabelecendo relações de poder diferentes e, acreditamos, mais complexas que as desenvolvidas até final do século XX e, de forma mais distinta, do processo de colonização.

Em nossa interpretação, esse dado não aponta uma reviravolta nos jogos de verdade e relações de poder, nem mesmo uma equiparação entre a presença do discurso Cariri frente ao discurso da colonialidade. Apesar de nossos dados indicarem uma ampliação no movimento de resistência Cariri, projetamos que somente após profundo processo de reparação histórica em favor das primeiras nações haverá condições de produção favoráveis a uma disputa discursiva que já não esteja propensa a ter o discurso da colonialidade como hegemônico.

Propomos, visitando as narrativas dos troncos velhos Cariri e interpretando sob a luz de Mignolo (2003, p. 436), que a memória ancestral desempenha papel imprescindível na oposição à colonialidade do poder. Através da revivificação e da preservação das narrativas e experiências ancestrais, as comunidades que se encontram em posição subalterna têm a capacidade de rejeitar as imposições da colonialidade. Testemunhamos em Poço Dantas Umari que a memória coletiva permite efetivamente que povos originários e outras comunidades oprimidas recontem sua história a partir de suas próprias perspectivas, desafiando as verdades hegemônicas e destacando suas verdades e saberes tradicionais. A memória ancestral, como elemento reativo, transcende a colonialidade do poder e oferece uma base sólida para a desconstrução e reconstrução de identidades. Frisamos abaixo uma das falas que ressalta a memória ancestral como fio que resiste e costura a identidade Cariri:

RC: [**O pior de tudo** que a gente se sente é **orgulhoso**, né? **Em ser Cariri. Sempre quando a gente era pequeno**, sempre os pais da gente dizia que a gente era descendente de índio, né? E ... a minha vó, a minha **bisavó** foi pegada a dente de cachorro e aí **foi correndo a história do mundo**. (Apêndice III, segmento 05)

A expressão "pegada a dente de cachorro", presente no discurso Cariri, emerge como um atravessamento que envolve as práticas da colonialidade do poder. Apesar de residir no atual âmbito discursivo Cariri, essa expressão ressoa desde o período de colonização. Cabe ressaltar que "pegada a dente de cachorro" indica a violência sexual e a exploração vivenciadas por mulheres indígenas, perpetradas por homens não indígenas, evidenciando o contexto violento que comunidades originárias enfrentaram. Ao observarmos essa fala à luz de Michel Foucault (1995, p. 244), verificamos que a existência de tais atos de violência reforçou, pelo menos durante o período que envolve a colonização e décadas seguintes, a impossibilidade do Cariri estar incluso na categoria de "sujeitos livres" que exercem o poder. A presença desse termo na narrativa Cariri reflete a imposição do poder delineado pela colonialidade, que anula a liberdade desses sujeitos e os insere em um *continuum* de subalternização histórica e perpetuação das estruturas coloniais e pós-coloniais.

Interessante percebermos que a expressão "pior de tudo" equivale a "apesar de tudo" e acompanha o adjetivo "orgulhoso" manifestando a autoidentidade "Em ser Cariri". Identidade reforçada indeterminadas vezes, "sempre", desde onde a memória alcança na figura da "bisavó" até hoje, pois "foi correndo a história do mundo". Vimos nesse trecho que apesar das

reduzidas possibilidades de resistência, a memória ancestral consta como elemento que passa pela prova do tempo e ainda compõe o discurso Cariri. De igual maneira, como já discutimos, a identidade Cariri se baseia nos laços de parentesco e autoidentidade como vemos em:

AA: Nã. Tudo/ era/ tudo era Cariri. Quando eu/ vinha/ chegava um... Oh, meu **avô**, o **pai** de minha **mãe** era Cariri. A mãe de minha mãe era Cariri. Os **tio** da gente era Cariri. O **pa/** o **avô** de RC, era **ti/** o de RC/ **de/** de RC e de VR. Era/ tinha RQ, tinha AC, **ti** JC, **ti** MC, HC que **é/** que era o **avô** de VR. Tinha HC. Tudo era assim, a família só. Tudo era Cariri. (Apêndice II, segmento 05)

JN: [**Sou casado** com LK. Os **irmão** dela, RQ, AC. Aí, ói, vem RC, NK que é a cabeça dela. ZC, LX. É... **genro** meu, EC, EK ((Todos citando o sobrenome Cariri)). Meu **fi**, é tanto Cariri de um jeito. VR Cariri, que VR num tá com esse nome, não, mas ela vai colocar. Ela tá com o maior desgosto que o **pai** dela era DK Cariri e era DK ((nome completo)), (ininteligível) assinatura da mulher. (Apêndice III, segmento 05)

RC: Até quem não é, vem porque VR disse: "Oh, não é só quem seja Cariri, não. **Abasta se reconhecer** que/ que seja e quiser ser... índio e ser Cariri, pode vir." E assim os povo tão querendo vir. Tem vez que essa barraca nem cabe de gente, né? (Apêndice IV, segmento 06)

A identidade com base no parentesco, vinda da ancestralidade, salienta a consistência das relações familiares em sua construção. A partir desses laços exemplificados em termos como “avô”, “pai”, “mãe”, “tio”, “irmão”, “genro” e “sou casado com”, a produção de sentidos converge para estabelecer conexões emocionais e sociais que contribuem para o desenho do sujeito Cariri. Nessa perspectiva, conseqüentemente, a identidade se ajusta à posição social e discursiva ocupada em diferentes papéis familiares que conferem uma série de desdobramentos quanto a consolidação identitária presente no discurso Cariri.

A autoidentidade, por sua vez, advém ou não dos vínculos familiares e das expectativas externas, assim como percebemos em “Abasta se reconhecer”. Nesse sentido, a subjetivação pela parentela e por autopercepção desempenham igualmente papel central na formação da identidade Cariri, posto que se referem diretamente às microrrelações nas quais o sujeito Cariri se encontra inserido.

Ou seja, esses traços da identidade Cariri estão de modo direto relacionados ao exercício do poder e ao controle social. Lembramos Foucault (1998) ao sustentar que as

relações de poder permeiam todas as instâncias da sociedade, inclusive as interações familiares e os vínculos de parentesco mencionados. A partir dessas microrrelações, normas, valores e discursos são dispersos pelos indivíduos e moldam suas subjetividades e, por consequência, suas identidades. Logo, essas duas dimensões da identidade, baseadas no parentesco e na autoidentidade, interagem e se complementam na construção complexa, dinâmica e multifacetada da identidade Cariri.

No mesmo tom dos marcos identitários característicos dos Cariri anteriormente comentados, cabe ressaltarmos falas que reproduzimos na sequência com a finalidade de compartilharmos nossas impressões acerca da hospitalidade e disponibilidade do sujeito Cariri, vejamos:

AA: Aí perguntou se podia entrar pra dentro, né? Ela disse: "Pode. Pode entrar." Aí ele entrou, aí chamou o RC. Aí RC foi. Aí disse: "Pode entrar" **Que eles são assim, todos nós. Chegou uma pessoa, a gente manda entrar. A gente se confia nas pessoa.** (Apêndice II, segmento 06)

AA: A gente mandava eles entrar pra dentro das casa pra dormir. Aí eles fazia/ ficava era dentro daquelas casinha no meio do terreno pra dormir. (Apêndice II, segmento 07)

JN: Você veio pegar **uma pesquisa**, pra algum trabalho seu ou pra alguma comunidade, uma pesquisa... Eu não ignoro, não. A pessoa chamar: "Eu gostaria que o senhor desse uma palestrinha aqui para mim." Tem muita gente que ignora. Eu sou um analfabeto, mas num boto isso na cabeça, não. (Apêndice III, segmento 04)

RC: Mas aí quando você quiser assim... Também é até bom, você querendo vim também no dia da/ da reunião. Que aqui tem a reunião nos segundo sábado. (Apêndice IV, segmento 06)

Podemos observar que existe um discurso da hospitalidade no qual o sujeito Cariri se constitui. Constituindo a identidade Cariri, esse discurso se mostra, baseando-se nas falas que fazem referência a um passado recente, presente e futuro, ou como prática nova, ou prática que sempre ocorreu. Afiliamo-nos à segunda hipótese porque o trecho "Que eles são assim, todos nós. Chegou uma pessoa, a gente manda entrar. A gente se confia nas pessoa." assegura a regularidade desse discurso, revezando o caráter individual com o caráter coletivo do sujeito.

Reforçando nosso raciocínio, vale lembrarmos que durante o processo de colonização, por exemplo, os colonizadores europeus frequentemente exploraram a hospitalidade dos povos indígenas e de outras comunidades para ganhar acesso a seus territórios, recursos e conhecimentos. Isso resultou na relação assimétrica de poder configurada a partir da modernidade, na qual a hospitalidade dos povos colonizados foi explorada em benefício dos colonizadores.

Interpretamos que o discurso de hospitalidade se associa a outros discursos como o da coletividade, reverberando diretamente nas relações de poder, pois subjetivando-se nas práticas de acolhimento, o sujeito Cariri delinea as estratégias de resistência e resiliência contra o discurso da colonialidade e discursos afins, uma vez que agrega ao discurso Cariri outros discursos, como o acadêmico que nas falas se traduz em “uma pesquisa”, para fazer frente a esses discursos hegemônicos. A hospitalidade assume caráter político relevante, influenciando a dinâmica das relações sociais e contribuindo para a construção de uma identidade coesa e flexível.

Dedicamo-nos aqui ao processo de produção de subjetividades dos Cariri tendo como ponto de partida seus marcos identitários. Percebemos a presença marcante entre a oposição entre o antes e o agora, desempenhando a memória ancestral papel crucial na oposição à colonialidade do poder. A hospitalidade emerge como traço identitário relevante no discurso Cariri, conectando-se ao discurso da coletividade e resistência contra a colonialidade e outros discursos dominantes. Esse discurso da hospitalidade assume um caráter político único, não encontrado durante esta pesquisa em outros estudos sobre os Cariri, atuando nas dinâmicas das relações sociais e colaborando para a constituição de uma identidade Cariri coesa e flexível. O discurso Cariri, ancorado em suas memórias e práticas culturais, busca constantemente a reafirmação e reconfiguração identitária, resistindo aos efeitos da colonialidade e das relações de poder assimétricas, na busca de um espaço de legitimidade e reconhecimento. O destaque dado aos marcos identitários dos Cariri evidencia a importância desses elementos na constituição de sua subjetividade e na resistência ao discurso dominante. Essa análise permitiu compreendermos como os marcos identitários são alocados como dispositivos do saber nas relações de poder e como integram a constituição da identidade Cariri. Na seção seguinte, destacamos como o discurso Cariri exerce sua resistência contra a colonialidade do poder, quais estratégias e verdades estão associadas a essa reação disposta nas relações de poder produtoras do sujeito Cariri.

4.3 Jogos de verdade e relações de poder no discurso Cariri

Considerando que as verdades são construídas sócio e historicamente, elas têm uma função essencial na compreensão da forma como a sociedade constrói e difunde as vontades de verdade que são aceitas como verdadeiras. As verdades são produzidas através de práticas discursivas e institucionais, essas práticas têm como finalidade tornar essas verdades objetivas, universais e imutáveis. Nesse processo, essas práticas sonegam outras verdades que passam a ser consideradas falsas ou desviantes. Isso não quer dizer que essas outras verdades não existam.

A criação de um açude ou a transposição das águas de um grande rio, por consistirem na maior parte das vezes em obras públicas, são acompanhadas de um discurso de bem geral que beneficia toda a população. Revestidas dessa verdade, as obras que resultaram no açude Thomás Osterne e as obras do Cinturão das águas do Ceará compõem a narrativa estatal do progresso e do abastecimento hídrico do estado e mais precisamente da região Cariri. Isso não apaga as verdades elaboradas no discurso Cariri que contrariam essa versão.

Essa questão, então, apresenta-se nas entrevistas, possibilitando-nos refletir sobre as vontades de verdade e relações de poder que atravessam o discurso do sujeito Cariri e ponderar sobre as formas como as narrativas hegemônicas são construídas e contestadas. Em suas falas, o/as entrevistado/as evidenciam as contradições entre as verdades produzidas pelos discursos oficiais e aquelas que emergem de suas vivências e perspectivas individuais. Isso nos leva a refletir sobre como a memória coletiva é construída no contexto das relações de poder e como as narrativas oficiais podem ser questionadas e desconstruídas.

Percebemos isso nas falas de AA e RC ao comentarem sobre o impacto que tanto o açude Thomás Osterne quanto as obras do Cinturão das águas do Ceará causaram em suas vidas e na de outros Cariri, inclusive como fatores que dissiparam a comunidade. O açude Thomás Osterne é denominado pelos Cariri de Açude Umari e o Cinturão das águas do Ceará é referido como “rio” ou “rio do São Francisco” como reitera Nascimento (2021, p. 16). Vejamos os segmentos que destacam como essas obras públicas constroem outras verdades e estabelecem relações de poder a partir da ótica do sujeito Cariri:

AA: Um dia ... eu tava lavando roupa, aí na/ no açude. Aí primeiro **começaram** a destruir **as coisa da gente** ... com **esse açude**. (Apêndice II, segmento 06)

AA: Aí eu... **mas eu não me conformava**. Não me conformava. Aí fiquei logo ... aí assim que **eles deram o dinheiro**, mandei logo comprar os tijolo. Chamei um homem pro homem vim pra/ pra eu comprar os tijolo e comprar os tijolo, as teia. Aí deixa... aí o dinheiro ... Não deu pra eu. Ói! Ói! Aí está aí tudo esses coisa (apontando para casa), aí um bocado esses alpendre ainda foi meus neto trabalhando que fizeram, mas não deu nem pra terminar a casa o dinheiro. Deu nem pra terminar a casa. (Apêndice II, segmento 07)

RC: Num/ num foi boa não, né? Porque eh ... logo começou o açude do Umari. A gente **a gente vivia tudo aqui**, bastante gente. No ... todo mundo morando pertinho, aí quando veio o rio, **o rio tangeu um bocado**, né? Aí ficou pouca gente aqui, aí eles **eles pagou a indenização**, mas que pagou do mesmo jeito do rio, pagou mixaria. (Apêndice IV, segmento 04)

Interessa destacarmos a oposição em “(eles) começaram destruir” em face de “as coisas da gente”. Nesse contexto, ficam bem definidos pelo menos dois lados da relação: aqueles que estão envolvidos na destruição e "a gente" que teve seus pertences destruídos. Essa relação ressalta, para o sujeito Cariri, a relação de poder subjacente com o discurso da colonialidade, que almeja seu controle e subordinação. Por sua vez, no excerto “mas eu não me conformava”, encontramos a resistência ao discurso dominante, demonstrando a natureza belicosa do poder que se manifesta como jogo de forças em tensão perene.

Acompanhamos que, sob a ótica do sujeito Cariri, o discurso da colonialidade se encontra nos dispositivos utilizados pelo estado para ampliarem o poder exercido sobre ele, rarefazendo sua capacidade de resistência. Percebemos a utilização do poder estatal para reforço do discurso da colonialidade quando AA fala “eles deram o dinheiro” e RC também cita “eles pagou a indenização”.

A indenização dada aos Cariri para deixarem suas terras consiste em dispositivo de barganha utilizado pelo estado que reforça a colonialidade do poder. Essa prática está relacionada à desapropriação de terras para a execução de obras estatais, como a construção de açudes e outras obras hídricas. A indenização, na visão da colonialidade, é uma forma de "recompensa" pelo "aborrecimento" que os povos originários têm ao serem privados de suas terras. Esse processo se encontra marcado por relações de poder, em que o estado se utiliza de

um dispositivo para legitimar socialmente a posse das terras das comunidades locais. Essa questão demonstra as tensões presentes no processo de colonização e dominação exercida pelo estado sobre as populações originárias.

Isso se deve ao fato de que esses dispositivos, normas, instituições e representações, têm como objetivo produzir e impor verdades e subjetividades adequadas aos interesses hegemônicos da sociedade. Dessa forma, o sujeito Cariri é sujeito a uma série de limitações quando o poder exercido pelo estado procura controlar, segundo os interesses do estrato social dominante, a capacidade desse sujeito (re)agir. Encontramos isso nos seguintes enunciados materializados nas falas de AA e RC que passamos a reproduzir:

AA: Aí foi e eu fiquei com (...) aí **eu, nós ficuemo esperando**, aí quando foi logo logo, **eles não passou nem oito dia**, vieram de novo. Aí disse pra ela, aí disseram: "Ó, a senhora vai assinar isso aqui, esse papel, porque o rio vai passar mesmo aqui na na frente. Vai tomar a frente da daqui, da casa da senhora. Vai ter que tirar a casa da senhora. Aí eu disse: "E ponde é que nós vamos?" "A senhora não se incomode não, não se incomode não, que que a gente ainda, quando for pra/ pra/ pra gente pra mexerem aqui, ele dar uma (...) tira vocês poutro canto. Aí eu eu fiquei, eu eu disse, eu disse: "Meu deus do céu! E vão tirar nós daqui? E não, desse jeito não dá certo, não." "Não, **mas eles vão pagar**." Aí eu disse: "Vão pagar." E foi, **pegou sem nós saber de nada, sem ninguém dá dá (...) orientar nós**. Aí peguemo e assinemo logo pra nós assinar. (Apêndice II, segmento 07)

AA: Aí depois eles disseram que só era cinquenta metro ... que/ que é que ia tirar da da minha terra do lado de cá. Do lado de lá eles ficou tudo né? E pra cá, ele disse só era cinquenta metro que ia tirar. Aí foi ... quando foi com bem ... aí foi eu digo: "Onde é que eu faço minha casa?" Primeiro ele disseram: "Nós vamo, vai vim uns que vai dizer quanto é que vão pagar a vocês pra vocês sair daqui." Aí foi eu eu peguei e fui quando chegou o dia que eu ... que chegaram pa pa pagar nós. ... **Sim, aí foi primeiro disseram que/ que se nós denunciasse ... aqui, a eles, nós denunciasse, diz que nós perdia tudo**. Não ganhava mais nada. Porque disseram a nós que nós fosse pro sindicato né? O maldito. Pra denunciar o tanto dinheiro que eles tinha dado que num num dava pra fazer casa nem nada. Aí foi nós, aí foi e disseram, se nós denunciasse nós perdia tudo, não recebia era nada. (Apêndice II, segmento 07)

RC: A a minha sogra tinha meio mundo de de terra. E dava pra gente trabalhar e morar. Aí pegou e tinha, ela tinha a casa que ela morava e vivia lá abandonada. Aí tinha um um uma mulher que era enteada do meu cunhado. Aí pediu pra morar na casa e ele deu. Aí a indenização da da casa é vinte mil real. "Mas você, mas vocês não tem parte não. É da mulher que tava morando. Dona era ela que tava morando." "Tá bom." Aí no resto da terra que aonde tinha um capinzinho acentuado, um araminho, deu nove mil real pra meio mundo de terra dele. Aí sei que saiu dando mixaria um, mixaria a outro e assim tão fazendo esse escavação aí, né? Aí **não é, não é de gosto da gente, mas só que a gente não pode dar jeito, né?** Que é o o governo, aí nada fez. (Apêndice IV, segmento 04)

O estado de aflição expressa em “eu, nós fiquemo esperando” se justifica com o interesse estatal em tornar célere o processo de desapropriação das terras Cariri, afinal, destacando a conjunção coordenada “nem” contida em “eles não passou nem oito dia”, confluindo com a produção de verdades do discurso da colonialidade que, usando da lógica mercantil, fomenta o saber de que tudo tem um preço que, após o pagamento, pode ser possuído. Ainda nessa lógica, tenta-se o consolo ao dizer “mas eles vão pagar”, mas logo a estratégia do discurso da colonialidade se desvela porque, a partir da ótica do sujeito Cariri, se houvesse o interesse do bem comum, haveria mais informações sobre o processo de desapropriação, não acontecendo, pois “pegou sem nós saber de nada, sem ninguém dá/ dá ... orientar nós.”

Em “Sim, aí foi primeiro disseram que/ que se nós denunciasse ... aqui, a eles, nós denunciasse, diz que nós perdia tudo”, a colonialidade do poder, permeando as relações microfísicas de poder, utiliza-se de seu dispositivo, no caso a indenização, para garantir a hegemonia de seu discurso. Essa tática demonstra sua eficiência quando o sujeito Cariri reproduz o enunciado “Aí não é, não é de gosto da gente, mas só que a gente não pode dar jeito, né?”.

O sujeito Cariri, entretanto, constitui-se por incontáveis acontecimentos que, na disputa pelo poder, atravessam as instituições que o objetivam. O sujeito Cariri consiste em produto e disseminador desses acontecimentos que propiciam a conservação das vontades de verdade hegemônicas. Isso significa que o sujeito Cariri, ao mesmo tempo em que é afetado pelas vontades de verdade, práticas e discursos hegemônicos, também contribui para a sua perpetuação, criando uma relação complexa entre opressão e resistência. Os próximos segmentos, recortados das falas de JN e RC, demonstram como o próprio sujeito Cariri pode reforçar as vontades de verdade hegemônicas em seu processo de produção de subjetividades:

JN: [A minha opinião, eu lhe explico nesse instante. **Detestar com o governo, a pobreza, é difícil ganhar.** Eu que eu já lhe explicar como é. Porque cuma foi formado, este rio vai passar. Um dizia: "Num passa." E tamo vendo, tudo escavacado os território que inclusive era terra que nós trabalhava. (Apêndice III, segmento 06)

RC: O povo diz: "Ah, porque **vocês podia empatar dele ter passado aqui.**" Eu digo: "Que coisa nenhuma. **Quem aqui viu pobre ter vez?**" Aí passou ... porque

nós bebia d'umas cacimba. Aqui embaixo perto desse pé de cajarana ((apontando local)) era, tinha uma cacimba que nós bebia água. Mais lá na frente tinha uma de AA, dos fi, que a gente se abastecia dela, aí, às vezes quando faltava, a gente ia ver noutras, mas sempre elas eram quem abastecia a gente. Aí foi, **o rio passou por cima e aterrou e não deu explicação nenhuma a nós.** (Apêndice IV, segmento 04)

Ao ser objetivado pelas instituições como se vê em “Detestar com o governo, a pobreza, é difícil ganhar”, o sujeito Cariri se situa na tensão sobre a resistência e inércia que manifesta sua possibilidade em “você podia empatar dele ter passado aqui” e em “Quem aqui viu pobre ter vez?”. Afetando-se pelas vontades de verdade hegemônicas, a relação intrincada entre a opressão desvelada quando “o rio passou por cima e aterrou” se manifesta juntamente, como se nota pelo uso da conjunção coordenada “e”, com sua resistência quando se cobra da instituição que “não deu explicação nenhuma a nós.”

Os enunciados que contrariam o discurso ancestral, quando são ditos pelo sujeito Cariri, aparentemente, refletem as vontades de verdade hegemônicas pelo discurso da colonialidade dominante e seus dispositivos. Esses enunciados silenciam verdades históricas e culturais dos povos originários, como os Cariri. Esse fenômeno comprova a heterogeneidade do sujeito, pois os elementos que definem essa posição discursiva: tempo, espaço e identidade permanecem em incessante movimento.

Não obstante, também há resistência a essas vontades de verdade, pois o sujeito Cariri, mesmo atravessado pelo discurso da colonialidade, mantém sua capacidade de enunciar sua própria verdade e defender sua identidade. Podemos acompanhar essa articulação no seguinte trecho no qual AA fala sobre o reconhecimento de sua identidade como Cariri na sociedade:

AA: Aí depois disso, **depois que/ que/ que a índia veio, aí nós ficamos. Aí ficamos lutando ainda, sabe? Minha fia, RC, nós tudinho ainda.** Nós num deixemo o movimento, não. **Eh, nós ficamos no movimento. Aí ficamos no movimento e ficamos, ficamos,** aí foi, depois era o JC, era... vinha **muita gente da Urca**, de todo canto. Vinha, fazia reunião pra nós. Nós passeamo de/ não tinha onde nós fazer, que não tinha essa palhoça. Sabe onde nós ia fazer? Quando for daqui pra lá ((indicando com o braço esticado)), pode olhar, que tem um pezão de cajarana. **Ainda teve/ teve se reunimo no meu pa/ pé de cajarana. Antes deles ir derrubar.** Aí tem um pé de cajarana aí que nós se reunia aí. Aí foi/ fumo/ fumo ajeitando. Foi dando, foi dando. Aí tem aquela palhoça, aí depois, antes dessa palhoça, vieram muita gente. (Apêndice II, segmento 07)

No trecho percebemos o marco temporal “depois que/ que/ que a índia veio” e já aí notamos o atravessamento do discurso da colonialidade em “índia” para designar uma pessoa pertencente a uma população originária. A resistência se caracteriza na locução “fiquemo lutando”, posto que, enquanto “fiquemo” reforça a ideia de um processo contínuo, sem interrupções, “lutando” realça a essência desse enfrentamento travado com o discurso hegemônico da colonialidade. A enumeração de outras componentes da comunidade e o constante uso do pronome “nós” ressalta a posição de sujeito ocupada discursivamente no enunciado. Para a legitimação do discurso, a instituição acadêmica citada, a Urca, corresponde ao dispositivo a validar os saberes produzidos pelo sujeito Cariri. Vale notar a permanente presença do “outro”, agente da colonialidade, encontrada em “antes deles ir derrubar” o pé de cajarana.

Percebemos enunciados que indicam o atravessamento do discurso da colonialidade no discurso Cariri, por exemplo, no seguinte trecho da entrevista de JN quando ele comentava sobre as Obras do Cinturão das Águas do Ceará, como passamos a reproduzir e comentar:

JN: Nós não tamo mais trabalhando. Porque onde passar o cinturão das água aí, você pode prantar um pedacinho de roça, mas se vir reta e você tiver com uma lavoura, arranca que nem arrancou uma roça acolá do caba. A roça dava mais sessenta saco de legume. **Mas ele de gaiato, no cinturão das água plantou milho, fava, arroz** e quando tava pertinho da safra vinha a, a piscizona veio e (assobia com a boca). **"Vai indenizar." Não indenize, não, que ninguém mandou cê plantar, não. O fiscal que foi bom ainda pegou cinco mil e deu a ele, mas ele num tinha o direito de pagar não.** Porque ele ateimou. Porque as maquina tava reabrindo estrada, não era pra ele ter prantado. Quer dizer que esse fiscal foi bom demais. [...] **Olhe, está área do DNOCS ali que passou do rio, num tem homi que chegue a empatar a não passar, não.** Porque eu vô lhe explicar agora porquê. **Porque toda arreceberam o pouquinho da indenização.** Ou muito, ou pouco, mas eu arrecebi. Só não recebeu dona RC que não tinha... Não foi RC (inclinando a cabeça em direção a RC)?

RC: Unhum.

JN: Arrecebeu a sogra dela de uma casinha que tava ali. Dona AA aí arrecebeu trinta e poucos mil. Tá com uma casinha dela pra cá. O fi dela recebeu outa, mora lá do outro lado, fora da área do, do rio. Mas num tem um que num arrecebeu o beneficio. Quer dizer, se o governo pagou ele tem como vir com o canal dele. **Este canal pode ser ruim e pode ser bom pra nós.** Porque se ele deixar uma telha d'água pra dentro do açude Thomás Osterne, nunca o Umari vai ser seco. (Apêndice III, segmento 06)

Esse excerto marca a oposição entre a produção de corpos dóceis e resistência. JN comenta sobre a contestação de um conhecido que, desafiando o poder estatal, planta no local designado para a passagem de água das obras do CAC. Essa resistência não está alinhada à

percepção de nosso colaborador, perceptível quando o conhecido é chamado de “gaiato”, configurando a produção de corpos dóceis.

Ou seja, a produção de corpos dóceis, nesse contexto, passa pela normatização que autoriza a interferência das obras do CAC nas terras Cariri. O dispositivo da indenização dá legitimidade ao ato colonizador de se apossar das terras Cariri. A ideia de hierarquia se encontra subentendida no trecho em análise, mas podemos encontrar um exemplo explícito em um de nossos segmentos vistos anteriormente quando JN fala que a pobreza é “difícil ganhar” do governo. O fiscal representa a vigilância panóptica exercida pelo estado.

Flagrantes estão os confrontos de sentidos em **“Este canal pode ser ruim e pode ser bom pra nós.”** na oposição entre “pode ser ruim” *versus* “pode ser bom”. Em “pode ser bom”, o discurso da colonialidade, enfileirado com a lógica mercantil, mobiliza-se para legitimação de obras hídricas que impactam diretamente no território de populações originárias, mesmo sem consultar ativamente estas populações. O saber relacionado envolve o fornecimento de água para a população e para a agricultura. Em “pode ser ruim”, o discurso ancestral, por sua vez, ordenado pela premissa de defesa dos territórios indígenas e responsabilidade na gestão dos recursos ambientais, afronta o saber hegemônico com o contra-argumento dos prejuízos causados pelo deslocamento das comunidades Cariri e a alteração do ecossistema regional para atender às necessidades de segmentos abastados da sociedade.

A resistência do discurso Cariri diante do discurso da colonialidade se traduz numa luta constante em que o sujeito Cariri busca manter o caráter ancestral de sua identidade e harmonizá-lo com seu modo de vida. Embora as práticas e instituições coloniais tenham procurado estabelecer sua narrativa e suas verdades, o discurso ancestral Cariri resiste ao longo do tempo. Além disso, pode ser observada a resistência do sujeito Cariri em relação aos dispositivos que prejudicam sua cultura e seus saberes, como uma maneira de proteger sua memória, sua identidade e até mesmo sua sobrevivência, como podemos observar nos seguintes trechos:

AA: E as cacimba, tinha as cacimba e as cacimba nossa eles entupiram. Aí foi, quando quando fizeram as ... os poço que eles começaram a trabalhar aí, aí foi e deram uma água a nós, aí de tinha uns, aí tinha uns que ficava com piada, não queria dar água pra nós. Aí era aquele sacrifício, aí quando foi um dia, aí VR chamou/ chamava/ chamou nós e fomo lá. Fomo lá e fomo falar com eles. Que/ que eles que

eles tinha destruído nossas cacimba e nós queria água e nós não ia viver sem ter água. Aí foi que/ que eles deram a Van/ deram a ordem da VR pra vim água pra nós. **Aí aí eles ficaram soltando a água pra nós,** assim, um dia e outro não. Às vez passava dois dia, aí foi o chefe foi e disse que ia dar um curso pra nós. Aí deram esse, aí foi quando cavaram o poço, aí já deixou, já tirou o poço com uma bomba dentro. Aí nós tamo com o poço aí, mas ainda um sacrifício. (Apêndice II, segmento 07)

RC: Aí, eu mesmo, da minha da minha cabeça, aí eu disse assim: "Sabe, as menina, que nós vamos lá no rio falar com o gerente de lá do Rio, pra ele dar água pra nós. **Porque nós vamos morrer de sede?** Porque a cacimba que nós bebia, eles aterraram. **Aí eles vão ter a obrigação de dar.**" Aí sei que nós fumo, aí tinha, o gerente era muito (ininteligível), esse gerente. "Vocês pode carregar água de jumento, de carroça de mão, de carro, do jeito que vocês quiser." Assim nós fizemo. Aí o rio foi embora e nós fiquemo, aí depois voltou de novo, aí nós continuemo, aí quando foi do meio pro fim, esse gerente por derradeiro disse que não que não ia deixar mais pegar água lá por causa que tinha ... tinha criança, tinha fio descascado, podia ser que tivesse um acidente ... não sei o que. Eu digo: "Pois tá bom." Aí foi, eu disse assim: "Oh VR, **vamo lutar pela nossa água.** Eu quero que você ajude, mais gente ajude. **Porque nós não vamo ficar sem água, não.**" Aí nós fomo lá de novo. "Se se ele não quiser dar água, pois **eles vão ser obrigados a dar uma força a nós.** Que nós tinha nossas cacimba. **Eles aterraram, aí nós vamos morrer de sede? Aí com isso eles cavaram um poço bem ali ...** pra nós e ainda tão dando água a nós também porque só ele parece que num tá aguentando abastecer nós. Aí um dia liga de lá, um dia liga da cá, daí, né? **Aí eu sei que eu sei, eu mesmo me sinto no direito que eu, que nós tinha obrigação sim, né?** De receber a água, porque eles aterraram a nossa, né? (Apêndice IV, segmento 04)

Ambas as sequências destacadas, extraídas das falas de AA e de RC, mencionam o mesmo evento: o desabastecimento de água durante obras da CAC e construção do poço. A ação de se aterrarem as cacimbas que sustinham a comunidade evidente em “eles tinha destruído nossas cacimba” e “eles aterraram”, gera outra ação por parte dos Cariri, exigir o abastecimento de água. Sem possibilidade de subsistência diante da privação do recurso hídrico expressa em “nós não ia viver sem ter água” e “nós vamos morrer de sede?”, existe a mobilização de resistência que podemos identificar em “vamo lutar pela nossa água”. Para tanto, os Cariri se utilizam do saber jurídico evidenciado em “Aí eu sei que eu sei, eu mesmo me sinto no direito”, provocando uma terceira ação, no caso, a construção do poço.

Procuramos, nesta seção, realçar dentro do discurso Cariri, elementos que destacam os movimentos de resistência a partir da utilização de dispositivos que ora permitem esse movimento de oposição, ora não permitem. Nos enunciados identificamos esses componentes discursivos nos confrontos de sentidos existentes nos jogos de verdade e nas relações de poder que identificamos nas sequências discursivas analisadas. Para tanto, analisamos trechos das narrativas dos troncos velhos Cariri que evidenciam regularidades e dispersões no discurso e a

articulação de diferentes dispositivos nas relações de poder e mobilização de resistência ao discurso dominante da colonialidade. Além disso, identificamos a utilização de saberes que permeiam as ações que ocorrem em face de outras ações. Os enunciados salientam as disputas e confrontos existentes nas relações de poder que subjetivam os Cariri.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se falar dos Cariri, não existe uma identidade única e imutável capaz de definir esse coletivo de sujeitos. Todavia, baseando-se na posição discursiva de sujeito Cariri, podemos observar e entender a constituição de uma identidade Cariri a partir das narrativas dos troncos velhos que, perpassada por outras identidades, como no caso do que chamamos de identidade ancestral, une e conserva esse grupo. Ao notarmos a carência de estudos acadêmicos que discutem a constituição da identidade de povos originários através do viés discursivo, propomo-nos investigar o caso dos Cariri residentes em Crato pelas peculiaridades de seu processo de subjetivação. Delimitamos, então, nossa proposta envolta do seguinte objetivo geral:

Compreender como se constitui a identidade Cariri a partir de narrativas dos troncos velhos das comunidades indígenas de Crato, considerando as vontades de verdade dos discursos da ancestralidade e do discurso da colonialidade.

Antecipando que um entendimento satisfatório sobre a constituição da identidade Cariri que levasse em consideração discursos antagônicos tanto quanto são o da ancestralidade e da colonialidade, decidimos desenvolver nossos objetivos específicos em torno de etapas que sustentariam nossas impressões sobre nosso objetivo geral. Propomos, então, três objetivos específicos que passamos a reproduzir:

1. Investigar quais elementos caracterizam as vontades de verdade em tensão que permeiam as narrativas dos troncos velhos residentes em Crato.
2. Entender como se subjetivam os troncos velhos Cariri a partir das formações discursivas dominante e não dominante existentes na dispersão do discurso Cariri.
3. Examinar quais relações de saber/poder/verdade permanecem em confronto no discurso do sujeito Cariri e como essas relações contestam o regime de verdade da colonialidade dominante.

Nossa hipótese partia da ideia de que a identidade Cariri se configuraria por práticas discursivas que integram características ancestrais, territoriais e econômicas de subsistência, tendo a memória ancestral como elemento central. Esses saberes e dispositivos fortaleceriam a

resistência do sujeito Cariri diante das imposições da colonialidade no cenário das relações de poder. Resistência que refletiria o embate em face do silenciamento provocado pelo processo de colonização e seus desdobramentos.

Procurando confirmar ou contestar nossa hipótese, selecionamos os conceitos e pressupostos do filósofo e historiador francês Michel Foucault para nortearmos nossos estudos, posto que se mostraram ferramentas adequadas para nosso intento. Com o desenvolvimento da pesquisa, intuímos que os Estudos Discursivos Foucaultianos, mesmo que fundamentais à abordagem que propomos para nossas reflexões acerca da constituição da identidade Cariri, não seriam suficientes.

Isso ocorreu por dois motivos: primeiramente, houve a demanda de nos aprofundarmos sobre as definições de identidade e memória, na sequência, observamos que, haja vista que pesquisamos a respeito de povos originários, precisávamos nos apropriar de conceitos oriundos do pensamento decolonial. Para suprimos nossa primeira carência, utilizamos a perspectiva dos Estudos Culturais, principalmente na figura do pesquisador e sociólogo jamaicano, Stuart Hall. Para nossa segunda lacuna, recorremos aos estudos sobre colonialidade constantes em Mignolo (2003), Quijano (2009) e Santos (2009). Simultaneamente, vendo a necessidade de enriquecermos nossos conhecimentos sobre o objeto empírico, conduzimos nossas leituras sobre povos ancestrais e, especificamente, os Cariri, incluindo pesquisadores locais e da própria comunidade com destaque para Melo (2020) e Batista, Florêncio e Nascimento (2022).

Por se tratar de uma investigação da construção discursiva da identidade Cariri em Crato, partimos de lembranças de velhos salientando nas vontades de verdade e nas relações de poder presentes nessa construção. Foram analisadas três narrativas coletadas através de entrevistas narrativas com troncos velhos residentes no território do Poço Dantas Umari. O intuito dessas escolhas foi incorporar perspectivas indígenas, reconhecendo que os próprios povos indígenas falem por si mesmos, desafiando os limites do pensamento abissal. O contato prévio com os participantes da pesquisa, os troncos velhos, propiciou um ambiente favorável à obtenção dos dados através das entrevistas narrativas.

Sobre o processo de coleta e transcrição das narrativas dos troncos velhos, foram realizadas entrevistas narrativas com três troncos velhos residentes no Sítio Poço Dantas Umari, registrando suas narrativas e memórias associadas. Organizamos as entrevistas pelo

método da história oral de vida, o método oportunizou que os entrevistados contassem suas histórias de maneira orgânica e espontânea. A transcrição das narrativas buscou ser fiel às falas dos entrevistados, sendo que o *corpus* foi obtido a partir dessas transcrições.

Como *corpus* selecionamos enunciados que nos remetessem a elementos das formações discursivas de ancestralidade e da colonialidade, permitindo vinculá-los à identidade Cariri. Adotando uma abordagem indutiva, compreendemos a constituição da identidade Cariri a partir de uma análise empenhada em observar as interações entre as vontades de verdade presentes nos discursos que sustentam a ancestralidade ou sua negação, investigando também as relações de saber/poder que atravessam a constituição da identidade Cariri. Comentando processos históricos e outras condições de produção, adotamos uma abordagem descritivo-interpretativa para entender como os sentidos foram produzidos nas narrativas examinadas.

Focando na presença da colonialidade do saber e dos saberes ancestrais, nossa investigação se centrou na tensão entre esses saberes, bem como nas estratégias de resistência adotadas pelo sujeito Cariri à colonialidade do saber. Nessa camada da análise, identificamos alguns saberes relevantes nas narrativas dos troncos velhos. Primeiramente, a identidade baseada em documentos oficiais, refletindo a ideia de validação e reconhecimento conforme as normas estabelecidas pela lógica da colonialidade. O acréscimo do sobrenome "Cariri" nos documentos oficiais, todavia, tornou-se estratégia eficaz de resistência ao discurso da colonialidade, à medida que força às instituições oficiais, a partir do documento de identificação por elas estabelecido, a reconhecerem a ancestralidade dos Cariri que formalizam seu vínculo étnico. Apontamos a presença de saberes oriundos do discurso religioso cristão originado na colonialidade, influenciando práticas e crenças dos Cariri. Também verificamos o discurso religioso ancestral, que traz em seus saberes uma perspectiva afetiva e espiritual na relação com a natureza.

As narrativas também fizeram emergir violências presentes nas relações discursivas e na construção do sujeito Cariri, como a marginalização social, a insegurança hídrica, a falta de acesso à educação e a agressão psicológica. Essas violências, associadas à ausência de políticas públicas, limitam a resistência dos Cariri ao discurso da colonialidade, assim como as práticas brutais do colonizador europeu erradicaram a liberdade das primeiras nações, inclusive os Kariri, impedindo-os o exercício do poder, da resistência. Esse atual cenário, contudo, não impede a ocorrência de alguma resistência e revivificação da identidade Cariri,

que ocorrem em discursos que promovem a valorização dos saberes ancestrais, a conexão com a natureza, e o ajuntamento político como reação contra os processos violentos impressos pela colonialidade.

A tensão entre a colonialidade do saber e os saberes ancestrais ocorre porque os saberes assimilados a partir do processo de colonização foram impostos e sobrepostos aos saberes ancestrais, muitas vezes de forma violenta e opressiva. Essa sobreposição gerou, como relatamos, conflitos e contradições na construção da identidade Cariri, pois os troncos velhos residentes em Crato carregam em suas narrativas elementos tanto da cultura ancestral indígena quanto dos saberes impostos pela colonialidade.

As estratégias de resistência adotadas pelo sujeito Cariri, apreendidas das narrativas analisadas, envolvem ações e práticas que os troncos velhos utilizaram para preservar sua identidade ancestral, mesmo diante da marginalização e da violência impostas pela colonialidade. Essas táticas incluem a valorização e transmissão dos saberes ancestrais, a manutenção de práticas tradicionais, tendo a memória da ancestralidade como elo entre o saber ancestral e o sujeito Cariri.

Quanto aos elementos que caracterizam as vontades de verdade em tensão nas narrativas dos troncos velhos, identificamos dispositivos institucionais tanto que reforçam o discurso Cariri, caso da Urca e do Sesc quanto que evidenciam a colonialidade, exemplo das esferas do executivo que conduzem as obras do CAC. Existem também saberes religiosos ora que se originam do discurso religioso cristão, ora de matriz ancestral. O dispositivo de oficialização da identidade por documentos escritos, inicialmente pensado como dispositivo de controle pela colonialidade, atualmente reforça a verdade Cariri sobre sua existência e ancestralidade, pois a subversão desse mecanismo de controle ao inserir o nome da etnia como sobrenome, permitiu reagir ao discurso legitimador da erradicação ou aculturação dessa população originária.

Também debatemos no âmbito de nossa pesquisa a noção de existência e não existência dos Cariri hoje, visto que o sujeito Cariri ora se reconhece etnicamente, ora não. Essa contradição tem se tornado cada vez menos frequente depois do ajuntamento político Cariri e aumento no número de pessoas que se autodeclaram etnicamente. Outros saberes envolvidos com a colonialidade são ressaltados na falta de consenso entre os desdobramentos das obras do CAC que potencialmente podem arrefecer mais o ajuntamento político Cariri e,

consequentemente, os dispositivos de reação à colonialidade do poder dos discursos hegemônicos. Atrelado a isso, vimos também a hesitação quanto a reagir às autoridades e seus dispositivos de dominação, caso da desapropriação, estabelecidas pelo saber e organização da colonialidade. Nesse sentido observamos ainda a dualidade entre publicamente lembrar ou não o passado já que o pensamento abissal incentiva aos ameríndios a ignorarem qualquer traço de suas ancestralidades, incluindo suas próprias lembranças, em razão de uma noção de normalidade europeia que busca silenciar e apagar os povos ancestrais. Esse silenciamento também serve à dinâmica da colonialidade do saber no sentido de defender que não houve violência exercida sobre as primeiras nações. Destacamos, assim, a emergência e assimilação dos saberes derivados do processo de colonização na construção da identidade Cariri como elementos que distinguem as vontades de verdade investigadas. Esses saberes dominantes estão em disputa com os saberes ancestrais, e essa tensão configura parte da complexidade da identidade desse grupo.

Os elementos que caracterizam as vontades de verdade adstritos aos saberes ancestrais se encontram coesos envolta da memória ancestral, associados à culinária, artesanato, caça, pesca, herbalismo, agricultura de subsistência, danças e festejos que também compõem a caracterização das vontades de verdade vistas no discurso Cariri. O constante retorno do encontro (KRENAK, 1999) entre passado e presente também compõe as vontades de verdade, vimos isto tanto nas transições verbais das narrativas analisadas quanto em relação a hábitos, exemplo das antigas danças de coco e, sem deixar estas, também a reintrodução da dança do toré.

Em nossa análise, para compreendermos como ocorre a subjetivação dos "trancos velhos" Cariri a partir das formações discursivas dominante e não dominante, destacamos os marcos identitários como a memória, a autoidentidade, as relações familiares, a hospitalidade e as práticas culturais. A memória ancestral nessa esfera de análise novamente se destaca substancialmente como elemento que auxilia na subjetivação Cariri, opondo-se aos elementos da colonialidade, promovendo o discurso Cariri a partir das verdades Cariri subalternizadas.

O processo de subjetivação dos Cariri se encontra problematizado, pois esse sujeito busca legitimidade e reconhecimento enquanto resiste aos efeitos de relações de poder assimétricas que se baseiam na colonialidade do poder. No entanto, certas regularidades recentemente incorporadas ao discurso Cariri estão se agregando a esse processo de produção de subjetividades. É o caso da referência frequente à atuação da pesquisadora RK como marco

da reorganização política dos Cariri nos enunciados. Correlacionado a esse acontecimento, temos várias ocorrências que narram a criação, declínio e reestruturação da AICAPDU e seus desdobramentos como dispositivos de revitalização identitária e de resistência. A construção da posição sujeito Cariri nas narrativas também passa por pontos que, interpretamos, mais próximos ao discurso da colonialidade, como a questão da insuficiência hídrica e a controvérsia que envolve tanto a construção do açude quanto as obras do CAC, situações que apesar de evidenciarem a colonialidade do poder, manifestamente também reverberam na construção do sujeito Cariri.

Podemos, ainda, citar fatores que engendram a formação do sujeito Cariri que não se encontravam na hipótese da pesquisa, mas presentes reiteradas vezes nas narrativas dos troncos velhos: a hospitalidade, indissociável do sujeito Cariri, identificada na regularidade dos enunciados examinados e o reconhecimento público da existência dos Cariri na sociedade cratense. A hospitalidade emerge como discurso político conectado ao discurso da coletividade e da resistência contra a colonialidade e outros discursos dominantes. Ela influencia as dinâmicas das relações sociais e contribui para a construção do sujeito Cariri vinculado a uma identidade Cariri coesa e flexível.

O sujeito Cariri, ao reconhecer sua identidade e estar ciente de que pessoas não indígenas validam essa mesma identidade, não implica que seu discurso atualmente se torne hegemônico ou que ocupe uma posição privilegiada nos jogos de verdade e relações de poder. Interpretamos, a partir desses dados, que o sujeito Cariri experimenta uma legitimidade de seu discurso o que, como declaramos, não o conduz a uma posição de dominância, mas o coloca em condições de reagir dentro do jogo discursivo.

Dito isso, entendemos os marcos identitários dos Cariri como dispositivos intrínsecos às relações de poder e, como depreendemos das falas dos troncos velhos, subjetivam-se significativamente pelas formações discursivas dominantes, mas com crescente presença das formações discursivas subalternizadas.

Examinando mais detalhadamente os confrontos entre diferentes relações de saber/poder/verdade e a forma que esse atrito contrapõe a hegemonia do regime de verdade da colonialidade dominante, partimos do pressuposto que as vontades de verdade dominantes são construídas social e historicamente, com o propósito de objetivá-las, tornando-as universais e imutáveis. Entretanto, ao fazer isso, essas práticas discursivas e institucionais sonegam as

verdades subalternizadas, considerando-as falsas ou desviantes, o que não implica que tais verdades não existam.

As obras públicas, como a construção do açude Thomás Osterne e o Cinturão das Águas do Ceará, são enunciadas pelo Estado como símbolos de progresso e desenvolvimento para a região Cariri, reforçando uma narrativa oficial de benefício para toda a população. No entanto, o discurso do sujeito Cariri, mesmo não sendo homogêneo nesse sentido, contesta essa versão, apontando as contradições e impactos negativos dessas obras em suas vidas e comunidades.

Ao analisarmos os enunciados dos entrevistados, percebemos como, na perspectiva desse sujeito, as relações de poder da colonialidade e seus discursos silenciam os povos originários, retirando-lhes suas terras e recursos naturais. Utiliza-se a indenização como um dispositivo legitimador das práticas de dominação. O que não significa dizer que o discurso do sujeito Cariri é passivo. Em meio ao atravessamento do discurso da colonialidade, há resistência e luta constante para preservar a identidade ancestral e adaptá-la aos novos meios de vida. O sujeito Cariri busca defender seus saberes e cultura, confrontando o discurso hegemônico e reivindicando seus direitos, como a luta pela água durante as obras do Cinturão das Águas do Ceará. Vê-se que nesse embate entre ação da colonialidade e reação Cariri emergem suas formas de subjetivação e, assim como deslinda Foucault (1999b, p. 89-92), o poder não é algo que se adquire, se toma ou se compartilha, mas efetivado com suporte em inúmeros pontos dentro de relações desiguais e dinâmicas.

Logo, o poder não flui de forma unidirecional, vindo de cima e recaindo sobre o sujeito Cariri, mas se constitui por uma multiplicidade de pontos de confronto, atravessando todo o corpo social onde esse sujeito se aloca. A resistência, não se opõe de maneira binária e global, mas consiste em pontos de confronto e contato dentro das próprias relações de poder. Logo, podemos deduzir que a resistência Cariri também se encontra distribuída assimetricamente no tempo e espaço, introduzindo clivagens na sociedade e atravessando indivíduos, remodelando-os como sujeitos, permitindo-nos, assim, assimilarmos como essas relações estão deslocando o sujeito Cariri, inclinando-o a contestar o atual regime de verdade. Essa resistência demonstra a complexidade da constituição discursiva da identidade Cariri, que se encontra influenciada tanto pelos dispositivos do discurso da colonialidade como pelas estratégias de resistência e preservação do discurso Cariri.

Conduzidos pelas narrativas dos troncos velhos das comunidades ancestrais de Crato vislumbramos que a constituição da identidade Cariri consiste em processo complexo e multifacetado, influenciado por elementos contraditórios presentes nos discursos da ancestralidade e da colonialidade. Neste estudo, buscamos compreender como essa identidade se forma a partir das vontades de verdade presentes nessas narrativas, bem como as relações de saber, poder e verdade que atravessam esse processo.

Assim, a constituição da identidade Cariri, ainda sob os efeitos da violência perpetrada pelo brutal processo de colonização, dá-se em meio a um cenário de tensões e contradições, onde os saberes ancestrais e os dispositivos da colonialidade se entrelaçam e se confrontam. A colonialidade do poder não flui de forma irreversível, mas se desenvolve em múltiplos pontos de confronto, onde o sujeito Cariri se remodela e se reafirma como sujeito subalternizado em resistência.

Também depreendemos que a identidade Cariri se organiza apoiada em acontecimentos recentes exemplificados na pesquisa, como a chegada da pesquisadora RK em Poço Dantas Umari, a construção das açude Thomás Osterne e a condução das obras do CAC. Realçamos, entre esses eventos, a fundação da AICAPDU que atualmente figura como um dos principais dispositivos de manutenção da identidade Cariri. Outro fator diferenciado na constituição dessa identidade ancestral se exprime no discurso de hospitalidade, presente de forma regular em nosso *corpus*, atuando como agregador de outros discursos que coadunam com o discurso Cariri a essa elaborada construção identitária.

Frisamos ainda o atual reconhecimento por pessoas não indígenas experienciado pelos Cariri na sociedade cratense e nas áreas circunvizinhas, reproduzindo os efeitos das verdades subalternizadas e a reação à colonialidade do poder. Mesmo que isso não mude a conjuntura de dominância do discurso hegemônico e o discurso Cariri continue subalternizado, isso comprova que o sujeito Cariri está incluso nos jogos de verdade, onde seus saberes e representações disputam espaço com outros discursos, especialmente o da colonialidade. Nesse sentido, advogamos que a memória ancestral representa a alvorada para um profundo processo de reparação histórica em favor das primeiras nações, proporcionando condições para uma sociedade mais equitativa e menos afetada pelos efeitos da colonialidade.

Enfim, essa pesquisa nos oportunizou compreender a complexidade e a riqueza da identidade Cariri, bem como as estratégias de resistência e preservação que permeiam seu

discurso diante da colonialidade do poder. Vimos a necessidade de mais pesquisas nesse mesmo sentido de observar as identidades dos povos ancestrais pelo prisma discursivo. Propomos, por nosso turno, o estímulo a diálogos e pesquisas colaborativas com a inclusão ativa das comunidades indígenas, pois defendemos que há a necessidade de consolidar vontades de verdade que fomentem reconhecimento e valorização da memória e dos saberes ancestrais. Carecemos, portanto, de uma educação mais inclusiva e sensível à diversidade cultural, bem como políticas de reparação histórica que combatam as desigualdades causadas pela violência e pela colonialidade do poder. Essas ações podem promover uma sociedade mais justa, consciente, empática e equânime, respeitando e valorizando a riqueza das identidades ancestrais.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, T. O. 1863: o ano em que um decreto - que nunca existiu - extinguiu uma população indígena que nunca deixou de existir. **Revista Aedos**, [S. l.], v. 4, n. 10, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/29051>. Acesso em: 23 sep. 2022.
- ARRUTI, J. M. A. Morte e vida do nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.
- BATISTA, V. L. R.; FLORENCIO, T. A. L. ; NASCIMENTO, F.J.S. **Fôlegos Vivos**: os Cariri do Cariri re-existem. In: MIRANDA, Claudia; PAIM, Elisa Antonio; ARAÚJO, Helena Maria Marques. (Org.). Em busca de histórias outras: perspectivas decoloniais na América Latina. 1ed. Curitiba: Was Edições, 2022, v. 1, p. 207-238.
- BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 13ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CASTRO-GOMEZ, S. **Michel Foucault e a colonialidade do Poder**. Bogotá – Colombia: Tabula Rasa. N° 6: 153-172, janeiro-junho, 2007.
- D'ALVAREZ, M.; NEVES, J. C. **Hino de Crato - CE**. Disponível em: <https://crato.ce.gov.br/simbolos.php>. Acesso em: 15 jun. 2023.
- DIONÍSIO, A. P. Análise da Conversação. In: MUSSALIM, F. e BENTES, A. C. **Introdução à lingüística**: domínios e fronteiras. 4ª Ed. São Paulo: Cortez, 2004. p. 69-99.
- FLICK, U. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. Trad.: Sandra Netz. 2ª Ed. São Paulo: Bookman, 2007.
- FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. In.: DREYFUS, H; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 231-249.
- _____. **A ordem do discurso**. Trad.: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. **Microfísica do Poder**. Trad.: Manoel Barros da Motta. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- _____. **Vigiar e Punir**: História da violência nas prisões. 20ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **História da Sexualidade I**: A Vontade de Saber; trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.
- _____. **Ditos e Escritos II**: A arqueologia das ciências e História dos sistemas de pensamento. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta. Trad.: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. **Ditos e Escritos IV**: Estratégia, poder-saber. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Trad.: Vera Lucia da Motta. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. **Ditos e Escritos V**: Ética, sexualidade e política. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Trad.: Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. **A hermenêutica do sujeito**: curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad.: Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

_____. **A arqueologia do saber**. Trad.: Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Segurança, território, população**: Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. A Função Política do Intelectual. In: _____. **Ditos e escritos VII**: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 213-219.

GOMES, Laurentino. **1808**: como uma rainha louca, um príncipe medroso e uma corte corrupta enganaram Napoleão e mudaram a História de Portugal e do Brasil. São Paulo: Planeta, 2007.

GUEROLA, C. M. Ayvu é fala e é amor também: língua guarani e diversidade de significados. **Agália (A Corunha)**, v. 109, p. 151-170, 2014.

HALBWACHS, M. **Los marcos sociales de la memoria**. Trad.: Manuel A. Baeza e Michel Mujica. Barcelona: Anthropos Editorial, 2004.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. 11ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**. 15. ed..Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. **Cultura e Representação**. Trad.: Daniel Miranda, William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

KRENAK, A. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **O eterno retorno do encontro**. In.: NOVAES, Adauto (org.). A outra margem do Ocidente. São Paulo: Funarte, Companhia das Letras, 1999.

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

LIMAVERDE, R. **Arqueologia Social Inclusiva**: A Fundação Casa Grande e a Gestão do Patrimônio Cultural da Chapada do Araripe. 2015. 442 f. Tese de Doutorado em Arqueologia. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015.

LUCIANO, G. J. dos S. **Saberes indígenas e resistência linguística**. In: MATOS, Doris; LANDULFO, Cristiane. (Org.). Suleando conceitos em linguagens: decolonialidades e epistemologias outras. 1ed.Campinas: Pontes Editores, 2022, v. 1, p. 323-331.

MACHADO, R. **Por uma genealogia do poder**. In: FOUCAULT, M. A Microfísica do Poder. 13ª Ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História oral**: como fazer, como pensar. São Paulo: Contexto, 2007.

MEIHY, J. C. S. B.; SEAWRIGHT, L. **Memórias e narrativas**: história oral aplicada. São Paulo: Contexto, 2020.

MELO, J. P. P. **Os Kariri**, identidades e direitos. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

MIGNOLO, W. D. **Histórias Locais / Projetos Globais**: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar. Trad.: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MUNDURUKU, D. **O Banquete dos deuses**: Conversa sobre a origem e a cultura brasileira. São Paulo: Angra, 2000.

_____. Três reflexões sobre os povos indígenas e a lei 11.645/08. **Revista Moitará**, Araraquara, v. 01, n. 1, p. 19-23, 2014.

NASCIMENTO, F. J. S. **O Aparecimento Político e o Repertório de Lugares dos Cariri de Poço Dantas-Umari, Crato - Ceará**. 2021. 120 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso**: Princípios e procedimentos. 7 ed. Campinas, SP: Pontes, 2007.

PAIVA, V. L. M. O. **Manual em Estudos linguísticos**. São Paulo: Parábola, 2019.

PÃRÕKUMU, U.; KÊHRÍRI, T. **Antes o mundo não existia**: mitologia dos antigos Desana-Kehiripõrã. Desenhos de Luiz e Feliciano Lana. 2. ed., São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.

QUIJANO, A. **Colonialidade do Poder e Classificação Social**. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

RAMOS, M. A. S.; LIMBERTI, R. C. P. **Discurso de professores indígenas**: uma análise semiótica. *Tabuleiro de Letras*, v. 03, p. 1-23, 2011.

SANTOS, B. de S. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, L. P. Pyrat Dik: A Luta do Povo Wapixana Por uma Educação Escolar Específica e Diferenciada. **Revista Labirinto** (Porto Velho), v. 21, p. 275-293, 2014.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos culturais. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SOUSA, J. W. A. de. Lembranças de velhos: a linha e o linho da história cotidiana. **Graphos (João Pessoa)**, v. 8, p. 185-201, 2006.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Trad.: Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.


VEIGA-NETO, A. **Foucault e a educação**. 2. Ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2007.

VEYNE, P. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. Trad.: Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) **Identidade e Diferença**. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ANEXOS

ANEXO I - Parecer Consubstanciado do CEP

| | |
|---|---|
| <p>UFCG - HOSPITAL UNIVERSITÁRIO ALCIDES CARNEIRO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE / HUAC - UFCG</p> |  |
|---|---|

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: "TODA VIDA EU CRESCI, MINHA MÃE SEMPRE DIZENDO QUE NÓS ERA INDÍGENA": ESTUDO DISCURSIVO DE NARRATIVAS DA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE KARIRI

Pesquisador: ZOSIMO MOTA QUEIROZ

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 58905122.6.0000.5182

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.597.383

Apresentação do Projeto:

O projeto ora apresentado visa compreender a constituição discursiva da identidade Kariri em narrativas de velhos e velhas da comunidade do Sítio Poço Dantas

Objetivo da Pesquisa:

Compreender como se constitui a identidade Kariri a partir de narrativas dos mais velhos/velhas da comunidade Sítio Poço Dantas, considerando as vontades de verdade antagônicas dos discursos da ancestralidade e do discurso colonial.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

O proponente identifica como possíveis riscos o constrangimentos e/ou incômodos aos/às participantes e se propõe a amenizá-los através da desistência, suspensão ou interrupção da entrevista, não acarretando quaisquer prejuízos.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Pesquisa está bem estruturada e adequada as exigências da Resolução 466/2012

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos os termos de apresentação obrigatória foram incluídas no processo.

| | | |
|--|----------------------------------|-------------------------------------|
| Endereço: CAESE - Rua Dr. Chateaubriand, s/n. | | CEP: 58.107-670 |
| Bairro: São José | | |
| UF: PB | Município: CAMPINA GRANDE | |
| Telefone: (83)2101-5545 | Fax: (83)2101-5523 | E-mail: cep@huac.ufcg.edu.br |

**UFCG - HOSPITAL
UNIVERSITÁRIO ALCIDES
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE CAMPINA
GRANDE / HUAC - UFCG**



Continuação do Parecer: 5.597.383

Recomendações:

Sem considerações a serem feitas

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não existem inadequações éticas para o início da pesquisa.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

| Tipo Documento | Arquivo | Postagem | Autor | Situação |
|---|--|------------------------|---------------------|----------|
| Informações Básicas do Projeto | PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1895395.pdf | 04/07/2022 10:54:12 | | Aceito |
| Outros | Proposta_roteiro_entrevista.pdf | 04/07/2022 10:51:08 | ZOSIMO MOTA QUEIROZ | Aceito |
| Outros | TERMO_DE_AUTORIZACAO_IMAGEM_VOZ.pdf | 19/05/2022 10:31:55 | ZOSIMO MOTA QUEIROZ | Aceito |
| Outros | Termo_de_compromisso_etico_dos_pesquisadores.pdf | 19/05/2022 10:30:57 | ZOSIMO MOTA QUEIROZ | Aceito |
| Projeto Detalhado / Brochura Investigador | Projeto_identidade_Kariri.pdf | 19/05/2022 10:28:46 | ZOSIMO MOTA QUEIROZ | Aceito |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | Termo_de_anuencia_institucional.pdf | 19/05/2022 10:26:47 | ZOSIMO MOTA QUEIROZ | Aceito |
| TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência | TCLE.pdf | 24/02/2022 09:30:03 | ZOSIMO MOTA QUEIROZ | Aceito |
| Folha de Rosto | Folha_de_Rosto.pdf | 21/02/2022 18:00:16 | ZOSIMO MOTA QUEIROZ | Aceito |

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Endereço: CAESE - Rua Dr. Chateaubriand, s/n.
Bairro: São José **CEP:** 58.107-670
UF: PB **Município:** CAMPINA GRANDE
Telefone: (83)2101-5545 **Fax:** (83)2101-5523 **E-mail:** cep@huac.ufcg.edu.br

UFCG - HOSPITAL
UNIVERSITÁRIO ALCIDES
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE CAMPINA
GRANDE / HUAC - UFCG



Continuação do Parecer: 5.597.383

CAMPINA GRANDE, 23 de Agosto de 2022

Assinado por:
Andréia Oliveira Barros Sousa
(Coordenador(a))

Endereço: CAESE - Rua Dr. Chateaubriand, s/n.
Bairro: São José **CEP:** 58.107-670
UF: PB **Município:** CAMPINA GRANDE
Telefone: (83)2101-5545 **Fax:** (83)2101-5523 **E-mail:** cep@huac.ufcg.edu.br

ANEXO II - Termo de Consentimento livre e esclarecido



COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA EM SERES HUMANOS - CEP
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFCG
HOSPITAL UNIVERSITÁRIO ALCIDES CARNEIRO – HUAC



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

ESTUDO: “TODA VIDA EU CRESCI, MINHA MÃE SEMPRE DIZENDO QUE NÓS ERA INDÍGENA”: ESTUDO DISCURSIVO DE NARRATIVAS DA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE KARIRI

Você está sendo convidado (a) a participar do projeto de pesquisa acima citado. O documento abaixo contém todas as informações necessárias sobre a pesquisa que estamos fazendo. Sua colaboração neste estudo será de muita importância para nós, mas se desistir a qualquer momento, isso não causará nenhum prejuízo a você.

Eu, _____,
residente e domiciliado na _____, portador da
Cédula de identidade, RG _____, e inscrito no CPF/MF _____ nascido(a) em
____ / ____ / _____, abaixo assinado(a), concordo de livre e espontânea vontade em
participar como voluntário(a) do estudo “TODA VIDA EU CRESCI, MINHA MÃE SEMPRE
DIZENDO QUE NÓS ERA INDÍGENA’: ESTUDO DISCURSIVO DE NARRATIVAS DA
CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE KARIRI”. Declaro que obtive todas as informações
necessárias, bem como todos os eventuais esclarecimentos quanto às dúvidas por mim
apresentadas.

Estou ciente que:

- I) A pesquisa possui os seguintes objetivos;
- Geral:
1. Compreender como se constitui a identidade Kariri a partir de narrativas dos mais velhos/velhas da comunidade Sítio Poço Dantas, considerando as vontades de verdade antagônicas dos discursos da ancestralidade e do discurso colonial.
- Específicos:



COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA EM SERES HUMANOS - CEP
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFCG
HOSPITAL UNIVERSITÁRIO ALCIDES CARNEIRO – HUAC



1. Entender como se subjetiva o velho/a velha Kariri a partir das formações discursivas existentes na dispersão do discurso Kariri. 2. Investigar as vontades de verdade (poder/saber) que permeiam as narrativas de velhos e velhas do Sítio Poço Dantas. 3. Examinar as relações de saber/poder/verdade que constituem a identidade Kariri.
- II) A importância da pesquisa consiste em expandir as discussões em Análise do Discurso de linha francesa para os discursos que atravessam os povos originários da região do Cariri. A pesquisa se mostra relevante por estimular os estudos locais sobre comunidades originárias e identidade ancestral, principalmente no que diz respeito à produção de dados, tendo em vista suas formas de atualização contemporâneas. Para tanto, como instrumento de coleta, o estudo utilizará entrevistas narrativas com gravações em áudio e vídeo, mediante autorização dos participantes e com filmagens não superiores a duas horas, para registro dos dados discursivos manifestados pelos entrevistados durante as entrevistas.
- A entrevista narrativa será conduzida em três estágios. Neste trabalho, as entrevistas, além de dados pessoais, no primeiro estágio, serão guiadas, basicamente, por uma pergunta geradora que se relaciona com o tema do projeto como: “Por favor, poderia me contar sua história?” Como a proposta consiste em uma entrevista narrativa, inicialmente a interferência do pesquisador será mínima, reduzindo-se, quando possível, à pergunta geradora e encorajamentos não verbais.
- III) Considerando que a pesquisa realizará a coleta de dados através de entrevistas narrativas, os riscos atrelados à pesquisa se referem a possíveis constrangimentos e/ou incômodos aos/às participantes. Caso sintam-se incomodados no intercurso da entrevista podem optar pela suspensão ou interrupção da entrevista, não acarretando quaisquer prejuízos.
- Aos/às participantes entrevistados que manifestarem interesse, terão como possível benefício direto o recebimento dos resultados desta pesquisa após a conclusão do trabalho.
- Possíveis benefícios indiretos se mostram ao expandir as discussões em Análise do Discurso de linha francesa para os discursos que atravessam os povos originários da região do Cariri. Da mesma forma por estimular os estudos locais sobre comunidades originárias e identidade ancestral, principalmente no que diz respeito à produção de dados, tendo em vista suas formas de atualização contemporâneas.



COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA EM SERES HUMANOS - CEP
 UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFPG
 HOSPITAL UNIVERSITÁRIO ALCIDES CARNEIRO – HUAC



- IV) Durante todo o período da pesquisa o participante terá a possibilidade de tirar qualquer dúvida ou pedir qualquer outro esclarecimento. Para isso, entre em contato com o pesquisador ou com o Comitê de Ética em Pesquisa.
- V) O participante tem garantida a possibilidade de não aceitar participar ou de retirar sua permissão a qualquer momento, sem nenhum tipo de prejuízo pela sua decisão;
- VI) As informações desta pesquisa serão confidenciais e poderão ser divulgadas, apenas, em eventos ou publicações, sem a identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre sua participação;
- VII) São garantidos ao(à) participante e seu acompanhante, quando necessário, o ressarcimento das despesas devido sua participação na pesquisa, ainda que não previstas inicialmente;
- VIII) Também estão assegurados ao(à) participante o direito a pedir indenizações e a cobertura material para reparação a dano causado pela pesquisa ao participante da pesquisa;
- IX) Caso haja prejuízo por participar desta pesquisa, o(a) participante poderá recorrer ao Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos – CEP, do Hospital Universitário Alcides Carneiro - HUAC, situado a Rua: Dr. Carlos Chagas, s/ n, São José, CEP: 58401 – 490, Campina Grande-PB, Tel: 2101 – 5545, E-mail: cep@huac.ufcg.edu.br; Conselho Regional de Medicina da Paraíba e a Delegacia Regional de Campina Grande

Atestado de interesse pelo conhecimento dos resultados da pesquisa

- Desejo conhecer os resultados desta pesquisa
- Não desejo conhecer os resultados desta pesquisa.

Diante do exposto e de espontânea vontade, expresso minha concordância em participar deste estudo e assino este termo em duas vias, uma das quais foi-me entregue.

Campina Grande - PB, ____ de _____ de 2022.

Participante

Testemunha 1 : _____



COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA EM SERES HUMANOS - CEP
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFPG
HOSPITAL UNIVERSITÁRIO ALCIDES CARNEIRO – HUAC



Nome / RG / Telefone

Testemunha 2 : _____

Nome / RG / Telefone

Responsável pelo Projeto:

Zósimo Mota Queiroz
(88) 9 9617 7637 zosimo.mota@estudante.ufcg.edu.br

ANEXO III - Termo para gravação de voz e/ou registro de imagens



COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA EM SERES HUMANOS - CEP

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFCG

HOSPITAL UNIVERSITÁRIO ALCIDES CARNEIRO - HUAC



TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA GRAVAÇÃO DE VOZ E/OU REGISTRO DE IMAGENS (FOTOS E/OU VÍDEOS)

Esclarecimentos

Este é um convite para você participar da pesquisa: “TODA VIDA EU CRESCI, MINHA MÃE SEMPRE DIZENDO QUE NÓS ERA INDÍGENA”: ESTUDO DISCURSIVO DE NARRATIVAS DA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE KARIRI, que tem como pesquisador responsável Zósimo Mota Queiroz e orientadora Profª. Dra. Maria Angélica de Oliveira. Esta pesquisa tem como objetivo compreender como se constitui a identidade Kariri a partir de narrativas dos mais velhos/velhas da comunidade Sítio Poço Dantas, considerando as vontades de verdade antagônicas dos discursos da ancestralidade e do discurso colonial. Para tanto, como instrumento de coleta, o estudo utilizará entrevistas narrativas com gravações em áudio e vídeo, mediante autorização dos participantes e com filmagens não superiores a duas horas, para registro dos dados discursivos manifestados pelos entrevistados durante as entrevistas. Também visamos disponibilizar esse conjunto de entrevistas, a fim de que suscitem novas pesquisas na Linha de Pesquisa: Práticas sociais, históricas e culturais de linguagem.

Gostaríamos de solicitar sua autorização para efetuar a gravação de voz e/ou o registro de fotos e/ou vídeos, concedida mediante o compromisso dos pesquisadores acima citados com os seguintes direitos:

1. Ter acesso às fotos e/ou vídeos e/ou à gravação e transcrição dos áudios;
2. Ter a garantia que as fotos e/ou vídeos e/ou áudios coletadas serão usadas exclusivamente para gerar informações para a pesquisa aqui relatada e outras publicações dela decorrentes, quais sejam: revistas e eventos científicos;
3. Permitir a identificação de seu nome nas entrevistas, tanto em audiovisual, como transcritas, a fim de assegurar sua coautoria no material coletado;
4. Ter as fotos e/ou vídeos e/ou áudios obtidos de forma a resguardar a privacidade e minimizar constrangimentos;
5. Ter liberdade para interromper a participação na pesquisa a qualquer momento e/ou solicitar a posse das fotos e/ou vídeos.

Você não é obrigado a permitir o uso das suas fotos e/ou vídeos e/ou áudios, porém, caso aceite, será de forma gratuita mesmo que imagens sejam utilizadas em publicações de livros, revistas ou outros documentos científicos.

As fotos e/ou vídeos e/ou áudios coletados serão: durante as entrevistas narrativas, capturadas através de câmera fotográfica, celular, gravador de voz e, excepcionalmente, através de videoconferências na *internet*, por meio do aplicativo Google Meet. Em geral, esperamos realizar apenas uma entrevista e a captura de poucas fotografias suas e/ou de possíveis

documentos que queira compartilhar. Havendo necessidade de mais de um encontro, poderemos gravar novos audiovisuais, com os mesmos recursos citados, e apenas se houver sua concordância.

Consentimento de Autorização de Uso de Imagens (fotos e/ou vídeos)

Após ter sido esclarecido sobre as condições para a minha participação no estudo, eu, _____ autorizo o uso de:

- Minhas imagens (fotos e/ou vídeos)
- minha voz
- minhas imagens (fotos e/ou vídeos) e minha voz



Impressão
datiloscópica
do participante

Crato-CE, __/__/2022

Assinatura do participante da pesquisa

Zósimo Mota Queiroz
Assinatura do pesquisador responsável

ANEXO IV - Normas para transcrição

76

INTRODUÇÃO À LINGÜÍSTICA

QUADRO 3.1. NORMAS PARA TRANSCRIÇÃO

| Ocorrências | Sinais | Exemplificação |
|---|---|--|
| 1. Indicação dos falantes | os falantes devem ser indicados em linha, com letras ou alguma sigla convencional | H28 M33 Doc. Inf. |
| 2. Pausas | ... | não... isso é besteira... |
| 3. Ênfase | MAIÚSCULAS | ela comprou um OSSO |
| 4. Alongamento de vogal | : (pequeno) :: (médio) ::: (grande) | eu não tô querendo é dizer que... é: o eu fico até:: o: tempo todo |
| 5. Silabação | - | do-minadora |
| 6. Interrogação | ? | ela é contra a mulher machista... sabia? |
| 7. Segmentos incompreensíveis ou ininteligíveis | () (ininteligível) | bora gente... tenho aula... () daqui |
| 8. Truncamento de palavras ou desvio sintático | / | eu... pre/ pretendo comprar |
| 9. Comentário do transcritor | (()) | M.H... é ((rindo)) |
| 10. Citações | “ ” | “mai Jandira eu vô dizê a Anja agora que ela vai apanhá a profissão de madrinha agora mermo” |
| 11. Superposição de vozes | [| H28. é... existe... [você () do homem... M33. [pera aí... você acha... pera aí... pera aí |
| 12. Simultaneidade de vozes | [[| M33. [[mas eu garanto que muita coisa H28. [[eu acho eu acho é a autoridade |
| 13. Ortografia | | tô, tá, vô, ahã, mhm |

FONTE: DIONÍSIO, A. P. Análise da Conversação. In: MUSSALIM, F. e BENTES, A. C. **Introdução à lingüística: domínios e fronteiras**. 4ª Ed. São Paulo: Cortez, 2004. p. 76.

APÊNDICES

APÊNDICE I: Instrumento de coleta de dados

INSTRUMENTO DE COLETA DE DADOS

Roteiro entrevista narrativa¹

Etapa I

1. Por favor, poderia me contar sua história?

Etapa II

1. Sobre o momento em que falaram que o(a) senhor(a) é Kariri, poderia contar com mais detalhes?
2. Sobre as pessoas que o(a) senhor(a) cita que ajudaram nesse processo de retomada da identidade Kariri, por que elas foram tão importantes nesse processo?
3. Sobre a situação que o(a) senhor(a) disse a pessoas que não são da comunidade que é Kariri e a reação delas, o(a) senhor(a) poderia falar mais como foi essa situação?
4. Das lembranças que o(a) senhor(a) me contou da infância, qual foi mais marcante?
5. Sobre a questão das terras da comunidade que o(a) senhora citou anteriormente, qual é a opinião do(a) senhor(a)?

Etapa III

1. O(A) senhor(a) poderia me falar as atividades próprias dos Kariri que a senhora participa aqui na comunidade?
2. Como é o relacionamento de vocês da comunidade com outros Kariri que moram em outras localidades?
3. O que mais faz o(a) senhor(a) dizer que é Kariri?
4. Qual é a importância de ser Kariri?

¹ Vale ressaltar que a entrevista narrativa, de acordo com Flick (2007) não consiste numa entrevista estruturada ou semiestruturada, tendo o participante da pesquisa liberdade para narrar a própria história a partir da gerativa da narrativa. O roteiro nesse caso serve muito mais como um *checklist* de informações que o pesquisador precisar extrair até o final da etapa III.

APÊNDICE II: Entrevista AA

Segmento 01

AA: Cada pau chega era que nem uma casa ((levantando e abrindo os braços para dar a ideia de algo amplo)). Assim, a/ a/ aqui/ a/a/aqui onde a gente mora, aí a gente a vida da gente era tão sofrida. A gente não ... amanheceu o dia, não tinha o que comer, os pai da gente não tinha o que dar a gente pra gente comer, a gente ia trabalhar, aí às vezes tinha tinha o que comer, outras vezes, não tinha. Trabalhando ... e só vivia por os mato. A gente só vivia por o mato. Era/ a/ o/ as comida da gente era/ era/ era passarinho, era teiú, era peba, era tatu, era preá, era/ era rolinha. Era tudo/ tudo que era/ era/ era/ que nós pegava, nós comia nas mata. Era ... aí a gente não tinha, achegava a mãe ... anoitecia, amanhecia. A gente não tinha o que comer, dormia no chão. As casinha da gente era só uns ranchinho de palha e quando era no ... quando se ajuntava, se/ se reunia tudinha. Assim, se ajuntava as famia tudinho. Tudo que ia fazer, se era uma casinha, era tudo junto. Se reunisse. Se/ se arrumasse uma coisinha pra comer, era tudo junto, reunido. Aí quando era de noite, a gente fazia um fogão, aquelas fogueira, aí se ajuntava os mais velho, os pessoal, os pai da gente, avô. Quando acabar, fazia aquele fogão. Quando acabar, botava... pegava chama algodão. Pegava aquele balaião de algodão. Quando acabar, a gente descaroçava, chamava era descaroçar. Tirava aqueles carocinho tudinho daquele/ daquele algodão. Quando acabar, que tirava tudo, quando acabar, pegava o algodão, acabar, fazia pra abrir assim ((juntando e separando as mãos com as pontas dos dedos juntas como estivesse desfiando)), fazendo aquela/ aquela miadinha. Chamava era miada. Aí fazia, era jogando dentro daquele balaio, só jogando e jogando dentro do balaio. Aí quando era pra de noite, aí se ajuntava os idoso, os povo mais velho, os povo mais novo. Aí pegava e chamava, era fuso. Era um pau bem feitinho. Quando acabar botava uma rodinha e a gente ficava fiando, fiando, fiando. Aí quando criava aquele fio, aí pegava, assim, na perna ((passa as mãos sobre a perna)), quando acabar, fazia assim, aí soltava. Aí ficava aquele fusinho rodando, rodando. Aí quando tava bom aquele fio, a gente pegava aquele fio e enrolava e fazendo aquela/ aqueles/ aquelas bola, aquelas bolinha de fio. Aí ... todo mundo e o fogão aceso e todo mundo fiando o algodão. Aí quando era dez, onze horas da noite, tudo daqueles tudinho, aqueles povo, tudo as família, era os parente, era irmão, era sobrinho, era neto, se ajuntava tudo pra fazer aquele serviço. Aí quando era no outro dia, aí a gente enrolava, fazia aquelas miadinha, aí pegava o fiapo de torno assim, faz um torno assim, outro assim, outro assim, outro assim ((indicando com dedo na superfície onde estava sentada)) e ficava e botava. Aí ficava botando aquele fio, trocando. Botava daqui pra aqui, daqui pra aqui, daqui pra aqui, de lá pra cá, aí botava tudinho, aí quando acabava, pegava, fazia aquela meiadona, quando acabar, chamava era tiar. Aí (ininteligível) tinha assim aqueles tiar, aí tinha qua/ era/ era quatro/ quatro furtia. Era uma assim, outra assim, outra assim, aí naquela furtia que ficava assim, aí tinha uma aqui, outro aqui, chamava era/ era... a gente botava assim, era um pau. A gente chamava um pau de... mas tinha um nome assim. Agora eu tô esquecida. Era o... eu sei que era o pau era de nós enrolar o fio, tá entendendo? Nós enrolava aquele fio todinho, aí eu tecer. Chamava rede ... pano de rede, aí a gente tecia os pano de rede, aí pegava aqueles pano ficava era formava três pano. Aí a gente pegava uma agulha, quando acabar, costurava aqueles três pano e ficava um só. Chamava ... aí era a rede. Aí a gente pegava aquela rede, aí pegava, botava, chamava era tiar. Aí pegava os tiazinho, quando acabar, a gente pegava aqueles tiazinho, aí cada pegava seis fio, três assim, seis, aqui faz seis, né? ((Juntando as mãos para demonstrar como ficava a formação)) Aí pegava aqueles fio e fiavam naquele/ naquela numa palminha. Era ... chamava era uma palmatória. Aí cada uma tinha aquele buraquinho. Aí a gente pegava aqueles buraquinho, aí cada um buraquinho daquele a gente enfiava um fiinho. Aí a gente pegava e já fazia, chamava franja. Aí fazia aquelas franja ... fazia as franja,

aí cortava assim ((batendo com a lateral de uma mão na palma da outra)) com a faquinha, aí ficava as coisinha tudo trocadinha assim. Do fio que a gente botava, aí naquele fio a gente botava nas rede. Nas rede que a gente pegava os três pano, costurava, aí aquela franjinha, a gente botava ao redor assim/ assim das rede ((fazendo movimento circular com o dedo indicador apontado para baixo)). De um lado e outro. Era o serviço que a gente fazia. Aí pegava quando/ aí pegava, quando tava tudo pronto, aí a gente pegava pra não acabar, aí pegava/ pegava o fio todinho. Quando acabava, enrolava, enrolava, quando acabar, no fuso, que a gente fazia aquele fio, a gente fazia o/ os cordão das rede. As rede não tem cordão?

Pesq.: Sim.

Segmento 02

AA: Aí fazia os cordão das rede aquele fiinho. Era o serviço que os mais véi fazia aqui. Aí passava, aí/ aí pa/ aí quando fazia tudinho, tecia, da/ daquela/ daqueles pano de rede que a gente tecia, era as roupa dos idoso. Era/ Eh/ Era costurado com fioi. A gente pegava, os mais véi pegava aquela agulha, acabava fechava. Abria assim ((abrindo os braços na parte inferior do corpo)), fazia as perna que nem as/ as calça hoje. Aí fazia as roupa que era as roupa do/ dos idoso. E as roupa do/ do/ da/ dos home era/ era de rede. Gente tecia, acabar quase os pano de rede. E as camisa, eh/ era de de saco, chamava era saco. O saco/ o saco de algodãozinho. Chamava saco de algodão. Aí fazia, as costureira que costurava, pegava aquele saco, acabar, abria, cabar costurar e fazia as camisa pro/ pros pessoal vestir. Era/ era as roupa que a gente vestia. E as mulher, era um pano que chamava volta o mundo. Era aquelas roupa das mulher. Tudinho, aquelas roupa que nem um sacão. Aquele... o volta ao mundo ah/ era/ era ... a gente via o mundo de um lado pra outro, mas só que os idoso fazia aquelas saiona pra vestir. Água da/ de saco. De/ de saco também, de saco. Que hoje em dia, não tem mais os sacos. Antigamente tinha. Daí tinha aqueles saco, chamava algodãozinho. Aí era as roupa que/ que as muié vestia: saia, camisa, que gente tudo camisa. Vestia aquelas camisona, costurava, a/ a/ as mais véia era com aquelas roupona. Tudo vestida. Aí/ aí pegava, quando era de/ de/ quando era de noite, aí todo mundo ia trabaia. Aí fazia aquelas/ aqueles fio, aí costurava, aí tinha as costureira que fazia. Tudo tinha tudo, assim. É que nem tem hoje, né? (ininteligível) os idoso. Os Cariri fazia. Aí a gente ficava quando era de noite, aí a gente não tinha nem uma coisinha pra comer. Dormia no chão. Era aqueles fogão. A gente... o que a gente se clareava, a gente ia passar o dia nos mato caçando passarinho... Tudo, tudo, era ... pescando. Era o de comer que a gente comia. E aí o de comer nosso era assim: de manhã, era/ era pão de milho, de/ de noite era muncunzá ou xerém do milho. Era o de comer que nós comia. E/ e/ e mandio/ e mandioca, a gente plantava a/ o/... tinha... plantava mandioca, aí quando era de/ de/ de noite, a gente de tarde, a gente pegava, pra acabar, os mais velho pegava aquela mandioca, aí arrancava, quando acabar, descascava, descascava. Quando acabar, quando/ aí pegava a água, quando acabar, a gente era com as cuia da gente, era/ era panela de barro. Nós comia/ os mais véi comia. Tudo com tudo, era/ era as criança com tudo. Nem tinha/ a gente nem tinha prato que nem tem hoje. (ininteligível) A vida da gente era assim. Era prato de barro, era pra beber o café, o café era/ era feito com rapadura, torrado com rapadura e a gente veio pra o café era ... tudo, tudo. Era café, era a comida que nós comia tudo era em pratinho de barro. Tudo era pratinho de barro. Tudo era de barro. Aí caí a gente pegava a mandioca, aí fazia que nem eu estou dizendo, descascava ((passando a lateral de uma mão sobre a palma da outra)), os mais véi. A gente também. Era pequeno. Já via, né? Os mais véi fazia, a gente aprendia também. Aí

pegava a mandioca, rapava, quando acabar fazia, pegava um pedaço de/ de/ de ralo ralo de coisa, de ferro. Quando acabar, pegava assim um/ um prego que furava, furava, furava ((batendo com a ponta do indicador na palma da outra mão)), fazia o ralo. Aí daquele ralo, a gente relava aquela mandioca. Quando acabar, pegava/ pegava um pano de algodãozinho, quando acabar, espremia aquela mandioca. Quando tava espremido, aí botava no sol, aí quando tava seca, a gente peneirava fazia/ fazia aqui na mão ((esfregando a palma de uma mão na outra)), aí peneirava aquela/ aquela/ aquela massa de mandioca, aí pegava uns capão deste tamanho. Quando acabar, pegava palha de banana, aí botava o carvão no fogo. Quando acabar, fazia aquelas/ aquele beijuzão bem grande, aí era a/ a/ a tempero de nosso feijão, que nós comia. E era assim eh/ e a vida da gente era assim. E minha/ minha/ meu avô... meu pai, meu avô, ele/ ele/ a mulher/ a mulher dele, o bisavô e o meu/ e o meu avô foi o pai dele (ininteligível) quando a mãe dele morreu de fome numa seca/ numa seca/ numa seca grande, aí ficou só titia, que era a minha/ minha vó, irmão de minha/ irmã e de minha mãe. De minha mãe, da minha avó, era irmã da mãe da minha mãe. Está entendendo? Aí foi/ aí foi quando/ aí a... só ficou titia. Aí foi, ele teve/ ele ganhou, morava num lugar... lá... Chamava pro lado de Farias Brito, tem um/ um lugar chamado Santo Antônio. Ele morava pra lá, quando teve essa seca. Aí/ a/ ih/ a minha/ a mãe da minha avó, morreu e de fome e dois irmão e ele ficou só titia, que era a minha/ minha vó que criou minha mãe e meus/ e os irmão dela. Aí foi, eles vieram, aí teve uma seca. Nessa seca, aí inventaram, lá: acolá embaixo. Inventaram de fazer um açude, aí fizeram esse açude, aí juntou muita gente de fora. Muita gente de fora. Pa/ pa/ pa vim fazer esse açude que fa/ que era feito no braço. Eles cavando, e carregando a/ a terra pra fazer a/ a parede do açude. Nuns/ num/ nos jumento. Deixar botar aquelas cangalha nos jumento e botava aqueles coisa, aqueles caixão e carregava a/ a/ a/ as terra. Aí foi, esse/ o meu/ meu avô, meu. O pai, o avô de minha mãe foi que veio com minha/ com titia. Aí foi, chegou aqui, aí foi trabalhar aqui, aí ficou aqui, aí foi, aí casou-se com outra mulher. Aí foi me (ininteligível) aí criou, aí minha/ minha mãe/ minha mã/ a minha vó morreu doida. Aí ela morreu doida, aí ele foi, ficou mais a minha bisa/ minha titia. A minha tia que chamava que era irmã da minha mãe, que criou, aí foi e criou/ criou minha/ minha mã/ a minha avó, aí depois que/ que ele criou minha vó, eles criaram minha vó, criou nós. Assim, (ininteligível) era assim, de/ de família em família, né? Aí criou nós, aí foi/ aí foi, fiquemo. Aí/ aí com/ quando a minha mãe já era moça, aí foi, tavam fazendo nesse açude. Aí foi, meu pai era um índio, um índio. Mesmo, ele era que mesmo desses índio que não dormia nem dentro de casa. Quando a/ amanhecia o dia, ele chegava, quando acabar, fazia aquela obrigação, partia de novo pros mato ((batendo uma mão na outra)). Aí quando/ aí foi meu pai foi se agostou de minha mãe, aí foi e casou com minha mãe e ficou aqui. Ficou aqui mais elas. Aí foi, quando minha mãe teve o primeiro filho, aí ele chamou minha mãe pra ir pra/ pra lá pro/ pra aldeia dele. Missão Vêia. Aí mãe foi, mamãe foi. Ela só tinha um/ só tinha um filho, não tinha nós ainda não. Aí ela/ minha mãe foi, mas quando chegou lá, aí não gostou da vida dos índios lá. Porque ela... daqui a gente não sabia que era índio, né? A gente vivia aqui, assim, a gente não sabia. Agora num/ num sabia e sabia. Os mais velho sabia, mas nós era num:/ num tinha assim essa/ essa pensão que a gente tinha parentesco assim com essas coisa. Mas toda a vida de tudinho era vida de que nem é dos índio, né? Aí foi, minha/ minha mãe não gostou de lá, porque o/ o/ o pai de/ de meu pai diz que não dormia em casa, não. Disse que passava o dia e sumia no mundo. Não parava em casa. Aí minha mãe não gostou da/ da situação lá. Porque a gente aqui num/ num era que nem eles, né? Aí minha mãe foi. Aí disse ao meu pai que queria vim simhora pra cá. Aí veio simhora de novo pra cá, aí ela ficou aqui, aí meu pai ficou com os tempo. Eu sei que nós ainda... nós somo eh/ quato/ quato irmão. Aí tem... um, Nosso Senhor levou, só tem três. Minha mãe, nossa mãe criou nós, aí foi com pouco tempo, aí ele foi embora e deixou nós. Tudo pequenininho. Tem/ tem meu irmão... quando ele saiu, meu irmão ficou com seis mês. Aí foi, ele foi embora. Aí minha mãe criou nós. Aí nós fiquemo. Era uma

vida sofrida, a gente. Aí ela/ ela/ quando era pra fazer, assim, trabalhar um/ um/ fazer/ chegar o inverno/ quando chegava o inverno, se reuniu tudinho a família tudinho, os cariri tudinho, cada cá ia tudo pra uma roça de/ de um. Aí quando terminava aquele serviço daquela roça, ia pra roça dos outros. E era assim. Quando ia fazer um ranchinho, aí se reunia tudinho, aí fazia aquela/ aquela casinha, aí quando era de noite, aí se ajuntava tudinho, quando acabar fazia um coco. Aí deixava a casa que nem isso aqui ((com o dedo indicador desenha um círculo sobre a superfície onde está sentada)). A gente dançando, o/ os mais véi dançando um coco. E a gente também, né ((batendo palmas))? Dançando coco. Eu/ Eu fa/ Eu danço coco, agora o povo/ o povo... assim, mudou, o tempo mudou, mas eh/ eh/ as casa era assim, que nem isso aqui, mas era nós dançando coco, todo mundo. O mais véi, novo. Fazia renovação, aí todo/ todo/ todo/ TUDINHO. Todo o povo que morava aqui, cada cá tinha sua renovação. Ainda hoje teve. Ainda tenho meus santo aí, que era de minha mãe, de minha/ meu povo. Aí era, aí quando era de noite, aí saía todo/ todo mundo. Uns dia pros açude, pescar. Aí quando era, saía. Quando era de noite, aí se ajuntava tudinho nesse movimento. Só veio a senhora e ele? Só ele e a senhora ((perguntando para pesquisador e visitante))?

Pesq.: Só nós dois.

AA: Só vocês dois, num foi?

Pesq.: Sim, sim.

Segmento 03

AA: Aí/ aí quando era de noite, era essa luta. Aí nós só vivia nos mato. Era pegando peixe, era fazendo tudo. Aí eu/ aí quando foi eu, pegava, aí a minha mãe dizia assim: "Ói! Ninguém/ ninguém vai sair daqui. Todo mundo vai/ vai/ só vai dormir quando reza." Aí botava nós pra rezar. Aí nós ia rezar. Aí quando era no outro dia, aí se largava no mundo de novo, pra ca/ caçando coisa pra comer, trabalhando. Aí com a/ aí pai pegava. A gente só vivia nos mato. Aí tinha a caboquinha. Tinha as caboquinha nas mata. Aí quando/ quando era de noite, a gente dentro das casa, aquelas (ininteligível) casinha de palha. As caboquinha vinha assobiar no terreiro da de casa. Aí minha mãezinha: "Home, vamo se calar. Que se elas pegar vocês, assoviando, ah/ aí vocês apanha, vocês apanha." Aí nós ficava tudo caladinho. Aí, quando foi um dia, nós tava, a casa que nós morava, era bem na beirada dum rio. De noite era/ era lambu, era juriti, era raposa, era canção, era... Todo passo tinha/ tinha na beira da desse rio. E aí era raposa, era veado, era tatu, era peba, tudo a gente tinha ao redor, dentro desse/ dessa matinha que a gente ficava. Aí quando foi um dia, eu disse: "Mãe, eu vou/ eu vou trabalhar. Aí foi. Saí cinco hora da/ da manhã. Quando deu as cinco hora que eu saí, aí eu ia caminhando, caminhando. Aí, quando eu alevantei a cabeça, mas menino! A/ a/ a/ caboquinha desse tamainha. Eu vi ela deste tamanhinha ((esticando o braço, indicando a altura entre a palma da mão e o chão)). Ela ia tongendo um rebanho de veado, de tatu, de peba, de raposa... Tudo que tinha de bicho... e ela ia ela ia tongendo. Aí eu fui, quando eu vi: AI! Fiquei assim ((colocando as duas mãos na altura do pescoço)): olhando, olhando, olhando. E aquela

menininha deste tamanhinho ((esticando o braço, indicando a altura entre a palma da mão e o chão)), toda coberta de cabelo. Aí foi eu olhando, olhando. Aí eu/ quando eu fiquei assim ((balançando os braços com os punhos fechados)), toda me tremendo, que abaixei a cabeça, ela desapareceu com os bicho tudinho, tongendo... o rebanho de/ de todo bicho que/ que tem do mato, ela/ ela ia com ele na frente, tongendo. Aí pronto, aí desde/ desse tempo, aí foi que a gente ficou com medo. Eu fiquei com medo. Aí meu/ aí meu pai, o tempo que ele passou, ele/ ele só vivia nos mato, só vivia no mato. Aí ele tinha devoção com ela, com a caboquinha. Aí todo dia ele ia pro mato. Aí tinha, já tinha um toco que ele botava. Todo dia ele tinha que botar um/ uma rola de fumo pra ela. Se ele não fosse botar essa rola, aí na/ na/ na noite que ele fosse, que ele ia pe/ que ele ia caçar, ele não pegava nada e/ e tinha uma cachorrinha que andava com ele. Ganhava era peia, peia, que ela dava. Aí ele, aí foi e ficou, foi sim/ aí ele foi embora. Quando ele foi embora, nós ficuemo. Naquela... eu e meus irmão ficuemo naquela luta. Nós já tudo grandinho. Nos mato, caçando. Caçava todo, todo bicho que nós pegava, nós/ nós matava e trazia pra comer. Aí/ aí quando/ quando era de noite, (ininteligível) o candieiro que a gente podia, nós chamava era candieiro. O candieiro que a gente coisava era/ pegava uma garrafa, uma garrafa assim. Quando acabar, ia pros mato, quando acabar caçava bem muita cera. Pegava bem muita cera. Quando acabar pegava um paninho véi. Quando acabar, passava a cera ((esfregando uma mão na outra)), passava, passava, passava aquela cera. Quando acabar, fazia aquele morrão, com aquela cera, com aquele pano. Aí botava, era com que a gente clareava todo mundo, clareava as casa. Quando era na renovação, que os mais véi tudinho rezava, aí os candieiro que a gente botava, pra clarear o povo, era uma garrafa com esse morrão de cera. Era o que a gente fazia. Aí que quando a gente pegava, aí nós/ a gente, quando era de noite, aí ia fazer as comidinha pra comer. A gente não dormia no chão, não tinha rede, não tinha lençol, não tinha nada, era tudo dormido no chão. Aí a gente amanhecia o dia tu:do, as criança que/ que os pais da gente tinha. Que nem minha mãe tinha nós. Era/ era amanhecia tudo com as cara tudo cheia de cinza, tudo melada de cinza do chão que a gente fazia fogo. Aí eu e a gente pegava/ pegava, quando acabar, fazia... era umas (ininteligível). A gente fazia assim que ela era uma/ dava uma /uma pedra aqui e outra aqui, outra aqui ((indicando com o dedo indicador na superfície onde está sentada)). Era/ a gente eh/ com que a gente fazia o fogo pra botar as panela no fogo. Era as panela de barro. Aí a gente num/ pegava. A gente não tinha o caneco. (ininteligível) Que a gente bebia água, era numa cuinha, tomava café, era numas (ininteligível), o nosso pratim de barro. A/ a merenda que a gente tinha, (ininteligível) que as mãe tinha pra dar os filho bem cedo, era fazer o café com/ com/ com rapadura, era torrado com rapadura, feito com rapadura e/ e o tempero, a bolacha que nem o povo comeu hoje, o pão ou as coisa, nós era farinha. Pegava o café, quando acabar, botava dentro daqueles pratim de barro. Os pai da gente traz naqueles pratim de barro pra gente. Quando acabar, pegava, quando acabar, botava a farinha dentro e a gente ia comer. Às vez nem colher às vez não tinha pra comer. Comia era com as mão. Não tinha uma/ um calçado pra calçar. Andava, pegava nas/ andava nas mata com os pezão no chão. Pisava nos espinho, chega era aqueles, entrava aqueles espinhozão. A/ a que a gente num sabia o que era chinela pra calçar, não sabia o que era nada, nada a gente sabia. Aí tinha quando/ quando/ quando chegava dos mato, era os tamanho dos espinhos ((utilizando o dedo indicar como tamanho do espinho)) era dentro dos pés. Pra tirando cuma/ cuma agulha, pra os espinho da gente. Andava com os pezão no chão. Era um sofrimento da gente. E dormia sem comer. Tinha dia que tinha uma coisa pra comer, outro dia não tinha. Tinha o/ o/ os mais véi pegava... se ajuntava tudinho, aqueles povo véi. Quando acabar, ia pro/ pra/ quando era no inverno era aquelas curimatãzona que os mais velho pegava. Quando acabar o mais véi pegava aqueles pratão deste tamanho ((levantando os braços na altura dos ombros em formato circular)). Acabar fazia aquele pratão de/ de pão. Acabar mexia com feijão. Quando acabar, botava todinho pra comer. Tudinho naquele prato. Aí tinha uns que era mais guloso, aí

pegava, aí botava os peixe pra comer, aí tinha um que pegava, assim, um... não tem um peixe assim? ((Mostrando qual seria o tamanho do peixe com as palmas das mãos)) Pegava assim um peixe. ((Passando o dedo indicador em frente à boca)). Quando acabar, puxava aquela/ aquele da carne todinha e jogava só aquele espinhaço do peixe. Jogava fora. Aí os mais/ aí/ aí um dia ele fez isso, aí ficou os outro tudo sem comer. Aí foi um tinha, o meu tio, chamava ZC/ JC, aí disse assim: "Ói, ói, as menina quando vocês vier trazer de comer pra nós, podem trazer o de comer desse guloso pra ele só. Pra não é pra botar ele pra comer mais/ mais nós, não, que ele deixa nós sem comer. Aí era assim ((rindo)), aí a gente/ tudo a gente era pequeno, prestava atenção a tudo. Aí nós/ nós pegava/ eles pegava, aí nós ia pro rio. Aí passava o dia no rio. Passava escavacando os peixe de dentro das loca. Chamava era/ era / o nome do peixe era... Como era o nome dos peixe que nós, que tinha? Era que ele/ ele era todo mole assim. A gente arrastava ((fazendo movimento com os braços como se puxasse algo)), aí botava pra fora. A gente não tinha medo de nada. Botava as mão, arrastava aquele/ aqueles peixe e jogava pra fora. Aí passava o dia dentro do rio, era a coisa mais linda do mundo. Era só aquelas matona ((abrindo os braços sobre a cabeça demonstrando a amplitude das matas)), aqueles pauzão ((abrindo os braços demonstrando a largura das árvores)) e nós ficava tudo dentro do rio, olhando. Aí aqui, onde vocês passaram, não tem/ num passaram numa ruinha lá ((apontando para cima))? Aí vieram, eles chegaram aqui. Aqui era só aquelas mata. Andendo o caminho era a coisa mais linda do mundo. Era só flor, era só flor de um lado e outro nas estrada, assim, pra gente. ((indicando os dois lados com os braços)) Aí a gente pegava e saía tudim nas estrada, tirando tudo era/ tendi, pra fazer sabão nos mato. Tinha/ tinha tempo que a gente/ o sabão que/ que os povo lavava as roupa do/ das criança era CINZA, era cinza. Botava cinza. Aquelas criança fazia a/ aqueles pano sujo, porque não tinha/ não tinha com que/ como pra fazer sabão, nem nada. Aí pega/ pegava, as mãe de família pegava era cinza pra/ pra botar nas roupa das que/ nos pano, nos cuei... Nos cueiro, não, nos pano. Que nunca os cueiro, era só aquela bandinha de saia, de saia de volta ao mundo. Aí a gente eh/ eh/ a gente... O de comer da gente é bem cedo. Como é? A/ o/ a mistura que/ que nem a gente tem hoje. O óleo, né? Pra comer. Nós era/ era o óleo que a gente fazia, era leite de/ de coco morondongo, era leite de macaúba. Comia até os palmito da/ que ficava dentro dos pé de macaúba. Era o de comer da gente. Aqui era só mato aqui ((indicando lugar com a mão)). Aqui a/ a/ os povo ali tudinho que tem RC. Nós passava uma fome, era fome. Aí aí nós/ os mais véi, eles/ eles tinha eh/ tinha as coisa deles. Eles plantava, plantava milho, plantava feijão, plantava arroz. Tinha aqui era/ aqui era só/ só terra da gente plantar. Aí foi esse rio do São Francisco foi e acabou com tudo nosso. Ficou nada. Essa casa, nossa/ minha casa, nas casa nossa tudo era as casinha de taipa. Aí eles ainda tomaram as nossas terra, que nós trabalhava, eles tomaram. Ainda fizeram favor de dar, cada um de nós, fizemo uma casinha dessa de tijolo. Que/ que eu achava bom, era minhas casinha de palha. Meus ranchinho. E tá aí, num gosto. Eu não fico conformada. Assim, satisfeita dentro dessa casa não. Esse/ esses famia minha, faz é brigar com eu, porque eu num fico satisfeita de tar aqui dentro dessa casa não. O meu prazer era tar dentro de minha casinha. Elas briga: "Ah! Vá se lembrar do de que era bom, era o tempão de vocês." Eu digo: "Mas eu achava mior/ achava mior de que hoje." Sabia? Eu (ininteligível) só ainda acho mais por ali... Assim, porque hoje a gente num/ num passa... SAI DAÍ, SAI DAÍ, SAI! PODE TONGER ELE PRA LÁ! ((Espantando cachorro que se aproximou e pedindo para pessoas da família também espantarem)) Nós/ a gente num passa mais fome como era, né? E num/ e num andar... tem uma chinelinha pra calçar. Mas antigamente nós não tinha, não. Aí/ aí/ aí tinha tem também, a gente/ a gente tem/ tem o que comer. Eu fico satisfeita por isso, mas eu achava bom era no meu tempo. Nós fazia as renovação, aí quando era no dia das reza, a gente pegava. Tinha uma seca, aí se reunia tudinho. O/ o/ a gente se reunia tudinho, aí pegava na... em toda casa quase, tinha São José. Aí quando tinha uma seca, aí se reunia tudinho. Quando acabar, carregava São José escondido. Pra ca/ pra casa da gente, sem apiar

aquele dono saber ((rindo)). A gente carregava, quando acabar... quando era pra levar, aí quando chovia, que/ que tirava os legume, aí a gente se reunia. Quando acabar, pegava. Quando acabar, fazia uma festa com São José e ia deixar aí São José. Tinha uns zabumba batendo e era tudo cantando. Era assim a/ a vida da gente e/ e/ e/ tem esse/ esses povo, assim, da/ que gosta de/ de ver as coisa, assim... Meu pa/ meu padrim Cição tinha ali... Já ouviu falar no caldeirão?

Pesq.:Já:.

Segmento 04

AA: Caldeirão do beato/ o caldeirão do beato era... meu padrim Cição chegava... Aquele horror::: de/ de peregrino. Chamava era os peregrino. Aquele horror de peregrino. Aí todos que chegava lá, meu padrim Cição botava aí pro beato. Aí ele/ isso aí era tu/ tudo reunido. Aí as roupa era tudo preto. Aí tudo preto. Aí quando/ aí teve uma/ uma revolução grande. Aí foi um/ veio um avião bombardear aí. Aí minha mãe/ minha mãe contava/ minha mãe já contava que ainda foi pra lá pra/ pro beato. Aí diz que quando veio esse avião, veio/ veio bombardear aí. Que/ que a/ que matou os povo e correram tudo. O beato saiu correndo, se escondendo. Aí minha mãe dizia que/ que minha/ minhas tia, minha/ as família dela, disse que os menino pequeno tudo correndo com medo. Tudo correndo com medo. E se com/ as mãe da/ de/ da/ dos povo da gente. Tudo com os filhinho pequeno no braço e correndo, se escondendo dentro dos lajeiro, dos lajeirão que tinha aqui. Lá ainda acolá ((indicando com a mão)). Era aquele lajeirão. E o/ e/ e o/ a fumaça cobrindo o/ o avião bombardeando. Pra matar o povo. Aí tia (ininteligível)/ tia que chamavam a tia minha que era tia Reimunda. Ela saiu com/ se escondeu-se... debaixo dum/ dum lajeirão pra se livrar, pra não matarem os fiinho dela. Tudo escondido ali no beato. Agora eu/ minha mã/ eu ainda/ eu ainda alcancei. Eu ainda alcancei, assim, as casa do beato. Assim, porque nós ainda fui pra lá. Aí tinha o pilão, o pilão de pisar arroz. O pilão do beato. Cabia/ eh/ era dessa altura, a boca desse tamanho ((abrindo os braços para mostrar o tamanho que seria o pilão)). Aí cabia três cuia de arroz dentro desse pilão do beato. Aí quando era pra pisar o arroz, era três pessoa, três pessoa. Um pra pisava. E nós também pisava. Pegava/ pegava três/ três/ três mão de pilão e pisava de três. ((batendo uma mão com o punho fechado na outra)). Tac tac tac tac. Pisando. Do mesmo jeito era/ era lá no beato.

Pesq: Quem/ quem da família da senhora tava lá no [caldeirão? Era a tia Raimunda?

Segmento 05

AA: [Tinha/ tinha um/ tinha um/ um tio meu. Irmão de minha mãe que/ que/ que/ que ele ia toda sema/ todo fim de semana ele era quem/ era quem ia matar os boi do beato. Pra o povo comer. E minha mãe ia pra lá também mais ele. Minha mãe era mocinha. Era que ela contava a nós. Aí daí foi depois, quando (ininteligível) foi simbora tudo. Aí ficou a casa do beato. É uma casa de palha bem grandona. E as coisa ficou tudo lá dentro da casa. Aí foi um pessoal

morar lá. Aí desse pessoal que foi morar lá, aí tinha uma/ uma/ uma pri/ uma amiga minha, que era afiada desse homem que ficou morando quando... Ficou morando lá no/ na casa do beato. Aí eu fui. Eu ia pra lá mais ela. Aí ia espisar. Aí tinha/ tinha o pilão, tem a igreja lá, que a igreja é toda só de pedra. Aí tem um buraco que/ que/ que nunca seca. Eh/ é que nem é um buraco que o povo diz que ele... né todo mundo que/ que tem coragem de chegar pra (ininteligível). Dizem que tem, diz que é assim: diz que... acho que foi lá do tempo do beato. Pegou uma tábua assim e outra assim e outra assim ((indicando com o indicador sobre a superfície onde está sentada)) (ininteligível), tem aquele buraco assim. Aí tem gente que ia ver dentro, mas diz que não pode ninguém. Quando é no tempo da festa do/ do Caldeirão que já termi/ já teve nesse mês, ele/ eu brigo é muito com meus/ meus neto quando vai ter, eles não pular. Porque diz que se não/ que é/ se/ se pular dentro, diz que engancha a cabeça nesse negócio que tem, diz que a pessoa sai mais não, nunca. Se ENCANTA... Aí tem/ a/ o/ eu... tenho/ que eu tenho muita coisa pra eu contar, assim às pessoa, mas tem hora... eu... tem hora que eu fico assim, sabe? Com a cabeça, mas tem tanta coisa.... Tem/ tem tanta coisa, tem/ eu/ eu sabia de/ de/ de história, de trancoso, isso eu sabia. De tudo eu sabia, mas eu fui me esquecendo sabe? [Eu/ tem hora que eu... tem hora que eu me esqueço.

Pesq.: [A senhora aprendeu com quem... as histórias?

AA: Tudo era com minha/ com minha vó.

Pesq. Avó?

AA: Sim, é que nem a minha vó. Eu, um dia, eu fui/ eu/ minha/ aqui, passava as onça da serra, atravessava pra/ pro caldeirão. E daí um dia eu perguntei assim, a minha vó, a minha bisavó. Eu disse: "Vó, o povo diz que nós somos índio, mas, vó, índio num anda né nu? E por que é que nós/ que nós num anda nu, vó?" Aí ela disse: "Minha fia, ó, nós samo, nós samo de/ de/, mas nós num anda nu. Mas/ mas/ mas nós samo. Nós somos índio, porque nós samo." Porque era assim: tinha deles que era bem... moreninho, né? Os cabelinho assim. Outros eram os cabelão, chega:: dava/ não dava volta, bem pretinho. E eu/ e, ó, porque eu dizia assim: "Não, porque a gente não é índio, não. Porque a gente/ os índio, a gente vê diz que anda é nu e nós não anda nu." Ela dizia/ tudo ela contava a gente. Aí ela contava as história/ aí contava a história do/ da/ assim de/ do/ da/ do/ dos mais véi que tinha, né? Ela contava as história, a gente. Contava as história tudinho dos/ dos povo mais véi, que tinha. Eles se revoltava. Ela disse que/ que o pai dela mais o avô do/ do marido da/ dessa/ de RC, eles se encontrava no/ nos caminho. Aí quando eles não queria conversar, aí disse que meu/ o a/ o a/ o meu avô, bisavô diz que ele se virava, assim, se envultava ((abrindo os braços, mostrando as palmas das mãos)). Aí se envulta. Aí disse: "Mais compadre/ mais compadre, tu quer..." O nome dele era MC e o... MC e o/ o outro era ZC. Aí de/ aí de/ "Mais compadre, eu passei por tu Ah! você não... pois, ó, tu/ eu fiquei bem na beira da estrada e tu passou e não me viu? Não:! Eu se:i bichinho, eu vi você, você tava lá, eu vi, você tava lá. Lá eu num fui mexer com você porque eu num quis." Disse que ele se envultava? Quando via um ao outro, um virava um toco, outro

virava um, qualquer uma coisa, um:... qualquer um bicho, ele se mirava. Quando sua canela pra sincontrar. Pro outro num ver.

Pesq. Pra ele não ver.

AA: É. Aí a/ aí nós/ nós aqui/ a gente vivia assim, como se diz, mas era aqui era/ era/ era era bom aqui. Tinha todo o pasto, tinha tudo. E a gente vivia passando precisão, passando fome, tudo, mas a gente ficava satisfeito.

Pesq.: E dona AA, aí sempre falaram pra senhora que a senhora eh/ é Cariri, ou foi algo mais recente? Como é que/ que foi?

AA: Nã. Tudo/ era/ tudo era Cariri. Quando eu/ vinha/ chegava um... Oh, meu avô, o pai de minha mãe era Cariri. A mãe de minha mãe era Cariri. Os tio da gente era Cariri. O pa/ o avô de RC, era ti/ o de RC/ de/ de RC e de VR. Era/ tinha RQ, tinha AC, ti JC, ti MC, HC que é/ que era o avô de VR. Tinha HC. Tudo era assim, a família só. Tudo era Cariri.

Pesq.: Tudo Cariri?

AA: É, quando/ quando ia chegar, era uma geração. Quando ia/ era neto, era fi, era TUDO. Era Cariri. Agora que/ que/ que eu, ela pegaram, assim, as nossas famia, a vó meu/ eu me assino como AA Cariri, Cariri. Mas eles... mode meu pai, não sabe? Atrapalhou que ele não era, ele não era daqui de nós. Era Cariri também que era do/ do/ do aldeia de Missão Véia. Aí nós/ mas nós/ assim, ó, a gente aqui no Crato, aquele Crato, eu conheci aquele Crato bem:: pouquinho casa, bem: pouquinho casa. Eu conheci aquele Crato com bem pouquinho casa. Ali na/ na Batateira só tinha duas casinha de palha. Eu ainda conheci. E lá na/ na/ na/ onde é a igreja de Nossa Senhora da Penha, minha mãe contava que minha bisavó contava que era uma mata, oh. ((juntando as mãos para demonstrar a densidade da mata)) Uma mata fechada. [A mata....

Pesq.: [Atrapalhando a senhora, né? Essas bolsas?

AA: Não, tá não. Pode/ tem problema, não. É porque minhas perna fica cansada. Assim, eu não aguento, assim. Tenho problema na perna. Era uma mata. Minha vó, bisavó, tudinho dizia que diz que ali era uma mata, uma mata de/ de unha de gato. Diz que era tecido assim. Que era mata de unha de gato. Era dos índio, ela era dos índio ali, aquelas mata. Aí eu ainda

(ininteligível) ainda conheci ali bem pouquinha casa. Ali onde é/ a/ onde era/ a/ a educadora e onde era/ o/ onde é o Hospital São Francisco. Ali era só umas casinha. Só umas casinha. Eu conheci ali, só mata. Só/ só com aquelas casinha pra aqui, pra acolá. Aquele rio que hoje/ que hoje tem lá no/ que tem a aquela/ aquele rio. Era no meio da rua ela ali. Onde é ele, era/ era só pedra. Era só pedra ali. O povo/ os povo antigamente, lavava roupa lá no rio. Lá pra cima. Ali a/ a/ a/ onde é o Hospital São Francisco, que tem a casa da/ das irmã, era aquela casinha pequena, ela ficava perto de chegar no rio. Ali. E eu conheci tudo ali.

Pesq.: Onde é o canal?

AA: Sim, onde era o canal era o rio onde os povo lavava roupa. O povo lavava roupa ali. Ali onde pra gente passar dali da/ do lado pra/ pra chegar na prefeitura, era o rião. No meio da rua. A gente pra passar pra num/ pra num molhar os pé, que a gente ia, que chamava, era ali de frente do Banco do Brasil, chamava feira da rede. Ali onde é o Banco do Brasil. Uns chamava feira da rede e outros chamava feira da rapadura. É ali. Era aonde/ aonde é o Crato. Ainda conheci. Aí nós, aí a gente saía daqui, se juntava quatro, cinco, seis idosa. Cada cá com uma trouxinha de rede na cabeça. E quando acabar, saía três, no domingo, três hora da madrugada, saía daqui as véia tudo. Cada cá com um candieiro. Aí se/ aí a gente ia pro Crato. Chegava no Crato, nove hora, dez hora, aí a gente dormia, aí os mais véi dormia. A gente levava a gente pra feira. Minha mãe levava eu também. Cada cá com uma trouxinha de rede pra vender, pra comprar coisa pra comer. O que a gente comprava, era bofe de de gado. A gente não podia comprar carne. Aí comprava o bofe de gado e trazia pra comer. Pra comer na semana. Trabalhando na roça e o tempero era bofe de gado. Que nós comia. Aí nós pegava a feira da rede, aí chegava a feira da rede. Era/ era ali de frente do Banco do Brasil. Aí nós dormia, lá no seminário. Onde é o seminário, ali só tinha quatro, cinco casinha. Ali onde fica, ali. Onde fica aquele/ aquelas casa que fica tudinho, que fica ali de frente. Que/ onde era/ que tinha a ladeira que a gente passa e sobe ali pra acolá. Ali era só mata, mata, mata, mata. Aí morava uma tia/ uma tia nossa, aí todo domingo nós ia lá. Os mais véi ia e nós ia mais os mais véi. Pra ir pra essa da/ pra feira da rede pra comprar as coisinha. Aí/ aí nós pegava, aí tinha. Ali onde hoje... eh... que era o Hospital Manoel de Abreu, que hoje tiraram de lá, que é outra coisa. Ali era o/ a igreja dos PADRE ALEMÃO. Dos padre alemão. Chamava os padres alemão. Eh... SAI DO MEIO, SAI, SAI DAÍ, SAI, SAI DAÍ, VAI PRA LÁ, VAI. ((espantando cachorro)) Ah, era ali, chamava que era os padre alemão. Era uns padre da altura dum... cada um padre ((abrindo os braços)) dessa hum... BEM ALTÃO. Aí nós ia/ nós ia pra/ pra lá. Aí pra se confessar. Que aqui não tinha igreja. Só tinha uma igreja anti:ga, que era lá na Santa Fé e em Dom Quintino. Aqui não tem igreja. A/ a/ eh/ ninguém sabia nem... A/ o/ era tudo criado aí. Num sabia o que era igreja, sem nada. Aí/ aí nós ia pro Crato. Aí quando. MAS É TEIMOSO. ((reclamando com o cachorro)) MAS RAPAZ. É TEIMOSO DEMAIS, HOME. EI MARIA!

Pesq.: Que ele quer acompanhar a conversa.

AA: Aí nós/ aí nós saía daqui, aí quando nós passava/ chegava lá, aí quando era, dormia. Quando era no outro dia, aí nós ia bem cedinho. Pra se confe/ pra os idoso, pra se confessar. Ó, os cachorro é só pra lá e pra cá. ((falando com pessoa da família)) Os idoso ia pra se confessar, porque aqui num tinha onde se confessar, né? Aí nós ia, quando era cinco hora, quatro e meia, nós se levantava. Aí (ininteligível) os tio da gente, tia, que era muito véi que ia. Tudo cada cá com uma trouxinha de rede pra vender, pra comprar uma coisinha pra comer. Aqui na gente, num tinha. Aí é, ela chamava nós e nós ia. Aí quando chegava lá na igreja, aí elas se confessava. Os padre era/ era/ era/, mas mera/ eu nunca... Ainda não vi uma pessoa da altura que era aqueles padre alemão. Que veio da Alemanha. Aí tinha a igreja lá e hoje é lá. E foram simbora. Aí/ aí acabou-se. Aí nós/ aí nós pegava aí vinha simbora. Aí foi passando o tempo, passando o tempo. Aí foi um povo aumentando aquelas casinha e fazendo aquelas casa e foi aumentando. Aí hoje o Crato tá aí, daquele jeito. A/ a/ Tem uma mulher, contava a nós, que disse que Nossa Senhora da Penha veio disse que de longe. Aí disse que um homem fez uma promessa. Fez uma promessa. Disse que pra ver Nossa Senhora da Penha, aí ele foi ver essa promessa pa/ e aí alcançou a graça. Pra vim de pé do mundão. Veio de pé, disse que passou um monte de/ de/ de/ ano disse que vindo de pé pra pagar essa promessa. Aí diz que quando chegou, que quando/ quando foi pra participar pra/ pra/ pra fazer a igreja, que pegaram a/ fazer (ininteligível), fazendo as/ as casa e o Crato aumentando um pouquinho. Aumentando, aí ficando aumentando. Aí foi, aí pegaram, aí fizeram uma/ um/ uma/ pra começar a construir, não sabe? Aí diz que tinha um toco, aí diz que quando/ quando ah... trouxeram Nossa Senhora, aí diz que/ diz que Nossa Senhora era viva. Aí disse que ninguém podia vir. Aí diz que esse homem foi, fez essa promessa, aí diz que ninguém sabia que/ que/ que diz que fizeram, a primeira igreja que foi feita foi a de Missão Véia, lá no Seminário. Aí/ aí quando trouxeram nossa senhora, aí foi e disse que os índios acharam Nossa Senhora. Disse que ali, onde é a igreja, diz os mais velhos, mas dizia que uma baixinha cheia d'água. Aí diz que trouxeram Nossa Senhora, aí disse que os índio foi, disse que iam fazer uma igreja. Aí foi e disse que quando pegaram a destruir, né? Aí diz que foram indo simbora. Aí foi saindo, sumindo, indo simbora. Aí foi disse que lá tinha a igreja da/ de São José. Aí disse que todo dia, aí quando acharam Nossa Senhora lá, disse que todo dia os pessoal pegava, levava Nossa Senhora pra igreja de São José. Levava bem cedo, quando era de noite ela tava no mesmo canto. Lá em riba do toquinho. Lá onde é a igreja dele. Os mais véi dizia, eu não sei se é. Aí diz que quando era no outro dia, levava de novo... Nossa Senhora pra lá pra igreja. Quando era de noite, no outro dia, ela amanhecia lá. Aí foi e disse que foi, disseram: "Pois ninguém mais vai tirar mais ela daqui, não. Vai fazer a igreja dela aqui." Aí disse que fizeram a igreja dela aí. Ali, onde é hoje a igreja de [Nossa Senhora Penha.

Pesq.: [Lá na Sé?

AA: Sim, ali. Aí minha mãe contava, os mais véi. Aí foi e disse que esse homem foi e fez essa promessa. Aí disse que/ aí disse que alcançou a graça. Aí veio desses mundão, caminhando, caminhando, caminhando até que chegou aqui no Crato. Aí quando ele chegou no Crato, aí disse que o padre tava na igreja. Já tinha a igreja. Aí foi disse que disse: "Eu vim da/ eu vim..." Aí disse o lugar que tinha vindo. Quem sabia dizer direito era minha/ os mais velho, que contava a gente. Aí disse: "Eu vim pra pagar uma promessa. Por Nossa Senhora da Penha." Aí foi o padre e disse: Ela tá aí." Disse: "Não, a Nossa Senhora da Penha, que eu vim pagar a promessa né essa, não." Aí o padre disse: É, É ESSA. Nossa Senhora da Penha é essa aí." "Aí não. A que eu fiz a promessa não foi com essa, não. Aí foi (ininteligível) aí diz que

teimou, teimou. Aí o padre foi e disse: "Não, não é essa não." Aí foi, o padre, foi e abriu lá o cantinho que disse que Nossa Senhora tava. Disse que dentro d'água. Aí disse que ele teve um medo tão grande, teve um medo tão grande que diz que desmaiou. Que desmaiou quando viu Nossa Senhora. É o povo que diz, os mais véi que dizia. Os mais véi era que dizia a gente, a nós.

Pesq.: Eh:... Dona/ dona AA, e mais recentemente, como foi a questão da/ da/ da associação que fizeram aqui.

AA: A questão?

Pesq.: É, a associação. Não tem a associação?

AA: Tem. Ali.

Pesq.: Como é que foi... pra criar?

Segmento 06

AA: Assim, foi assim, nós um dia/ tinha/ veio/ um dia, nós tava/ nós estava aí, tava todo mundo aí. Aí, aí foi, aí foi, aí pegou, aí veio uma/ uma/ uma moça do São Paulo. Disse que ela era/ era/ era/ é/ ele é de uma d'uma comunidade de índio, dos índio, né? Dos indígena. Aí ela foi, aí veio e soube/ disseram a ela, que disse que aqui no Crato tinha uma comunidade de/ dos índio do Cariri. Disse que tinham dito a ela que aqui tinha uma comunidade dos índio/ dos índio Cariri. Aí foi, ela foi, veio de São Paulo procurando, procurando onde era a comunidade da gente aqui. Aí foi che/ foi pra Urca. Aí quando chegou na Urca, aí se informou lá, aí informaram a ela. Que/ que tem mesmo aqui. Tinha uma comunidade daqui dos índio. Como é? Dos/ dos Cariri, né? Falou/ ela disse que num falou em índio, não, sabe? Aí foi/ eh/ aí foi ela... veio, informaram a ela tudo direitinho. Aí ela veio de lá. Aí quando chegou aí, aqui. (ininteligível) só procurando. Veio procurando se o povo num/ num sabia onde era que tinha essa comunidade desse/ desse pessoal, Cariri. Aí foi uns home disse: "Não, eu não sei, não. Eu não sei não. Tem aqui, tem é muito, mas não sei onde é que fica aqui essa comunidade desse povo, não." Aí foi ela, foi o/ só ela se informando. Aí quando foi, chegou ali, perto ali na/ perto da ruinha, aí perguntou onde era que morava esse povo. Aí foi eu... disseram a ela, ela foi veio bater aí, na casa de RC, diz ela. Aí quando chegou aí, aí disse assim: "Aqui"... Deu as hora, aí ficou conversando com o ZC, que ele é/ gosta de conversar, é conversador também. Aí perguntou: "O senhor sabe dizer aqui onde é que tem uma comunidade que/ que chama os cari/ que é dos índio ca/ que é dos Cariri. Porque eu já me informei, aí ninguém num se/ num me informa direito não. Eu quero saber aonde é que tem os Cariri aqui." Aí foi ele e disse: "AQUI. É aqui." Aí foi, ela queria/ quis duvidar, num sabe? Aí ele foi, ZC foi e puxou...

"A senhora quer ver se eu num tô falando certo, se a comunidade dos Cariri é aqui?" Ela/ ela: "Não, tô não." "Pois, se quiser, eu/ eu vou buscar minha identidade e amostrar." "Não, como é o nome do senhor?" Ele disse: "ZC Cariri." Aí é/ ela ficou conversando com eles, aí ficou aí. Aí perguntou se podia entrar pra dentro, né? Ela disse: "Pode. Pode entrar." Aí ele entrou, aí chamou o RC. Aí RC foi. Aí disse: "Pode entrar" Que eles são assim, todos nós. Chegou uma pessoa, a gente manda entrar. A gente se confia nas pessoa. Aí disse: "Pode entrar." E foi, ela entrou, aí pegou a conversar. Foi perguntando, fazendo pergunta. Aí disse que/ que RC dizendo e ela dizendo. Aí foi, ela ficou. Perguntou se podia... passar um/ um dia aí. Eu sei que nesse negócio dela passar esses dia, passou foi bem dois meses ou foi três... aí. Aí via pra ir, viajava, aí voltava, ficava aí. Aí foi, lutou, lutou, aí se formou aí. Aí disseram que era Cariri, eu sei que/ que ela... ajeitou aí um bocado de coisa ainda, mas... ainda fez uma palhoça aí, pra nós, aí. Aí vinha muita gente pra cá. A gente contava as coisa. Os povo... Já tem gente aí, teve foi/ tem doutor PM, que vinha pra nós contar essas coisa, essas besteira dos mato. Essas coisa. Aqui ele tava fazendo parece que doutorado, não sei o quê. Aí nós... Ave Maria, eu gosto dele demais. Adoro ele. Ele, Ave Maria, botava pra eu contar essas coisas, assim, tudinho. Aí foi/ ela foi, aí descobriu que/ que a gente tinha ah/ assim, negócio de gente indígena. Tinha... aí foi, ela... não sei o que foi que houve com ela... Aí ela foi embora. Aí ficou JC, ficou um bocado vindo. Só era chegando gente. Aí ficou só RC e essa menina minha aí, que ela ainda botou as/ ela/ a/ essa/ aí nós chamar ela ainda. Aí ela ainda botou uma escola. Que aqui todo mundo, nenhum sabia nem do A. Não sabia de nada, ninguém. Aí botaram a escola. Nós da/ quase tudo aprendemo fazer o nome. Assinar o nome, que nós não sabia nem/ nem/ nada, nada, nada, nem, ninguém. Era tudo ali, nos mato. Andando nos mato, trabalhando pelos mato. Pega/ só veve nos mato. Tem os menino de RC, os meu, só eh... Quando é no inverno, tão trabaiano, mas na seca, é só nos mato. Pegando... Esses cachorro aí ((apontando para o cachorro)) é deles andar pros mato. Pegando teiú, veado, tatu. É assim. Aí ela foi, foi embora. Aí quando ela foi embora, aí ficou os pessoal vindo pra cá, num sabe? De vez em quando chegava gente, de vez em quando chegava gente. Aí pa/ pa/ pa/ RC conversar, pa nós conversar. Aí foi o quando... Depois VR tomou de conta. Aí quando veio, aí nós fomos reconhecido, que era/... tinha negócio de índio. Aí foi pra Funai. Aí, aí agora, vem gente de todo canto e dá e dá/ tá com... foi agora, no começo do mês. Veio trinta pessoa de/ do Recife. Ave Maria! O povo se agarrava tanto com eu, mandando tirar/ tirando retrato. Ave. ((rindo))

Pesq.: ((rindo))

AA: Aí tudinho, como é? Eu acho/ eu fico doidinha. Chega um, vai: "Dona AA, eu posso tirar um retrato com a senhora?" "Pode." Chega um, chega outra. Aí agora tem/ tem outra que/ que/ que elas parece que tá se/ pra se/ pra se formar, né? Pra fazer doutorado, parece. Que ela vem pra cá também. De vez em quando, ela vem pra cá, conversar mais eu. E vem pra aí ((indicando com a cabeça)). Que eu não sei. Eu não fico sabendo direito do nome das pessoa, que sou meia. Eu sabia de mu:ita coisa, de mu:ita coisa. Sabia de muita coisa. Porque a gente vai ficando véi...

Pesq.: Mas eh/... eu também dona AA, eu também esqueço o nome das pessoas. [Isso aí, isso aí é normal.

AA: [Oxente. É... aí eu/ aí eu/ a/ aí a / a vida da gente. Eu... assim, que nem aqui. Aqui era/ era/ uma ma/ era mata. As onça, as onça vinha da serra e passava aqui no meio de nossas casa. Tão/ tanta mata era/ [era aqui.

Pesq.: [Era aqui.

AA: Era. E a gente aqui, a gente, os de comer da gente eh/ era que nem eu disse. Era xerém de milho, era muncunzá, era pão, era/ era/ era beijú. Era hum:... Pegava a mandioca, quando acabar, como eu disse, relava e fazia os beijú pra comer. Era assim.

Pesq.: A outra casa da senhora era aonde?

AA: Era ali onde eles fizeram, onde eles tomaram ((apontando local)), aí era/ era minha casa.

Pesq.: Ali onde tá aquelas obra?

AA: Era ... minha casinha era de taipa, que nem era antigamente. As casinha de taipa. Acabaram. Eles pegaram e derrubaram minha casinha.

Pesq.: Aí a senhora se importa de falar como é que foi?

AA: Do/ do rio?

Pesq.: Sim.

AA: Um dia, eu tava lavando roupa, aí na no açude. Aí primeiro começaram a destruir as coisas da gente com esse açude.

Pesq.: No/ no.

AA: O açude do Umari.

Pesq.: Do Umari, né?

Segmento 07

AA: É. Começaram estragar umas coisinha da gente ... que eu morava lá embaixo, aí vim tive que vir mais pra cá, aí era ... um dia eu tava lavando roupa, aí eu ... a gente era tudo assim, os filho da gente, o povo quando chegava uma pessoa, era tudo escondido, debaixo do/ dos canto das/ das parede. Aí que um pouco chegou um carro, um carrão, um carrão baú, aí parou na beira d'água. E eu lavando roupa. Aí foi ele disse assim: "Ei, como é? Como é o nome da senhora?" Aí foi eu disse. Aí ele disse assim: "A senhora não se incomoda de eu, de nós botar ... esse ... mexer aqui nessa água pra tirar uma aguinha pra botar dentro desse caminhão?" Aí eu disse: "Não. Me incomode, não. Pode tirar." Aí foi, foi botaram um negócio aí dentro da água do açude e botaram botando dentro de um negócio dentro desse caminhão, caminhãozão, caminhão baú, já vai sei lá como é. Eu nem sabia nunca. Aí foi ele foi e tirou ele disse: "A senhora sabia que vai, vão, que vai vim o rio de São Francisco pra cá? A senhora sabia?" Eu digo: "Nã, nunca ouvi falar, não." "Pois vai vim, vai vim o rio São Francisco." Eu digo: ... "A senhora acredita se vem?" Eu digo: "Não. Me desculpe. Ma eu digo num vem água de rio de São Francisco pra cá, não. É muito longe pra vim pra cá." Aí chega: "Pois vem." Aí foi ficou lá, aí vem, aí foi-se embora, tirou a água, foi-se embora. Aí foi bem com uns oito dia, aí chegou três cara. Eu estava sentada, aí chegou três cara. Aí disse: "A senhora é que é que chama dona AA? Eu disse: "É, é eu mesmo. Por quê?" Disse: "A senhora sabia que vai vim o rio de São Francisco e vai passar mesmo aqui no terreiro da" ... Aí tinha uma cisterna ((apontando na direção em que acredita que ficava a cisterna)) que/ que a gente tinha que o governo tinha mandado fazer "Vai vim vai passar mesmo no meio dessa cisterna." Eu digo: "E pra onde é que eu vou? Eu vou pra onde? Morar aonde?" Disse: "Não, se a gente vier e coisar a gente vai ... tira vocês pra outro canto. Aí eu disse: "Não." "A senhora não atende, não?" "Não, não acredito que venha rio de São Francisco praqui, não." Pois bem. Aí ficou, aí perguntou: "Pois a senhora aguarde que daqui uns oito dia vem outras pessoa pra aqui pra conversar com a senhora." Aí eu disse: "Tá bom." Aí foi e fiquei esperando. Aí foi quando foi que eu só vivia debaixo do pé que era cheio de cajueiro. Minha casa era rudeada de caju, de tudo tinha fruta dava assim ciriguela. Um pé de cajarana que era a coisa mais linda do mundo. Que era meu pé de cajarana. Eu só vivia debaixo. Aí aí eu tava debaixo do pé, de pezão de caju daqui, ficava na frente da casa a cisterna assim um pedaço assim, do lado que eu tava sentada. Quando dei fé, lá vinha. Chegou três home cada cá com um negocinho assim como ... que nem umas pastinha. A foi disse ... falou, aí deu as hora, aí disse: "A senhora quer, que é dona AA? Dona AA Cariri?" Aí eu disse: "Sou. Por quê?" Aí disse: "É porque nós viemos porque daqui uns oito a dez dia vai passar umas pessoa aqui já medindo essas coisa aqui pra/ pra passar o rio aqui." Aí foi ... fiquei assim ... eu disse: E por que ponde é que não, que eu vou, que nós vamo?" Disse: "A gente dá um jeito." Aí eu fiquei assentada e eles conversando, aí foi ele que conversou, conversou. Aí foi e disse: "Ó, quando for daqui uns oito dia ou mais, a senhora espere que vai vim uns pessoal dizendo como é que vai ser e como é. Aí foi e eu fiquei com ... aí eu, nós fiquemo esperando, aí quando foi logo logo, eles não passou nem oito dia, vieram de novo. Aí disse pra ela, aí disseram: "Ó, a senhora vai assinar isso aqui, esse

papel, porque o rio vai passar mesmo aqui na/ na frente. Vai tomar a frente da daqui, da casa da senhora. Vai ter que tirar a casa da senhora. Aí eu disse: "E ponde é que nós vamos?" "A senhora não se incomode não, não se incomode não, que/ que a gente ainda, quando for pra/ pra/ pra gente/ pra mexerem aqui, ele dar uma ... tira vocês p'outro canto. Aí eu/ eu fiquei. Eu eu disse/ eu disse: "Meu deus do céu! E vão: tirar nós daqui? E não, desse jeito não dá certo, não." "Não, mas eles vão pagar." Aí eu disse: "Vão pagar." E foi, pegou sem nós saber de nada, sem ninguém dá/ dá ... orientar nós. Aí peguemo e assinemo logo pra nós assinar. Aí disse: "A senhora, a senhora dá, a senhora dá licença nós entrar aqui dentro da casa da senhora? Pra nós olhar, medir aqui, fazer uma medição?" Eu disse: "Pode." Aí entraram. Aí foi aí quando foi no dia que vieram, aí foi passou outro dia. Aí aí era chegando gente. Era era uma/ era um negócio zum, zum, zum. Eu fiquei, eu acho que eu fiquei mais assim foi desse tempo. Eu vi a hora ficar doida com o negócio. Onde era cortando cajueiro, era cortando tudo, tudo, tudo e bagaçando tudo. Aí aí foi quando foi no dia que foi pra cortar o pé de cajarana. Aí eu digo: "Vamos cortar o pé de cajarana." Eu disse: "É. Eu não posso mais fazer nada. Faça o que vocês quiserem." Aí foi, eles chegaram e era vum vum vum, cortando o pé de cajarana, aí foi, tinha uma cobrona, que vivia lá que eu nem sabia que essa cobra morava aí, nesse pé no pé de cajarana. A gente só vivia debaixo dele. Aí foi, tinha um quartinho que nós tinha feito. Tinha a cozinha da casa e tinha um quartinho. Aí foi quando eles cortaram a cobra lá... cortaram no meio, a cobra, o pedaço da cobra da cabeça veio direto, partiu e entrou dentro de casa e fui lá pra dentro do quarto. Ficou dentro do quarto. Aí foi ... minha felicidade, que minha vista é meia ruim, foi a menina que entrou no quarto. Quando entrou tava um pedaço da cobra. Se eu tivesse entrado, que eu sem/ sem enxergar, era/ era arriscada ela ter me pegado. Aí pronto, aí depois disso, aí ficaram cortando tudo, cortaram, derrubando cajueiro, era derrubando pé de/ de todas fruta que tinha ... que nós tinha, eles derrubaram tudo, destruíram tudo. Aí tinha um pé de caju que ficava bem pertinho da janelinha da casa e ficava quase escorado na... perto da/ da calçada. Aí ele, aí tava cheio de caju, cabe os cajuzinho ... tão/ tão vermelhinho! Aí foi, eles chegaram ó, pegaram ((gesticulando com a mão imitando um objeto cortante)). Eu disse: "Mas/ mas vocês são malvado né? Vocês tem coragem de ... o que vocês pegar uns pé de fruta desse jeito e vocês fazer isso. Vocês tem coragem de matar até uma criança, que deus a livre." "Não, mas aqui é ordem, nós já vem com ordem dona, nós já vem com ordem de fazer isso." Aí cortaram pé de caju, tudo/ tudo safreando. Eu tinha um pé de manga, tinha um pé de manga que eu tinha prantado. Já tava tudo armadinho. Já tinham comido das manga, já tinha dado duas vez. Aí eu... Cortaram tudo, cortaram tudo, tudo, tudo. Aí na frente da casa assim, que ele tinha a estrada assim, tinha um pé de manga, manga rosa. Era uma coisa mais linda do mundo, o pé de manga rosa. Aí eu gosto ... pra lá do pé de manga era a casa de meu filho. Do meu filho. Aí tinha era conta o pé de caju, tinha tudo, aí ficou só o espetinho, que tava chega era assim de manga ((coloca mão com a palma para baixo e com os dedos dobrados entreabertos)). Aí veio uns cortar, aí eu pedi assim: "Eu vou fazer um pedido. Eu sei que vocês podem até não querer não atender porque não os outros que vieram não atenderam, cortaram tudo/ tudo. Deixe ao menos esse/ esse pé de manga pra vocês cortar quando vier mexer mesmo aqui, pra nós comer o menos dessas manguinha, menos dessa vez." Aí o o rapaz deixou, disse: "Pois nós vamos deixar." Aí fui pra ... tava o pé de manga, chega tava assim de manga ((coloca mão com a palma para baixo e com os dedos dobrados entreabertos)). Aí foi e veio outro. Aí quando chegou, aí pegou "Nós vamo cortar. Vamo cortar". "Home, não corte, não. Deixa ao meno a gente comê ao menos umas manguinha pra poder cortar." "Ah, nós vamo cortar, nós vamo cortar." Aí pegaram, quando acabar, botaram uma/ uma/ uma lonona debaixo do pé de manga. Quando acabá, subiram, era vá, vá, vá, vá... derrubaram tudo, tudo. Quando acabaram de derrubar as manga tudinho, aí pegaram quando acabar, serraram que nem serraram ((passando a palma de uma mão pela outra simulando um objeto cortante)) as outra, os outro pé de coisa jogaram pra lá. Destruíram tudo tudo. Aí/ aí

nós fiquemos e nós/ nós ainda lá na casa. Aí foi, que/ que acontece? Aí depois eles disseram que só era cinquenta metro ... que/ que é que ia tirar da/ da minha terra do lado de cá. Do lado de lá eles ficou tudo né? E pra cá, ele disse só era cinquenta metros que ia tirar. Aí foi... quando foi com bem... aí foi eu digo: "Onde é que eu faço minha casa?" Primeiro ele disseram: "Nós vamo/ vai vim uns que vai dizer quanto é que vão pagar a vocês pra vocês sair daqui." Aí foi eu/ eu peguei e fui quando chegou o dia que eu... que chegaram pa/ pa pagar nós. ... Sim, aí foi primeiro disseram que/ que se nós denunciasse ... aqui, a eles, nós denunciasse, diz que nós perdia tudo. Não ganhava mais nada. Porque disseram a nós que nós fosse pro sindicato né? O maldito. Pra denunciar o tanto dinheiro que eles tinha dado que num/ num dava pra fazer casa nem nada. Aí foi nós, aí foi e disseram, se nós denunciasse nós perdia tudo, não recebia era nada. Aí/ aí foi que eu fiquei com medo. Aí todo dia... tinha, ele morreu. Num chegou nem alcançar eles fazer isso aí, ele saiu porque ele tinha uma, ele tinha uma casa. Aí passou, eu fiquei na minha ainda. Meu filho ficou tombém ainda, mas ele, esse outro, todo dia, todo dia eles diziam uma coisa, ele dizia: "AA, vamos sair daqui que eles disseram que se você se nós não sair logo, disse que vão passar as máquina pro riba das casa nossa". E aí eu lá ficava doida. "Meu deus."

Pesq.: Quem era Dona AA?

AA: "Pelo amor de deus. Oh meu deus que/ que eu vou fazer meu deus? Ah o que/ que eu vou fazer meu deus?" E ainda lembro, eu já com a cabeça assim. Eu vi a hora me dá uma depressão grande. Porque era direto. Eu fiquei um horror de mês com aquela um negócio que eles cortava os pau tum:::. Era direto na minha cabeça de dia e de noite. Eu digo: "Eu vou ficar doida."

Pesq.: Quem é que falava pra senhora que/ que iam derrubar as casas?

AA: Era o/ o meu o meu vizinho. Cariri também ele.

Pesq.: Certo.

AA: Aí ele era meio meio nervoso. Aí vinha dizer. Aí quando ele dizia, aí eu ficava doida. Aí os menino ficava: "Mãe se acalma, se acalma. Se acalma maninha." Que eles me chamam maninha. Se acalma maninha que eles não tão doido pra vim fazer isso com nós, não. Eles não vai fazer isso com a gente, não. Aí eu... mas eu não me conformava. Não me conformava. Aí fiquei logo ... aí assim que eles deram o dinheiro, mandei logo comprar os tijolo. Chamei um homem pro homem vim pra/ pra eu comprar os tijolo e comprar os tijolo, as teia. Aí deixa ... aí o dinheiro ... Não deu pra eu. Ói! Ói! Aí está aí tudo esses coisa ((apontando para casa)), aí um bocado esses alpendre ainda foi meus neto trabalhando que fizeram, mas não deu nem pra terminar a casa o dinheiro. Deu nem pra terminar a casa. Aí que/ que acontece? Aí eu ... Foi

cinco mil que eu dei logo o rapaz, fiz uma/ uma empeleita pro rapaz levantar a casa e me entregar ... já no jeito d'eu entrar pra dentro, né? Aí foi, o que/ que acontece? O rapaz já tinha feito, já tinha feito a sapata, porque aqui é alto, né? Aí ficou, pegou muito tijolo dos que eu comprei. Ah já estava bem pouquinho. Aí o rapaz já tinha feito a sapata. Aí quando o rapaz já tinha feito a sapata eles vieram de lá da casa que eu morava. Medindo, medindo, botou o negócio bem aí. Ó aí essa cerca. Não tem a cerca?

Pesq.: Umhum.

AA: Eles botaram bem aí pertinho. Aí foi... aí quando ele... aí chegou que é dele botar as coisa ((batendo a palma da mão)), aí foi eu disse: "E agora?" Lá vem outros, mediram, a medição ficou mesmo no centro da/ da casa. Onde tava a sapata. Aí eu fiquei louca ((batendo a palma da mão)). [Aí eu acabei de...

Pesq.: [Da de lá?

AA: Dessa aqui.

Pesq.: Dessa aqui (apontando a casa)?

AA: Já tava era ... já tinha empeleitado e o rapaz já estava trabalhando. Aí eles pegaram, mediram e botaram uma coisa que eles botavam um/ um torno. Iam botar dentro... mesmo meio da/ daí do/ da casa, onde já tava levantado. Aí eu endoidei. Eu digo: "Agora deu. Eu não tenho mais dinheiro pra comprar nem/ nem tijolo nem nada. Então que/ que eu vou fazer?" Aí eu/ aí foi eu ... os povo me deram conselho depressa. "Vá depressa lá no/ no chefe lá ... lá no chefe." Aí eu fui, eu disse: "Home como é que é que eu digo?" Aí foi: "Não, você chega lá fala com ele, pra eles vim olhar, como é que pode?" Aí foi: "Não pode ser, não. Tem que não pode, não. Não pode, não." Aí foi eu fui. Cheguei lá, passei meio-dia. Aí chegava... quando chegava um, chegava outro. Eu digo/ aí eu digo: "Ó, vim falar com o chefe aqui pra ir olhar um negócio lá não... em minha casa. Que eu tô fazendo minha casa aí e já tomaram... foi... aumentaram a medição. Botaram mesmo no meio e eu vou fazer uma casa com o quê? Porque o que o que tinha já foi botado na casa." Aí foi, chegava outro. "Deixe/ deixe chegar que não é esse não, é outro." Eu sofri, eu sofri meu fi, sofri. Aí chego, "Não é. É outro." Aí eu esperando, esperando, esperando, esperando, aí quando quando foi já meio-dia e eu lá. Ali onde tem onde ele... onde eles fica ((apontando na direção das obras do cinturão das águas)). Aí eu lá, esperando, aí quando foi meio-dia, aí chegou um, aí foi um/ um homem com a cara ruim disse assim: "Ó, agora a senhora vai falar com esse aí. É esse aí que/ que/ que tem que resolver se for. Se der certo de resolver." Aí foi eu ... fiquei em pé. Aí foi ... e ele lá sem me chamar e eu em pé. Eu digo "Meu padim Cícero, meu deus, pelo amor de deus, pela hóstia consagrada, Jesus." Aí lá ... foi muito tempo foi que: "Ei, a senhora ali." Aí quando eu entrei,

aí foi eu fui ao encontro desse, aí ele disse: "Nós vamos lá. A senhora demora aí. Eh ... Saia e fica aí esperando que nós vamos lá olhar como é lá esse negócio." Aí eu fiquei, fiquei, fiquei. Demoraram, demoraram. Aí depois o home saiu, aí entrou no carro, ele e outro. Aí se: "A senhora entra aqui." Eu digo: "Não, muito obrigada. Eu vou de pé." "Vamo mais nós que a senhora chega mais depressa." Eu digo: "O senhor vai ... eu/ eu correndo, eu correndo aqui direto." Eu digo: "O senhor vai no carro que quando o senhor chega lá, eu estou chegando também." ((gesticulando com o dedo fazendo círculos no ar)) Aí o homem ficou espiocou, ficou achando graça. Aí eles vieram por a estrada no carro e eu vim por dentro aqui por dentro do mato ((apontando o local)). Quando eles foram chegando ali, eu fui chegando também aí. Aí quando eu fui chegando disse: "Óia, a mulher já foi chegando." Eu, acostumado correr no mato. Aí vou, deu aí foi eu disse: "Já cheguei aqui." Aí foi chegaram pra cá e foi... um ficou bem ali assim perto da/ da onde tem esse pauzinho aí ((apontando local)) que eu, que eu, quando eu, quando esse, o rapaz começou a levantar, eu peguei esse... esses pauzinho ((apontando)), fui logo enfiando aí pra fazer sombra, porque lá minha casa era toda cheia de sombra. Eu fui logo botando. Ele fazendo o serviço aí e eu plantando os pezinho de coisa pa/ pa quando eu viesse, já a ter sombra. Aí foi, eles chegaram e ficou aí, aí foi espiar, aí eu disse: "E agora? Vão fazer o quê? Ó, porque eu não tenho, não tenho mais com quem eu comprar nem/ nem/ um nem um farelo de tijolo. Que já foi s'imbora quase toda e como é que vai ser isso agora?" Aí o home... um/ um olhava pra mim, um olhava pra outro. "Ei, como é que é que nós vamo fazer? Aí ... vamo fazer o que? Vamo ajudar a muié como?" E espiar pra outra, aí foi... eles ficaram em pé acolá onde tem... não tem aquele pau? Ele eles iam tirar aqui oh. Eles ia tirar aqui direto. Pra passar mesmo aqui no meio da casa. Aí quando disse assim: "Home, vamos fazer/ vamos fazer assim: vamos tirar a cerca assim"... Aí quando eles foram tirar a cerca, aí era pra/ pra vim assim pra ficar bem aqui pertinho do daqui da onde tem esse aqui... é onde é/ a/ a fossa ((apontando para indicar os locais)). Ele deixava pra ficar aqui assim pegando a ... Aí foi, o outro foi e disse assim, que no mundo tem muita gente boa ainda, aí o outro disse assim: "Não, rapaz, não pode, não. Você tem que deixar o menos uns terreirinho pra mulher. Ela vai... como é que a mulher vai/ vai ficar como? Já, oh inriba da/ da parede quando fizer a parede da casa. Não, vamo dar um terreirinho pra ela." Aí foi que eles tiraram assim e botaram ali, aí desceram por ali ((apontando para os locais)). Aí quando/ aí foi quando eles tiraram, aí foi eu digo: "E agora? Se eles pegar e for aumentar mais de novo, o que/ que vai ser d'eu?" Mas eu sofri, eu sofri com esse povo desse açude. Aí foi quando/ aí quando nós fizemos a casa aí eles vieram. Aí foi eu disse a ele, aí disse: "Ah e agora? Não vai ter nem por onde por onde ela sair? Vai ficar saindo aqui no/ nos oitão das casa." Aí eu disse: "Tem." Aí eu fui e tiei coragem. Eu disse: "Ó, vocês vão ter que deixar saída pra mim. Onde eu quiser tirar." Aí: Ah, não sei o quê, não sei o que tem." Eu digo: "Se vocês não deixar saída pra mim pra eu sair fora pra lá ((apontando o local)), eu corto o arame. E vocês podem me prender. Eu não importa, não. Mas eu corto." Aí foi, aí o engenheiro foi e disse: "Não. Que a senhora escolha aí qualquer um canto que a senhora quiser, pra senhora fazer sua saída." Aí agora, a saída nós tem. Agora nós não tamo sabendo é quando quiser o rio. Como é que eles vão fazer com nós? Porque a gente tem que atravessar pra um lado e outro né?

Pesq.: É.

AA: Aí eles fizeram foi coisa com eu... Ah sim! Aí pegaram, ainda queria, não queria que/ que ninguém tirasse nada aí, não. Era pra/ pra ficar nem pau, diz que não era pra tirar nem um pau aí dentro desses mato e disse que se/ se tirasse um pau, disse que ele denunciava a gente.

... Pois é... As cacimba ... fecharam tudo. Eu tinha duas, eu tinha uma cacimba, meu filho tinha outra. Tinha o/ o cacique que chama o chama de JN. Tinha também. Eles entupiram tudo, deixaram nós sem água, aí foi, não tinha água nem... quando era de noite, antigamente nós não tinha água também, mas tinha, assim, tinha o olho d'água aqui que ficava lá no rio, que ficava de seca de inverno pra nós beber água, que nós ia ver água com os potão de barro na cabeça. E eu/ e eu ia buscar água pra quando era doze, onze horas, doze, eu tava na estrada, ia buscar água lá:: embaixo, só achava um pingo d'água se fosse a meia-noite, porque a comunidade ... nós não tinha água aqui. só tinha o açude do doutor lá:: e o açude da Lagoinha, que fica aqui. E as cacimba, tinha as cacimba e as cacimba nossa eles entupiram. Aí foi, quando/ quando fizeram as... os poço que eles começaram a trabalhar aí/ aí foi e deram uma água a nós, aí de tinha uns/ aí tinha uns que ficava com piada, não queria dar água pra nós. Aí era aquele sacrifício/ aí quando foi um dia, aí VR chamou, chamava, chamou nós e fomo lá. Fomo lá e fomo falar com eles. Que/ que eles que eles tinha destruído nossas cacimba e nós queria água e nós não ia viver sem ter água. Aí foi que/ que eles deram a Van/ deram a ordem da VR pra vim água pra nós. Aí/ aí eles ficaram soltando a água pra nós, assim, um dia e outro não. Às vez passava dois dia, aí foi/ foi o chefe foi e disse que ia dar um curso pra nós. Aí deram esse, aí foi quando cavaram o poço, aí já deixou, já tirou o poço com uma bomba dentro. Aí nós tamo com o poço aí, mas ainda um sacrifício. Tá aí, uma hora vem a água, outra hora não vem. É nesse puxa, encolhe. Mas/ mas foi sofrimento que foi o que eles fizeram com eu. Acabaram com minhas coisa tudo, tudo. Aí eu fiquei ... eu tenho até a memória melhor pra conversar, mas divido esse negócio de tanta coisa que eu passei, fiquei... tem/ tem hora que eu me lembro de tudo, de tudo, de tudo, aí tem hora que/ que eu fico ((batendo a palma da mão e depois fricciona uma pela outra rapidamente)).

Pesq.: Eh... Dona AA, e... quando, por exemplo, a senhora vai lá no centro, aí fala pras pessoas que a senhora é Cariri... como é que é a reação das pessoas? [Quando...

AA: [Eles/ eles recebe a gente bem. Recebe a gente bem. Aí depois disso, depois que/ que/ que a índia veio, aí nós ficuemo. Aí ficuemo lutando ainda, sabe? Minha fia, RC, nós tudinho ainda. Nós num deixemo o movimento, não. Eh, nós ficuemo no movimento. Aí ficuemo no movimento e ficuemo, ficuemo, aí foi, depois era o JC, era... vinha muita gente da Urca, de todo canto. Vinha, fazia reunião pra nós. Nós passeamo de/ não tinha onde nós fazer, que não tinha essa palhoça. Sabe onde nós ia fazer? Quando for daqui pra lá ((indicando com o braço esticado)), pode olhar, que tem um peção de cajarana. Ainda teve/ teve se reunimo no meu pa/ pé de cajarana. Antes deles ir derrubar. Aí tem um pé de cajarana aí que nós se reunia aí. Aí foi/ fumo/ fumo ajeitando. Foi dando, foi dando. Aí tem aquela palhoça, aí depois, antes dessa palhoça, vieram muita gente. Quando nós da fé, chegava duas pessoa. Vinha pra/ com a/ vivia conversava mais RC. Vinha pra aqui. Conversava mais eu. Que nem tem os povo. Vem uns rapaz. Uma/ uma/ um bocado de rapaz. Uma vez que ele não quiseram nem dormir dentro das casa da gente. Era numas casinha dentro, no meio dos terreiro. A gente mandava eles entrar pra dentro das casa pra dormir. Aí eles fazia/ ficava era dentro daquelas casinha no meio do terreno pra dormir. A gente dava, fazia comida, dava as coisa. Fez já veio muita gente pra cá. Assim, pra negócio de estudar, aí pra perguntar as coisas a gente. Aí nós pe/ vem, fica aí. Tem... pergunta da/ coisa de/ até as coisa de trancoso. Eu tenho/ eu/ eu sabia contar tanta, assim... coisa de trancoso. Aqui que nem os avô da gente. Passava até: a meia-no:ite. Quando era, assim, nas debulha de feijão, que a gente... Aí bota/ pra fazer aquele fogão e se arreunia/ se reunia tudim: pra debulhar os feijão e a gente ficava tudo reunido. Aí/ aí pegava, aí fazia

aquele fogão. Quando acabar, ficava tudo debulhando os feijão. Toda debaixo da... assim, dos terreiro. Aí a/ a gente/ aí conversava mais a gente. Aí vê/ aí vinha gente, aí conversava. Aí ficava ali em RC. Aí conversava com ela lá e vinha pra cá conversar com eu. Veio muita gente, vem é muita gente pra cá. Depois disso, ficou o movimento. Aí depois que VR tomou de conta, aí foi que ficou. Aí reconheceram nós na/ na Funai. Aí pronto. Aí vem/ aí de ano em ano, vem/ vem/ vem os pessoal da/ da Funai, de Fortaleza, aí vem pra aí. Aí passa dois, três dia aí, mais a gente... Aí/ aí traz os caminhão de/ de coisa pra nós. Que a gente/ a gente é sacrificado ainda, né? A gente é muita gente nas casa e tudo. É muita gente. Aí os povo sempre gosta de vim. Aí chega, vem conversar. Tem uma muié que ela veio/ veio/ veio/ quantas pessoa foi que veio, meu deus? Foi dez, dez pessoa que chegou, porque veio no dia do... veio pra aqui. VR avisou, que as menina limpasse lá, a palhoça, que vinha. Aí veio... aí que quando vem assim, muito, eles compra. As menina faz comida, né? Aí eles compra a comida, aí fica mais a gente aí. Foi dez pessoa que veio mais nós. MENINO, elas conversou. Comecei a conversar mais elas. Conversei, conversei. Aí quando, depois foi que elas/ elas almoçaram, aí VR veio, elas foram s'imbora. Foi... Parece que foi no dia/ foi/ deve tá com/ foi domingo ou foi sábado, que tá com oito dia. Fez oito dia sábado. Que veio dez pessoa. Aí eu não sei se era tudo do Crato, mas era é da Fortaleza. Aí veio uma, que veio pra aqui. Aí passou quase um dia mais eu aqui. Aqui conversando mais eu. De vez em quando, vem.

Pesq.: E/ e quando a senhora era mais jovem, antes da associação, quando a senhora dizia que era Cariri, o pessoal também acreditava?

AA: ACREDITAVA. Toda vida, o povo sabia que nós era [Cariri.

Pesq.: [O pessoal sabia, né?

AA: É... Ó, tem/ tem minha/ tem uma fi/ eu tenho minhas neta, tenho meus neto, tudo é Cariri, Cariri. Tudo é da família Cariri.

Pesq.: Ah/ quando/ quando a senhora era pequena, assim, qual é a lembrança mais forte que a senhora tinha da daquela época?

AA: A lembrança mais forte?

Pesq.: É.

Segmento 08

AA: A lembrança mais forte que/ que eu/ que eu me lembra, era que a nossa vida era... é só nos mato. Caçando, caçando coisa pra comer. Era preá, era/ era veado, era tatu, era peba. Era essas coisa. E/ e aí/ e a comida que nós comia é que nem eu digo. E/ e/ e dormir no chão. Dormia no chão de noite. Quando era de noite, não tinha rede, nós dormia era no chão. Não tinha com que clarear nada. Fazia que nem/ quando/ quando pegava a cera, a gente fazia uma coisa pra/ uma garrafa pra/ pra clarear. E quando num era, dormia era no/ no escuro. O fogo aceso a noite todinha. Com lenha, dormindo/ dormindo sem se cobrir. A minha mãe saia pras casa, fazer as coisinha pro povo. Aí o povo dava aquela, os mais véi era só aquelas saiona, aquelas saiona de volta ao mundo. Aí pegava aquelas saia, acabar, dava a minha mãe, acabar ela abria e fazia aqueles lençolzinho pra cobrir nós. Nós dormindo na beira do fogo, com a cara dentro da cinza. Amanhecia o dia, não tinha o que comer, nada. Aí minha mãe ganhava o mundo pra/ pra ir trabalhar. Pra/ pra arrumar um bocado pra gente comer. Quando chegava era com um punhadinho de/ de farinha, de feijão, ou de milho. Aí comia era xerém. Era assim. A minha lembrança era assim, que era sofrida. Só vivia nas mata... Nas roça, trabalhando. Minha mãe pegava, fazia... Às vez num tem... meu pai foi se embora, aí deixou nós. Aí minha mãe ficou criando nós, aí ela fazia uma empeleita, chamava era empeleita. Fazia aquele quadrão de roça, de/ de roça de arroz. Aí minha mãe pegava, fazia a empeleita. Quando acabar, botava nós quatro. Que era só quatro, quatro irmão. Aí botava nós quatro, ela dizia: "Oh, vou deixar vocês aqui nessa roça, eu vou medir cada cá um quadro. Cada cá, meia tarefa pra qui, um quarto pra qui, um quarto... Quando eu chegar, eu quero achar tudo limpo. É quero achar tudo limpo." Aí nós empurrava o pau. Empurrava a enxada. Aí ela ia pro Crato. Ela/ ela ia pro Crato, aí ia vender as rede e nós ficava sem ter nem o que comer. Aí deixava, num deixava nem uma aguinha. Aí/ aí nós chegava nos pés de cajarana, quando era no tempo das cajarana, aí pegava aquelas cajarantina, aí espremia. Quando acabar, era/ era o nosso alimento que nós tinha. Quando acabar, voltava pra roça. Aí ficava na roça, trabalhando. Aí quando minha mãe chegava... Assim que chegava, aí ia cuidar... que nem eu estava dizendo, não podia comprar carne, nem nada, nem um osso bom. Aí comprava pra nós comer, a semana todinha, que era nosso tempero de comer com pão de milho, com pão de milho, com xerém, com farinha, era o bofe. Do gado. Do que tirava dentro do/ da vaca/ do boi que matava. Aí ali nós passava a semana todinha trabalhando. Aí mas era tudo na roça. Aí quando/ aí quando ela saia de casa, ela já deixava a ordem, o que era pra nós fazer. Aí nós, quando ela chegava, tinha que achar feito, aqui. Se a gente saísse de casa, chegasse uma pessoa da família da gente, assim, no tempo do inverno, né? Chegasse, aí pegasse desse uma espiguinha de milho a nós, aí quando minha/ quando nós chegava em casa, quando nós chegava em casa com aquela espiguinha de milho, aquelas espiguinha de milho, aí a minha mãe dizia: "Quem foi que lhe deu? Quando vocês acharam, pois quando vocês acharam essa espiga de milho?" Aí nós dizia: "Foi ti.", que era tudo família. "Aí foi ti Fulano, foi ti Fulano, ti Fulano que deu a nós." "Pois eu vou saber, eu vou saber. Se você (ininteligível) se eles deram mesmo. Se deram mesmo, esse milho a você." Era assim. Era uma situação assim. A gente era/ era uma coisa, os pai da gente, criava a gente, a gente era muito diferente de hoje, meu fi. A gente vê tanta coisa nesse mundo véi imundo. Ninguém/ ninguém via/ ninguém via, ninguém fazendo mal a ninguém. Era gente, sei lá. Eu... sei não. A gente... tem hora que... eu fico imaginando, era um, era o sofrimento da gente, meu fi. A gente NU:. Aí tinha dias que num tinha nem com que comprar uma roupinha boa pros fi vestir. Aí qual chegava as pessoa, nas casa da gente, assim. Quando chegava uma pessoa desconhecido, aí todo mundo corria, porque era tudo nu. Aqueles bichão, dessa altura ((indicando a altura entre a palma da mão e o chão)), tudo nu. Mas ninguém ignoraram, não. Era tudo nu, aqueles menino. Aí quando chegava a pessoa, eles corria. Agora as família de

casa num/ num corria, não. Ficava era nu mesmo. Aqueles bichão dessa/ desse tamanho. ((indicando a altura entre a palma da mão e o chão)).

Oh meu deus! Eu achei é graça. ((rindo)) Era tudo novo, tudo correndo com medo do povo. Quando chegava uma pessoa. Era de/ era/ fazia era assim. A gente/ a gente era... pegava/ a gente pegava, quando acabar... só quebrava macaúba. Quando acabar, pisava no pilão. Quando acabar, fazia o leite. Aí era o tempero de botar dentro do mucunzá... Aí se tiver alguma coisa que pensar aí, pode me perguntar, que [às vez eu num tô...

Pesq.: [Se a senhora quiser, a gente pode parar. Aí qualquer coisa, outro dia eu venho aqui de novo. Que a senhora pode ser que já esteja cansada, né?

AA: Não, eu não canso, não, de conversar, não. Aí eu converso, converso ali. Aí as menina diga: "O povo já tá é abu/ já quer é ir s'imbora." Aí eu, porque eu quando/ acho bom, conversar mais as pessoa. Contar, contar as coisas do/ de antigamente. A gente... era... a gente só/ só vivia é nos mato. Era pegando o bichinho da gente, criava o bichinho. Era passarinho, era/ era canário, era golinha, era rolinha, era/ era lambu, era codorniz. Era...

Pesq.: Lambu é um peixe, é?

AA: Lambu é um/ um pássaro.

Pesq.: Um passarinho, né?

AA: É/ é um pássaro. Era/ é o/ eu/ eu/ eu tinha todo prazer. Que eu ia pros mato. A minha casa era/ era che:ia de arapuca pra nós. Os menino pegava, fazia arapuca... as arapuco era/ é assim. ((abrindo os braços)) Era/ a gente pega, quando acabar corta/ cortava, ia pro mato. Quando acabar, cortava aquele monte de vara. Aí quando acabar, cortava um monte de cipó. Aí pegava, quando acabar, vinha, cortava os pau, acabar, fazia, chamava arapuca, badoque. Que era, no lugar de/ de/ do/ que o povo hoje, é espingarda, é coisa. No lugar disso, chamava era badoque, os povo. Matava era com isso. Pegava um/ um pau, quando acabar, envergava, quando acabar, fazia o badoque, quando acabar, botava um cordão, quando acabar fazia um bichinho, assim, com o cordão. Aí botava um/ um/ um be/ um pau/ uma... chamava era besta. O povo chama é besta, que é dos índio, né? Mas nós chamava era badoque. Aí botava assim. ((esticando um dos braços)) Botava, armava e botava longe. Aí matava os bicho. Aí pegava as arapuca fazia, quando acabar, ia pro mato. Aí lá armava as arapuca, quando acabar pegava, lambu, pegava codorniz, pegava/ pegava todo bicho que caísse dentro, pegava gato do mato. Era, nossa vida era assim. Tanto, tanto eu como meus irmão e os outros que... tinha.

Pesq.: Deixa eu dizer aqui... Aí como é que/ que a senhora, principalmente, né? Como é que a senhora conversa com/ com os parente Cariri de outras localidades, assim?

AA: A gente/ a gente/ a gente se/ a gente se encontra. Vem deles que/ que tá/ se espalha/ se espaiou todo, tudinho. Que era muito Cariri aqui. Aí se espaiou tudinho, foi se espaiando. Uns por São Paulo. Outros pro/... pro/ pra todo... o Maranhão. Tá tudo espaiado. Outros pa/ pa Fortaleza. Tem deles pa Fortaleza. Tem deles por Pernambuco, tem deles pro Maranhão. Tem/ tem/ por todo canto tem Kariri espaiado. Ficou... quando... quando veio... a/ as/ as/ essas coisa. A gente/ saiu todo mundo, foi-se embora, tudo. Se espaiou tudo. Que era muito, era muito Cariri.

Pesq.: Mas foi/ foi depois daqui, do negócio do/ do rio São Francisco? [Ou foi bem antes, né?

AA: Foi não. Foi antigamente. Antigamente. Foram tudinho s'imbora. Quando chegava aquelas pesso/ as seca. A/ as seca de/ de quatorze. A seca, deu uma seca grande. No ano de quatorze. E mais, e mais, aí eles iam tudo indo s'imbora e tudo s'imbora, o povo, pros canto. Tem um bocado de/ de família nossa, Cariri, no Maranhão. Tem outros em São Paulo. Tem outros no Paraná. Tem tantas, se apaiou tudo, os Cariris. Mas Cariri era muito, Cariri.

Pesq.: Mas ainda a senhora consegue falar com algum deles, alguns deles?

AA: Consegue. Fala, a gente fala. Tem é muitos que era do/que/ que a gente/ que mora no Maranhão. Que a gente se/ se fala. Tem outro/ tem uns que... tem uns que mora na... aqui em Missão Velha, Brejo Santo, tudinho tem, Cariri. Milagres, tem muito, foi-se embora daqui mesmo, daqui do/ da/ da nossa aldeia aqui.

Pesq.: Aí eles vêm pra visitar?

AA: Vêm, vêm visitar. Uns Nossa Senhora apurou, né? E outros, que tá vivo vêm. Vêm e pronto.

Pesq.: Que bom. Eh... deixa eu lhe perguntar, Dona AA. Das atividades que a senhora faz aqui, eh... quais a senhora acha que/ que veio dos Cariri? Da/ da família da senhora?

AA: Da/ da/ da/ de/ dos mais véi? Como era que eles [fazia?

Pesq.: [Era. Isso.

AA: Eu ainda tenho, ainda tem lembrança de quando eu era nova, que/ que do/ dos/ das coisas dos tear. Das coisas que os cariri fazia, as mulher.

Pesq.: Hum.

AA: Ainda tem... um dia desse, eu tava agoniada da minha cabeça. Logo quando... eu me mudei pra cá. Aí eu, eu inventei de eu fazer minhas coisas que eu fazia antigamente. Eu/ eu bordava, eu fazia, eu fazia ponte de marca, bordava. Eu fazia rede, eu fazia varanda. Eu te/ eu tecia rede. Eu/ eu fiava algodão. Fazia almofada, fazia varanda em almofada. Tinha os bilro, chamava era os bilro. Pegava um bilro de Macaúba, quando acabar, fazia aquelas trouxinha pra trocar. ((movimentando os braços)) Fazia tudo isso, antigamente. As coisa dos mais véi.

Pesq.: E: as histórias também, a senhora aprendeu com...?

AA: Aprendi com eles, com minha avó, bisavô, com tio, com tia. Quando... antigamente... não tem hoje em dia, não tem esses aposento?

Pesq.: Hm-huh.

Segmento 09

AA: Tem. Aí minha/ minha/ tinha um tia minha, que ela amanhecia o dia e ela sentada. Aí ela ia lá pra serra, buscar pequi, na cabeça. Ainda fui muitas vez, pra serra. Num tinha casa naquela serra, não tinha... só tinha mata. Lá pra onde nós ia, só tinha duas casinha de paia lá: dentro da serra, quando eu era menina. Ói, moçota. Aí nós ia, ia buscar junto com a... pegava umas/ uns balai. Quando acabar, subia daqui à serra, passava na Santa Fé, subia de serra arriba, ia buscar lá. Aí chegava, aí tem essa/ essas duas casa que os povo gostava da gente. Porque de noite os mais véi ia buscar o pequi, e aí de noite passava a noite com um fogão bem grande. A onça querendo pegar eles. Pegando, querendo pegar e eles dentro/ da dentro da serra com um fogão bem grande. A/ a onça vinha. O rabo... miava mesmo pertinho deles e eles ficava tudo... um monte, com o fogão aceso. Aí com o fogão aceso, ele/ era a onça num vinha, num vinha. Que eles ia daqui buscar. Os Cariri. Ia buscar. Aí era tudo com os

jumentinho. Outros era na cabeça. Aí ia buscar os pequi lá. Aí passava uma noite todinha com aquele fogão aceso e caçando os pequi e a onça arrodando, pra ver se chegava pra pegar a pessoa, né?

Pesq.: Uhum.

AA: Aí/ aí eu ia, eu ia pra/ eu ia mais o/ a/ a/ os mais véi. Aí eu levava uma/ umas cestinha, balainho. Ia buscar os pequi lá: na serra. Aí quando chegava, aí a gente pegava os pequi. Acabar, rolava os pequi:: Quando acabar, botava dentro, assim, de uma coisa. Aí a/ a/ eles e/ aí tinha... que era meu avô. Nós chamava ele de pai Tonho. E/ e o nome dessa mulher que contava, dizia as coisas a nós, o nome dela era Santana e a outra era/ chamava era titia. Que elas pegavam, aí deixava, assim, (ininteligível) desse pé de pau e nós aqui. Ela/ nós ficava tudinho, debaixo daqueles pau, quando o sol era quente. Aí ficava só conversando. Aí ela foi e disse assim um dia: "CHEGUE, minhas fia. Disse que vai vim... um/ uns home. Disse que dando dinheiro a nó/ ao povo. Chegando, disse que bota um montão de dinheiro na porta pra gente, pros povo. Mas a gente não quer esse dinheiro, não. A gente não quer esse dinheiro, não. Porque esse dinheiro disse que/ quem traz é a besta fera. Nós não quer." Ainda teve muita gente que morreu sem se aposentar porque não quis, porque disse que esse dinheiro que nós recebe é da besta fera. Aí foi/ aí foi ela disse assim: "Oh minha fia. Diz que vai vim/ vai vim vai chegar um tempo, que disse que esse povo vão dar, disse que esse dinheiro a nós." Aí disse que vai/ vai chegar esse tempo, aí diz que o povo vai que/ que/ que vai ter um/ um vem uns home desses mundão. Disse que dando dinheiro a nó/ ao povo. Dando dinheiro ao povo. "Agora só, minha fia, que eu, nós não vamos mais alcançar esse tempo. Esse tempo. não. Nós... Nós não vamos alcançar mais esse tempo, não. Quem vai alcançar é você. Quem vai alcançar esse tempo é você desse dinheiro que vão dar a nós. Mas eu, nós não alcança mais, não. Mas vocês vão comer esse dinheiro." Aí diz que esse meu dinheiro do aposento que os véi (ininteligível) disse que o dinheiro da besta fera. Aí tinha gente que não queria. Aí ela disse que/ que não ia alcançar não. Mas nós ia alcançar e/ e nós tamo comendo esse dinheiro. Ninguém sabe se é dinheiro que os véi dizia. Que nós... aí ela/ ele/ eles dizia muita, muitas coisa a gente. Aí a gente vai/ vai se esquecendo, vai se esquecendo. Aí o tempo vai passando, mas eles contava muito à gente, as coisa a nós. Os mais véi, os Cariri. Aí quando era, assim, quando... todo Cariri, eles tinha uma renovação. Tudinho eles tinha renovação. Aí quando era no tempo da/ da renovação deles. Fazer aquelas... SAI DAÍ, SAI. SAI DAÍ, SAI. SAI DAÍ, SAI. VAI, VAI, VAI PRA LÁ. VAI ((Espantando cachorro)) Aí nós fazia/ os mais véi fazer a renovação, aí vai fazia café, fazia aquelas panelona de barro cheia de café. Aí fazia sequilho. Arrancava as mandioca. Quando acabar, botava de molho, lavava a goma. Aí coisa... relava, o caba fazia goma pra fazer sequilho. Era pra renovação. Era... aí rezava o mês de maio todinho. Aí nós/ nós passava o mês de maio todo rezando. E o zabumba batendo. Tinha o zabumbeiro, os pifeiro, tudinho no... dentro dos Cariri. Tinha tudo.

Pesq.: Dona AA, a senhora vai lanchar?

AA: Quero não, obrigada. Pode se servir.

Pesq.: Obrigado.

AA: Aí tudo/ tudo... todo mundo fazia renovação. Aí quando era... quando era... de noite, no mês de maio, nós passava o mês de maio todinho rezando, o mês de maio. Toda casa, quase, os povo rezava, que era, os Cariri rezava aquelas reza. Aí quando / aí quando era nos/ no/ no dia da/ das reza... aí chegava, quando chegava, assim, o inverno, que tinha seca. Que ainda hoje tem, né? Os verão. Aí se ajuntava todo mundo, aí se/ aí se combinava, aí quase toda casa tinha São José. Os povo mais véi tinha São José na parede. O santo. Aí eles pegava, quando acabar, pegava, aí se ajuntava os mais véi, se ajuntava e se combinava os mais véi. Quando acabar, ia. Uma pessoa ia bem caladinha, aí chegava que nem, assim, nas... ficava a sala lá do lado de lá que nem a daqui e ficava as/ a gente tudo assim, que nem nós estamos aqui na cozinha. Aí aquela/ aquela pessoa ia se entretia. Botava duas, três mulher, conversando. O/ a/ os antigo. Aí ficava conversando e tinha aquela pessoa. Aí aquela pessoa, vinha escondido, quando acabar, pegar, tirava São José da parede. Acabar, carregava e escondia em casa. Pra chover. Pra vim/ pra chover pra criar os legume da gente que estava se perdendo sem chover. Aí cai.. quando era no dia... quando era no dia de entregar... Aí quando o inverno criava o legume tudinho. Que a gente colhia o legume e botava em casa, aí/ aí ia fazer uma festa pra entregar São José, lá na casa daquele outro vizinho. Aí nós/ aí nós saía com/ com/ com... Chega acendia aquela vela. Aí fazia aquela procissão. Aí ia deixar São José lá na casa do vizinho da gente onde foi tirado. Aí cantava os bendito. Aí nós cantava o bendito de São José. Aí, aí o bendito de São José é assim.... ((começa a cantar))

Meu divino São José/ Aqui estou em vossos pés/ Nem de fome, nem de sede/ Não mate seus filhos não/ Quem fizer suas promessa/ Só passa com São José/ Que ele é um santo milagroso/ Meu divino São José

((parando de cantar e sorrindo))

É a gente cantava os bendito pra entregar o santo.

Pesq.: Coisa bonita.

AA. Era/ era os mais véi. Os antigo. Ainda hoje, aí minha mãe, já era dos povo mais véi. Aí minha mãe, aí minha/ Nossa Senhora levou ela. Ainda hoje eu tenho os meu santo. Os santo dela. Todo ano eu rezo a reza deles. Ela morreu, mas todo ano eu rezo. Agora, só que o/ a maioria do povo deixaram de carregar São José quando tem uma seca. Num fizeram mais isso. Era do tempo do Cariri véi, antigo. Que era tudo rezador.

Pesq.: Mas ainda tem renovação [dona...

AA: [Tem. Eu tenho, tudinho. Ali em RC, tem. Quase tudo. Tem é muito Cariri que/ que ainda/ que ainda reza. Outros ainda reza no mês de maio... É bom demais. Eu achava bom. Eu... achava bom as coisa dos mais véi...

Pesq.: E dançar o coco, que a senhora falou antes?

AA: Eu/ eu/ quan/ os mais véi tudinho fazia a reza e dançava o coco.

Pesq.: Mas dançava o coco na/ na renovação [ou era em outro canto?

AA: [Era na/ era na... em casa, no dia da reza. E o zabumba tocando. Era assim. Os Cariri tudinho. Era tudo, tudo. Aqui era... tinha mais. Tudo era Cariri aqui. ((balançando o braço em várias direções))

Pesq.: Tinha/ tinha outra dança além do coco, Dona/ Dona AA?

AA: Tinha/ tinha a lapinha. Dançava lapinha... Ainda hoje o povo dança, né?

Pesq.: Hm-huh.

AA: Mas/ mas o mais véi dançava e era diferente de hoje. É muito diferente da/ das reza/ das/ das cantigas de lapinha, dessas coisas. É diferente do/ de nós, dos antigo. E o coco, já veio/ já veio gente três vez aí pra dançar, pra nós dançar coco. Mas quando/ aí quase os povo não sabe. Só quem sabe muito mesmo dança coco aí, é só eu e outra muié que mora... umas que mora lá pro lado daquela... da ruinha, Monte Alverne. Tem um bocado que dança. Tem lá um lugar que chama Taboca, pra acolá, mas aqui mesmo do/ do/ dos Cariri daqui, dos mais novo, nenhum quase sabe dançar. Só eu que sei. Eu danço. Tem vez que eles dança, porque eu sou... danço que fico esmorecida.

Pesq.: Mas a senhora está ensinando ao pessoal [ou?

AA: Elas já tão conversando, um bocado. Começando a aprender um pouquinho, né? Mas num... ((balançando a cabeça negativamente)) Eles diz "RY, você tá bom (ininteligível) de vez em quando." Os menino aí. Eu sei que botar, nós dança o Toré.

Pesq.: Dona AA dança?

AA: Eu danço.

Pesq.: [Mas a senhora...

AA: [Que são as dança dos índio.

Pesq.: A senhora já dançava antes, o toré?

AA: Não. Nós/ nós/ nós não dançava, não. Mas quando a índia veio, aí nós aprendemo. Eu sabia que a gente... mas nós nunca botava, que nós não sabia, né? Que... Aí é/ foi... ela ajeitou aí e reuniu os Cariri tudo aí. Aí nós ficuemo. Mas num vamo deixar morrer, não. Nossa... Ela... Nós... Já tá bem com um... já tá... do tempo que ela veio já tá bem com oito ano, ou é nove, já. Que nós vem... Ficou... movimentando aí, as coisas. Não é que nem era, mas agora VR... VR descobriu que lá na rua, nos canto, descobriram que VR era... tem negócio com Cariri, aí descobriu que/ que o pai de VR é Cariri. Toda fãmia, tio, tia, parente, tudo é Cariri. Aí quando era um (ininteligível) ainda, aí descobriu. Aí VR começou a... se reunir, conversando com as pessoas, né? E... Aí... Já tão entendendo mais. Aí/ aí/ aí foi um negócio pra... Tem nossos retratos, já viu nossas coisa ali?

Pesq.: Eu já fui pra... acho que foi pra uma reunião da associação... Não. Acho que eu vim... Não. Eu vim pro resultado do doutorado de professor PM.

AA: Foi.

Pesq.: Ele veio/ num veio apresentar, né? [Os resultados do trabalho dele?

AA: [Foi. Ele só vivia. Ah, mas tem ali, num tem? Num tem/ num tem a/ a palhoça? [[Quando você chegar ali...

Pesq.: [[Pronto, aí eu já fui pr'uma/ eu já fui pr'uma reunião, que foi quando eu conheci a senhora.

AA: Num tem? Tem uma portinha. Pode entrar, que tem nossos retrato dos idoso. TUDINHO.

Pesq. Naquela casinha bem bonita, né?

AA: É. Na casinha que tem. Pegado com a palhoça.

Pesq.: Hm-huh.

AA: Tem... aqui tem/ aí em cima tem um cordãozinho dipindurado, aí que tem nossos retrato tudo lá. Tem na parede e tem, assim, dipindurado. Tem VR. Tem nós que VR tá até com/ com o (ininteligível) que a gente dança. Dançar... toda a vida, quando vem gente, nós/ nós, quando VR vem, nós ensaia. Eu já fumo pra/ pra/ já fumo pra/ pa/ pro/ pa/ pro Juazeiro, pa... ((som com boca expressando insatisfação por não recordar)) Já fomo pro do Crato, pro... como é, home? Como chama? Tem hora que eu me esqueço. ((falando muito baixo))

Pesq.: Pro Sesc?

AA: PRO SESC! Já fumo dançar muito no Juazeiro. Já fumo pro Cra/ já no Crato. Já fomo pro sesc em todo canto. Aí foi. Aí teve... tem um negócio da/ da mulher de fibra. Foi/ foi/ eles escolheram eu, RC e LK e... e IC. Que a IC é a reza... tem uma rezadeira tombém aqui. Aí nós recebemo... Fomo pa/ fomo pra lá dançar lá no... Sesc. No Sesc do Crato. Fomo todo arrumado. Do/ do jeito que nós se arruma pra dançar. Já fumo pro Juazeiro. Pra Fortaleza, todo ano vai. Eu nunca fui, não. Só quem vai é minha menina, vai um bocado aí, mas esse ano eu vou. Se eu for viva, esse ano... [O ano passado veio o rapaz do/ do/ do Sesc pra ajeitar.

Pesq.: [Se deus quiser.

AA: Que ele vem todo ano ajeitar pra nós ir. Aí ele veio, botou o meu nome, mas quando chegou perto, eu fui e desisti. Mas esse ano, se eu não morreu, eu vou.

Pesq.: Se deus quiser.

AA: Dançar o coco lá. Quero pra eu ir pra dançar o coco. Aí foi o tempo que deu aquela doença. Ainda hoje tá rodando. Aí desmantelou tudo. Aí eu acho que esses tempo todinho, aí a gente fica, assim, se esquecendo um pouco né? Se a pessoa não tiver... ((gesticulando passando um braço pelo outro)) Porque era direto vindo gente. Eu/ eu tava... ((passa as mãos na cabeça)) Mas eu vou pensar agora. Vou botar quando vier outra vez num vou pensar as coisas que tá tendo na minha cabeça. (ininteligível) vou falar pra você.

Visit. E o marido da senhora, também é Cariri?

Segmento 10

AA: Tudo era Cariri. É eu nunca casei, não. Não nego, não. Mas o pai de meus fi é Cariri. Ele casou com outra. Deixou eu e foi. ((passando um braço pelo outro rapidamente)) Que fique pra lá. ((movimenta novamente os braços passa um pelo outro)) Que eu fico pra cá. ((mesmo gesto, mas muda o lado)) Aí fiquei... com meus filho. Toda vida existiu essas coisas, né?

Visit.: Uhum.

AA: Desde o começo do mundo, que existia essas coisa. Que/ que eu tinha a/ a/ a minha... a minha avó. A... tia de minha mãe e vó nossa, que foi quem... a mãe de minha mãe morreu e foi essa/ essa irmã dela foi quem criou, que nós chamava titia. Ela nunca tinha/ ela nunca casou, não. Ela teve um só um filho. Aí o nome do pai dele é LY Cariri. Ele morava... não sei se ele ainda é vivo. Era pro lado de... acho que ele ainda é vivo porque... porque/ que... pode tá bem velhinho, mas que ainda é vivo. Que é/ que é que mora em Missão Véia. Aí... Ela é tudo... Ela... mas ela só teve esse filho. A IK ficou. Aí/ aí já foi quem criou nós. Criou minha mãe. A minha mãe/ a minha a mãe/ a mãe de minha mãe morreu. Aí ele foi eh... eles foi minha... titia e o filho foi quem criou minha mãe, os irmão e criou eu e meus irmão. Eles foi quem criaram nós...

Peq.: Eu/ eu já vim aqui, Dona AA, acho que umas três vezes eu vim pra...

AA: Parece que eu... assim... Num sei, não. Mas pra mim eu/ eu lhe vi.

Pesq.: Vi:u. Eu/ eu conheço a senhora. Eu já falei com a senhora antes. Porque eu vim no resultado do doutorado [de professor PM.

AA: [Eu tô pensando mesmo. Pensar aqui em minha cabeça.

Pesq.: Aí ele num trouxe uns estudantes junto com ele, né?

AA: Tro:uxe.

Pesq.: Pronto. Eu era um desses estudantes.

AA: E era?

Pesq.: Era. Aí depois eu falei... eh... na reunião da associação. Que aí eu expliquei um pouquinho do que é que eu vou fazer nessa pesquisa que eu tô/ que eu tô entrevistando a senhora agora. Aí outra vez, eu vim... Num teve um/ um evento recentemente, que teve até uns parente de/ de outros lugares... Eh... que foram conversar lá na debaixo do pé de manga? Aí a senhora falou. Aí depois falou, acho que foi o/ o irmão de professora VR. Aí depois falou aquele WT. Aquele... que/ que ele é de fora, mas ele também é/ é/ é parente. Eu só não lembro qual...

AA: Deixa eu ver quem é. AH...

Pesq.: Que a senhora falou, acho que foi até no microfone.

AA: Foi.

Pesq.: Pronto. Eu tava lá também, assistindo a senhora.

AA: E foi?

Pesq.: Foi.

AA: Pois agora eu me lembrei, eu lhe vi mesmo. É porque/ é porque a minha vista tá muito ruim. Aí eu fico, eu vejo as pessoa, falo e alegre e tudo. Mas quanto mais véia a pessoa chega... Pois eu fico olhando, olhando. Por isso que eu tô dizendo, eu já lhe vi.

Pesq.: Já, já viu, sim.

AA: Hum.

Pesq.: Pois, Dona AA, por hoje, se a senhora aceitar, a gente fica por aqui. Aí se a senhora/ se a senhora... permitir, eu posso vir outras vezes [pra conversar com a senhora.

AA: [Pode vir. Pode vir que eu vou ficar botando a mente... Pra eu me lembrar de outras mais melhor que essas que eu... mais.

Pesq.: E eu agradeço demais. Deixa eu pausar aqui o vídeo. Pausei aqui. Deixa eu pausar aqui também.

APÊNDICE III: JN

Segmento 01

JN: Vamo começar do início. Vamo... Nós começemo nossa tribizinha aqui. Eu não me senti indígena quando RK chegou aqui, 2002. Abriu está associaçõzinha da família Cariri. A família Cariri teve mais de oitenta e seis assinatura entre na idade de dezoito a quinze, a vinte, a vinte e cinco, a sessenta, a sessenta e dois, a oitenta que é LC, que é a cabeça mais velha. Que é a mãe de RC. O que é que significa? RK abriu essa cultura aqui para nós. Veio do Mato Grosso uma pesquisadeira procurando quem era a família Cariri. Aí bateu no correio e não encontrou. Passaram ela para o cartório de AT. Aí deu com a família Cariri. Ela desceu, chegou aqui. Aquela senhora... RC recebeu. Aí disse: "A que cê veio?" (ininteligível) "Atrás do pessoal que tem a família Cariri." Justamente. Chegou aqui no Sítio Poço Dantas. Aí RC deu apoio. Nós peguemo trocar ideias. Ela foi distribuindo o fato. O que é que iria fazer. Que nós podia bancar esta tribe Cariri aqui. Formamo uma associação com a família Cariri. Ai mandaram me chamar. "JN, vem aqui. Uma pesquisadora aqui. Quer conversar um negócio mais nós." Peguemo conversar. Aí nessa trocou ideia muitos anos. Nós fizemo a assinatura do documento. Entreguemo para nossa amiga. Ela caminhou para cima dos eixo. Quando pensou que não, formamo a associação. Quando ela se viu que tava montadinha a associação, ela voltou para o natural dela, São Paulo. Nós fiquemo aqui... Assim, que nem umas pessoa à to... Sem saber partir pra nenhum canto. Sem reconhecimento. Para chegar na Urca, chegar no Sesc, ter uma palestra indígena. Nós fiquemo esquerdo. Entrou NC, genro de RC, como presidente. Outro vice. E lá se vai. Botaram eu como cacique. Eu fiquei naquela... pisada com eles. E eu desanimado... Desanimado. Aí depois... o menino disse que não podia ficar que não tinha tempo, tinha a padaria dele. Não podia convocar esse cargo. Foi VR Cariri... entrou. Ela com uma professora lá da Urca. Aí chegou e conversou direitinho. Coloquemo dona VR. E dona VR agora por nós... Ela é tudo. Ela batalha feira aqui para essa tribe. Essa tribe que teve agora o ano passado, agora esse ano. Aqui dentro dessa casa parou um caminhão com quatrocentos e setenta feira. Toda feira, se fosse comprar numa buodega, dava duzentos e sessenta e oito reais. Coisinha barata: açúcar aí dá quatro, leite ninho a vinte e cinco e tudo era trinta. Só leite bom. Arroz, café, macarrão, óleo, farinha. De tudo nós recebemo. Como nós era cadastrado já na associação, nós já recebemo duas feira cada um. Era para ser três feira, mas nós tivemo pena de quem não era associado, vem olhar a associação. Digo: "VR, vamo fazer disso. Os cadastrado vamo ficar com duas feira e bota as três não que falta. Vai aparecer tanto parente nossa atrás de uma feirinha e nós vamo liberar. Aí nós fiquemo com as duas feira. Que era para três feira. Nós ganhar. Certo que ajeitemo. Distribuímoo essas feira tudinho. (ininteligível) libera alimento para nós. A Urca quando sabe de uma embocadura de uma bucada para os Sesc já liga para a VR. Quando pensa que não, chega cá uma caminhoneta é com melancia, é banana, é brinquedo para criança. E aqui nós vamo levando, graças a deus. Agora nós tamo bem estruturado. Graças a deus. Só falta um papel legalizado para ir à Brasília e ela vir com essa assinatura e nós ficar bem cadastrado. Acabado de reconhecido. Que nós tamo reconhecido, pela uma parte. Ainda nós não pode dizer que tá... "Ah nós somo tal." Não. Chegar num banquete lá em Brasília e uma passeata daqui de uma pessoa, um assessor daqui. Chega lá, não. Enquanto nós não pegar esse papel legalizado de Brasília, nós não temo o poder de dar um passeio em Brasília e cobrar o governador algum alimento praqui. Alguma verba, através disso. O que é que nós arrecede das verba aqui? Nós vamo... Faz aquele patrimônio. Nós convida, São Benedito, Crateús, tudo vem passear aqui. Uma tribe ali... O Chico Gomes ali do pé da serra vem para cá. Nós arrecede. Dança o toré. Aquele torezinho vai dançado, vai acumular tudo vai conduzido pelo Sesc. Vem vinte, quarenta ou cinquenta pessoa. Eles manda o alimento. Dona RC faz o alimento do povo. Quando é uma tribe que não... que vem assim só para dar o passeio, elas cobra o prato de

comida numa base para vender. Porque um... vem só para reconhecer, né? Aí ela faz o almocinho. Desse aí, ela já cobra. Porque ela vai cozinhar o alimento. Vai comprar um galeto em bodega. Nós não pode arreceber e entregar de graça, né? É tuto fei... retribui aqui com uma partidinha pra ela, contrapartida. E, afinal, hoje em dia, todo ano, nós vamo para Caucaia em Fortaleza, (ininteligível). Dar reunião. Vou dar minha reunião de artesanato. Conhece o cesto, o fruteiro, tudo isso que eu trabalho. O que eu ganho de minha oficina, ganho quinhentos reais. RC ganha quinhento. Outro ganha trezento. Outro ganha quatrocento. E, assim, quem vai umas oito a dez pessoas é ganhando dinheiro. E o resto vai só para fazer a lotação do carro e observar os toré que existe dentro do Sesc em Fortaleza, né? E todo ano nós vamo. Não fumo agora na pandemia, foi feito com celular. Mas PL... mandou o dinheiro para nós. Dona VR arrecadou, caiu na conta, mas o que nós ganhava lá, nós ganhamo paradinho aqui. Quando pensou que não, veio um dinheirinho contado, distribuíram para nós. Teve nada debaixo dos pano. Quer dizer que nós sai daqui dessa tribe, nós vamo supor... Vamo ali para Caririaçu, um convite. Aí o Sesc entra com o carro, tudo ajeita, tem carro próprio para nós ir. Alojamento quando chega lá. Há um dinheiro pr'uma merenda particular que eles dão. E assim nós faz nossas passeata por todo canto. O que é que acontece? Nós junta todo mundo aqui. Abre reunião. Uns concorda direito, mas cê sabe que se lutar com muita gente é tudo diferente. Um apoia e o outro num apoia. E a briga é grande. A gente teve dia que conversemo inté que eles agora tão orientadinho. "Tá entendendo? Se sair aqui um pacotinho de bolacha, para um, nós não vamo dar a dois, a um, não. Tem que ser cada cá, um." Olhe, ontem mesmo VR veio aqui. Havia uma reuniãozinha. Mas o que foi? Das trinta e poucas pessoa arrecebeu trinta pacotinho de bolacha. Trinta e poucos, assim. ((faz gesto com a mão em forma de pinça)). Pacotinho para um, pacotinho para outro. Disse: "Oh! Ali ainda tem mais. Vamos esperar a reunião d'amanhã, para nós distribuir o restante." Que vem, ela dá aquele brindezinho. Quando a coisa é mais acrescentada, ela cobre mais com um presente melhor. O que é que acontece? Eu vou explicar agora. Aí certo que dona RK (ininteligível) embora. E foi embora e ninguém viu mais. Aí VR tomou de conta. E eu sempre tenho pra lhe dizer aqui:... prefeito de quatro em quatro anos tem a mudança da briga de voto para colocar um aqui, mas aqui nesta tribe, se nós botar outra pessoa fora VR, não desenrola nada. Ai nós queremos ela aqui que nem eu disse: "VR, se a associação durar vinte ano, se você durar e nós puder dar essa força para você, tem outra presidente, não. Tem que ser você mesmo." Porque nós não sabia de nada, nós não sabia para onde ia, nós não sabia o que vinha para gente. Hoje em dia nós tamo arrecebendo cinquenta e poucos mil que ela arrecebeu. Olha, essa casa ((apontando casa de taipa construída na comunidade)). Essa casa empeleitei por oito mil. Eu e um rapaz daí. Palhoça foi tudo eu que fiz. Reforma da casa de ZC... mas ela não tirou o dinheiro do salário dela, não. Foi tudo dos evento que a gente ia, ia jogando, ia formar a associação. Tudo isso ela pagava a nós. O quê? Do dinheiro que a parte, a tribe Cariri arrecebia, os indígenas, né?

Segmento 02

E já tá, graças a deus, bem reconhecida. Nós não tem muito muído pra chegar num canto e dizer: "Ah! Aqui é um sócio lá da... da associação indígena Sítio Poço Dantas Umari, que é o açude Thomás Osterne." Esta associação aqui. E através, depois que nós formemo essa associação. Cê anda aí na Serra do Pequi, tem "Bar Cariri", tem "Evento Cariri", bandeirão o caba beber debaixo, cerveja e tudo. E a família Cariri tá crescendo, assim... Você bota... eu... eu conheci até uma venda lá na serra que venda diz "Sinhozinho Cariri". Aí eu... meio curioso. Eu digo: "Por quê?" "Rapaz, é porque eu achei bonito e tô vendo tanto evento da família Cariri, ah oh... tem um lugar aí para o lado de o Açude do Umari que tem uma associação indígena Cariri." Eu digo: "E eu sou de dentro. Eu sou o cacique lá." Quando eu conversei ao home, bateu meu nome lá. Anotou. Quando foi quinze dia, houve um evento

aqui, o home, toda reunião e todo evento que vem participar com a gente aqui. Acha bonito... Aí disse que tinha botado esse barzinho, botou "bar Cariri". Muito bem! Ele quis louvar a parte Cariri e é uma... uma parte minha que ele tá fazendo o apurado dele. Já tem outro ali no Zabelê. Que arrecebe esse pessoal doente. É um... Esqueci do nome. Eh.. O menino vem para cá de vez em quando. Vem ele e a esposa dele, que ele viaja pro Cedro. JX! Ele é pesquisador dessas coisa tombém. Muito acolhido. Tocador de rebeca, sanfona. Vem aqui, anima festa para nós. (ininteligível). Que aqui nós não quer... "Ai, vamos fazer um..., um samba. Uma festa." Nós entra num movimento que dá pra nós colocar e não fazer da tribe Cariri a um salão de dança comum e a gente vai arreceber todo malandro, gente que a gente não conhece. É preciso a gente fazer essas coisa. Botar segurança forte. Aqui nós num... Segurança é a gente mesmo. Colabora com os amigo e chama tudo a atenção. Não dá um pé de zoadá. Aqui tem época que quando chega gente aqui tem duzentas pessoas. Barraquinha vendendo castanha. É um é vendendo é... picolé. Outros vende, eu ali boto um congelador, vendo uma cervejinha, mas tudo eu combino... para não se embesbado. Numa base pra saber como é que bebe. De certo que eu tô muito agradecido pela, por essa tribe Cariri porque nós não conhecia nada. Nós já tamo vendo muito benefício de lá pra cá através de dona VR e o pessoal que faz a multidão de gente. Dá aquela pressão e nós tamo partindo nosso barco pra adiante. E outra coisa que eu lhe expli/ explicar. Já vejo meus netinho que chega aqui, arrecebe um alimento. É uma nora, é uma filha, é minha véia ali, é eu tombém. Outro mais fraco, eu peço a VR: "VR, sobrou. Tem um parente meu ali precisando de uma feira." "Tu leva JN?" "Levo." Boto numa moto velha que eu tem ali e "Oh aqui. Que VR mandou.". Porque você arrecebendo uma parte (ininteligível) não adianta esconder. Não calaborar com um pobrezinho, que ele tombém precisa. Aí nós faz essa doação dessas coisa assim. Que vem, nós ajeita... O que é dessas madeira? Essas palha, uma amiga me deu. Eu tirei: "VR, cê só vai pagar... os trabalhador pra tirar que a palha uma amiga me deu. As bambu, ela comprou. Fizemo. Já tem essa barraca aqui que nós vamo fazer de frente a essa. NX, se precisar de alguma coisa diga, meu fi, que eu vou já. ((Falando com pessoa da comunidade)) E aí, o que é que acontece? Nós junta aqui a turmazinha. Como foi empeleita, VR abriu a boca aqui e disse: "Olhe, um dia tá tarde para mim. Meio mundo de gente." Eu digo: "VR, pode esquecer." "Por quê, JN?" "Porque nós empeleitamo." Num vem , não. Eu disse até assim: "Agora se fosse esse, essa salinha aí ((apontando para uma sala da casa de taipa da associação)) com duzentas e poucas feira, você via sair indígena. Você via quem não era indígena que faz o papel que está associado. Aí cê vinha vê o monte de gente atrás da feira." E eu banquei essa taipa mais esse rapaz ((apontando casa de taipa e pessoa da comunidade)) e uns três a quatro pessoa de fora. Que num veio só fazer isso aí, não "Olhe, JN empeleitou, mais NX, que é esse rapaz aí, quem é que vai ajudar. Eles tão ganhando o dinheiro deles." E eu tombém num queimei ruim, não. Que nós empeleitamo. Nós não podia arreceber a turma indígena ajudando eu que tô num trabalho particular para ela, né? De todos. Eu digo: "Tá bom, NX, nós fecha." Tá aí. Fazendo uma casinha (ininteligível). Nós vamo bater piso. Vamo ajeitar ali um banheiro. Só não azulejo, pisinho bem feito. Sentado banheiro para quando vir o pessoal que canta aí uma bodega, o artesanato, o que nós vamo fazer? Quem tiver uma arte de croché traz. Que souber fazer um brinco, um cocar, traz vender no dia do evento. Quem tiver suas banquinha de alimento, traz. Vai ficar na outra barraca. Desse ponto para esta e a dali ((apontando para a casa de taipa da associação)). E, cada vez mais eu tô pedindo a deus crescer cada vez mais pra frente. Porque se você muchar aquilo que você tá querendo construir e esmorecer, num vai pra frente, não. Só vai pra frente com união, com associação. Nós bem reconhecido na história é que nós pudemo recolher as coisa do estado. Porque se não for assim, não vem, não. E certo que nós tamo muito agradecido. Por esta parte, eu vou parar. Agora eu vou contar outra história para você agora que vai ser de muito interesse para você. Se é uma pesquisa, bonito eu vou lhe contar como foi minha situação, minha vida. Olhe, eu nasci e me criei aqui no Poço Dantas.

Eu completei setenta ano dia dezessete de junho. Eu sou de cinquenta e dois. Dia dezessete de junho. Tô com cinquenta, completando cinquenta e um ano de casado. Pai de doze filho. deus levou duas mulherzinha, ficou seis home e quatro mulher e vinte e seis neto e cinco bisneto. Tá vendo? E a veinha ainda tá inteira ((apontando para a casa dele)), cozinhando, fazendo tudo. Merenda para mim. Tá durinha ainda. E os neto tudo encostado. É... Garanhuns, Fortaleza, São Paulo, tudo os filho por fora. Mas telefonam dia, outro não. Nós tamo sabendo notícia de todos, graças a deus. Mas, olhe, eu trabalhei no tempo para criar uma ninhada. Cê podia jogar uma tarrafa, cobria todinha, assim ((faz gesto circular com a palma da mão virada para baixo como se estivesse imitando uma tarrafa)) de menino. Trabalhei em oleria. Aquela vila ali de Monte Alverne, foi passado os tijolo daquelas casa no tempo do tijolino miudinho que é esse tijolino aí ((apontando para um tijolo)). Eu batia duzentos e vinte milheiro de tijolo por ano. Oleiro particular com dois filho meu. E fiz aquela rota: "Cabei minha energia trabalhando... no pesado." Quando largava de oleria, entrava na cultura, agricultura, roça. Aradando terra com dois boi manso. E era meu ramal pra poder não faltar nada dentro de casa e eu começar botar minhas besteirinha dentro de casa. Quando não tinha ganho, que eu caçava de todo jeito, eu digo: "Agora JN num tem por onde pegar em dinheiro, não." Subia lá pra serra do pequi ((apontando na direção em que acha que se encontra a serra)). Pegava a moto. Feixo de cipó caititu para fazer a cestinha. Oh, tem um fundo véi que tá despregado que ela botou aí ((apontando um cesto)). A cesta, o abajur, o cesto de botar roupa, o balançador pa criança se balançar e tudo isso... Balaio... essas coisa... Tecer uma garrafa térmica que tava se acabando dessas grande d'água. Eu desenhava todinha com cipó, envernizava com verniz e cobrava vinte, trinta reais, mas nunca gostei de passar um dia parado. Outra coisa... Aí quando bateu o inverno era na roça, o povo diz: "O Umari tá com peixe." Eu pegava os galão lá e deitava. Era tanta curimatã que eu trazia que a moto era quase sem poder. Alimento pra família e para vender. (ininteligível) o ramal d'eu pescar com duas bambu no Umari eu pesco. Todo dia que eu tô de folga eu tô pegando peixe pra dentro de casa, pra vender. E assim foi amaneirando, filho foi casando, uns foram se ajuntando. Aí quer dizer que só ficou eu e o rapazinho lá em casa, ainda hoje tá. Já maneirou mais uma coisa. Pra despesa de casa maneirou, mas por outro, ele já deu um filho. Tá mais sofrido. Aí fulano ali tá precisando disso. Vai acudir ali a (ininteligível). A gente leva um quilo de arroz, leva um alimento, leva um tempero, não tem. "Venha buscar, meu filho." Quando a gente pensa que família diminui, faz é aumentar mais. Com neto, com neta, aí pronto, aí fica aquela história. Ninguém, eu mesmo num sei negar nada. Eu tendo pra um neto ou uma neta, me pedindo, tô satisfeito para entregar o que (ininteligível). Aí tirei essa/ esse piseiro. Pã, pã. Quantos cabinha num ficaram assim na idade? De doze ano a quinze ano me ajudando... Mas tombém quando era na hora do horário, vai dar onze hora. "Suba, meu filho, que eu vou ficar (ininteligível). Em casa tome banho e vá pra escola. ÓI, você não tire só puxando cobra pros pés, não. Tem de aprender a ler uma coisinha pra quando cês ficarem de maior, saberem entrar, sair, escrever, ler. E pode vocês pegar uma melhoração na vida pra não tá direto puxando cobra pros pés." Graças a deus, de analfabeto que tem lá em casa, tem eu e tem um rapaz, mas os outros tudinho lê bem, tudo escreve bem, tudo terminaram estudo, mas não puderam conseguir pra adiante, mas tudo, se disser o pé de balcão, atende bem. Pra despachar em qualquer uma mercearia, tudo aprenderam a anotar, escrever, tudo. Não ficaram cego de um tudo. Mas eu tirar um filho, só botar na roça e esquecer a escola, nunca fiz isso, não. Vá pra roça, no horário da tarde não é problema, não. E certo que hoje em dia tá tudo criado.

Segmento 03

Agradeço muito que já passei, o meu sofrimento. Noite de sono, queimando caieira, morrendo. Ah, era os fogo na caieira clareando e eu esberando tijolo, malhando tijolo e era aquela labutando. Os filho num me ajudava pela noite, mas virava. Uma lâmpada acesa

clareando quando era noite escura, de escuro. E hoje em dia, eu me sinto já um pouco fraco porque eu já tô na idade, mas não tô uma idade assim cansado de dizer: "Ai, eu num vou. Tô com uma dor de cabeça. Tô com uma dor no espinhaço." Não sei o que é isso, não. Passei por duas cirurgia: úlcera estrangulada e estoporosia intestinal. De cem, escapa um. Trinta e cinco dia de cama, naquele São Raimundo. E um filho, voltava um, um ia, outro, voltava outro. E aquela labutema. Tô contando a história. Me salariei com cinquenta e sete ano por causa da cirurgia, doutora VX que trabalha ali na prefeitura, tem o expediente dela, escritório dela lá no... no correio. Me salariou, tomou de conta de mim. "Você vai para..." Com um ano, veio negado. "Doutora, senhora toma de conta de seus papel, que eu tomo de conta dos meu." "Não, seu JN, faça isso, não. Trabalho um ano. Teve direito a receber (ininteligível)." Aí o esposo dela foi e disse: "Seu JN, esqueça um ano para frente. Cace uma prova qualquer. Eu digo: "Mas home, fui agricultor. E agora? Doutor BX, ali em Juazeiro disse que não passei porque não sou agricultor." Aí ele disse: "E agora fiquei encabulado... Me cace umas duas prova." Ai ela foi e lembrou: "Você já teve anenciado?" Eu disse: "Já. Eu fui fiscal de duas turma, dezesseis pessoa. Em oitenta e cinco." "Cê tem esse papel?" "Tenho." Você tem aquele papel da arrancada (ininteligível)?" "Tenho." Sei que foi num dia de sexta-feira, na segunda-feira eu levei essas duas prova. "Esqueça de mim um ano e num mude de celular lá em sua casa pra dona LK, não." Quando foi com um ano e três mês, um ano e três dia... eu vinha com um enfiadora de peixe, morto de cansado. Nem moto eu tinha. Eu fiquei tão arrasado que fiquei sem mota véia (ininteligível) os peixe. Quando eu cheguei, a mulher disse: "A doutora ligou, tem três mil e cem pra JN." Eu digo: "Agora?" Mas menino, no outro dia eu sai com os balde de peixe para vender, (ininteligível), a jarba, aquelas loja do Crato. Aí quando eu entreguei, eu disse, fiquei... Eu já fiquei tão animado, que entrei num bar e tomei duas cerveja. Já alegre que ia pegar em três mil e cem. E de fato. Deixe que eu na época, antes, eu andei no diabo de uma canoa e me afoguei com a canoa e tava todo documento. Molhou a identidade, entrou por aquele papelzinho, eu fiquei com o olho véi baixo ((colocando o dedo no olho)). O que foi que eu fiz? Pego um retrato da parede e vou e pego uma massinha de arroz e apreguei, adulterei o documento. Quando eu cheguei no, no itaú com a advogada do lado, que eu entreguei o documento. "Senhor JN, tudo ok, mas eu vou mostrar esse documento seu ali ao gerente." O gerente veio de lá, levei inté um gato: "Seu JN, o senhor adulterou o documento." Eu digo: "Adulterei." "Por quê?" "É porque tava com um oi pisco véi que eu molhei, aí eu botei esse aí. Que é? Não passa, não?" "Passa não. Eu não vou dar parte de você, não, mas não faça isso. Agora me traga um documento com sua/ seu rosto que o dinheiro tá aqui guardado. Oh, a máquina aqui tá pra passar. Tem três mil e cem seu." Eu digo: "Cidadão, desculpa." Aí, menino, eu vim pra casa. No outro dia, eu procurei uma profissional, achei. Fui logo na casa do cidadão. Tirei logo a... identidade ((batendo com a mão direita fechada a esquerda que está aberta)) logo. Já levei o papel valendo noventa dia. Quando eu cheguei: "Doutora, agora vamo buscar o dinheiro?" "Vamo." Cheguei lá, tinha três mil e cem. Eu dei mil e cem a ela e fiquei com dois mil. "Oxente, tá bom demais." Eu não tinha esse dinheiro para dar a ela. "Agora vamo voltar e fazer seu cartão. Cê tá salariado como véio. Não tem quem mexa." Eu digo: "Doutora, que conversa é essa?" "Tá salariado, cinquenta e sete ano." Cheguei lá... Quando fui fazer aceno, fui botar nem a letra para fazer o cartão. A advogada disse: "Eu faço." Aí a, a menina do Craes: "A senhora não pode fazer, não." Ela... puxou aqui e disse ((fazendo gesto como se tirasse algo do bolso esquerdo e mostrando a palma da mão.)) "Ah, a senhora é adevogada do seu JN. Ah bom. Pode fazer." Quando passou, ela disse: "Oh aqui. Daqui a oito dia venha pegar o seu salário." Fui lá e peguei. Aí topei ela. Ela disse: "Seu JN, eu tenho uma palestra com você." Pois não." "Eu quero que o senhor faça um empréstimo com seu benefício que eu duvida Lula lhe arrancar do poleiro." E eu taquei quatro mil e quatrocentos, dei três mil e trezentos numa mota. Uma (ininteligível) dessa dali. ((apontando uma moto com o dedo)) Ela tá ali, tá acabada. A outra era que nem um brilho. Mas fui bater

um forró e dançar com as nega. Os caba roubaram a moto e me deram uma pisa ainda. Perdi a mota. Eu era... gostava d'umas (ininteligível), não sabe ((piscando o olho))? Aí eu... tirei. Tirei, tirei, tirei, passou o (ininteligível), quando tava pertinho do carnaval. Eu pegava peixe. Os peixe, eu ajeitava tão bonitinho para ela comer que ela ficava tão alegre. Levava feijão verde que eu plantava vazante que agora, do meado desse mês por diante, eu vou cuidar de uma vazante grande acolá embaixo. Aí... "Seu JN, agora eu tava doida para lhe ver." Eu disse: "Doutora, tem uma encomenda ali." Ela disse: "Tá bom. Oh que pena! O senhor me deu e eu não tô podendo nem comer. Tô fazendo um regime. Vou passar por duas cirurgia e queria lhe ver..."

Pesq.: Seu JN, o senhor não acha melhor falar ao microfone, não? Porque eu tô com o receio é de não conseguir escutar na gravação.

JN: Pois não.

Pesq.: Tentar aqui.

Segmento 04

JN: Certo que... Sim, amigão, eu vou terminar. Quando pensei que não, a doutora chegou tão magrinha. Já era maga e tava escavacada. "E o que é doutora?" Disse: "Olhe, eu tô te devendo." Aí bateu numa calculadora. Eu sem saber ler. Eu digo: "Num sei." "Olha aí, eu tô devendo meio mundo de dinheiro a você. Eu tô lhe devendo vinte e um mil e oitocentos e dois reais." Eu disse: "Doutora, de quê? Que eu já salariado." "Seus direitos, do tempo que você me, me pediu os documentos, eu botei para render dinheiro pra você e pra mim." Aí arranquei três mil duzentos e dois pra ela e mil quinhentos pra doutora EA que é a mulher de doutor MX e eu vim com os bolso tudo fundo de dinheiro. Mas eu duvida ter um filho meu para dizer... um eu dei quinhento, outo eu dei seiscento, outo eu dei setecento, outo eu dei mil e cem que comprou um fundo dum quintal de uma casa dele que era miudinho. "Oh papai. Mas me ofereceram, mas não tem com o quê. Eu só tenho uma amendoinzinho, se eu vender, num planto minha roça." Eu digo: " Quanto é?" "Quinhento e cinquenta." Eu: Pergunte o rapaz se quer quinhento." Ainda tô, meu filho, com um restinho, já gastei em bebida, mas tem um restinho e vou lhe dar." Que é a LJ, o mais velho meu que mora ali no Monte Alverne. E certo que tô me salariado, não tô arrecebendo completo porque é difícil o salariado pra não tar agregado, balançando um emprestinho. Menino, quando pensa que não, tem lá no banco por mês. Eu não nego pra ninguém, eu arrecebo setecento de sessenta e oito reais, deixo quatro na conta. Eu posso arreceber menos porque eu fui atrás de mil reais de um negocinho que tinha, ela disse que descontava quarenta e dois e um quebrado, né? Mas tô satisfeito, tô salariado. Eu posso chegar numa mercearia e comprar cem ou duzentos. Não vou esperar o alugado de ninguém que todo os mês eu vou buscar lá. E... certo que eu cabe de criar minha família, tô aí. Tem dia que eu trabalho, tem dia que eu não trabalho. Monto nessa mota véia. Vou passear pelos canto. Tomo uma cerveja num canto, tomo outa nouto e como carne mais os amigo e caba paga pra mim e graças a deus sou orgulhoso com minha vida. E quando eu chego onde tem uma tropa de jovem, me chama pro meio e eu considero eles, mulher, home. Aí eu não tenho meu nome de JN. "Ei, Pau de Ouro, só tem você aqui mesmo pra brincar assossegado, porque tem esse apelido." Esse apelido tem trinta e oito ano. Por que eu tenho esse apelido? Era namorador na época. Era dona LK e duas muié por fora. Aí os caba dizia: "O caba é rico?" "Não." "Tem gado?" "Tem não." "Tem terra?" "Ainda mora na terra de uma tia da mulher dele." Eu digo, com licença da palavra: "O que é que essas rapariga ver? Que esse caba tem o pau de ouro que é essa mulhé em cima?" Pronto. No outro dia, eu duvida. Esse daí ((levantando a mão como para apontar alguém)), não chama JN, não. É tudo Pau de

Ouro... que me remete. E fiquei com esse apelido todo canto. Negocio banco, tudo: "Tem apelido?" "Tenho, Pau de Ouro." "Mas rapaz, que apelido importante é esse?" "Rapaz, botaram porque quiseram, mas o homem não tem figura, não, mas ele pegou esse apelido." Muitas hora gente que ignorava. Eu digo: "Não ignore. Porque botaram e eu não pude tirar e tô conformado com esse apelido." Mas se eu subir daqui pra Santa Fé, Santana, Pontal, Anjinhos, Brejinho, Cachoeira dos Gonçalves, toda (ininteligível) "Epa Pau de Ouro." "Opa." "Mas rapaz, eu pensava que tu tinha morrido." Eu digo: "Ainda tô arquejando, conversando com você." Aí levo minha brincadeira tranquilo. Outra que eu vou lhe dizer. A vida não é fácil, não. Quem quer batalhar... Ó, a gente batalha pelo ponto camponista, você batalhou o quê? Que aprendeu. Você veio pegar uma pesquisa, pra algum trabalho seu ou pra alguma comunidade, uma pesquisa... Eu não ignoro, não. A pessoa chamar: "Eu gostaria que o senhor desse uma palestrinha aqui para mim." Tem muita gente que ignora. Eu sou um analfabeto, mas num boto isso na cabeça, não. Há um documento, assinar uma coisa. Se eu souber que é aqui pra tribe, eu tô entregando, mas se eu num souber, eu já fico veaco. O que é que querem fazer com assinatura de documento meu. Cê vê como é as história hoje em dia, né? Caba pega um RG da pessoa, quando pensa que não, taca um empréstimo em cima, pega os mandato da pessoa. Que eu num sei como é que muito salariado chega lá no banco, tá o canto limpo, que os marajal faz um empréstimo, ninguém sabe quem é, diz que é preso e no quê. Eu conheço um velho acolá que tinha um... "Eu morro e num faço empréstimo." Ele tá tirando quinhentos e cinquenta reais no salário. Fizeram um empréstimo de treze mil no rabicho dele. E ele num deu documento pra ninguém. É o que eu fico encabulado ((levando a mão ao rosto na altura dos olhos)) é dento de uma agência de banco, sem tirar o dinheiro e dá um abismo desse. Você pega uma mixaria, sem comer e sem beber daquele fundozinho dele, né? Que os roubo hoje em dia é grande. E outra que eu lhe digo, outra história pra você. Durante o tempo que nós tamo batalhando nessa luta nossa, foi bom. Sabe por quê? Porque hoje em dia num tem mais ninguém pobre, não. Pobre é o cão do inferno, mas pobreza existia antigamente. Chegava com uma tropinha de filho, com milho. "Muié, eu fiz um macunzazinho, deu tempo fazer uma comidinha." Quando o bichinho ia comer era doze hora. De tarde olhava, num tinha uma semente de arroz. Eu ia comprar fiado pra ter um arrozinho, pra uma bolinha pra um e outro, pros bichinho escapar. Muitas vezes eu morava atrás dessa casa aí ((apontando casa próxima)) na outa que vinha até aí. Eu chegava do trabai "LK, quedê os (ininteligível)? Tá deitado?" Pegava a conversar, chegava sete hora, sete e meia. Eu pegava uma bicicleta e ia pra uma bodega. "Zé (ininteligível), dá pra me vender bolacha, isso assim...? "Dá." "Eu mandava a mulhé fazer uma chaleira de café. Eles se acordava. Tudo sofridinho. E::ita. Uns saia pela beirada da rede, outos caía pelo funda da rede que num segurava nem ponto. Mas hoje em dia, eu tô orgulhoso lá em casa. Tem geladeira, tem um sofazinho pra se sentar. Tem cadeira. Tem a mesa boa. Tem uma cama boc que durmo mais a véia. Tem outa de arreceber minhas nora. Tem outa cama miúda e antigamente tinha não, meu fi. Ai todo mundo hoje é rico. Todo mundo tem como viver. Tem o governador já bota esse bolsa escola, já bota esse beneficio arrecebendo seiscento. E se você botar uma roça e esperar pra pagar cinquenta reais pra ir limpar o mato, o mato, a roça... Cê num sai fora, não. Por quê? Porque não acha trabaiador. Quando vão pra roça com um litrinho de pinga, vão tomar uma. Mas antigamente era bernalzinho com uma mochila de farinha e um quartinho de rapadura pra você merendar, aí beber água em um cabaça que, que a garrafa térmica, Ave Maria! Quando o caba via o caba com uma na mão, aquilo era um brilho, mas hoje em dia todo mundo pissui. É, não existia. Pote de beber água era um potinho de barro. Hoje em dia... Tem, uso o pote só pra tirar uma água pra ajeitar o vasilhame. Que hoje ainda tem os vasilhame de plástico, ninguém quer saber mais, nem de pote. Mas antigamente, a coisa era escura. Mas tô orgulhoso porque já vivi minha vida. Tem meus neto e filho e tudo já são pai. E já tá sabendo a dor que eu já passei pra tombém criar quatro ou cinco tombém. Quem quer assumir dá d'comer à família.

Quem não quer... deixa nessa pindaíba que o governo joga e nesta pindaíba passa a vida atrofiado, num fica onde cair morto. Que se morrer, num deixa um dinheiro de quatro, cinco mil pra dizer: "Eu vou fazer o enterro." Que aprenderam agora pagar esse plano. Aí todo mundo: "Mãe, se eu morrer, a mulher tá pagano o plano." Tá nem aí. Hoje em dia nós num fica mais em cima da terra fedido, não, que vem um auxílio de um canto, outo ajeita um caixão. Mas antigamente neguinho morria, ouvia era dois homi, turma de seis homi. A mulhé morta e subia ali pra Santa Fé. Um pau no ombro, o defunto dentro de uma rede, ou, se não num caixão véi que as taba num dava pra pegar em aseia. Uma pavíola e quato pessoa, um dum lado e outo, d'outo, nera RC (dirigindo-se à dona RC)? Pra levar um defunto pra Santa Fé ou lá pro Cruzeiro. Hoje em dia tá mais melhor. Dali um caba bota inté o defunto no ombro e leva. Porque a, o cemitério da Pitombeira é bem aí, pertinho. Caba morreu, num vai mais pra longe, não. Chega ali, o padre vem (ininteligível) dele benzer uma missa e pronto. E joga pra lá e tá enterradinho, na residência nossa. (ininteligível) na época de, de Valtinho Peixoto com, com aquele outo candidato a prefeito que é, tem a britadeira na Santa Fé. E hoje em dia nosso lugar tá apoluído. Mas isso daqui quando nós morava era mato. Ninguém avistava nem uma casa, não. Hoje em dia nós considera... tá rico. Chegou esses canteiro do rio ai, trabalhou, é muita gente. Agora não que só duas turminha trabaiano. Mas antigamente aqui tinha gente que fiminava. Bodegueiro botava dinheiro no bolso, as coisa tudo passava em cartão. Só vendia... passado o cartãozinho. Era (ininteligível). Mas agora já murchou muito porque o rio agora nessa pedemia combaleou muita/ muito trabai suspenso. Umas firma gata. Quer dizer que o pessoal trabarra um mês, dois, quando pensava que não, a firma num produzia. Ele rua. Ai entrava outa turma e este canteiro do rio só tem duas turma trabalhando lá no sítio Laje ((apontando na direção que acha ser o sítio Lajes)) que é uns abismo grande que tem. Aí já tá mais vago aqui, mas isso aqui pingava de, de carro, de escanda, reta, PCzão dessa grande, mas agora você vê... é esburacada ((apontando às obras do cinturão das águas próximas à comunidade)). Pra acolá pro canto. Outa pra lá. Nem termina num canto, nem termina n'outo. É canto por fazer e o caba não sabe quando é que sai entregue. E agora com essa mudança de governador... com essa mudança de governador é... agora tudo mudou, as coisa. E certo que a história que eu posso lhe contar e minha história que eu tenho lhe dizer é essa. Tô sastisfeito. Nós arrecebe todo mundo sastisfeito aqui. Se tiver comedeira, (ininteligível). Se num tiver, pede aí a dona RC pra fazer. Elas faz um lanche ou o quê. Ou mando buscar uma merenda e certo que todo mundo visita a nossa tribe e gente arrecebe sem cara feia, com bom gosto. Mas quando VR, muito ocupada, nas duas aula de escola dela: "Ei, RC. Ei, DC." Que é a filha de dona AA ali. Vai fulano de tal praí. A gente num vai dizer volte que VR num tá mente tem de se empaier, conversar uma parte que nem você veio agora, que eu marquei. Essa noite, tava ali, no terreiro da cozinha de RC com uma amiga pra ir a cunhada dela ir buscar... "Ei JN, VR quer falar com tu. Ei JN, o rapaz que conversou com tu tá indo amanhã. Pode ir?" "Pode. Você deixou um trabalho pra nós fazer, mas diga a ele que pode vir que ele não passa batido, não. Arrecebe qualquer uma solução minha." "Pois tá bom. Ele vai. De oito, de sete meia pra oito tá chegando por ali." Eu tava ali, mas de ouvido que achando que cê vinha. Quando dei fé, RC disse: "Ó JN." ZC foi e disse: "O rapaz já veio." E isto que lhe digo é assim... na hora que precisar, cê tiver um tempinho, Querer mais uma palestra, vamo escolher que tamo trabalhando, mas na hora que você precisar de mais coisa, pode vir aqui que esse velho cacique aqui num bota pra correr, não.

Pesq.: Obrigado.

JN: [Bota pra lhe apoiar, a sentar você e sua senhora.

Pesq.: Obrigado, seu JN.

JN: Viu?

Pesq.: Seu JN, deixe-me fazer uma perguntinha. Quando o senhor fala que o senhor é Cariri, né? Pras pessoa lá do centro, pra quem não conhece o senhor, né?

JN: Eu me sinto indígena Cariri. [Sou casa...

Pesq.: [Aí as pessoas...

Segmento 05

JN: [Sou casado com LK. Os irmão dela, RQ, AC. Aí, ói, vem RC, NK que é a cabeça dela. ZC, LX. É... genro meu, EC, EK ((Todos citando o sobrenome Cariri)). Meu fi, é tanto Cariri de um jeito. VR Cariri, que VR num tá com esse nome, não, mas ela vai colocar. Ela tá com o maior desgosto que o pai dela era DK Cariri e era DK ((nome completo)), (ininteligível) assinatura da mulher. Aí ela agora, pra poder entrar nesse fato, ela tem que gastar um bocadinho de dinheiro pra pegar o nome de nossa tribe e aqui da família Cariri. Ela me disse um dia que tão cobrando quato mil reais só pra colocar Cariri. Porque ela agora que tá por dento e tá trabalhando e virtindo esssas coisa pra gente, mas a assinatura dela ainda nã:, tá botando Cariri, mas ainda num tá um cadastro registrado pra ela. E eu tenho orgulho dela ficar, porque é ela quem domina a nossa aldeia, as nossas palestras de toré, visita, é coco, é tudo e tudo aqui quem se senta nós faz essa pergunta que cê me puxou. Vocês se sente Cariri? Se num sentir Cariri, num venha.

Pesq.: E as pessoas, seu/ seu JN, elas acreditam? [Elas...

JN: [Acredita.

Pesq.: Quando o senhor fala que é cacique. elas...

JN: Acredita. Me respeita bem. Tenho gosto de eu ser. Porque eu sou aquele tipo: se eu ver uma coisa errada aqui, eu num engulo a bucha pra guardar pra outro dia. Pode tá quarenta, cinquenta pessoa, eu digo: "Ó, o movimento, a palavra tá errada. Vamo vê se nós completa dento das regra e dento da amizade pra rente ter o patrimônio de união. Num é desunião." Aqui nós não queremos uma muié: "Éi, puxa conversa." Tem um grupo da associação indígena Cariri. Eu disse mesmo pra ela: "Se eu pissuo um celular, eu num botava no grupo pra tá recebendo muita palestra, que uns aproveita e outas é solta." Porque quando você pega, tá num grupo no celular machucando o outro, você tá se sentindo mal. Você quer desabafar seu corpo. Porque você num é indígena? Vamo procurar um ponto de nós saber qual o movimento de trabalho... de ajeitar direitinho, tudo nas média. Mas aqui, nós faz essa mesma pergunta: "Vocês se sente Cariri? Quem tá aqui. Se associar-se como indígena." Porque indígena num é preciso... Eu já tive lá no SESC, era uma galega mais linda do mundo e disse: Ó, seu cacique, eu me sinto indígena." E disse que índio é preto e pô pô pô e vira e mexe.

Eu digo: "Tem nada a ver. Quero saber se ele tá fazendo o papel." Porque a gente vê lá no SESC, cada loura, tão bonita, cada homem tão alto e tudo é indígena. Porque trabaia no movimento indígena. Se você não trabaia no movimentos indígena com fé e sem acreditar no pessoal, cê num adquire nada, não. Nem adianta eu tar aqui numa tribe dessa e chegar bem ali numa bodega: Ah homi... Com licença da palavra: "Eu vou praquela onça ali? Só pra

ganhar o tempo mermo. Eu num quero nem saber." Eu não. Já que eu me convoquei ser indígena, e a família Cariri que ajudou nós fazer esse patrimônio que nem RC... A/ a menina veio praqui e jogou esse patrimônio pra VR. Nós vem se batendo. Eu me sinto indígena, a mulhé, que é da família Cariri. E certo que (ininteligível) todo vem praqui se sente indígena. E nós tinha umas quatro pessoa, ficavam dizendo: "Vamo pra lá pra gente ganhar alguma coisa." Eu digo: "Pois é no mesmo preço. Ou se cadastra ou senão não sente, não. Que se vir uma feira e você num quiser se cadastrar, você sai chupando o dedo. Num leva nem um picolé prum filho." Aí agora tão tudo associado. Quando é no dia de um toré aqui, elas vem. Nós convida o pessoal da serra do pequi, vem pra cá. Nós convida lá de Chico Gomes, vem pra cá que é da serra acolá, lá das Guariba. Nós convida o SESC vem pra cá. A única pessoal que num faz, assim, uma amizade com a gente, chama-se o sindicato aqui dos trabalhador. E eu, pra lhe dizer a verdade, e aqui nós mesmo nem precisa disso pra poder... Porque os direito de leis nós já parte da parte indígena que é dependente do sindicato, num é isso? Eu digo, bom, nós já queremos convocar um dia EX, digo: "VR, é melhor num trazer. "Ele vai trazer muito assunto lá do sindicato e eu que eu tô sabendo do sindicato, um pobe trabalha, trabalha e paga todos mês ou é vinte ou é vinte dois mensal todo mês. Quando precisa, num é socorrido. É preciso você jogar um advogado pra poder salariar. Dá cinco, seis mil a um advogado é como você recebe o benefício de entrar no cadastro numa salariada." Aí quer dizer que um sindicato desse tá servindo pra pobreza? Num tá. A cunhada dela ((apontando para dona RC)) pagou vinte e dois ano. Foi preciso jogar o benefício dela na pandemia, mas tá pagando cinco mil e quinhento, todo mês sai quinhento, do salário dela. Mas a adevogada ainda num saiu de casa. É de trazer os papel assinado, tá assalariada, a cunhada dela. Quer dizer que esses vinte e dois ano que pagou o direito ((levantando os ombros)) o sindicato num baixou a mão em cima dela, né? Pois é. Pergunte mais outa coisa.

Pesq.: Seu JN, o senhor desde pequeno mora aqui, né? Na região que o senhor [falou].

JN: [Desde eu novo.

Pesq.: [Aquela... Essa questão das terras que o pessoal morava mais pra lá, aí por causa da transposição do rio São Francisco, veio pra cá, num foi?

JN: Exatamente.

Pesq.: Aí qual é a opinião do senhor em relação a isso? [Como foi que isso Aconteceu?

Segmento 06

JN: [A minha opinião, eu lhe explico nesse instante. Detestar com o governo, a pobreza, é difícil ganhar. Eu que eu já lhe explicar como é. Porque cuma foi formado, este rio vai passar. Um dizia: "Num passa." E tamo vendo, tudo escavacado aí o território que inclusive era terra que nós trabalhava. Nós não tamo mais trabalhando. Porque onde passar o cinturão das água aí, você pode prantar um pedacinho de roça, mas se vir reta e você tiver com uma lavoura, arranca que nem arrancou uma roça acolá do caba. A roça dava mais sessenta saco de legume. Mas ele de gaiato, no cinturão das água plantou milho, fava, arroz e quando tava pertinho da safra vinha a, a piscizona veio e ((assobia com a boca)). "Vai indenizar." Não indenize, não, que ninguém mandou cê plantar, não. O fiscal que foi bom ainda pegou cinco mil e deu a ele, mas ele num tinha o direito de pagar não. Porque ele ateimou. Porque as maquina tava reabrindo estrada, não era pra ele ter prantado. Quer dizer que esse fiscal foi bom demais. Esse rapaz até saiu da outa/ da outa (ininteligível) trabalhava. O que é que acontece? Ele ainda recebeu os cinco mil. Quando recebeu, tinha mais de vinte pessoas comendo o

legume, apanhando fava, apanhando feijão, quebrando tamboroque de mi. Ora indenizou, o fiscal disse: "Agora é de quem quiser." Quer dizer que a roça ele num botou pra dento de casa, nem podia colher vexado. Quem comeu foi o pessoal de fora. Porque ele ateimou e prantou dento da/ da/ da área do DNOC's. Olhe, esta área do DNOC's ali que passou do rio, num tem homi que chegue a empatar a não passar, não. Porque eu vô lhe explicar agora porquê. Porque toda arreceberam o pouquinho da indenização. Ou muito, ou pouco, mas eu arrecebi. Só não recebeu dona RC que não tinha... Não foi RC? ((inclinando a cabeça em direção a RC))

DR: Unhum.

JN: Arrecebeu a sogra dela de uma casinha que tava ali. Mas aí teve homi que arrecebeu dinheiro, outo trinta mil, outos vinte mil, outos quarenta mil, terreno bom, pegava no cumprido do terreno, a indenização foi grande. Mas quem tinha só um tabaqueirinho de uma lerinha de terra, recebeu pouco, três mil, cinco mil, vinte mil. Dona AA aí arrecebeu trinta e poucos mil. Tá com uma casinha dela pra cá. O fi dela recebeu outa, mora lá do outo lado, fora da área do, do rio. Mas num tem um que num arrecebeu o benefício. Quer dizer, se o governo pagou, ele tem como vir com o canal dele. Este canal pode ser ruim e pode ser bom pra nós. Porque se ele deixar uma telha d'água pra dento do açude Thomás Osterne, nunca o Umari vai ser seco. Que é a conversa que eu vejo que vai ficar uma telha d'água da/ do vale dos carai além do rio que desce, vai ter uma telhada d'água que vem dos canal pra sobrar uma quanti... d'água pra Umari. Aí se for assim, nós tamo com a faca e o queijo na mão. Porque o açude aí do Umari tá com três mês, completando três mês, é de dia a noite, trinta, cinquenta, mil lito, cinquenta mil lito, por segundo! E o Umari tá baixando. O que ele baixou foi uns dois metro, assim, na represa. É muita água. Porque, pra num faltar água pra Malhada, os marajá lá em Juazeiro, pra quem tem chácara boa, aí ele tá agora descendo mais porque as terra tá secando e cada chácara daquela os homi tem, tem aguação de tubo, mangueira por dentro do cano, jardim mais lindo do mundo. Cê chega lá, só vê os aspensor. Quando chega ligado, sai de dento do chão. Só tão as cabecinha, mas aquilo dali só molhando terra seca. Umari tem é descer água. Porque aquela água que tá na grama, ela num desce pra dento do Umari, não. (ininteligível). Que eu andei a semana passada numa chácara de uma amiga acolá. Uma coisa mais importante do mundo. Mais de tarefa só desse gramadinho. Todo dia tem que ser molhado e tirado de dento do Umari. Aí cabaixo tem mansão. E era tudo uns pobre. Sabe o que/ que os pobezinho fizeram? Ficaram com desgosto que perderam as terra, aí foram comprar outos território fora. Aí o fiscal na época foi dando outos pedacinho a cada um. Aí se localizaram. Os dono da terra saíram fora. Se eu fiquei com quinze hectare, outo com vinte e cinco. Aí num acharam bom, ficar no berço do Umari. Aí foi chegando uns marajá de Juazeiro, do Crato comprando. Agora vá no berço do Umari, só é fi de papaizinho que tem chácara boa. De noite, o nego deu uma bobeira aí pra ver se num leva um tiro de doze pra entrar num chácara. Você só avisita se tiver conhecimento ou, se não, pelo beicho d'água, pescando numa canoa. E ainda tem chácara que cê parar uma canoa perto de um jet ski daquele, ou de uma lancha, ó, o fiscal fica ó o oi. O empregado, né? Quer dizer que nosso Umari tá assim. Sem leis. Nosso Umari, quem chegar, pesca. Quem chegar bota um carro de som. Quem chegar faz um fogo e pega peixe ou (ininteligível). Pega do peixe, a piracema, tudo faz vadição. Ó, um açudinho dali do, do, do Caririaçu, ele tem lei. Cê entra lá numa chácara, mas primeiro bate no portão, o caba abre pra você ir descer lá pra pescar. Mas esse daí ((apontando na direção do açude Umari)) cê pode descer com vinte caba com arpão aí pra matar peixe. Ninguém lhe proíbe. Tenha cuidado pra num morrer afogado dento, que lá você de tarde cê trás, ó, o tucunaré. Três, quato quilo, cinco quilo. Que nem eu fui com um amigo com uma canoa. Ele matou uns trinta quilo de peixe. Me deu seis peixe bom e levou o resto pro Juazeiro dizendo ele que não é pra vender, é só pro consumo. Ninguém sabe. Mas Umari,

pra nós, tá quase perdido. Pra vazante num presta porque criou um mato infeliz. A represa dágua, cê só vê a água lá adiante. Pegou um, um tal dum capinzão com um xizão que num tem quem ande com uma canoa. E quanto mais limpa, cê num sai do canto com a canoa. Quer dizer, que tá um açude, pra nós, ninguém quer coisa, não ((balançando o dedo indicador negativamente)). É sabe pra quem? Pros marajá lá do baixo. Chácara boa, bom de área bom pra tomar banho churrasqueira boa, é, é bom de área feito no mei do açude. Tudo com um tamborzão que os caba fica assim: "Mas, meu deus, como é que num sai do canto?" Mas, lá embaixo, em cada canto dele tem um chumbo descido no chão com mais de duzentos quilo. No cabo de aço e o flutuante lá no mei d'água. Cê fica: "Mas, mas meu deus, como é que num saiu?" Pescando de canoa e olhando. Ó, a grossura do fio. Mas embaixo, na lama. Tem umas placa de ferro, mais grandinho do que essa mesa, essa cadeira que tu sentou aí. ((passa mão sobre a mesa onde estão os equipamentos para captura de áudio e vídeo)). Como é que um flutuante pode sair em final de semana? Dá as bebedeira maior do mundo. Dá cerveja. A carne assada. Dá tudo quanto... é bom e o que num presta. Maconheiro sai bêbado. Barroada aí no jet ski. Cai de jet ski. Homi, tá um negócio sem lei mesmo. Pois dona RC ((dirigindo-se a RC)), você agora vai dar uma palestradinha com meu amigo. Ele me procura outa vez se precisar de alguma completação.

Pesq.: [Pronto.

JN: Viu, meu fi.

Pesq.: Deixa eu pausar aqui. Eu vou pausando.

APÊNDICE IV: Entrevista RC

Segmento 01

Pesq.: ... das da da comunidade aqui. Sentir-se Cariri ..., porque é que vocês ... eh/ eh entendem que vocês são/ são Cariris também, que vocês ... toda essa trajetória que vocês fizeram, né?

RC: Uh-huh.

Pesq.: Aí pra isso, eu preciso que a senhora conte, mesmo que de uma maneira resumida, no tempo da senhora, a história da senhora. Quando a senhora era criança, quando a senhora era jovem, o que/ que a senhora fazia e faz que a senhora entende que é próprio do/ dos Cariri fazerem, tá entendendo? O que / o processo de/ de/ de se ver, né? Como um Cariri.

RC: Uh-huh.

Pesq.: Tá bom? [Aí a senhora fica a vontade, falando no tempo da senhora.

RC: [O pior de tudo que a gente se sente é orgulhoso, né? Em ser Cariri. Sempre quando a gente era pequeno, sempre os pais da gente dizia que a gente era descendente de índio, né? E ... a minha vó, a minha bisavó foi pegada a dente de cachorro e aí foi correndo a história do mundo. Eu ... a gente nem ligava, né? Aí a gente tava um dia aqui, aí chegou eh ... uma moça fazendo pesquisa também. Deixa que ela já vinha do Crato. Aí perguntou lá no cartório de MJ se ela conhecia os Cariri aqui. Ela disse: "Eu posso até conhecer, mas só que a gente não pode dar informação. Aí você só vai colher essa informação em Santa Fé." A Santa Fé é porque aonde tem o o cartório que é onde nós casa civil, é aonde nós se registra, né?

Aí até por isso foi aonde deu a informação a ela. Aí a informação ela veio procurando. Só que a gente eh ... se assina por Cariri, mas a gente era muito massacrado, assim, das pessoas que ficava ... Eh como aquele dizer que a gente diz que fica massacrando as pessoa né? Sem sem saber se a gente ia casar e casava com outras pessoa que não era Cariri, as pessoa dizia assim: "Não, não tem outras pessoa pra casar não? Vai casar com os cariri?" Aí sempre a gente foi assim, né? Maltratado dos povo, porque a gente carregava a identidade de Cariri, né? Aí, com isso, o tempo foi passando. Aí chegou essa menina. Aí sei que ela chegou. Aí veio lá em Monte Alverne, nessa vilazinha que a gente passa ali onde tem bastante nossa família. Ela perguntou lá: "Não, eu, nós não conhece, não. Cariri, não." Aí ela veio descendo. Aí aqui ainda não tinha esse rio. Tinha bastante casa, aí perguntou aonde perguntou uma casa que era dos Cariri que carregava a identidade de Cariri, mas ele não disse. Aí chegou aqui na casa da minha tia, ela disse que não, que não era Cariri. Realmente ela não se assina por Cariri mesmo, né? Mas só que ela é do miolo dos cariri. ... Aí foi, meu marido tava aqui, aí eu deixe que eu tava no açude lavando roupa. Aí ele disse assim: "Eu sou Cariri, eu sou Cariri, me assino por Cariri ... e você quer ver meu minha identidade?" "Quero." Aí ela viu realmente é mesmo. Aí ela veio até que "Eu posso ir na sua casa?" "Pode sim." Aí ela ficou e "Você pode ficar vindo tanto de vez que você quiser." Ela "tá bom, muito obrigada." Aí sei que ela sempre ficô vindo, aí ela foi quem fez essa levantamento da/ da/ da parte indígena nossa, né?

Ela lutou muito pa conseguir afazer a associação, mas deixa que a força vai pra frente quando todos tão querendo, né? Quando só um quer e o outro num quer, nada feito, aí ela lutou, lutou e num conseguiu, deixou. Deixou o/ o/ a/ ... boa parte do/ dos documento da da associação, aí pronto aí nós deixemo pra lá. Nem/ nem liguemo mais, aí sempre depois dessa palestra dela

aqui, aí não faltou gente. Sempre aparecia gente né? Pra fazer pesquisa e sempre eu mar JN nunca ... eh respondemo mal pra dizer: "Não, eu não vou fazer." AA também do mesmo jeito "Eu não vou fazer, não." A gente recebia bem com uma ... recebendo tu também. Aí sei que foi essa luta, aí sempre vinha as pessoa, aí eu já tinha esquecido, não tava mais nem lembrando. Nós que era eh ... VC, VC Cariri, ali eh DC que sempre era em frente. Porque é os dois que sabe ler, né? Porque nós tudo aqui, a maior parte de nós samos analfabeto, né? Eh aqui mesmo meus fi, só tem dois que ainda sabe um pouco, mas os outros só sabe assinar o nome ... e um é analfabeto mesmo, assina com o dedo, né? Aí aqui quase todo mundo é analfabeto, aí eu sei que/ que ela tentava demais conseguir uma escola aqui pra nós, aí até que enfim ela conseguiu mesmo, ainda durou um ano, mas daí do meio pro fim aí eh... depois que ela saiu, foi tudo abaixo. Aí/ aí foi um dia eu estava aqui, aí chegou doutor PM. Aí perguntando as coisa aqui e eu dizendo, aí "Não quer fazer o levantamento, não dessa associação?" Aí eu digo: "Eu, eu não. Eu não tenho cabeça pa/ pa tá andando, não. Só se for o/ os menino que quiser." Que era GX e/ e VC. Aí "Não dona RC. Não desista, não." Aí eu disse: "Pois tá bom." Aí foi o ente que VR chegou aqui. Aí foi e disse: "Vamo/ vamo botar pra frente, RC." Eu digo: "Tá bom." Há tempo que eu tinha vontade, mas nunca tinha dado certo, mas agora vai dar certo, confiando em deus.

Pesq.: Pode continuar. ((Arrumando microfone da colaboradora))

RC: Ahm? Aí foi, aí disse: "Vamo/ vamo fazer um bingo pra nós pagar o NPJ."

Eu digo: "Tá bom, nós faz." Aí foi VR, deu cem, doutor PM deu cem, um/ umas muié que andava aqui também eh... deu brinde pra gente botar no bingo. Assim nós fizemo, aí fizemo seiscentos reais a dinheiro, aí tinha uma adevogada aqui também, aí foi e/ e foi mais meu genro, aí fez o NPJ. Aí depois disso, aí pois VR tomou de conta. Aí pronto, aí nós sempre eu ficava assim, porque, sabe? A pessoa que não sabe ler e eu também vivo dento de casa. Tem minha luta muito pesada né? Porque tem a minha sogra que eu cuido dela já tem muitos anos e ela tem um problema de osteoporose nos ossos. Qualquer quedinha que ela leva se quebra. Agora mermo ela tá quebrada. É um sacrificio. Ainda bem que tem a minha filha que mora aqui, mas ela tem uma padariazinha ali em Monte Alverne, na vilazinha. Aí não tem muito tempo, aí tem a outra concunhada minha, que é nora dela que mora aí pertinho. É quem me dá uma força. Ah me ajuda também, mas/ mas ela já fez foi sofrer, essa mulher. Qualquer quedinha, qualquer trupicãozinho que ela dá, se quebra. Aí é um sofrimento, é um sofrimento pra gente. Aí eu sei que é nessa luta pesada. Aí um dia a gente tava aqui, aí chegou um homem. Não, dois home e uma muié. Aí ficou conversando, falando sobre a nós e eu contando.

Aí ele disse assim: "Dona RC, a senhora não tem vontade de/ de um passeio em Fortaleza, não?" Eu disse/ eu disse sem pensar, eu digo: "Tenho." Aí disse: "Ó e não é nem só a senhora, como a senhora pode ... a senhora e mais onze pessoa com a senhora Eu digo: "Tá bom." Aí assim eu arrumei VC, GX porque o nome dela é DC, mas o apelido de GX e CX, meu cunhado, eh LQ, minha concunhada, eh... meu filho RX, eh JN e o neto deles. A gente foi pra fazer a oficina aí: "Dona RC, a senhora sabe uma oficina de comida do tempo da sua mãe?" Eu digo: "Sei sim." Ele disse: "Uma bem, bem difícil que quase ninguém faz." Eu digo assim: "No nosso tempo, as comida nossa era assim: era muncunzá de/ de tarde o pão de milho de manhã e, muitas vezes que a gente não queria nem pisar o mi pra fazer o muncunzá, nem moer o milho, aí a a mãe da gente pegava, sacudiu o xerém e fazia baião de dois de xerém. E a gente ia e comia." Aí: "Pois é essa daí que eu vou querer."

Aí eu fui pro SESC pra apresentar essa oficina ainda ganhando quinhentos reais, aí foi eu e aí GX foi pra apresentar o Toré que é uma dança que a gente dança. A minha concunhada foi, levamo as raiz de de pau que a gente sabe que serve, né? Pra/ pras doença que era com que as pessoa mais véia, nós mais véi, meu avô, bisavô que se curava com remédio do mato, né? Aí a gente leva ... ela fazia era vender. Era encomendado o sacão desse tamanho ((erquendo a mão com a palma para baixo até a altura do referido saco)), mas daí, depois da enpidemia, aí a gente passou dois anos sem ir. Aí depois veio pra gente ir, mas foi fraco. Num foi com com uma coisa, porque num podia ir muita gente, né? Que nem lá, aonde nós vamos, lá no SESC é que nem a exposição do Crato. Tem bastante gente, é uma festa ... que ... porque a gente vai apresentar to..das as oficinas da gente. Eh ... JN que faz eh ... balaio, faz cesta, faz todo tipo de/ de artesanato de cipó, né? Aí eu de milho, aí já tem outras pessoas lá que apresenta do muncunzá, outros apresenta do/ do da tapioca e assim vai levando. De tudo a gente leva pra apresentar lá e também tem a barraca da gente pra gente levar tudo da gente, do lugar da gente pra vender, né?

Aí eu sei que eu achei muito boa o primeiro ano que a gente foi, só sem saber, assim ... só VC que já já tinha ido em Fortaleza, que tinha uma/ uma tia dele morando lá. O meu filho também já tinha ido. JN também já tinha ido, mas boa parte dos que foi, nunca tinha ido. Aí eh foi, o horário foi feito, que o home mandou que nós fosse pra nós sair daqui e nós chegasse quatro hora da manhã e nós chegamos duas horas da madrugada. Aí fiquemo lá dormindo no/ no chão, lá no/ nos tapete lá ... eh no/ nos sofá, no chão, com a a as bolsa fazendo cabeceira. Aí eu falando assim pra VC, eu digo assim: "VC, será que vai dar errado, né VC?" Aí ele disse: "Não sei, não, madrinha." Que ele é meu afilhado. "Sei não, madrinha." Aí quando amanheceu o dia que deu sete hora, aí o rapaz que/ que era aí do Juazeiro que foi quem mandou levar nós. Chegou, pediu desculpa que não era pra nós ter chegado naquele horário, era pra nós ter chegado quatro hora e cheguemo aquele horário, mas daí o hotel já tava desacupado, que nós subisse pra ir descansar. Aí eu disse: "Não, não tem nada de errado, foi bom demais." Aí lá a gente vai tratar do ... com uma pessoa rica. É bom demais. Tem comida boa pra nós, é no serve-serve, eh ... a gente fica no hotel, o hotel é de frente o mar. Que era a coisa que era meu sonho era conhecer o mar e conheci já várias vezes, né? Aí foi bom demais, que eu achei. Aí também agora a gente tem muita eh visita, muitas aldeia, né? São Benedito, que eu não fui, mas meus fi e a turma vai. Maranhão, agora que teve duas muié que foi conhecer, que era pra ir bastante gente, mas não deu certo. Aí, Crateús, tudo é aldeia lá, visitado em vários lugar, né, que tem aldeia, a gente vai visitar, né? Assim, num vai eu assim, é difícil ir, só vou com canto que volta no mesmo dia, mode minha sogra, né? Que tá rim aí. Tem o SESC do Crato, daí do Juazeiro, a gente já foi tudo pa se apresentar. eh... amostrar, que nem agora mesmo. Ontem mesmo, teve uma menina do SESC que veio chamar a gente prum/ pruma oficina, tipo uma oficina pra gente apresentar as comida eh ... da/ da gente aqui, que era do tempo da mãe da gente. O muncunzá, o baião de Xerém, eh... algum.. uma raiz de meizinho que a gente sabe. Essas coisas assim, pra gente apresentar. Só ... que não é pra vender, é só pra apresentar, né? É tipo assim, pra uma aula, né? Dessas comida. Aí, nós fomos convidada, aí a gente vai, né? Porque só é pra/ pra passar por/ por poucos minuto, poucas hora, né? Aí tem mais?

Pesq.: Tem ... eh ... A senhora já falou, né? Que vieram aqui.

RC: Hm-huh.

Pesq.: Aí falaram, né? De de vocês serem Cariri, né?

RC: Hm-huh.

Pesq.: Uma pesquisadora, num foi?

RC: Foi.

Pesq.: Aí, antes dela vir, a senhora já/ já sabia que a senhora era Cariri?

Segmento 02

RC: Já, já porque o meu documento é Cariri. Eu já sabia, nós todos já sabia que era Cariri. E/ e se sentia orgulhoso, quer dizer, quando nada eu, mas já tinha uma boa parte que já não se sentia, nera? Porque a pessoa era muito massacrado dos porco que ficava dizendo as coisa, aí muita gente é Cariri, é Cariri e era Cariri e e se escusava modo o ... que ficavam, nera? Massacrando as pessoas, dizendo: "Ah!" Chegava num canto: "Eh! Ave Maria! Lá se vem os Cariri." Aí muita gente era/ era Cariri e tirava o nome, né? E era uma misturada danada. Na época os pai... O/ os pai nem arregistrava os fi porque nem nem existia ... era negócio de registrar fi. A gente era criado que nem bicho bruto, né? No/ no mundo. Aí quando apareceu, que/ que a Santa Fé começou, tinha um vereador, foi quando trocou o cartório praí, aí foi quando a gente começou a se registrar, aí muitos dele não/ num queria/ num queria mandar no pai. "Não, eu não quero esse nome." Porque, assim, eh ... muitos Cariri, mas/ mas tem deles que/ que já casa com com outra com outra pessoa que não é Cariri, né? Que nem o caso de de pai que é Cariri, é dos Cariri da Silva. Casou com mãe, mãe não era Cariri, mãe é MG ((nome completo)). Aí nós já peguemo o Lima dela, né? Aí é que nem eu me assim, RC ((nome completo)), aí tem meu irmão que é AF ((nome completo)), aí tem a minha outra irmã que é JX. É Cariri de Lima, mas já, ela já tirou o Cariri por conta que ela casou com um rapaz que não era Cariri e eu entrei mais pra dentro dos Cariri porque eu sou casada com primo legítimo Cariri, né? Aí entrei ... em vez de sair, entrei foi mais pra dentro, né? Aí, aí eu sei que/ que é assim, aí porque a/ a/ a família Cariri dá uma guerra, se fosse pra dar uma guerra só dos Cariri. É porque é difícil ter deles que se assine por Cariri. Aqui em LK, quase ninguém se assina por Cariri. Já tem a filha dela que os fi tudo se assina Cariri. Aí já tem VC e a família se assina por Cariri. Aí tem GX aí que/ que GX não é dos Cariri, mas/ mas já é porque a mãe dela é mãe solteira, aí teve filho de um, filho de outro, aí já GX ... a/ a/ a dona AA teve uma filha de/ do pai de VR, do pai de VR. Aí já tem, nesse caso, Maria tem três fi. Eh/ eh todos três é neto de de AX, do pai de VR. Aí é Cariri também, é uma misturada danada. Aí/ aí o meu/ eu digo, aí em Monte Alverne, é só Cariri. ... Eh... tem pouca gente que não é Cariri. Aí em Mato Grosso, ... Eh... Rio de Janeiro, São Paulo, Fortaleza, Fortino, Lagoa, os quatro canto do/ do mundo, é tudo Cariri, tudo, tudo Cariri. Agora, só que uma parte num/ num se assina como eu digo, aqueles que/ que casa ..., as muié casa com os home e não é cariri, tira. Que nem a minha menina, que mora no Fortino, uma casada. Ela era, ela assinava Cariri, aí, casou com um home que não era Cariri, aí tirou o Cariri. Eles eh ... eles eh ... eles achava bom pra tirar os Cariri que não gostava, né? Do nome Cariri, né? Por conta do que eu acabei de lhe dizer, aí ... aí eu sei que/ que tem boa parte, mas só que eu nunca/ nunca achei ruim, não, do meu nome ser Cariri, não. Aí pronto, aí por essa, por essa coisa assim. É que a gente ia se ... se ... registrar, a gente já se registrava véia. Porque já, que nem eu quando eu fui me registrar, já fui me registrar e e pra casar também. Porque pai num/ num tinha registrado porque num existia. Porque hoje um menino nasce, já vem registrado, querendo, da maternidade, né? E nós nem ligava. Era criado aí que nem brito bruto. Aí eu peguei e me casei e fiz o registro, mas daí nem tinha identidade, nem tinha profissional, aí fiquei. Aí um dia a muié veio fazer um trabalho aqui que é pra saber o tanto de gente que tem no mundo, né? Aí pediu a identidade, eu disse: "Eu não tenho, não." "Muié, que conversa é essa? Tu não é gente,

não. De dizer isso, não." EI MENINO ((reclamando com crianças que brincam no local))! Aí por isso eu criei, eu criei em jurai e tirei meu documento. Aí pronto, aí agora num existe mais ninguém sem documento, não. EI ((nome da criança))! DEIXA DE/ DE GRITO, MULHER! NÓS TAMO CONVERSANDO AQUI! ((reclamando com crianças que brincam no local)) Aí por isso eh/ eh... muita gente que num que num gostava do nome Cariri tirou, né? Porque já já se registrava já por conta dele e queria tirar. Eu foi quem nunca quis tirar. Quantas vez nós andava assim num canto, o povo perguntava porque nome Cariri. Eu digo: "Não, num posso dizer, não." Sei que/ que a minha identidade é de Cariri, meu documento é Cariri, foi botado eh ... por o meu pai, já vem de/ dos tronco véi e eu sei que é Cariri. Eu me assino por Cariri boa parte do/ dos outros também se assina pro Cariri, né? E eu me sinto orgulhosa. Às vez também perguntava, né? Lá na/ na Bolsa Família quando eu ia ajeitar, mas assim mesmo eu nunca, nunca achei ruim, não. Ainda hoje eu acho ... sou feliz de ter o nome de Cariri. Aí tinha uma menina ... família da gente que disse: "Mãe, eu queria tirar esse nome de Cariri." Aí: "muié, que conversa é essa? Aí depois desse descobrir/ desse descobrição/ pra lá ((balançando a cabeça e sorrindo))! Aí que descobriram desse negócio de Cariri, né? Que a gente tá lá em cima, aí ela disse que não vai mais querer tirar não. Vai querer o Cariri mesmo. Aí VR ficou muito alegre, ficou muito feliz. ... Né?

Pesq.: Depois da criação da associação?

RC: Sim. E já fazia tempo que/ que a gente tinha que sentia. Toda vida nós se sentia índio. É porque ... até por causa da/ das comida nossa, que a gente se sentia índio. É porque hoje eu tenho meus fi Oi? Hum ((Dirigindo-se a pessoa que não participava da entrevista)). Eu tinha ... meus fi, ele/ eles são desse tipo. Eles não/ não gosta de/ de comer carne. A carne que eles gosta é/ é carne de caça do mato. É só coisa de/ de mata assim: tatu, peba, tiú, camaleão. Essas coisa assim, eles se sente bem feliz comendo essas carne. E comendo. ... Gosta muito de peixe. E eles são assim, eles não gosta de comer uma carne bem torrada e nem bem cozinhada. Tem que ser meia crua. Se for uma carne, se eu torrar e/ e ficar bem torrada, seca, eles já não quer. Eles come assim, tipo meia crua aida e eu também sou do mesmo jeito. E/ e também ... E gosta de/ de comer muito molho, muito molho. Eles adora a pimenta, quanto mais ardoso mais gosta. É assim.

Pesq.: E como/ como foi a infância da senhora, dona RC? Assim, a senhora pode contar um pouquinho da/ da infância da senhora?

Segmento 03

RC: É, foi/ foi boa, né? A vista da dessas de hoje, né? Que essas de hoje, não tem infância, né? Ah, por conta da da internet, né? Que tirou toda a infância, né? Das criança. Eh ... ninguém vê uma criança que não sê com celular, né? Primeiro veio a televisão, aí acabou com a infância das criança, mas a minha infância, foi muito boa. A gente se divertia muito, tinha um/ um rio ali que nós fazia nossa vida pescando, era ... fazendo ... Com que a gente sobrevivia era com/ com coisa daí de/ dentro desse rio. Era com momona, uma momona que nascia dentro do rio. A gente eh ... quebrava pra mãe da gente fazer óleo de mamona e vendia caríssimo. Servia pra dar ao gado, eh... de remédio e a gente usava no cabelo, o óleo da momona. Aí sobrevivia também da macaúba que existia muito dentro do rio. Aí a gente apanhava a macaúba, deixava secar, aí quebrava, vendia no Crato. Ali a gente comprava era com que comprava uma chinela, comprava um vestidinho e também servia pra nós comer, era/ era o óleo da gente. Porque nesse tempo não existia óleo. A mãe da gente fazia a comida, aparecia uma carne, uma coisa da caça do mato. Aí ali ela/ ela quebrava os birro, pisava no pilão, fazia aquele leite, colocava dentro da carne. Aí a gente comia, né? Como que se fosse

óleo. Aí, era assim a/ a nossa infância. Era uma infância boa, a gente vadiava muito, tomava muito banho de açude e era assim como ... que era Adão e Eva no paraíso. Ninguém/ ninguém ... a gente tomava banho. Hoje a gente não pode confiar umas menininha dessa, né? Tá brincando, mas os menino homem, né? Tem não sei lá a vista da gente e a gente saía a turma. Tudo já frangotão, tomava banho no rio, andava altas hora da noite. Ninguém via nem conversa dum pra outro, agora num pode andar uma moça, num pode andar uma mulher que os homem já pega, estupra, né? Faz todo estripulia. E era uma coisa muito boa que eu hoje eh ... desejaria pra meus neto e pra mais que fosse a infância como a minha, mas o pior de tudo que não é mais, né? Que nem foi a minha. Era muito boa. A gente passava precisão, passava fome, mas só que nós era feliz porque a gente vivia feliz, era brincava, de roda, de raminho troncado, de contar história, era a coisa muito boa. Ia ... forró a gente chamava era ... ligava uma radiolinha e a gente ajuntava aquele monte de gente e ficava dançando. Ali a gente dançava que fosse possível, a noite todinha. Ninguém vinha falar de um pra outro abusado. Hoje, se faz uma brincadeira, é briga, é tudo bebo, tudo emacanhado, né? E antigamente, no meu tempo, não existia isso. As pessoa bebia, mas bebia controlado e nem bebia no meio dos povo. Eles bebia escondido e ainda tinha que ter um papel pra mascar pras moça não sentir a a catinga da cachaça ou então pegava, assim, uma folha de cidreira, uma folha de uma coisa de fazer chá e mascava pra, Ave Maria, as moça não sentir. E hoje as moça, as muié vai é/ é/ é pro meio deles e fica. ... Aqui mesmo, nessa barraca aqui, eles bebe final de de semana, é cheio deles aqui bebendo. Meu fi tem dois fi que/ que bebe. Aí ajunta a cambada. Quando vem um, quando bota um litro de cachaça, aparece mil, né? Pra beber é assim, desse jeito.

Pesq.: Eh ... dona RC, em relação aquela/ a essa questão de que vocês moravam mais pra lá e com a transposição vieram pra cá. Como é que foi isso? Como é que foi a/ assim, na vida da senhora, né isso?

Segmento 04

RC: Num/ num foi boa não, né? Porque eh ... logo começou o açude do Umari. A gente/ a gente vivia tudo aqui, bastante gente. No... todo mundo morando pertinho, aí quando veio o rio, o rio tangeu um bocado, né? Aí ficou pouca gente aqui, aí eles/ eles pagou a indenização, mas que pagou do mesmo jeito do rio, pagou mixaria. Aqueles/ aqueles que tinha mais terra, recebia a indenização maior. Quem não tinha, que nem nós mesmo ... Aqui é duas tarefas e meia de terra e vai até::: ... ((apontando com os dedos)) é daquele arame acolá daquela casa, até a rodagem. Aí nós morava lá, numa casinha de taipa, do mesmo jeito dessa daí. Aí foi indenizado nessa época era/ num era real, era conto. Indenizou por trinta e um conto. Aí nós subimo pra aqui pra fazer essa outra aí. O menos nem deu pra fazer os trinta e um conto. É a mesma coisa do/ do real agora. Aí fizemo, aí só deu pra fazer dois quartinho e a sala e a cozinha. Aí depois o meu marido trabalhando, foi que fez mais outro vão ... pra frente. Aí ficou assim ... desse tamanho. Aí/ aí pronto, aí sei que nós ficuemo, aí eles se era de ter explicado, não. Pegou e mediu, aí deixou nós aí nas terra. Não, mas vocês fica pagando um direito e fica morando, mas era modo eles ter explicado assim, ó. "Vocês que tem pouca terra, vocês podem pegar o tanto de terra que vocês quiser. Só que vocês fica pagando um/ um direito." Mas não disse nada. Aí veio ... os de fora, que não tinha nada a ver, tomou de conta da nossas terra que a gente trabalhava, né? Aí pronto, aí nós ficuemo sem terra. Aí ficuemo porque a/ a/ ali pra cima pra essas mata aí que a gente vê ((apontando na direção com o dedo)), era um terreno dum/ dum doutor que morava aí e um pessoal rico. E ele arrumava a terra pra gente trabalhar, a gente trabalhava muito no/ no terreno dele e pagava só a renda. Aí era bom demais, aí foi o ente que/ que indenizou as terra dele. Aí eles foram simhora pra Fortaleza, aí foi e nós ficuemo aqui. Aí depois o/ o... gerente veio medir as terra, aí aquele sabidão é só: "Eu vou ficar com tanto. Eu vou ficar com tanto." Até eu disse a ZC: "ZC,

home, pega essa terra aqui mais de perto de nós." "deus me livre, eu vou lá pegar."... A pessoa sem saber ler, sem ter informação de ninguém, né? A pessoa que mora no sítio eh boca aberta, aí sei que ficou. Aí nós ficuemo na/ no/ na outra terrinha. Aí um pouco mais vem o rio, aí disse que não era nem pra ser indenizado porque já tinha sido indenizado do/ do açude, mas assim mesmo ia dar, aí sei que/ que o açude disse assim, ó: "Quem morar na terra e quem trabalhar, é dono ... da terra." E que nem pode vender. E o pior de tudo é que vende. Toda hora. Assim queira vender. Aí sei que pegaram, aí muito que/ que pegou. A/ a minha sogra tinha meio mundo de/ de terra. E dava pra gente trabalhar e morar. Aí pegou e tinha, ela tinha a casa que ela morava e vivia lá abandonada. Aí tinha um/ um/ uma mulher que era enteada do meu cunhado. Aí pediu pra morar na casa e ele deu. Aí a indenização da/ da casa é vinte mil real. "Mas você/ mas vocês não tem parte não. É da mulher que tava morando. Dona era ela que tava morando." "Tá bom." Aí no resto da terra que aonde tinha um capinzinho acentuado, um araminho, deu nove mil real pra meio mundo de terra dele. Aí sei que saiu dando mixaria um, mixaria a outro e assim tão fazendo esse escavação aí, né? Aí não é. não é de gosto da gente, mas só que a gente não pode dar jeito, né? Que é o/ o governo, aí nada fez. O povo diz: "Ah, porque vocês podia empatar dele ter passado aqui." Eu digo: "Que coisa nenhuma. Quem aqui viu pobre ter vez?" Aí passou ... porque nós bebia d'umas cacimba. Aqui embaixo perto desse pé de cajarana ((apontando local)) era, tinha uma cacimba que nós bebia água. Mais lá na frente tinha uma de AA, dos fi, que a gente se abastecia dela, aí, às vezes quando faltava, a gente ia ver noutras, mas sempre elas eram quem abastecia a gente. Aí foi, o rio passou por cima e aterrou e não deu explicação nenhuma a nós. Aí, eu mesmo, da minha da minha cabeça, aí eu disse assim: "Sabe, as menina, que nós vamos lá no rio falar com o gerente de lá do Rio, pra ele dar água pra nós. Porque nós vamos morrer de sede? Porque a cacimba que nós bebia, eles aterraram. Aí eles vão ter a obrigação de dar." Aí sei que nós fumo, aí tinha, o gerente era muito baixo, esse gerente. "Vocês pode carregar água de jumento, de carroça de mão, de carro, do jeito que vocês quiser." Assim nós fizemo. Aí o rio foi embora e nós ficuemo, aí depois voltou de novo, aí nós continuemo, aí quando foi do meio pro fim, esse gerente por derradeiro disse que não, que não ia deixar mais pegar água lá por causa que tinha ... tinha criança, tinha fio descascado, podia ser que tivesse um acidente ... não sei o que. Eu digo: "Pois tá bom." Aí foi, eu disse assim: "Oh VR, vamo lutar pela nossa água. Eu quero que você ajude, mais gente ajude. Porque nós não vamo ficar sem água, não." Aí nós fomo lá de novo. "Se se ele não quiser dar água, pois eles vão ser obrigado a dar uma força a nós. Que nós tinha nossas cacimba. Eles aterraram, aí nós vamos morrer de sede? Aí com isso eles cavaram um poço bem ali ... pra nós e ainda tão dando água a nós também porque só ele parece que num tá aguentando abastecer nós. Aí um dia liga de lá, um dia liga da cá, daí, né? Aí eu sei que eu sei, eu mesmo me sinto no direito que eu, que nós tinha obrigação sim, né? De receber a água, porque eles aterraram a nossa, né?"

Pesq.: Um-hum. Eh. ... Que a senhora falou muito da culinária, né?

RC: Hm-huh.

Pesq.: Quais são as outras atividades que a senhora faz aqui que são próprias do/ dos Cariri?

Segmento 05

RC: Eh ... essa essas que a gente faz agora mesmo... só porque a nossa tradição de/ de antigamente acabou tudo né? Que/ que esses novo não querem mais. Que até o arroz que é da roça da gente mesmo, eu faço aqui em casa. Eu às vezes tem as pessoa que pranta, me dá. Dá pra gente ... as/ as pessoas que tem terra que pranta arroz ainda. Aí o meu cunhado mesmo prantou um pedacinho ali no açude que a gente tem. Aí ele mandou pilar, aí ele repartiu pra

mim e ele, aí eu fazia, aí eu ... o meu rapaz, o que passou, disse: "Home, eita que arroz ruim. Tem gosto é de terra." Eu digo: "Home, tenha vergonha, que era meu arroz, era o preferido que a gente comia antigamente." Aí já não quero. Se... aí... eh o muncunzá, só o muncunzá é que era do meu tempo que todo mundo gostou aqui. Eh ... pra batizado, casamento, todo tipo de festa o mucunzá tá. Aí eles acha/ eles acham muito bom que é feito com pé de porco, toucinho dentro e toda misturada que bota dentro, aí eles acha que é bom, né? Em aniversário. Aí eles cai em cima mesmo com gosto de gás, mas a do pão de milho eles já não gosta. Assim, ainda gosta dessa/ desse vitamilho que faz que faz bem preparado com tomate, com todo tipo de verdura, eles acham bom. Mas já o/ o nosso que era moído no moinho, peneirado na peneira, eles já não gosta, né? É tudo diferente. Aí tinha muito o angu de milho pra gente comer com leite. Com leite de/ de gado. Começou primeiro a gente comia com leite de cabra. A mãe da gente criava muita cabra. Os pessoal tudo aqui era tudo mato, muito pasto ... na beira do rio e tudo criava cabra. Aí tirava o leite das cabra e a gente comia com angu de milho. Aí depois as cabra acabou, mudou pra leite de gado, a gente comprava o leite pra comer com angu. Muitas vezes, quando não tinha de gado, a mãe pegava e/ e fazia um leite de birro e a gente comia com angu, aí tinha ... Pai prantava aí na... aqui mesmo, aqui mesmo no nosso território mesmo, prantava uma mandioca por nome de manipeba. Ela nunca criava água, todo tempo ela era enxuta. A mãe pegava e ralava num ralo e era feito de de frande e colocado umas taba que nem essa ((colocando a mão sobre apoio na cadeira em que está sentada)), aí ralava o a a mandioca. Espremia num/ numa tanga de/ de rede e ali ela enfegava assim ((esfregando os dedos)) e botava no sol pra dar uma enxugadinha. Aí fazia o beju, ali era pra gente comer com feijão, feijão verde, tomar com café, com/ com beiju e nada disso hoje o/ o meus neto não quer, ninguém quer, né? O/ o que nós comia primeiro, né? Hoje ... antigamente a nossa merenda também a gente produzia muita mandioca. Aqui era o que a vista da gente o meu/ o meu avô tinha casa de farinha, aí a gente/ a gente, a merenda da gente bem cedinho era o café com/ com a farinha. Tinha umas puinha assim ((fazendo um círculo com os dedos polegares e médios de cada mão)) e enchia de farinha, a gente botava dentro do café. Muitas vezes o café tava quente, virava pirão. A gente comia achando bom. Hoje os meus neto nem ninguém quer e nem meus fi quer. É bolacha recheada. ... Se for dessas bolacha comum, eles não querem. Não querem, não. Só queria se fosse recheada. A merenda que mais os meus neto adora aqui é tapioca. Nem ... o/ o pai tem padaria, mas eles não querem o pão. Querem tapioca. Aí sei que comprar um fardo de goma pra fazer tapioca todo dia pra eles. É uma merenda muito boa que até eu gosto. Acho muito gostosa. Mas faz é empaia. Aí eles querem, aí eu me astrevo a fazer, mas acho ruim, só porque empaia a gente demais. Em vez de eu tá empaiaada fazendo outras coisas, tô ali fazendo tapioca. Aí fica muito difícil. Aí as coisa, as coisa da/ da gente, que a gente comia antigamente, eles não querem, não. A gente vai dar: "Ó, daqui era que eu comia antigamente." "deus me livre." Faz é cuspir. "Isso era de comer de gente? Como era que vocês escapava no mundo, né?" Num querem, nenhum quer mais ... de jeito nenhum. Aqui nós escapava assim, só com comida de milho. Arrpz, quando aparecia, às vez, só comia se tivesse uma pessoa doente. Aí fazia aquele arrozinho pra pessoa comer, mas o/ a comida da gente era milho e farofa ... em casa, né? Fazia um/ um muitas vez a/ a/ a gente já abusada de comer eh ... a merenda da/ do café com farinha, aí as mãe da gente inventava. Com um/ uns caquinho fazia uns caquinho de/ de barro, aí/ aí pegava, a gente ia abusar e "Vou fazer um bolinho de milho pra vocês." Aí fazia, mas não existia nem óleo, era casca de banana. A folha de banana que fazia. Pegava, aquela massa mole, aí botava assim na paia de banana. Aí quando tava assado de um lado, virava pro outro lado. Aí era tava feita a merenda pra nós, aí eu sei que/ que era assim a vida da gente era assim de sacrificio, mas só que a gente achava bom, né? Era tudo... era diferente da da agora. Era, assim, tem gente que diz: "Eu não quero me/ me lembrar do/ do passado que eu já passei, não. "E eu ado::ro o meu passado que eu passei, por eu ter passado fome, que... tudo era/ era/

era diferente porque não existia governo, né? Por isso que a gente passava fome. Hoje ninguém passa fome e hoje todo mundo é igual. Hoje em dia ninguém quer ser pobre, hoje em dia... se eu sou pobre, aí ... tô aqui, vou, compro uma/ um... se eu comprar uma cama, aí o outro vizinho que vê, já compra uma mió de que a minha. Se eu comprar uma geladeira e a minha for boa, aquele outro já vai comprar melhor do que eu, pra dizer que ainda é mais do que eu. E a coisa é assim. E antigamente, a gente era tudo igual. Ninguém mangava de ninguém, porque todo mundo era dum jeito só. Num tinha nenhum mar, nenhum meno de pobre. Agora tinha os ricos, né? Mas dormia no chão, porque não tinha rede. Dormia, por fim de conta, a gente inventou as cama de vara, feita de vara. E tinha, nesse tempo, açúcar, que quando começou a aparecer era em saco de pano aí. ... Abria aquele saco de pano, fazia o colchão, aí pegava, enchia dum junco que tem no açude. Aí enchia o colchão, aí chegava em casa, botava no chão. Dava umas pisa com os cacete. Ele abaixava. A gente se deitava, aí a gente dormia. Se virava pra um canto, ficava chiando. Se virava pra outro, era chiando. E assim a gente ia levando a vida, né? Desse jeito. Era uma/ uma vida de/ de sacrifício, mas acredito do tempo que... o tempo foi clareando. Eh ... foi aparecendo... apareceu o governo, né? Aí já foi amiorando mais. Eh ... tendo trabalho e rico dando trabalho pra gente pobre. Aí o tempo que eu ajudei pai dar o xô na fome. A/ a gente conseguiu comprar uma roupinha, comprava um/ uma chinelinha, comprar um sabonetinho pra tomar banho, que não existia nem sabonete pra gente tomar banho. Era... a gente fazia, as mãe da gente fazia o ... era ... o sabão de tingui. Até desse pauzinho que tá florado ali, oh. Ele bota uma fruta, aí a gente fazia/ fazia o sabão, aí a gente tomava banho com ele, feito com a potassa. Aí quando o mundo foi clareando pra mim, eu fui ... pra nós tudo, aí nós fomos trabalhar nesse/ nesses pessoal rico, aí... ali eu trabalhava era apanhando algodão, era apanhando feijão, era sacudindo de/ de oitenta/ de oitenta quarta de arroz ... era apanhando algodão. Tudo isso nós fazia, nós frangotinha pra poder ganhar o dinheiro pra ali nós ainda ajudar os pai da gente comprar as coisa. Pra os necessário pra dentro de casa e comprar um/ uma roupinha. Comprava um calçadinho, um sabonetinho pra tomar banho, um desodorantezinho pra gente botar. Que antigamente, nem isso a gente tinha, né? Aí foi o tempo que foi clareando, clareando. Aí quando foi do meio pro fim, nós já chegemo aonde hoje nós já tava, né? Mas só que o/ o tempo nosso, do meu tempo, da dona AA, da... do meu avô, meu bisavô, dos tronco véi, ainda era mais redobrado o sofrimento que eles contava pra gente, né? Aí de nós já/ já foi começando. Quando chegou o Governo, aí as coisa já foi amiorando. Aí ele também apareceu também pra/ pra a mãe da gente tecia rede, aí tecia a semana todinha. Quando era na/ na segunda-feira aí ia vender. Aí vendia aquelas rede, aí pegava e/ e comprava os necessário pra dentro de casa com o dinheiro daquelas rede que ela vendia. Aí assim era que a gente ia levando a vida. Aí fui... O tempo foi passando, o tempo foi passando e a gente cada vez mais amiorando a vista do que era e hoje a coisa tá boa. A vista de nós, não tá só triscando, não. Nós passemos, levemo uma surra muito grande, mas agora nós tamo pensando em sair... desse pau que nós levemo e... não sei se vocês votaram pra Bolsonaro ((observando a reação do pesquisador)) E/ e nós e votemo pa Lula e vamo ver que a coisa voltar a ser cuma/ com/ com/ do tempo de Lula, né? Porque até que/ que nós/ nós sabe que eh ... fi de de pobre num/ num estudava em colégio, no/ no Crato, né? Nem/ nem nada. Porque eu/ eu me lembra, do meu tempo, teve um/ um ... negro não estudava em colégio bom. Eu me lembra que tem um... essa pessoa ainda é viva. Eu conheço como a palma da minha mão, que estudou pra ser freira, mas daí ela não foi ser freira porque ela era preta. Aí eu tenho a minha menina. A minha filha que mora no Rio de Janeiro. Ela é/ é uma índia pura, ela é bem moreninha, os cabelo tão bom que/ que não segura na/ na cabeça. Aí eu banhava ela e brincava com ela. Aí tinha uma tia minha aí morando de frente, aí eu: "Minha filha, minha filhinha vai ser uma freira, vai estudar pra ser freira." Ela disse: "Hum, coitada, por isso que tem freira preta que ... Fulana de tal estudou pra ser freira e não foi porque era preta." Aí eu digo: "Ah meu deus." Aí depois de

Lula, aí negro... um bora que/ que ainda o povo diz as coisa, mas você vê nego, em colégio bom, pobe, tudo, tudo, tudo que nem hoje eu vejo, eu vejo meu/ meus neto. Vejo minha/ minha neta que já/ já é/ já é enfermeira e tá estudando pra ser mais, que continua sendo enfermeira e estudando, né? Pra subir mais pra cima. Eu sei que meus neto, graças a deus. Os fi não quiserem estudar não, mas meus neto já é são tudo estudioso. Aí tudo mode Lula. Eh ... banco, banco ... quem era besta de ver um/ um pobe chegar num banco? deus o livre. Se chegasse um pobre preto no banco e os rico tivesse, ficava tudo assustado. Ali já pensava que era um ladrão né? Mas hoje o banco é público pra pobe, pra rico. Hoje o/ o/ o/ os pobre, se quiser, tira meio mundo de dinheiro, faz o que quer, né? Mode Lula. Nós pode. Não conseguia chegar numa loja pra comprar uma geladeira, pra comprar um sofá, pra comprar um fogão, pra comprar essas coisa assim. Nenhum nós pobre não tinha direito. O ... Quando eu casei, era batido umas tabinha na/ na parede. Uma mais ... feito um torninho, uma amarra em cima, outra amarra embaixo pra botar a lata do café, a lata do açúcar, botar alguma coisinha de/ de comer. Através de de Lula, né? Hoje nós tem, hoje eu tenho meu armário bom, hoje eu tenho minha/ minha geladeira boa, hoje eu tenho minha televisão boa, aí tudo isso através de/ de Lula, né? Porque Bolsonaro desgraçou nós, né? Acabou com nós, mas vamos ver, deus por quem é.

Pesq.: Eh ... Dona RC, e qual é a importância de ser/ de se reconhecer Cariri hoje em dia?

Segmento 06

RC: Rapaz, a importância é muito boa né? Apesar de toda vida eu achar bom, aí essa vinda dessa índia pra cá foi bom porque quem não se reconhecia por índio, agora tá se reconhecendo por índio e Cariri, né? Aí se sente todo mundo orgulhoso e feliz da vida, né? Todo mundo, todo mundo. Até quem não é, vem porque VR disse: "Oh, não é só quem seja Cariri, não. Abasta se reconhecer que/ que seja e quiser ser... índio e ser Cariri, pode vir." E assim os povo tão querendo vir. Tem vez que essa barraca nem cabe de gente, né? Ela fez um seminário aí pra vir essas pessoas que a gente visita. Elas vieram também. Ela fez um seminário que era bastante gente aqui, né? Ela ... eu sei que ela fez o convite no/ no celular. Veio bastante gente fazendo pesquisa também nesse dia. Passaram os três dia aqui. Tinha ... aqui a gente ajeitou pra as casa vizinho, né? Botar as pessoa pra dormir. Eu sei que teve bastante gente, né?

Pesq.: E e Dona RC, a senhora é pajé, né? [Daqui da...

RC: [Sou.

Pesq.: [Da comunidade.

RC: Uhum.

Pesq.: Eh ... qual foi, assim, a/ a/ como é que a senhora foi escolhida? Do ponto de vista da senhora. Como é que foi esse processo da senhora ser a pajé daqui da comunidade?

Dona RC: Assim, eu fui escolhida assim. Por causa que a ... daqui mesmo, a mais velha mesmo, só só sou eu e JN, os outro é mais novo. Aí já tem LK que é mais velha do que eu. Tem a minha sogra, mas só que/ que LK já agora tá com aquela doença de Alzheimer. Tem hora que ela lembra das coisas, tem hora que num lembra. A minha sogra não tem, ela é lúcida, mas ela não gosta, né? Apesar dela nem poder tá andando, aí ela não gosta de vim nem sentar. Aí é por isso que ela não conversa. Aí por isso que eu fui escolhida, né? Que depois dela, a mais véia sou eu, de todos que tá, né? Aí é por isso.

Pesq.: Foi escolhida aqui.

RC: Uh-huh. [[Para ser a pajé, né?

Pesq.: [[Pela comunidade, pelo pessoal?

RC: [É. É.

Pesq.: [Na/ na época da associação ou foi antes? Como é que foi?

RC: Desde o/ desde o começo que foi. Desde/ o do/ do começo da/ da índia, né? Que o nome dela era RK. Aí desde esse tempo, eu fui escolhida e pronto. E JN também.

Pesq: Aí seu/ seu JN foi escolhido cacique e a senhora a pajé?

RC: Foi, foi.

Pesq.: Dona RC, se a senhora quiser complementar... As perguntas que eu tinha pra fazer a senhora já respondeu mesmo... conversando, né?

RC: Uhum.

Pesq.: Aí já/ já consegui preencher aqui, mas se a senhora quiser complementar, falar mais sobre a história da senhora, pode ficar à vontade.

RC: Eu só/ eu só num vô ... eu acho bom, eu já ter terminado porque agora eu vou começar na/ na minha luta, né? Vou cuidar de terminar de fazer o almoço. Até porque a... eu/ a gente/ porque a gente nem pode dizer que tem/ tem hora que aparece as coisa de repente. Eu nem sabia que minha filha ia/ ia levar o menino dela no médico e aí... porque ela podia ficar fazendo a comida, aí eu podia ficar o tanto de tempo que eu quisesse. Mas ela acabou de sair com o menino, que ela veve lutando que o menino é gordo e já ficou até com problema na perna que, assim, porque ele levou uma queda da lancha e levou um/ um corte muito grande no joelho. Aí eu acho que ele ficou com medo de/ de pisar firme, aí acho que ele ficou só pra esse lado. Ele tá com a perna mais curta de que a outra e/ e muito gordo e ela vem lutando com/ com ele pra ver se ele/ se ele perde peso. Aí o médico passou uma chinela pra ele daquelas que/ que fica... uma pra iguaiar, né? Com/ com a perna. Aí ela tá lutando aí com ele. Aí ela teve que/ que sair, né? Aí por isso. Mas aí quando você quiser assim... Também é até bom, você querendo vim também no dia da/ da reunião. Que aqui tem a reunião nos segundo sábado. Aí VR/ VR, as muié tava pedindo ontem que ela fizesse... Era duas hora. Fizesse às três hora pra elas sair assim ao menos umas quatro hora, umas quatro e meia pra elas ir pra casa que é longe. Vai de pé e o sol tá muito quente, né? Aí você querendo vim na hora da reunião também, pode vir que também conversa. Tanto conversa mais VR, como conversa de mais pessoa, né? E assim dá certo, né?

Pesq.: Tá ótimo. Pois Dona RC, vou terminar aqui a gravação, tá?

RC: Tá bom.

Pesq.: Agradeço.