Esta obra está sob o direito de Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

NARRATIVAS BIOGRÁFICAS E RESISTÊNCIA INDÍGENA: A LUTA PANKAXURI NO AGRESTE ALAGOANO.

Prof. Dr. Parmênides Justino Pereira[1]

RESUMO

Este artigo é decorrente de entrevistas narrativas biográficas realizadas dentro d0 projeto de extensão Biografias Indígenas em Resistência, vinculado à PROEX/UFAL. O objetivo geral é produzir conhecimento sobre um contingente populacional indígena que sobrevive à margem da identidade étnica na cidade de Palmeira dos Índios, o que implica em uma vivência de exclusão, marcada pela negação de direito ao território e demais direitos constitucionais que deveriam ter. Tendo como referencial teórico a Fenomenologia Social de Alfred Schutz, pautada pela busca da produção de conhecimento e racionalidade do mundo da vida, da sabedoria presente nas ações cotidianas. A partir metodologia de entrevistas abertas proposta por Gabriele Rosenthal, procuramos analisar elementos biográficos do cacique Chiquinho, líder do grupo Pankaxuri, dissidentes dos Xukuru-Kariri, no sentido de entrelaçar dados da intersubjetividade vivida para o entendimento da realidade social vivenciada pelos indígenas excluídos do processo identitário. Os resultados prévios de algumas entrevistas demonstraram que a trajetória biográfica de nosso personagem desvela um processo excludente vivido por parte da população indígena do agreste alagoano, marcado por um violento processo de tentativa de banimento, a partir da negação da identidade étnica por parte das lideranças Xucuru-Kariri. O conjunto das análises foram produzidos por meio da metamorfose identitária vivenciada pelo cacique Chiquinho ao longo de seus diferentes percursos no interior da fronteira étnica Xukuru-Kariri e de seu respectivo rompimento político e religioso nesta etnia.

Palavras-chave: Pankaxuri / Xukuru-Kariri / resistência indígena / narrativas biográficas / Fenomenologia Social

[1] E-mail: parmenides.pereira@palmeira.ufal.br

1. INTRODUÇÃO.

Este trabalho busca investigar até que ponto narrativas autobiográficas podem fornecer dados para analisar um fenômeno recorrente na resistência indígena no agreste alagoano: a saga de grupos familiares que lutam por território e reconhecimento, atuando à margem das aldeias oficialmente constituídas. Embora o reconhecimento étnico hoje se paute pelo autorreconhecimento, há diversas situações em que esse princípio é desconsiderado, fazendo da autoafirmação uma vivência marcada por intenso sofrimento ético-político.

O foco inicial recai sobre a aldeia Pankaxuri, cuja condição é emblemática. A luta da família Batista, liderada pelo cacique Chiquinho, com forte referência simbólica à sua mãe Iraci (a "Dona do Mel"), filha de Maria Felícia Ricardo da Conceição (Xukuru-Kariri) e José Lourenço de Melo (Pankararu), expressa bem esse cenário. Pretende-se, inicialmente, realizar entrevistas autobiográficas com membros dessa família e, posteriormente, com outras em situação semelhante, buscando, por meio de comparações, ampliar a compreensão de um fenômeno ainda pouco estudado, inclusive pela academia.

Acreditamos que as narrativas biográficas se apresentam como excelente método na pesquisa sociológica de cunho qualitativo, uma vez que tais biografias acontecem nos enredos do contexto político, histórico, cultural e social, proporcionando leituras sobre a realidade estudada, retirando o foco da etnicidade das epopeias de mártires do passado e redirecionando as atenções para os atores sociais que a protagonizam estas disputas no aqui e no agora.

2. METODOLOGIA.

Esta pesquisa fundamenta-se na análise biográfica narrativa proposta por Gabriele Rosenthal (1993; 2003; 2014a; 2014b), ancorada na fenomenologia social. O objetivo é compreender os sentidos produzidos por um sujeito a partir de sua própria perspectiva, considerando o entrelaçamento entre experiências vividas, estruturas sociais e interpretações individuais. A narrativa não é apenas uma fonte de dados, mas espaço de construção de sentido e expressão do mundo da vida (SCHÜTZ & LUCKMANN, 2023).

O método adotado privilegiou entrevistas narrativas abertas, nas quais o narrador conduz sua fala livremente, organizando lembranças sem interferência diretiva. O sujeito da pesquisa foi o cacique Chiquinho, liderança indígena do agreste alagoano, cuja trajetória é central na formação da nação Pankaxuri. A escolha baseou-se na relevância de sua experiência

para a compreensão de projetos étnico-familiares em contextos de marginalidade identitária.

Foram realizadas quatro entrevistas: a primeira inteiramente aberta; a segunda focada em aprofundar temas recorrentes da narrativa; e uma terceira, semiestruturada, para esclarecer pontos específicos. As falas foram gravadas e transcritas na íntegra. A análise seguiu cinco etapas propostas por Rosenthal: (1) dados biográficos; (2) estrutura da vida narrada; (3) reconstrução da vida vivida; (4) microanálise de trechos; (5) contraste entre vida vivida e narrada, revelando estratégias narrativas e sentidos atribuídos aos eventos (Ludwing, 2015).

A pesquisa também se apoia na contribuição metodológica de Fritz Schütze (2014), que formalizou as entrevistas narrativas nas ciências sociais. Para ele, a narrativa contém segmentos de relato, descrição e argumentação, e deve ser conduzida pelo entrevistado conforme sua lógica interna. A narrativa é entendida como performance e reconstrução subjetiva do vivido, que revela estruturas sociais inscritas na experiência individual. Com base em Schütz (1970), a abordagem fenomenológica permite captar os sistemas de relevância e tipificações que orientam a ação. Ao narrar sua história, o cacique não apenas relatou fatos, mas elaborou sentidos e resistências, revelando formas próprias de pertencimento que transcendem os modelos oficiais de identidade indígena.

3. Resultados.

3.1. Construindo identidades na mata da Cafurna.

Chiquinho inicia sua narrativa relembrando a chegada à aldeia Mata da Cafurna, uma das onze dos Xukuru-Kariri. Filho de Dona Iraci e neto de José Lourenço da Silva Pankararu) e Maria Felícia Ricardo da Conceição (Xukuru-Kariri), é o mais velho entre os irmãos. Seu avô recusou, nos anos 1940, convite para fundar a primeira aldeia de Palmeira dos Índios, temendo conflitos. Já sua mãe e seu tio Antônio Cabeleira tinham outra visão e, em 1979, após convite do cacique Manoel Celestino, a família adentrou a aldeia.

> Na verdade ali não era uma retomada, era uma ocupação, porque a terra era do município, da União, só a gente na época eu era criança e os mais velhos falaram que um pessoal do Japão, japoneses queriam fazer uma plantação pra eles, eu disse não, a mata da Cafurna ali tem muitas origens, pertence aos nossos antepassados, tem nossos pontos religiosos.[1]

[1] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 07/03/2023

Chiquinho frequentava a aldeia com irmãos e primos, influenciados pelo tio. Lembra da presença das famílias Celestino, dos Francilinos da Cafurna de Baixo e do povo da Fazenda Canto. Com amigos como Eduardo Celestino, buscava frutas, coletava café e lenha para o São João. Recorda com afeto a casa de Dona Hermelina, onde comia carne de soim caçado com bodoque. O distanciamento da aldeia ocorreu após um incêndio no rancho de um índio próximo à sua família, o que gerou cisão interna e levou à criação de uma nova aldeia pela Funai.

Mais adiante, rememora sua atuação política, destacando a liderança de Maninha Xukuru e os riscos vividos frente à repressão de fazendeiros. Participou de ocupações, atos públicos, encontros com a Igreja dos Capuchinhos, a Funai, a Assembleia Legislativa e a retomada da Serra dos Macacos, onde seu irmão Fabinho figurou na capa de um relatório oficial. Aos 22 anos, viveu com uma moça da aldeia e trabalhou com o sogro na roça da Gibóia, em condições precárias. Foi um tempo de trabalho duro: "Lá era só rasga-berço, espinheiro". Em seguida partiu para São Paulo para trabalhar como pintor, planejando retornar para aplicar seu dinheiro na terra. Ao voltar, descobriu que haviam vendido a terra que lhe fora destinada.

3.2. Continuidade da luta e nova decepção na aldeia Serra do Capela.

Chiquinho retorna à zona urbana da cidade e fica "desaldeado", até que o cacique Manoel Celestino teria percebido o sofrimento da família e os chamou para ajudar na luta pela conquista da aldeia Serra do Capela. O trato seria colaborar no reconhecimento da aldeia e, quando a luta fosse concluída e a Funai destinasse uma área de terra, a família também seria contemplada com um pedaço dessa terra.

Assim, ele se engajou novamente na luta, junto com sua mãe, seu tio Antônio Cabeleira e seus irmãos. Quando finalmente aconteceu o reconhecimento e a Funai comprou uma terra, o cacique Manoel Celestino não teria cumprido sua palavra. Quando Chiquinho e sua família cobraram o acordo, foram surpreendidos com a negativa: "Ele disse: 'Olhe, Chiquinho, essa conquista da Serra do Capela é uma conquista pessoal da família Celestino. Se você e sua família quiserem terra, lutem'."

Essa breve passagem pela aldeia Serra do Capela, embora curta, teria uma importância significativa em sua trajetória, pois o descumprimento do acordo acirraria os ânimos entre as duas famílias, tornando-se um confronto direto que marcaria um histórico de rivalidades e enfrentamentos. Desse modo, esse cacique se tornaria, ao

longo da trajetória, um forte rival da família na luta por território e identidade.

3.3. Finalmente acolhimento na aldeia Cafurna de Baixo e novamente o trágico prevalece.

Ao voltar para a zona urbana da cidade, após uma segunda tentativa de viver em aldeia, Chiquinho e sua família passam a frequentar a aldeia Cafurna de Baixo, onde conviveram por dezessete anos. É nessa aldeia que ele afirma ter sido feliz e ter vivido a melhor fase de sua vida dentro do contexto da luta indígena.

Ele se apresenta como uma figura de importância salutar e se orgulha de ter ajudado o cacique Cícero Francelino a obter o reconhecimento da aldeia. Narra que esse cacique atuava na aldeia Mata da Cafurna, mas não era respeitado como tal. Então, ele e seus irmãos, junto com Zé Carlos, o convenceram de que ele teria condições de buscar o reconhecimento da Cafurna de Baixo como aldeia. Descreve que o cacique inicialmente relutou, pois já havia apresentado vários documentos à Funai sem obter êxito no reconhecimento.

> Ele dizia, Chiquinho eu não quero não porque já tentei me levantar aqui umas três vezes e nunca consegui, botamos documento e a Funai nada de reconhecer. Oxe, por que? Porque é assim, até os nossos costumes, o toré o pessoal não sabe mais, ninguém sabe tecer uma muda de palha... não seja por isso que eu venho pra aqui com minha família e nós ajuda.[2]

Lá permaneceram por dezessete anos. Aos sábados, cantavam toré com os irmãos, e a casa vivia cheia de visitantes. O cacique local se alegrou com a presença da família, e, aos poucos, ensinaram a cultura aos moradores: o filho do cacique aprendeu a confeccionar cocares, saias de palha e a dançar toré, pois os indígenas da aldeia estavam afastados dos costumes. Com isso, conquistaram o reconhecimento da Cafurna de Baixo como aldeia.

O marco decisivo foi uma reunião da antiga FUNASA, com representantes de várias etnias. O cacique Cícero Francelino solicitou o reconhecimento oficial da Cafurna. Chiquinho, como membro do conselho tribal, pediu que o tema fosse votado: “Se nós perder, nós volta pra Mata e, se nós ganhar, nós fica independente”. A proposta venceu por treze votos a sete. O primeiro a apoiar foi o cacique Antônio Izidoro, de São Sebastião, cuja atitude motivou o apoio de outros líderes.

Durante a permanência na Cafurna de Baixo, houve uma retomada na Serra dos Macacos. Chiquinho e os irmãos participaram da luta, vivendo com a esposa

[2] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 07/03/2023.

em um barraco de lona por cerca de um ano. Após o fracasso da retomada, as famílias foram alocadas na Fazenda Canto. Chiquinho recusou a mudança: "Eu já tenho minha aldeia, sou da Cafurna de Baixo e vou voltar pra lá". A família — irmãos, pais, tios e sobrinhos — manteve forte vínculo com a aldeia, sendo apoiada também por moradores da Mata da Cafurna e da Fazenda Canto, como o povo de Pedão e de seu Antônio Urubano. Reconheciam neles um saber cultural valioso, especialmente nas práticas religiosas e medicinais indígenas mantidas por Iraci, mãe de Chiquinho.

O afastamento da família causou o fim do ritual do Ouricuri, pois outras famílias também se distanciaram. A saída ocorreu após decidirem ajudar a reativar o Ouricuri dos Karapotó, em Terra Nova — grupo que, apesar da terra doada por Collor, pouco praticava os rituais sagrados. Mesmo contra a vontade de lideranças locais, seguiram em frente. Chiquinho recorda que foram expulsos por "ciúme", embora hoje essas mesmas lideranças frequentem o ritual. Ajudar os Karapotó era questão de honra: Izidoro pediu apoio "pelo amor de Deus", enquanto outros líderes ignoraram o apelo. Chiquinho comprometeu-se a permitir apenas "índio limpo" no Ouricuri. Começou a visitar a aldeia mensalmente, vendendo artesanato e se aproximando da comunidade. Saiu escondido da Cafurna, levou os artesanatos no carro da antiga FUNASA e convocou o povo de casa em casa até reunir quatrocentos; apenas sessenta foram escolhidos.

> Nós fizemos uma reunião e eu perguntei "vocês tem vontade de ter Ouricuri na aldeia de vocês"? Todo mundo disse tem, por uma boca só. A gente se emocionava e chorava. Eu disse tem alguém intrigado aqui uns dos outros? Tinha gente com mais de vinte anos intrigado lá dentro. Pois se quiser conhecer o Ouricuri vai ter que se abraçar desde já. Só via gente se abraçando, o povo chorando, e na união desse povo eles conseguiram o que pediram a Deus. Primeiramente a Deus e a encantidade divina que ajudasse a eles ter a religião sagrada pra não ficar dependendo de ninguém. [3]

Chiquinho resume esse episódio com uma sentença curta: "foi um trabalho de pajé". Foi seu primeiro trabalho de pajé por sua própria responsabilidade. Ele já tinha ajudado a levantar o Ouricuri da Cafurna de Baixo, mas não tinha sido sozinho.

> Os parentes Fulniô que nem Jó, que nem Rildo, lá da mata, eles falaram pra minha esposa, olhe seu marido passou num teste de pajé,

[3] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 07/03/2023.

> porque não é todo mundo que se arrisca não, esse Ouricuri da Mata da Cafurna não teve um responsável só, foi uma equipe. Então ele pode se dizer que é um cacique, que é um pajé. (...) Me chamaram de traidor, mas não me sinto um traidor, porque depois do Ouricuri formado os que falavam de mim tão todos lá frequentando o Ouricuri lá. Eles diziam que não acreditavam que eu tinha feito o Ouricuri de lá, que eu não sabia fazer, mas hoje tão saindo da Mata da Cafurna, o pajé Eru vai pra lá, pro Ouricuri que eu levantei junto com meus irmãos. [4]

Mais uma ruptura e, consequente, mais uma conquista: tornou-se pajé, e sentiu confiante de adentrar numa nova experiência, desta vez para além do projeto religioso, engendrou um projeto político, que seria criar sua própria aldeia.

3.4. Radicalizando as rupturas: partindo para a criação da própria aldeia.

A trajetória de Chiquinho foi marcada por idas e vindas entre aldeias, aproximações e rupturas. Após passarem por três aldeias Xukuru-Kariri, ele e sua família retornaram à zona urbana de Palmeira dos Índios, o que os entristecia: para eles, o lugar do índio é no campo, com roça, mata e sementes para o artesanato. Decidiram reunir os indígenas desaldeados da cidade e formar sua própria aldeia, inicialmente chamada Xukuru-Palmeira. A escolha gerou críticas: acusavam Chiquinho de querer se promover ou criar nova etnia, o que dificultaria o reconhecimento como Xukuru-Kariri e o direito à terra. Essa negação identitária tornou-se um dilema central. Mesmo com apoio inicial de dois caciques e três pajés, que depois recuaram, as tensões cresceram. Houve ameaças, discussões em rádios e apreensão, já que o acampamento ficava próximo à casa do cacique Manoel Celestino. Curiosamente, seu maior aliado era o filho do cacique rival.

Chiquinho explica que o nome Xukuru-Palmeira servia apenas para diferenciar sua aldeia das demais Xukuru-Kariri. Formado por 85 famílias urbanas, o grupo visava resgatar parentes desaldeados e retomar práticas culturais. Lembra que os próprios Xukuru-Kariri foram apoiados por outros povos e sentia-se moralmente comprometido a retribuir. Sua luta envolvia afirmação identitária, reorganização territorial e reintegração de jovens impactados pela urbanização.

> Disseram que eu quis transformar os bandidos do alto do Cruzeiro em índios, mas só que eles já são índios que foram transformados nessa juventude perdida e eu tava querendo é resgatar esses parentes, trazer de volta pra nossa cultura por meio dos nossos ensinamentos e dos nossos antepassados.[5]

[4] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 07/03/2023.

[5] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 14/03/2023

Chiquinho demonstra grande preocupação com seus parentes desaldeados, vítimas da pobreza e da marginalização. Orgulha-se de ter tirado muitos dessa condição com conselhos e ensinamentos herdados dos antepassados, como a religião, o toré, o artesanato e a medicina tradicional. Entre 2006 e 2008, permaneceram em um acampamento improvisado até decidirem realizar sua própria retomada. O destino foi a Fazenda Buenos Aires, de propriedade do empresário Noé Simplício. Cerca de oitenta famílias marcharam rumo ao local sob a liderança de Chiquinho. Ao chegarem, ele se apresentou a um morador, assegurando que não fariam mal a ninguém, pois estavam todos na mesma luta por dignidade.

No dia seguinte, receberam alimentos enviados pelo cacique Karapotó Antônio Izidoro, além do apoio da CPT (Comissão Pastoral da Terra). Três dias depois, a FUNAI visitou o local, mas não ofereceu suporte. Logo a comida acabou, e o grupo foi socorrido por freiras da Diocese de Palmeira dos Índios. A escassez e a qualidade da terra — considerada ruim e sem mata, o que dificultava a realização do Ouricuri — fizeram com que muitos abandonassem o local. Diante disso, o grupo decidiu se mudar para a Fazenda Monte Alegre, pertencente ao vereador Val Basílio, sobre a qual circulavam denúncias de corrupção na aquisição. A nova fazenda oferecia melhores condições: havia mata, água e abundância de frutos como manga e jaca. Além disso, fazia fronteira com a Aldeia Mata da Cafurna, onde viviam parentes da família Leitão, o que fortalecia vínculos comunitários e territoriais.

3.5. Retomada da aldeia Monte Alegre: consolidando a luta, até à próxima tragédia.

A primeira tentativa de construir sua própria aldeia, junto com sua família, não daria certo, pelos motivos já mencionados. Daí decorre a mudança de estratégia e a escolha de outra fazenda a ser retomada. Lá, entraram no dia 15 de março de 2008 — um momento de grande emoção. Chegaram à noite, ocuparam o local e passaram a madrugada dançando toré. No dia seguinte, foram procurar lenha para levantar os barracos. Aqui se nota uma diferença importante e salutar na mudança de estratégia: na fazenda Buenos Aires não havia mata e, consequentemente, não havia lenha — essencial para a construção dos barracos, para o uso nas cozinhas e para a formação de fogueiras. Nessa nova retomada, o cacique Chiquinho permaneceu com sua família até 2016, um período de oito anos. Ele relata que a fazenda do vereador estava para ser tomada pela polícia e, então, decidiu que não seria "só da polícia, não — vai voltar pros índios".

Mas a convivência na Aldeia Monte Alegre já começava com conflitos internos, com várias pessoas querendo tomar o poder e destituí-lo da posição de cacique. A situação começou a se tornar perigosa, com pessoas andando armadas e fazendo ameaças. Chiquinho viveu situações reais de risco, como o episódio em que um homem armado apareceu à sua porta com intenção de matá-lo. Foi preciso fugir pelos fundos e se esconder na mata.

Ele se mostra ressentido com os demais membros da aldeia, que não "se levantaram" em sua defesa — depois de tudo o que afirma ter feito por todos: tirá-los da periferia e colocá-los em uma terra. Além dos conflitos internos, o período foi marcado por total descaso da FUNAI, que não tomava providências. Foram necessárias várias ocupações do prédio do órgão.

Lembra que a FUNAI não reconhecia a retomada, alegando que ele havia recrutado "brancos" para a aldeia — já que a etnia local institucionalmente reconhecida não os reconhecia como indígenas. Tal situação transformava o cotidiano numa árdua luta por documentos, com viagens a diferentes aldeias em busca de familiares que pudessem comprovar a descendência.

Apesar das dificuldades e riscos, ele se vangloria desse período. Sente-se vitorioso e orgulhoso por ter conseguido "provar a descendência dos índios discriminados", rotulados como "brancos", bem como por ter "ensinado a cultura" a esses parentes. Também fica claro que a longa experiência da retomada Monte Alegre acentuou os riscos à sua vida: sua família demonstra preocupação e, desde a saída da aldeia, ele não anda mais sozinho na rua e evita, ao máximo, ir à cidade.

3.6. Retomada da aldeia Cachoeira do Tamanduá: criação do próprio etnônimo.

Após cinco anos difíceis na cidade, Chiquinho decide voltar à luta. Em 28 de fevereiro de 2021, inicia a retomada da fazenda Cachoeira do Tamanduá. A ocupação marca o fechamento de um ciclo e o desligamento definitivo das demandas da etnia Xukuru-Kariri, simbolizando sua busca por autonomia e pertencimento territorial.

> Eu sei que foi nesse percurso de luta foi varias ocupações na sede regional da Funai pra poder ter nossos direitos e sempre negado, eu vivia nas aldeias como na mata da Cafurna, que eu já fiz parte na aldeia Serra do Capela, na Cafurna de Baixo, ajudei o pessoal da fazenda canto, eu era querido por todos. Me respeitavam, mas depois que eu formei meu próprio grupo eles começaram a discriminar a mim e minha família, dizer que eu não era índio e tudo e isso aí foi me desgostando e eu procurei me

> afastar, eu quero distancia, agora não tem direito de dizer nada comigo, eles são eles e eu sou eu, hoje tô aqui com minha família e tô feliz.[6]

Feliz por estar em seu território em retomada, preservando sua cultura, plantando roça e cultivando plantas para artesanato e medicina indígena, Chiquinho ainda busca o sossego — que, segundo ele, virá com a legalização da terra e a formação do santo Ouricuri. Caminha nesse sentido e planeja erguer o ritual, para que sua família não dependa mais de outros Ouricuris.

> Nós quer sair daqui no dia em que deus tirar desse mundo. Aí a gente sai. Mas a gente quer permanecer aqui. Porque nessa terra aqui tem história contada pelos nossos mais velhos. Aí nessa cachoeira mesmo é um santuário, aí pra nós é um lugar que é morada dos nossos encantados.

Uma fala recorrente é o desgosto de ver esses espaços sagrados viraram pontos de droga e prostituição na mão do branco. Outro ponto fundamental que os empolga na terra é que nela está contida a Serra do Pajeú, um lugar de encantos, e eles precisam retomar esses lugares, que eram ocupados pelos mais velhos, para preservar sua ancestralidade, sua cultura. Também tem uma área no fundo onde ele sonha em fazer o reflorestamento, fazer uma parceria com mudas de plantas nativas que não existem mais, como o louro, o tiri, o jenipapo, o ouricurizeiro, a imburana de cheiro, a amescla, vegetação fundamental para sua cultura.

> A gente quer trazer pra aqui de volta. Quer fazer daqui a mãe natureza que nossos antepassados deixou e acabaram contudo e ainda hoje estão acabando com o resto. Agora começaram a desmatar a beira da barragem ali e a gente é quem sofre com isso.[7]

Na retomada da Cachoeira do Tamanduá o projeto tomou contornos diferentes da Monte Alegre, uma vez que o grupo ficou bastante reduzido ao núcleo familiar do cacique Chiquinho. Semanalmente acontecem reuniões com os membros da família que estão diretamente habitando na retomada, com os demais, que estão morando na cidade por motivo de trabalho, mas que endossam a luta. São poucos os que não fazem parte da família extensiva do Cacique. Ele recorre ao relato de um primo que teria recebido convite de duas aldeias, mas recusou, porque prefere esperar a consolidação da aldeia Pankaxuri e engrossar as fileiras da família. O sonho agora não se resume a um aldeamento puro e simples, mas a reunião da família. Considera o momento de maior maturidade

[6] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 14/03/2023.

[7] Idem.

de sua jornada, porque agora tem seu próprio projeto étnico, um esforço de independência que tem fortalecido a união da família.

Ele considera que tem um papel importante na história local, porque a partir da sua luta muita coisa tem sido problematizada, principalmente o papel das lideranças e sua própria luta por identidade, que segundo ele ficará como inspiração para outras pessoas e famílias que sofram a mesma situação.

> Ser índio é o que a gente somos, é o que Deus nos fez cada um, né?! Ser índio é um apelido que colocaram, geralmente a gente se reconhece como primitivos, os primeiros povos, os originários. Mas esse negócio de índio até eu não gosto de ser chamado de índio porque a gente sabe que quando os colonizadores chegaram, eles chegaram invadindo as terras.[8]

Na verdade, ele não vê nenhuma necessidade de ser reconhecido como índio porque já está sendo índio ao preservar a cultura.

> (...) É fazer o que a gente faz em nosso dia a dia ao nosso modo, é tudo, é buscar resgate o que foi perdido, o nosso idioma foi proibido a gente de falar porquê diziam que eram coisas animalescas e nossos mais velhos foram proibidos de falar mas tem pessoas ainda que tem palavras soltas e a gente precisa passar isso para as crianças até chegar um dia que a gente tenha resgatado como os Kariri.[9]

Um dos sonhos é o resgate da língua, assim como tem acontecido em algumas etnias regionais. Além de tentar agrupar toada a família extensiva num mesmo território, pretende conseguir junto à Universidade a colaboração de professores especializados que ajudem nesse resgate da língua. Também ressalta que seu artesanato, vestimenta, grafismo, são diferenciados, porque algumas coisas foram apreendidas nas aldeias Xukuru-Kariri, porem muito fora aprendido com os ensinamentos do seu Avô Pankararu.

> (...) é o que a gente vem segurando da nossa família, da minha mãe porque teve muitas cantigas de dentro do ritual que a gente não pode nem cantar porque foi revelado agora pela minha mãe e ela ainda tem mais ainda. Esse tempo todinho ela não revelou pra gente mas agora ela tá começando, já tem umas duas cantigas que a gente aprendeu que é cantada dentro do Ouricuri, então isso aí é nosso, não vi ser cantado em aldeia nenhuma até agora nos Ouricuri onde andei.[10]

[8] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 14/03/2023

[9] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 21/03/2023.

[10] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 28/03/2023.

Portanto os Pankaxuri se consideram diferenciados dos demais índios locais, pelo fato de guardarem conhecimentos que os outros não conhecem, porque até aqui teriam sido restritos à sua família, por meio de herança cultural de seus avós. Todavia, a reivindicação por uma identidade própria não significa negar as origens Xukuru-Kariri, mas antes uma estratégia para se livrar do jugo das influências políticas das lideranças locais.

> É porque aí é a identidade dos nossos antepassados, a mãe da minha avó mesmo, daqui de Ladeira Doce, puxando para os Leitão, até hoje tem prova que a família da minha avó que mora aqui, o povo dos "Minga". Então isso aí é um sinal que ela é uma nativa originária daqui de Palmeira dos Índios, então é uma Xucuru-Kariri, então isso é o que eu nunca nego e sempre falo.[11]

Deixa claro que se autodenominar Pankaxuri não significa abrir mão da identidade Xukuru-Kariri porque não teria como deixar de ser o que realmente é, descendente de seus avós. Ele diz que mesmo que as lideranças políticas não queiram, ele não deixa de ser Xukuru-Kariri, mas ele e sua família não dependem de estar preso a esse etnônimo para ter seus direitos garantidos, daí o surgimento dos Pankaxuri. Ao mesmo tempo entende que sua ousadia tende a aumentar o descontentamento das lideranças contra ele.

> Agora eu sei que muitos estão com raiva porquê eles já estão achando que eu estou querendo ser poderoso demais por querer reconhecer um novo povo, uma nova etnia, mas eu não sou o primeiro, aqui em Alagoas e Sergipe teve outros povos que se levantaram da mesma etnia reivindicando um outro reconhecimento étnico como: os Fulcaxó, Kaxagó e esses outros como Pankararé, Pankará tudo são descendente de Pankararu. Então eu fiz isso aí para evitar muitos dos problemas que eu já tenho com eles, deles não quererem me reconhecer como Xucuru-Kariri, então eu sou um Pankaxuri, me reafirmo assim em todo lugar que eu chego. [12]

Por fim, a iniciativa de criar seu próprio etnônimo acrescentou um novo momento na sua vida e na história da sua família, principalmente com as atuais mudanças no quadro da FUNAI, cujo novo coordenador tem acenado com a perspectiva de cumprir com seu papel e finalmente encaminhar o gozo dos direitos. Ao longo dessa jornada Chiquinho tem se especializado, por meio de suas articulações nacionais, adquiriu alguns títulos por meio de cursos como o de Juiz do tribunal indígena, vegetoterapia, dentre outros.

[11] Idem.

[12] Idem.

4. Discursão dos resultados.

4.1. Considerações teóricas.

No plano teórico, o estudo dialoga com a fenomenologia social de Alfred Schutz, que compreende o mundo da vida como o lócus do saber. Para Schutz (1970), o mundo da vida não é uma abstração, mas a realidade vivida e compartilhada pelos indivíduos, sendo o espaço onde o significado é atribuído às ações cotidianas. Nessa abordagem, o ator social é um cientista de primeira ordem, interpretando e teorizando sua própria existência. O conceito de relevância, articulando a intencionalidade husserliana e a duração bergsoniana, destaca a ação como central, pois é a experiência da ação no "agora" que possibilita a construção de significados (SCHUTZ, 1970). A experiência originária é temporal: o “agora” incorpora a retenção do vivido e a pretensão do futuro, compondo o fluxo da consciência. Para Schutz (1970), a experiência é marcada por um movimento contínuo entre a retenção do vivido, a percepção do presente e a antecipação do futuro, revelando uma temporalidade que estrutura o sentido de nossas ações.

O que é retido e racionalizado sedimenta-se na memória, e o sujeito atua nesse entrelaçamento contínuo. Segundo Schutz (1970), a memória não é um processo passivo, mas um mecanismo ativo de reconstrução do vivido, onde o sujeito seleciona e reorganiza suas experiências com base nos valores e significados que atribui a elas. A vida cotidiana, por meio da comunicação, constitui sistemas próprios de interpretação, orientados por microssistemas de crenças e valores. Nesse sentido, a comunicação é o veículo que permite a transmissão e a transformação desses sistemas de significação (BERGER; LUCKMANN, 2007). As biografias, por isso, trazem significados socialmente construídos, revelando o estoque de conhecimento adquirido por experiência própria e herança ancestral. Como afirmam Schütz e Luckmann (2023), a biografia é uma construção que não se limita a um relato linear de acontecimentos, mas uma interpretação subjetiva que envolve o indivíduo com as práticas sociais de sua época.

A memória torna presente o vivido e confere sentido ao presente, estruturando escolhas e enfrentamentos. Esse entrelaçamento entre memória e ação reflete a ideia de que as decisões e trajetórias individuais são orientadas por sistemas de relevância que não são apenas pessoais, mas também intersubjetivos (SCHUTZ; LUCKMAN, 2023). A biografia torna-se, assim, o lugar do que se revelou relevante ao sujeito, expressão de seu sistema de relevância, que o orienta na ação. A relevância, entendida como o

critério pelo qual o sujeito seleciona e organiza sua experiência, não é uma característica do sujeito isoladamente, mas emerge das interações com os outros e com a sociedade, como uma construção contínua de significados compartilhados. O indivíduo não é mero reflexo da estrutura social, tampouco sujeito de devaneios idealistas: é um ser-no-mundo, agente de sua trajetória, que atua sobre o mundo que o forma, mas também é moldado por ele (SCHÜTZ & LUCKMANN, 2023).

Essa perspectiva permite abordar o fenômeno social de forma intersubjetiva, superando a separação entre sujeito e sociedade. A biografia, portanto, não é apenas relato pessoal, mas uma forma de expressão da realidade social vivida e interpretada, que resulta da interação constante entre o sujeito e os outros, e das escolhas feitas com base nas estruturas de relevância que orientam sua ação (BERGER; LUCKMANN, 2007). A análise da biografia de um indivíduo, assim, deve levar em conta tanto as experiências pessoais quanto os significados socialmente compartilhados, criando um ponto de intersecção entre a experiência vivida e a estrutura social.

4.2. Reconstrução da vida narrada na trajetória do Cacique Chiquinho.

4.2.1. Distinção de materiais indexados e não-indexados.

A trajetória de Chiquinho foi construída com base em entrevistas que combinam descrições factuais (quem, onde, quando) com reflexões sobre valores e juízos de vida. Narrando em primeira pessoa, ele transmite como sentiu e vivenciou os eventos, buscando legitimar o que não é amplamente aceito, sobretudo sua identidade e liderança. Destaca-se o sentimento de injustiça em relação às instituições do Estado. Há forte ressentimento com a SESAI, por negar atendimento diferenciado, e com a FUNAI, acusada de negligência e abandono, ao condicionar seu reconhecimento ao aval das lideranças Xukuru-Kariri, contrariando o espírito do artigo 169 da OIT, que visa proteger contra a intrusão externa — e não resolver disputas internas. O Ministério Público Federal também é alvo de crítica, sobretudo pela atuação de um antropólogo que, segundo ele, legitimou o discurso rival após pressões políticas.

Chiquinho percebe a rejeição que sofreu como consequência de sua liderança ativa e do inconformismo diante de decisões que iam contra os valores de seu grupo familiar. Ao longo de sua passagem por diferentes aldeias Xukuru-Kariri, identifica uma trajetória de rebeldia, que teria gerado receio por parte das lideranças locais. Para ele, a ideia de que queria liderar toda a etnia teria sido alimentada por essas lideranças, especialmente por Manoel Celestino,

embora Chiquinho afirme que sempre desejou apenas lutar em conjunto.

Segundo sua interpretação, sua expulsão da aldeia Cafurna de Baixo não ocorreu pela crise do levantamento do Ouricuri, mas sim por sua postura autônoma. Reafirma, assim, sua condição de vítima de uma exclusão injusta, motivada pela incompreensão de sua liderança e pela distorção de seus objetivos.

4.2.2. Formas textuais da autoapresentação, hipóteses iniciais e campos temáticos.

Apresentamos, neste trabalho, campos temáticos predominantes na narrativa de vida de Chiquinho, centrais para compreender os focos de sentido e os sistemas de relevância que orientam sua ação. A análise textual revela momentos de elaboração racional e argumentativa, intercalados com experiências emocionalmente marcantes — a vida vivida. Em certos trechos, pausas ou silêncios expressam conteúdos sagrados ou traumáticos, como a retomada da aldeia Monte Alegre. Conforme Rosenthal (2014a), há experiências que resistem à linguagem e emergem nos silêncios da narrativa.

Quatro grandes temas estruturam sua trajetória: família, religião, liderança e o enfrentamento da morte como risco constante. Seu primeiro contato com a religiosidade ocorre aos nove anos, observando os avós transmitirem saberes aos pais. Inicialmente confunde os rituais com o candomblé, mas, com o tempo, reconhece as particularidades da espiritualidade indígena. Um tio o conduz à Mata da Cafurna, marcando sua entrada simbólica no universo aldeado.

A volta às aldeias está ligada à convivência com uma mulher indígena e ao reencontro com vínculos familiares. Seus irmãos atuavam nas aldeias, a mãe era reconhecida nas cerimônias e o tio tinha papel relevante no Ouricuri. Sua trajetória individual se transforma em um projeto familiar coletivo, com a família Batista reafirmando seu pertencimento por meio da ação conjunta. Seu plano inicial de se estabelecer com a nova família é frustrado: o sogro não oferece o apoio combinado, e sua terra é vendida enquanto ele estava em São Paulo. Em seguida, participa da retomada da Serra dos Macacos com irmãos e esposa. Apesar do fracasso, guarda orgulho da experiência, destacando a imagem de seu irmão no relatório da FUNAI.

Na retomada da Serra do Capela, sua mãe lidera o processo, consolidando a identidade familiar como núcleo da ação política e espiritual. O cacique Manoel Celestino afirma que a terra é conquista da família Celestino, indicando que os Batista deveriam lutar por seu próprio espaço. Isso

aprofunda a cisão interna e inicia uma rivalidade com esse cacique.

A experiência na Cafurna de Baixo reforça a missão do grupo. “Nossa família viveu ali por 17 anos. E ensinou a cultura para as pessoas”, afirma Chiquinho. O grupo acolhe indígenas “desaldeados”, gerando atrito com outras lideranças, que veem essa atuação como ameaça à hierarquia tradicional. A fundação da aldeia Xukuru-Palmeira surge do desejo de reunir parentes e transmitir os saberes tradicionais. Mais tarde, reconhecem que o isolamento dificultou o reconhecimento institucional, mas mantêm o orgulho de terem reinserido jovens à cultura.

Com o crescimento desordenado da retomada Monte Alegre, surge a necessidade de reconfiguração: nasce a retomada Pankaxuri, centrada na família Batista, com etnônimo próprio. O nome remete à herança Pankararu do avô e à avó nascida no território tradicional Xukuru-Kariri. A escolha simboliza um projeto étnico-político articulado à história familiar e espiritual do grupo.

A liderança de Chiquinho se constrói em etapas. Inicialmente, aparece como coadjuvante, acompanhando os rituais. Na Cafurna de Baixo, torna-se referência espiritual: ensina medicina tradicional, artesanato e toré aos jovens. Mesmo sem reivindicar o posto de cacique, é visto como ameaça por sua influência. Sua expulsão após o levantamento do Ouricuri na aldeia Karapotó é interpretada como tentativa de neutralizar sua atuação, não como simples desobediência às normas.

A criação da retomada Monte Alegre marca o ápice de seu protagonismo: articula dezenas de famílias, alcançando visibilidade institucional e midiática. As lideranças tradicionais reagem, acusando-o de querer ser cacique geral. No entanto, sua trajetória revela outra lógica: ele constrói uma liderança baseada na ancestralidade, religiosidade e coesão familiar, não em ambições institucionais. De aprendiz, torna-se pajé — “digno de um grande pajé”, disse-lhe um cacique —, depois cacique da Monte Alegre e, por fim, líder de uma nova etnia em formação.

Sua liderança se legitima na memória e na luta concreta por território e cultura. A hipótese que se fortalece é a de que as ações da família Batista seguem uma lógica espiritual. A Cafurna de Baixo é um divisor de águas, consolidando uma identidade religiosa que guia as ações futuras. O polêmico levantamento do Ouricuri em Karapotó é interpretado como missão sagrada, autorizada pelo divino. Chiquinho afirma que cumpriu seu papel com permissão espiritual: “Não trai a cultura, segui o que aprendi dos meus mais velhos”. Mesmo inserido nos ritos Xukuru-Kariri, sua linhagem Pankararu torna sua religiosidade mais aberta à transmissão dos

saberes. Em suma, para Chiquinho, a luta por território não é apenas estratégia política, mas missão espiritual. Ao longo das entrevistas, é possível perceber que seu projeto de vida, forjado em experiências familiares, religiosas e de resistência, dá sentido à sua existência.

> A gente se sente muito triste de ver nossa família espalhada por vários Ouricuri dessas aldeias. Tem uma parte frequentando o Ouricuri numa aldeia, outra parte em outra aldeia. Nós queremos ter nosso próprio Ouricuri como já tivemos. Nós levantamos o Ouricuri de Karapotó e hoje é uma coisa fina, o povo sai daqui pra lá, levantamos na Monte Alegre e até o cacique Manoel Celestino, que tanto nos condenou, hoje frequenta lá, com os meninos que eles diziam que eu tava recrutando os bandidos do alto do Cruzeiro.[13]

Apesar de ter passado pelos Ouricuri de várias aldeias e de possuir vasto conhecimento ritual, repassado por seu avô, Chiquinho expressa o desejo de instituir seu próprio Ouricuri. Em sua narrativa, o sagrado aparece tanto como fonte de conflito quanto de soluções. Ele constrói um sentido de si e de sua família como orientados pelo divino e detentores de práticas religiosas legítimas.

O rompimento com a Cafurna de Baixo marca uma metamorfose: de participante subordinado, ele se reconhece como pajé e assume com orgulho o papel de líder espiritual. Valoriza ter ajudado parentes a se reconectarem com a cultura e jovens a encontrarem fé nos encantados, ressaltando o protagonismo religioso da família.

A narrativa também revela os riscos enfrentados na luta por autoafirmação. Desde o rompimento com a Serra do Capela, que gerou uma rivalidade com o então cacique, passando por ameaças em Karapotó, confrontos com um fazendeiro na retomada de Monte Alegre e assassinatos associados ao conflito, sua trajetória é marcada por perigos constantes. Chiquinho atribui sua sobrevivência à proteção espiritual: “Se não fosse a força dos nossos encantados, já teria acontecido alguma coisa comigo. Mas nós temos nossas coisas e trabalhamos sempre limpos diante de Deus e ‘deles’, que nós conhecemos.”

4.2.3. Comparações entre a história de vida vivida e a história de vida narrada.

Apesar da forte expressão de pertencimento à etnia Xukuru-Kariri —

[13] Entrevista realizada na aldeia Cachoeira do Tamanduá em 28/03/2023.

sustentada por laços maternos e vínculos de parentesco com diversas famílias —, a trajetória de Chiquinho revela contradições. Sua vivência em diferentes aldeias foi marcada por sucessivas rupturas, o que nos leva a questionar até que ponto esses vínculos representariam uma identidade coletiva coesa. Em duas aldeias, o conflito foi com a autoridade verticalizada dos caciques, especialmente quanto à aquisição de terra. Na terceira, a ruptura ocorreu por divergências na concepção de religiosidade, marcada pela flexibilidade típica dos Pankararu — sem, contudo, romper com os segredos sagrados.

Na formação de sua própria aldeia, destaca-se a postura de acolher parentes dispersos na cidade e o esforço pedagógico de transmitir a cultura. Ao adotar um novo etnônimo, projeta um futuro que transcende o núcleo familiar, visando reagrupar membros da família extensa, dispersos geográfica e culturalmente. Um traço comum a essas experiências é o risco de morte: conflitos anteriores envolveram ameaças, tentativas de assassinato e até derramamento de sangue, como no caso da saída de Monte Alegre. A atual retomada também tem sido marcada por tensões e perigos constantes. Há ainda outra contradição entre a história vivida e a narrada: a aparente ausência de pretensão em liderar politicamente. Apesar de expressar desejo de se dedicar apenas aos trabalhos religiosos, Chiquinho assumiu protagonismo com a retomada, sendo procurado por outros líderes para aconselhamento e apoio. Afirma que preferiria não ser cacique, mas que, em seu grupo, não vê quem assuma essa posição com a mesma capacidade construída por ele. Aqui se revela uma característica peculiar do grupo: a forte presença de um líder disposto ao enfrentamento e à afirmação de um projeto coletivo.

5. Conclusões.

Analisar a história de vida de Chiquinho, seu modo de narrar a trajetória e os sentidos produzidos ao longo do tempo, nos levou a construir hipóteses baseadas tanto em seu relato quanto na interpretação de suas ações em contextos de conflito. Seu testemunho nos aproxima de um universo de relevâncias e tipificações sociais, revelando passagens por aldeias Xukuru-Kariri, ressentimentos diante das rupturas vividas e um sistema de interpretação que orienta seus atos. Nesse percurso, a adoção de um novo etnônimo aparece como forma de autoafirmação política.

Esse sistema de valores revela uma dificuldade crescente de permanência dentro da fronteira étnica original. Sua biografia, centrada na coesão familiar e ancorada nas figuras da mãe, do avô e dele próprio, aponta para um projeto étnico

distinto, desvinculado da estrutura tradicional de poder da etnia, marcada por uma liderança verticalizada. Sua identificação com os Xukuru-Kariri é real e marcada por orgulho, mas atravessada por conflitos. Seus interesses familiares confrontaram a organização política vigente. O grupo passou a operar com lógica própria, fundada em vínculos religiosos e familiares, formando um subgrupo funcional.

A articulação entre religiosidade e família serviu como base para reivindicar autoridade cultural. Sua liderança carismática e disposição ao enfrentamento geraram tensões, migrações forçadas e episódios de violência. A autoafirmação indígena implicou dor, abandono e risco de vida. Sua trajetória, marcada por estigmas e negligência, exige um olhar mais atento à complexidade indígena no agreste alagoano. Para além das fronteiras étnicas fixadas, existem grupos que resistem e se autoafirmam, ainda que invisibilizados por disputas internas e critérios seletivos de reconhecimento.

Embora os Xukuru-Kariri simbolizem a resistência cultural local, o grupo liderado por Chiquinho mostra que o universo indígena regional é mais amplo. O pertencimento indígena se constrói não só por classificações externas, mas por vivências concretas, lutas cotidianas e reconhecimento mútuo. Compreender os indígenas como realmente são exige considerar, a partir da história dos excluídos, um espectro mais amplo de resistência. Tal espectro é visível na trajetória de Chiquinho e de sua família, mas também abrange outros grupos invisibilizados. Resistir, nesse contexto, é enfrentar o mundo externo e também as tensões internas ao grupo étnico, onde ocorrem exclusões simbólicas e políticas.

No cotidiano, naturaliza-se a etnia como homogênea. No entanto, essa trajetória mostra que as representações são moldadas por diferentes sistemas de significação, mesmo dentro da mesma fronteira. O pertencimento subjetivo se dá por relações que se mantêm ou rompem conforme interesses e interpretações, sem significar, necessariamente, um rompimento do sentimento de pertencimento. Foi nesse embate de significados que Chiquinho construiu sua trajetória. O que para lideranças foi abandono da terra, para ele foi busca por dignidade; o que parecia luta por poder familiar, ele narra como luta coletiva; o que seria segredo religioso, para ele foi partilha; o que restringia o pertencimento aos aldeados, ele estendeu aos dispersos e esquecidos.

Eleger a etnia como critério absoluto de identificação pode ocultar diferenças internas e modos associativos que organizam a vida nos territórios. No agreste

alagoano, essas diferenças nem sempre geram rupturas definitivas. O caso Chiquinho evidencia a condição de grupos à margem do processo identitário oficial. Sua trajetória revela tensões entre o núcleo familiar e lideranças tradicionais, configurando um subgrupo com crenças, organização e reconhecimento próprios.

As entrevistas analisadas antecedem os eventos mais recentes. Após desistirem da retomada da Cachoeira do Tamanduá, o grupo se deslocou para a Fazenda Fé em Deus, fundando a aldeia Serra do Goiti, em aliança com o "Povo do Cristo do Goiti", da linhagem paterna de Chiquinho. Por estarem em território Xukuru-Kariri, a iniciativa agravou um conflito já existente. Há indícios de possível articulação entre lideranças e fazendeiros para expulsar o grupo.

A reação violenta das lideranças contra a família Batista impressionou as instituições, talvez exercendo coerção sobre elas. Essa narrativa se consolidou como fato jurídico, contribuindo para a reintegração de posse em favor do fazendeiro. Mas, paradoxalmente, também provocou mobilização institucional inédita: Funai, MPF, Justiça Federal, DPU e Prefeitura passaram a tratar o reassentamento do grupo como urgência humanitária. A estratégia de Chiquinho de adentrar o território do conflito gerou, assim, efeitos inesperadamente positivos.

Após negociações, o grupo será provisoriamente assentado em terra do governo de Alagoas, enquanto a Funai conduz o processo de criação da reserva indígena Pankaxuri. Esse desfecho consolida a identidade de Chiquinho: de anônimo a pajé, de pajé a cacique, de cacique a protagonista de uma etnogênese. Ele sobreviveu ao etnocídio simbólico — a tentativa de apagar a memória de sua família — e começa a conquistar seu espaço no território indígena de Palmeira dos Índios, contrariando o pacto firmado por um coletivo de lideranças segundo o qual ele jamais teria um palmo de terra naquela região.

Mas hoje, com a fundação da aldeia da família Batista, reafirma-se a máxima de que o território indígena não tem dono: pertence a quem nele resiste. E é nessa resistência que se sedimenta a metamorfose do personagem: de excluído a vencedor, de banido a criador de sua própria aldeia.

6. Referências.

BERGER; LUCKMANN. **A construção social da realidade. Tratado de sociologia do conhecimento.** Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.

LUDWIG, Kamila Silva de Almeida. **Filhos da violência conjugal: pesquisa biográfica com órfãos.** (Dissertação de mestrado). Programa De Pós-Graduação Em Ciências

Sociais. Faculdade De Filosofia E Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul. Porto Alegre, 2015.

ROSENTHAL, Gabriele. **História de vida vivenciada e história de vida narrada: a interrelação entre experiência, recordar e narrar.** *Civitas* Porto Alegre v. 14 n. 2 p. 227-249 maio-ago. 2014a.

_____. Pesquisa Social interpretativa: uma introdução. 5ª edição. Porto Alegre : ediPUCRS, 2014b.

_____. Reconstruction of life stories: principles of selection in generating stories for narrative biographical interviews. *The narrative study of lives*, *1*(1), 59-91. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-59294. (1993).

_____. The Healing Effects of Storytelling: On the Conditions of Curative Storytelling in the Context of Research and Counseling. Qualitative Inquiry, Volume 9 Number 6, 2003 915-933. DOI: 10.1177/1077800403254888.

SANTOS, Hermílio. **Ação e relevância em narrativas de adolescentes autoras de atos infracionais**. Contemporânea. ISSN: 2236-532X. v. 2, n. 2 p. 489-512. Jul.–Dez. 2012.

SANTOS, Hermílio; LOPEZ, Daniela; DREHER, Joche. **Subjetividade e mundo da vida.** Civitas. Porto Alegre v. 11 n. 3 p. 379-383 set.-dez. 2011.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e relações sociais.** Textos escolhidos de Alfred Schutz. Organização Helmut. R Wagner. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

SCHUTZ; LUCKMANN**. Estruturas do mundo da vida.** Alfred Schütz, Thomas Luckmann ; tradução Tomas da Costa ; apresentação e revisão técnica Hermílio Santos. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : ediPUCRS, 2023.

SCHÜTZE, Fritz. ***Biography Analysis on the Empirical Base of Autobiographical Narratives: How to Analyse Autobiographical Narrative Interviews*** – *Part One*. Universität Bremen, 2014.