

Festa, parentesco e sinestesia xucuru-kariri

João Roberto Bort Júnior¹

Recebido em: 06/01/2024

Aprovado em: 20/02/2024

Resumo: Aromas, sabores, imagens, cores, sons e movimentos compõem as relações que os Xucuru-Kariri estabelecem com entes encantados em suas periódicas festas na mata do Alto Rio Pardo (município de Caldas, Minas Gerais). A ideia de descrever essa cosmopolítica sinestésica é conhecer seres e forças da natureza às quais a pessoa guerreira dos indígenas existe ontologicamente relacionada. Para tanto, o artigo se dedica a alguns dos termos e práticas xucuru-kariri no cuidado com o corpo e ao papel de seus parentes – em especial dos avós rituais – no preparo de coisas e comidas em mais de um lugar da área de habitação cotidiana da aldeia.

Palavras-chave: Festa; Ouricuri; Parentesco; Cosmopolítica; Xucuru-Kariri.

Fiestas, parentesco y sinestesia xucuru-kariri

Resumen: Aromas, sabores, imágenes, colores, sonidos y movimientos conforman las relaciones que los Xucuru-Kariri establecen con seres encantados en sus fiestas periódicas en el bosque del Alto Río Pardo (municipio de Caldas, Minas Gerais). La idea de describir esta cosmopolítica sinestésica es conocer seres y fuerzas de la naturaleza con los que la persona guerrera indígena existe ontológicamente relacionada. Para ello, el artículo está dedicado a algunos de los términos y prácticas xucuru-kariri en el cuidado del cuerpo y el papel de los familiares – especialmente los abuelos rituales– en la preparación de cosas y alimentos en más de un lugar del ámbito de la vida diaria en aldea.

Palabras-clave: Etnología Indígena; Bailar; Aves; Alteridad; Tomar en serio.

¹ Assessor no Instituto de Formação e Pesquisa Indígena (Iepé) e doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil. E-mail: jrbort@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2176-052X>

Xucuru-Kariri party, kinship and synesthesia

Abstract: Aromas, flavors, images, colors, sounds and movements make up the relationships that the Xucuru-Kariri people establish with enchanted beings in their periodic festivals in the woods of Upper River Pardo (Caldas, Minas Gerais). The idea of describing this synesthetic cosmopolitics is to know the beings and forces of nature to which the indigenous warrior person exists ontologically related. To this end, the article focuses on some of the xucuru-kariri terms and practices in caring for the body and the role of relatives – especially ritual grandparents – in preparing things and food in more than one place in the daily living area of the village.

Keywords: Party; Ouricuri; Kinship; Cosmopolitics; Xucuru-Kariri.

A abelha tem ciência e o índio também...

Clóvis Antunes (1965, s.p.)

Os Xucuru-Kariri conformam um povo originário do agreste alagoano, precisamente de Palmeira dos Índios. Mas, devido a processos conflitivos que não dão sinal de cessar, eles já se encontram em terras oficialmente reconhecidas e em reconhecimento no estado da Bahia e Minas Gerais². Não convém retomar aqui todas as causas dessa complexa história de cisão e dispersão de parentelas (Martins, 1993; Bort Jr.; Henrique, 2020; Parisi, 2008), o que tem colocado uma boa parte dos Xucuru-Kariri em contato amigável com os indígenas no Leste do Brasil. Apesar das frequentes interações políticas e esportivas que os Xucuru-Kariri no Sul de Minas têm mantido com os Xakriabá, os Maxakali, os Krenak etc. nas duas últimas décadas (Bort Jr.; Henrique, 2020; Bort Jr., 2021), eles ainda preservam muitos aspectos culturais dos povos da região do Submédio São Francisco. Os seus hábitos festivos, que exigem viagens ao território pankararu no norte do estado, são uma prova exemplar disso.

A principal festa dos Xucuru-Kariri no Sul de Minas acontece numa área remanescente de Mata Atlântica de seu território nas cabeceiras do Rio Pardo. A festa, comumente chamada de *Ouricuri*, é bastante envolta de *mistérios*, *enigmas* e, como geralmente dizem, *segredos*. Alguns explicam que o *mistério* funciona como um *escudo*, capaz de protegê-los da alteridade nociva dos estrangeiros, razão pela qual se enveredam para dentro da mata durante quatro ou cinco dias e, às vésperas da festa,

² Em Minas Gerais, além das duas reservas xucuru-kariri em Caldas e Presidente Olegário, há uma ocupação em Brumadinho e outra também em Caldas.

em suas casas para lidarem com objetos rituais, reproduzindo práticas de quando ainda viviam no distrito urbano de Guarda dos Ferreiros, em São Gotardo³.

Nesse município do Noroeste de Minas Gerais, os indígenas se escondiam dos curiosos mais ou menos ao modo como os seus ancestrais faziam *toré* no período em que estiveram estrategicamente “invisíveis” por conta da perseguição sofrida desde antes da extinção do aldeamento em Palmeira dos Índios, na segunda metade do século XIX (Silva Jr., 2007). O *toré* acontecia no fundo de suas casas na periferia da cidade do agreste alagoano (Antunes, 1973, 75), como também parece ter ocorrido com os outros povos cujos rituais estavam encobertos por um “pesado manto de silêncio” (Palitot; Grünewald, 2021, 18).

Os Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo ainda diminuem o volume da voz a tons quase inaudíveis e usam uma cuidadosa forma de comunicação, a *língua ruãynyn’rẽuẽ*, quando precisam falar sobre o *ouricuri* na inevitável presença dos Outros (Bort Jr., 2021a, 566, 568). Apesar deste e de outros modos de segredarem a festa na mata, suas práticas não estão totalmente vedadas à etnografia.

Num domingo da primavera de 2018, enquanto vários deles se preparavam para ir a um campeonato de futebol, a pajé disse que preferia ir ficar e ouvir o canto dos macacos na mata. *Fazem cada baião!* – afirmou ela, confirmando que outros seres festejam por ali. De acordo com um amigo na aldeia Fazenda Canto (Palmeira dos Índios/AL), o vento, os cantos dos pássaros e das pessoas, bem como o barulho das árvores, participam do *ouricuri*, sendo um momento de interação interespecífica, um encontro entre várias criaturas do cosmos, as quais se fazem percebidas, reconhecidas e aparentadas em função de ações que vão muito além dessas expressões cinético-sonoras. Os humanos e outros seres se relacionam diplomaticamente na mata mediante práticas sinestésicas.

Dentre todas os participantes da festa, o chefe da aldeia sugere uma categoria de ser que ele próprio já demonstrou dificuldade de traduzir (Silva, 2017, 68). São os *encantados*, seres inomináveis no cotidiano, mas que às vezes são chamados por termos (*andedualhá*, *dedualhá* ou *dejua-lhá*) aparentemente originados da língua fulni-ô. São

3 Sobre a trajetória dos Xucuru-Kariri até o Sul de Minas Gerais, ver os trabalhos da engenheira Parisi (2008), do geógrafo Franco (2013) e o nosso artigo (<autor>).

seres protetores, que aconselham e curam, mas que também punem quem revela o segredo do *ouricuri*.

A ideia de que os encantados são seres “vivos” com um corpo semelhante ao dos humanos, “dado por Nosso Senhor”, porém invisível (Antunes, 1973, 106-107), elucida bastante a perspectiva de uma das minhas anfitriãs. Segundo ela, que ouviu sua cunhada classificá-los como *espíritos*, os encantados são *viventes* muito parecidos com a *gente*. No entender do então pajé da aldeia, os encantados não só se parecem conosco; eles são *gente*, ainda que não sejam feitos de *carne e osso*. Há inclusive quem prefira chamá-los de *homens*, corroborando com a ideia de que a invisibilidade e a condição de pessoa são dois de seus principais predicados (Andrade, 2012, 215).

O cacique é uma das pessoas que entende os encantados como *gente que viveu na terra*. Sua perspectiva é relativamente próxima da do caboclo Eduardo, um “Pankarus de Tacaratu” que afirmara, na Fazenda Canto, que os encantados são “índios bons que faleceram” (Antunes, 1973, 106). Por outro lado, os materiais etnográficos kiriri, tumbalalá e kalankó (e.g. Bandeira, 1972; Andrade, 2012, 215; Herbetta, 2006, 92; 2017, 38) informam que o encantamento não é uma experiência de morte. O que também sugere a “história” do indígena Herculano na Fazenda Canto, que contara sobre os três índios que se encantaram depois de uma longa caminhada de caça no Rio São Francisco (Antunes, 1965, 28).

Para um amigo no Alto Rio Pardo, ninguém poderia se encantar hoje, posto que as pessoas, de forma geral, são egoístas e maldosas. A integridade ou a correção moral caracterizam os encantados, que, em contraposição aos humanos, são considerados *gente não pecadora*. Eles desgostam tanto das maldades humanas que chegam a proibir o *ouricuri* para quem não está de *coração aberto*. Ou seja, os Xucuru-Kariri precisam preparar seus corpos para poderem se relacionar com esses entes e, enfim, obter curas, conselhos e conhecimentos.

Segundo o tal caboclo Eduardo, é preciso ficar cinco dias com o “coração em Deus” (Antunes, 1965, s.p.), que é mais ou menos o período de resguardo xucuru-kariri entre a segunda-feira e o sábado das festas na mata. Dizem que a ingestão de cachaça e congêneres bebidas acumula tantas impurezas que o corpo da pessoa alcoolizada pode ser comparado à podridão de carniças. É um *corpo sujo* e fraco, com pouco desempenho até mesmo em jogos de futebol, mas também é um *corpo aberto*,

suscetível a feitiços e espíritos maléficos, dentre os quais se inserem os *exus* e os sete tipos de *pomba-gira* citados por uma amiga. Se alguém aparece de forma inapropriada no *ouricuri*, ele, ela ou suas consubstanciadas crianças tendem a ficar muito mal, sentindo ânsia de vômito ou moleza.

Mas, como o espírito tem por base o corpo, a cachaça também altera a perspectiva de quem a consome. Uma das lideranças afirma que a percepção do sujeito embriagado é como a da pessoa que dança e que não consegue se ver com a visão de quem *está fora*. Segundo outras pessoas, a cachaça faz os mais *mansos* virarem *pistoleiros* e *fazendeiros ricos*, um tipo de gente com um coração diferente do que é necessário ao convívio festivo com os parentes na mata, a saber, um coração generoso, dito *aberto*. Enfim, é a regulação da abertura do corpo e do coração que faz os Xucuru-Kariri evitarem bebidas alcoólicas antes e durante o *ouricuri*, o que parece ser um aspecto peculiar em relação às práticas kiriri. Estes indígenas do Rio Verde, também no município de Caldas-MG, ofertam cachaça aos seus encantados para impedir suas “loucuras” à noite (Henrique, 2019, 103-104).

O corpo xucuru-kariri que vai ao *ouricuri* tem uma forma claramente distinta da dos Tapuia quando se deslocavam pelo sertão e pela caatinga. No Alto Rio Pardo, eles não se dirigem a um córrego para se banharem e se esfregarem com areia antes de estalarem as suas juntas e escarificar a suas peles com dentes de peixes (Figueirêdo, 1939 *apud* Schettino, 1995, 52), porém se lavam preferencialmente com sabões neutros ou de coco adquiridos nos mercados e armazéns da cidade. Na sequência, também se lavam com ervas, sobre as quais preferem manter um certo sigilo.

Durante uma aula na escola da aldeia, as crianças responderam ao professor que a *água de cheiro* que os aromatiza é composta com *velandinho*, *alecrim* e *imburana*. Distintamente do *picão-roxo* e da *junça*, plantados pelos terreiros domésticos da aldeia, essas três outras espécies precisam ser trazidas do Agreste alagoano a fim de que seus corpos consigam corresponder à pureza e limpeza do terreiro do *ouricuri*, que, além de ser varrido semanalmente pelas mulheres, é encruzado pelos pajés antes da festa. Isto é, as práticas preparatórias objetivam correlacionar o corpo e os entes com quem almejam relação, mas também com o lugar e com os objetos pelos quais essa interação se efetiva.

No passado, os “festins” kariri aos seus vários “deuses” eram “quase sempre impudicos” (Nantes, 1979 [1706], 4), mas, hoje, os corpos xucuru-kariri devem permanecer fechados às substâncias sexuais no período que antecede e quando acontece a festa. Isso evita a atração de *espíritos* malignos apreciadores de sexo. Então, para que os homens e as mulheres possam se relacionar com *respeito* (evitar relações sexuais), ambos adotam um rigoroso código de vestimenta: eles usam calças, e elas, que não devem estar menstruando, se vestem com saias longas e blusas quase nada decotadas.

O saber vestir-se para a festa é apreendido pelas crianças desde cedo em casa, observando os pais e outros familiares preparem seus corpos, mas também aprendem na escola, recebendo orientações de seus professores. São esses aprendizados relativos à mata que se juntam às histórias, aos cantos, às danças e aos demais saberes sensivelmente adquiridos para fortalecê-los e, com isso, fazer-lhes tão guerreiros quanto os seus parentes atuais e ancestrais.

Ao que parece, o tipo de indumentária para o *ouricuri* era dada aos Kariri em troca da produção das festas religiosas nos aldeamentos. Ao passo que os homens recebiam calças no intuito de animá-los a dar mandioca, feijão e milho de suas roças, as mulheres ganhavam saias e fitas de amarrar os cabelos (Nantes, 1979, 15). Incorporadas às suas práticas, essas roupas têm por função estabilizar as intencionalidades sexuais masculinas, isto é, para “*mode a pessoa não mudar o pensamento, o homem não ter aquela maldade*” (Mandarino, 2004, 25). Bondade é qualidade que se adquiria com defumação (Antunes, 1965, 28); contudo, ao que parece, é a configuração estética de seus corpos que faz as diferenças de gênero ficarem imperceptíveis: “*aquelas mulheres pros homens são os mesmos homens e os homens pra mulé será as mesmas mulé*”.

Dito isso, concluo que as prescrições positivas e negativas das práticas preparatórias para o *ouricuri* têm por finalidade controlar certos fluxos substanciais (bebidas e fluidos sexuais) a fim de criar, por um lado, as aberturas corporais essenciais à relação com os parentes e encantados e, por outro lado, alguns fechamentos preventivos de malefícios espirituais. O problema, então, além de sabermos se os encantados são ou se parecem com gente, se faleceram ou não, é compreender se esse seletivo controle do corpo também resulta em algum parentesco com os encantados.

Da perspectiva terminológica do caboclo Eduardo, os “Índios Encantados que habitavam antigamente a Serra da Palmeira” seriam seus “primos” (Antunes, 1965, s. p.).

Morte e encantamento

O mundo dos Xucuru-Kariri é povoado por seres que se distinguem territorialmente. No plano celestial, por exemplo, as almas indígenas e não indígenas parecem ter seus próprios lugares. O memorialista Luiz Torres afirma algo muito semelhante ao que alguns Xucuru-Kariri revelaram-me sobre isso:

Os índios acreditam também em céu e inferno. No céu indígena, os índios não se misturam, integram, no outro mundo, a mesma tribo a que pertencem aqui na terra. No paraíso, irão conviver com antepassados do mesmo clã. A verdadeira alegria, depois da morte, o nirvana enfim para o índio, é rever e conviver com seus descendentes, ascendentes e amigos (Torres, 1975, 117).

Na acepção do cacique, a diferença com os não indígenas se deve muito mais ao processo escatológico *post mortem* do que aos lugares que passam a viver nos outros planos. Diz ele que os indígenas não morrem, mas que viajam (Silva, 2017, 133). Nesse sentido, a morte xucuru-kariri seria um deslocamento cósmico para um lugar distinto daquele que alcançam os brancos no único mundo que o então pajé identificava para todos os falecidos. Segundo esta liderança, os indígenas têm um *canto* (espaço) particular não por conta de pertencimento clânico, que é o que postulavam os Fulni-ô (Pinto, 1956), mas porque foram generosos, bondosos, respeitosos e orgulhosos de si durante a vida. E é este fato que torna os encantamentos de não indígenas algo muito pouco provável.

Apesar do destino das almas ser um segredo, alguns Xucuru-Kariri contam que elas precisam ir *limpinhas* para o céu, o que significa resolver suas dívidas morais antes de prosseguirem até o patamar celestial e divino. As almas devem ser acalmadas e auxiliadas com as rezas e as velas que os vivos lhes oferecem.

O pajé diz poder enxergar e se comunicar com os espíritos que *Deus* autoriza retornar à mata antes de fazerem as suas viagens (*caminhadas* ou *jornadas*). Mas se o pajé e outras pessoas conseguem ver os antepassados no céu (Torres, 1975, 189-191), é porque devem fazer algo mais ou menos como faziam os Fulni-ô, limpam a poeira para

enxergarem com “olhos espirituais” (Boudin, 1949, 62). Isto é, a metafísica xucuru-kariri requer uma série de cuidados físicos. Trata-se de técnicas corporais ainda mais restritivas para quem parece ter as mais importantes funções na festa. Estas pessoas devem se restringir à área da aldeia, também como os Fulni-ô, que ficam impedidos de ir à cidade (Foti, 2011, 83), mas, às vezes, não chegam nem mesmo a acompanhar os parentes que vão se banhar nos chuveiros de suas casas para evitar a água fria e o congestionamento do pequeno e único banheiro na mata.

A etnofarmacologia sugere que a visão xucuru-kariri é potencializada não com as rezas e orações de que se valem os Pataxó para obter conhecimento e uma “boa visão” (Pedreira, 2017, 127), mas com os princípios ativos da *Mimosa hostili*, da família *Mimosaceae* (Schultes; Hofmann; Rätsch, 2001 [1979], 70-71). Essa planta, que os Xucuru-Kariri conhecem como *jurema*, não parece ser menos usual entre eles do que entre os Kariri-Xocó, Xukuru e os Kiriri (e.g. Lima, 1946, 52-53; Antunes, 1984, 40), povos que a utilizam para decodificar presságios e obter visagens (Mota, 2007; Nascimento, 1994, 281-282).

Um relato oficial do Diretor dos Índios da primeira metade do século XIX informa que os indígenas aldeados na atual Palmeira dos Índios faziam uso frequente da planta (Antunes, 1984, 40). O documento ainda noticia que se “embriagavam” com “catingueira” e “vinhos nocivos”, também denominados de “ajuca” ou “vinho de jurema” (Schultes, 1976, 81-9; Schultes; Hofmann; Rätsch, 2001, 70-71), bebidas de sabor amargo e “forte” (Palitot; Grünwald, 2021, 13). Suponho que seja o mesmo *gosto amargoso* que o pajé sempre comentava ao falar da resistência de seu povo. Essa bebida deve dar aos Xucuru-Kariri alguma força como a da bebida que fazia as almas dos Kariri de Paraguaçu viajar até o além (Métraux, 1958, 51).

Em Alagoas e Minas Gerais, alguns deles me disseram que as pessoas com o *corpo limpo* incorporam entidades durante a festa na mata, o que parece corroborar com a ideia de que os processos xamânicos no Nordeste indígena são interpretados cada vez menos como uma “viagem da alma” (Nascimento, 1994, 205). Porém, ao perguntar a um de meus amigos sobre sessões terapêuticas em eventos culturais e feiras de artesanato na capital paulista, fui alertado para o perigo de consumo da jurema na ausência de um pajé. Ao que parece, a planta é suficientemente forte para desprender a alma do corpo, portanto capaz de provocar extracorporações. Esse é um dos motivos

para não confundirmos o *ouricuri* com religiões que, como o espiritismo, têm o transe como principal experiência.

No Alto Rio Pardo, os Xucuru-Kariri não desejam um cemitério dentro da aldeia, justamente porque a proximidade excessiva dos mortos implica na morte dos vivos. Segundo eles, um cemitério cheio de túmulos tal como o que há na Fazenda Canto seria muito perigoso para as 140 pessoas que viviam no Sul de Minas entre 2019 e 2020. Nem o velho cacique, reconhecido como um grande guerreiro, foi sepultado da maneira como gostaria, sob *um pé de pau* na aldeia. Seu corpo se encontra no cemitério municipal de Caldas, na parte central da cidade, onde até foi homenageado algumas vezes, porém sem a presença de sua viúva. Ela evita ao máximo o contato com os mortos, por isso se refere ao antigo chefe como *véio*, mas principalmente como *falecido*.

Os nomes são vias para manter proximidade, e, com a morte, não é diferente. Ouvir o próprio nome sem que alguém o tenha chamado pode ser um presságio de grave doença, que também pode ser anunciada pelo canto agourento da coruja *rasga-mortalha*. Os Xucuru-Kariri não devem fazer qualquer deboche deste pássaro, nem mesmo as injúrias que os Kariri proferiam contra determinadas espécies de “pássaros funestos” (Nantes, 1979, 6), pois, como me contaram, um homem morreu depois de sua responder ironicamente à ave. No Nordeste, ao que parece, é recomendável matar a *rasga-mortalha* se ela ficar agourando. É como se pudessem evitar a morte matando o que poderíamos compreender como sua ornitoforma.

A morte e os mortos devem ficar relativamente distantes dos Xucuru-Kariri, por isso me parece estranha a ideia de que os encantados são “índios” falecidos (Antunes, 1973). Morte e encantamento são experiências distintas, como é possível compreender a partir de um testemunho do chefe da aldeia: “*para o branco, morre, para nós [...] vira um encantado*” (Silva, 2017, 152).

No que concerne especificamente à morte, a alma pode adquirir uma imagem cadavérica tal como a que o pai de uma liderança lhe apresentou em sonho, mas também pode obter as partes que faltaram ao corpo enquanto estivera vivo. Em abril de 2019, o então pajé deu-me como exemplo as pessoas que voltam com as duas pernas depois de perder uma delas em algum infeliz evento de vida. Talvez essas transformações durante a viagem, a caminhada, a jornada ou o deslocamento da alma no *post mortem* sejam as próprias possibilidades de aquisição do que Andrade (2012,

15) chama de “capacidades e habitus” de encantados – a exemplo dos entes kiriri, que se distinguem dos mortos por conta de comerem, beberem, fumarem e de terem uma forma espiritual Outra (Bandeira, 1972), e dos entes tuxá, seres da floresta, das águas e da terra que foram índios, mas que não se confundem com os mortos e seres malignos pelo fato de terem disposição para proteger (Nasser; Nasser, 1988 *apud* Nascimento, 1994, 223).

Isto posto, é muito provável que os espíritos dos Xucuru-Kariri generosos, respeitosos, orgulhos tenham a chance de se encantar. Os que são guerreiros não devem ter menos chances, afinal, como ainda afirmou o tal caboclo Eduardo, os encantados também são os que “foram massacrados e perderam as suas terras” (Antunes, 1965, s.p.). O universo cosmológico xucuru-kariri parece ser composto tanto por aqueles que se encantaram sem passar pela experiência da morte quanto por aqueles cuja experiência em vida se aproxima das dos heróis mortos dos Xukuru (Souza, 2022).

A mata, o mato, fauna encantada e suas sensibilidades

Apesar de toda degradação moral que um de meus amigos xucuru-kariri observa na vil humanidade atual, ele não descarta a possibilidade de os encantados quererem levar uma pessoa de bom coração para habitar as suas belíssimas moradas. Tudo indica que os encantados *ouvem a gente pelo coração*, e talvez até queiram raptar as suas almas para fazê-las cônjuges (Andrade, 2012, 2014), posto que vivem sozinhos ou em grupos de seis irmãos em suas moradas aquáticas e rochosas. Cada um desses entes parece ter as suas próprias unidades parentais, mais ou menos como os Xucuru-Kariri, que se organizam em *famílias*. Noutras palavras, há uma organização familiar noutros níveis cosmológicos, ainda que não se pareça com a dos “encantados” xukuru, que se organizam em “cidades”, “estados” e “reinos” (Nascimento, 1994, 204).

As enormes pedras habitadas por esses entes não configuram, como cheguei a imaginar, o assoalho geológico que tanto têm atraído mineradoras para o município de Caldas. Os encantados não parecem precisar morar no Sul de Minas para se fazerem presentes, circularem e, portanto, habitarem a região. Quando perguntei aos meus interlocutores sobre a capacidade dos encantados viajarem o mundo, responderam-me o que lhes parecia óbvio, que são *encantados e filhos de Deus*. E, uma vez que são *filhos*

de uma divindade poderosa, também podem se fazer onipresentes de muitas formas na mata do Alto Rio Pardo ou em qualquer outro lugar.

Dentre as suas moradas, poderia citar a pedra nos fundos do “Colégio Pio XII”, onde viveria uma “entidade celestial chamada *cavalo marinho*” (Torres, 1975, 129), e o olho d’água que o neto do icônico José Francelino me mostrou perto de sua casa, numa das partes mais altas da íngreme aldeia Cafurna de Baixo (Palmeira dos Índios/AL).

Aldeia Cafurna de Baixo e seu olho d’água



Fonte: arquivo pessoal (20/04/2019, Palmeira dos Índios/AL)

Ainda segundo esse amigo, os encantados transmutam sua aparência para testar a generosidade alheia. A antropomorfia é uma possibilidade existencial deles, mas descobri que mais ou menos duas dezenas são pássaros ou outros animais. Seus secretos nomes sugerem igualmente que estão ligados à ictiofauna, mas principalmente à avifauna. No Sul de Minas, o chefe da aldeia diz que “*homem é pássaro, pássaro é homem*” (Silva, 2017, 314), confirmando que os encantados podem “mudar de forma” (Andrade, 2012, 215), ou que podem assumir posições diversas dentro de um “sistema de transformação” (Herbetta, 2017, 40). Enfim, os encantados xucuru-kariri são como os homônimos entes do Nordeste indígena que estão “marcados por indeterminação ontológica” (Rodrigues, 2021).

No Alto Sertão alagoano, onde habitam os Kalankó, os encantados aparecem como pedra, som, ar, vento e pássaros. No Agreste alagoano e na Mata Atlântica mineira, eles surgem como beija-flores, às vezes invisíveis, fazendo-se percebidos apenas pelo bater de suas asas, às vezes visíveis, mediante as artes (coreo)gráficas e

musicais dos Xucuru-Kariri. Abaixo, é possível observar o beija-flor que minha anfitriã na Fazenda Canto costuma pintar na pele de seu filho. Talvez esta imagem não se pareça exatamente com a que os indígenas no Alto Rio Pardo fariam do animal, mas penso que está relacionada a um dos *toré* que cantam e dançam na quadra da escola para visitantes. Apesar de substituírem a letra da música por melodias silábicas para não revelar segredos, os Xucuru-Kariri têm por hábito abrir os braços e, sobre uma das pernas, saltar para um lado e outro, como se tivessem asas.

O beija-flor



Fonte: desenho em caderno de campo (18/04/2019, Palmeira dos Índios/AL).

O mundo dos mortos e encantados xucuru-kariri evoca o céu de fundo inteiramente vermelho que um Kariri-Sapuyá relatou a Curt Nimuendaju depois de beber jurema. Dizia haver um campo de flores “onde habitam as almas dos índios mortos, separadas das almas dos outros” (Reesink, 2002, 92). E, assim como a paisagem ornitológica e rochosa dos Xucuru-Kariri, o céu kariri era povoado por “beija-flores, sofrês e sabiás”, tendo na entrada “rochedos que se entrechocam, esmagando as almas dos maus quando estas” tentavam passá-los.

Semelhantemente aos rituais kalankó (Herbetta, 2006), os pássaros são agentes ativos das danças, cantos e festas xucuru-kariri. A diferença é que meus interlocutores se referem a eles de forma que parecem negar a ideia de que são “representação” ou “metáfora” da natureza (Herbetta, 2017, 38-39). Além de afirmarem, no Alto Rio Pardo, que tais entidades *são* de fato pássaros, gente e bicho, a noção de *representatividade* que foi utilizada na Fazenda Canto para me fazer entender as ornitoformas encantadas *como* imagens de santos católicos foi considerada muito insuficiente. Resta perguntar, então, se os Xucuru-Kariri veem pássaros no lugar de encantados ou se veem os próprios

encantados nas suas formas pássaro. Ao que parece, as aves não representam os encantados, que é o que deve ocorrer na Serra do Padeiro, onde o caburé e o beija-flor atuam como mediadores cosmológicos entre os encantados e os Tupinambá (Alarcon, 2014). Esses seres xucuru-kariri estão mais para o que o gavião e a arara são para os Kiriri, “encantados fortes” (Reesink, 2002, 68).

Que nem você perguntou pra mim, tem algum pássaro em especial? Se eu for falar todos, desde a arara, que é grande, o gavião... Olha, é um monte.

E você sabe o significado deles todos?

Sei, sei. É um significado muito grande e forte.

Tem algum que você pode me contar, ou não?

Rapaz, já lhe contei aquele dia da acoã, não foi? É só esse e não posso contar mais, não (Entrevista em 06/08/2018, Caldas-MG).

A despeito de não poder falar muito sobre as aves, esse amigo confiou-me que o canto da *acoã* anuncia a chuva, logo não faz vaticínios de seca, de tempos penosos, medonhos e trágicos como na canção “Acauã”, de Luiz Gonzaga.

Para além da agourenta *rasga-mortalha*, há outros pássaros tão pressagiadores quanto a acauã. Um desses é o *vinvinho*, espécie aparentemente conhecida como “viuvinha” entre os Kalankó (Herbetta, 2017, 38), que um outro amigo ouviu certa vez, mas sem saber dizer o que seu canto pressagiava. Ele disse apenas que os eventos revelariam se a ave anunciara momentos melhores ou piores do que os conflitos ocasionados na aldeia por casos de adultério.

O que se percebe disso é que os cantos dos pássaros não informam sobre o futuro da mesma maneira como faziam para os antigos Kariri, que “tiravam incontinenti presságios do que lhes devia acontecer” (Nantes, 1979, 6). Os pássaros querem dizer algo para os Xucuru-Kariri, mas não comunicam assertivamente, senão a mulher mais velha da aldeia em Caldas não pediria aos que pousam próximos à sua casa para trazer apenas as notícias boas, levando as ruins consigo.

O movimento de voo das aves também põe os Xucuru-Kariri em alerta. Às vésperas da morte do pai de minha anfitriã, um beija-flor aproximou-se dela em frente a uma loja no centro da cidade de Caldas e fez-lhe o sinal da cruz. Essa amiga ainda contou da andorinha que sobrevoou sua cabeça dentro de casa logo depois dela decidir fumar o seu secreto cachimbo. Como resultado, ela diz ter vomitado um líquido escuro

e fétido, cujo cheiro sentia-se de longe. Era o sangue menstrual que uma mulher colocara no café de seu marido com a intenção de roubá-lo para si.

O *vinvinho* parece estar livre de segredos, o que não ocorre com a *acauã*, mas principalmente com a *andorinha*, o *beija-flor* e o *gavião*. Enquanto essa primeira ave pode surgir durante apresentações de cantos *toré* em português, essas outras sempre surgem sob o mistério de melodias silábicas. Minha hipótese é que a avifauna encantada não está inteira e igualmente segredada. Isso parece depender da classificação que a ornitologia xucuru-kariri faz das *forças* das diversas espécies. Todas, entretanto, são menos potentes do que *tyãuxy* (Deus), a *força maior*, o *criador de tudo*. Ou seja, as forças da natureza que potencializam os Xucuru-Kariri estão assimetricamente relacionadas à *força* criadora do cosmos.

Mas são muitos pássaros?

São vários, e tá coligado à natureza. O índio é a própria natureza, o índio faz parte. É coisa que já vem do segredo. Não pode ser revelado, senão o índio perde a força (Entrevista em 07/02/2019, Caldas-MG).

Olhando para a resposta acima, é notável o insucesso das práticas de controle das ditas “crenças mágico-religiosas” dos indígenas em Alagoas (Ferrari, 1957, 67). Ações educacionais como as que o SPI e o Padre Ludgero Raaijmakers promoveram na aldeia Fazenda Canto ao longo das décadas de 1950 e 1960 (Silva Jr., 2007, 106-110; Ferreira, 2016, 172) não romperam com o que Herbetta (2017, 54) conceitua de “correlacionalidade” para tratar da ligação da pessoa *kalankó* com os animais, os encantos e um tanto de outras coisas e movimentos.

A mata e todos os seres que a habitam permanecem como pressupostos ontológicos para os processos de recriação dos Xucuru-Kariri, tanto que as narrativas de uma liderança sobre o período de intervenção indigenista e missionária na Fazenda Canto sempre terminam por relatar a mata como um refúgio. Mais de uma vez ela me contou sobre a chegada dos padres e de suas coisas como uma alteração na convivência próxima e íntima com os animais, mas também dizia que eram ingênuos e por isso fugiam para o mato quando um estanho se aproximava. Ou seja, a crítica histórica dessa liderança mostra que a tese do desencantamento para os Xukuru (Nascimento, 1994, 205) não é muito apropriada para os indígenas no Alto Rio Pardo, justamente porque as

“influências externas” não foram suficientemente permeáveis para fazê-los perder “aquela relação especial e não 'desencantada' com a natureza”.

A festa na mata continua sendo indispensável para se manterem protegidos, aconselhados, saudáveis e, sobretudo, vivos e fortes. Mas, para que possam obter mais força do que já têm no sangue, os Xucuru-Kariri precisam não só estabelecer relações com alguns seres na mata. Precisam evitar as *pombas-giras*, que lhes podem causar moleza, e os brancos, que podem descobrir a *ciência* e o *segredo* da mata, ocasionando-lhes muita tristeza, mas não a loucura ou a morte que provocam aos Kariri-Xocó (Silva, 2004; Mota, 2007: 76-77).

Como se pode ver a seguir, a alegria é o sentimento de provisão da força ancestral xucuru-kariri, diferentemente das forças kalankó, que são traduzidas por sentimentos de “coragem e proteção” (Herbetta, 2020, 19).

Aí num canto que eu cantei (tava lá no Nordeste tudo nublado, chovendo), eu vi uma estrela fazer assim “xiu”. Aí naquela estrela, quando se encruzou, eu fiz um pedido. Eu pedi na força daquela estrela que me desse os meios de eu tirar meu filho daquela situação que ele tava passando ali [dentro de uma casa de barro em que chovia dentro]. Isso faz parte de um sofrimento de índio (Entrevista em 10/04/2019, Caldas-MG).

As músicas das festas *ouricuri* são mesmo indispensáveis ao fortalecimento dos Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo. Em junho de 2019, durante uma apresentação para estudantes da Universidade do Vale do Sapucaí, o chefe afirmou que as forças de seu povo *vêm através da religião*, confirmando à sua maneira o que uma outra liderança havia dito aos expectadores de uma sessão cinematográfica no Instituto Moreira Salles, em Poços de Caldas-MG. A liderança revelara que, quando se sentem *fracos*, buscam seus *costumes* no *ouricuri*, um *espaço aberto e coberto por estrelas*. Na mata, os Xucuru-Kariri buscam as *forças da natureza* que puderam protegê-los, por exemplo, da pandemia da Covid-19. Isso ressoa a ideia de membros da aldeia Mata da Cafurna de que a “mãe natureza” lhes emite “força” mediante o trovão, o ar, a chuva, a lua e o sol (Moreira, Peixoto e Silva, 2010, 51), o que também acaba por revelar que a pessoa xucuru-kariri não adquire forças necessariamente com os “anjos de guarda forte” dos Pataxó Hãhãhã (Pedreira, 2017, 119, 128).

A força xucuru-kariri advém do sangue de seus ancestrais, dos cantos, das histórias, das comidas e dos movimentos coreográficos e esportivos aprendidos nas casas e na escola da aldeia, mas também das relações que a festa na mata promove com a natureza e os “espíritos de guerreiros” (Silva, 2017, 152). É por isso que alguns indígenas apresentam um senso de humanidade Outro. Negam ser *bichos*, que é como muitos mineiros os veem, mas ao mesmo tempo dizem ser *parte da natureza* – como se fossem constituídos na fronteira que a epistemologia ocidental colocou entre a Natureza e a Cultura para separá-las e, por consequência, dar forma ao indivíduo moderno.

Os Xucuru-Kariri são pessoas divisíveis, ainda que não exatamente como os Fulni-ô, que eram pintados de maneira que suas partes pudessem se identificar aos clãs que os produziram com a força *eididi* (Pinto, 1956). Embora isso, os Xucuru-Kariri são partíveis em termos de todas as forças físicas e metafísicas que os compõem. Como já dito, parte delas é obtida pelas relações festivas entre entes de estratos cósmicos distintos, contudo aparentemente mais assemelhados do que os seres humanos e outro-que-humanos no Alto Sertão alagoano, que se diferenciam entre um estrato forte – dos pássaros e encantados (localizado acima) – e um estrato fraco – das flores e dos índios (localizado abaixo) (Herbetta, 2017, 50).

É bem pouco provável que os encantados surjam para os Xucuru-Kariri na forma de sapos, ratos e outros “animais desprezíveis” que davam forma ao “Diabo” dos antigos Tapuia (Vasconcellos, 1663 *apud* Reesink, 2002, 72), ou à semelhança das serpentes em que se transformam os encantados kiriri (Bandeira, 1972, 95). Nas experiências oníricas mais contemporâneas dos indígenas no Alto Rio Pardo, os sapos significam as feitiçarias (*bruxarias*) de que são vítimas na vida desperta. E, no que concerne às cobras, suas aparições pelos lugares da aldeia podem ser um sinal de que algum desafeto as enviou intencional e magicamente para feri-los. Foi o que pude compreender da pessoa que às vezes salta enquanto anda pelo mato, pois sente como se cobras quisessem lhe dar o bote.

Os Xucuru-Kariri costumam dizer *mato* para se referirem a toda e qualquer parte da aldeia que fica além da área de habitação. Nesse sentido, falam da *mata*, a área remanescente de Mata Atlântica onde se encontra o *ouricuri*, mas também se remetem à área de pastos e pequenos arbustos. Com uma parte alagada (Nogueira, 2015, 109 e

113), o mato é onde o cacique, um de seus irmãos, um tio deles e um tio do então pajé criavam rebanhos de gado e cultivam significativas roças de milho, mandioca, pimenta e alguns outros alimentos. Entre a área de habitação cotidiana e a mata, há ainda um eucalíptal da época em que a Fazenda Boa Vista ainda era um posto agropecuário.

No dia que um professor me levou para procurar eucaliptos que pudessem servir como pontos de arranque para a casa de farinha de nosso projeto de extensão (Bort Jr., 2021b), as crianças quiseram nos acompanhar, pois sabiam que iríamos ver um bambuzal no extremo do território. Elas correram praticamente todo o caminho, parando apenas para verificar um pé de fruta ou outro. Chuparam limão sem reclamar de seu sabor azedo e comeram grandes goiabas maduras. Riam com euforia, falavam com alegria e desafiavam-se com entusiasmo na hora de subir e descer o mais rápido que podiam as ladeiras e valas. Para elas, não era o destino o que ditava o ritmo e a rota da caminhada, mas a diversão que já haviam vivenciado por ali.

Mas, para que as crianças pudessem reviver o que era mais interessante segundo as suas memórias topográficas, tivemos que desistir do trajeto previamente determinado pelo professor. Elas transformaram nossa experiência de caminhar, que, a princípio, era labiríntica (Ingold, 2015, 24). Tivemos que diminuir nossa atenção nos perigos da trilha, em especial na possibilidade da presença de cobras, para caminharmos como se estivéssemos num dédalo, que é a forma que “coloca toda ênfase nas intenções do viajante” (Ingold, 2015, 26), no caso, as crianças, que ainda nos fizeram ir até um dos riachos da cabeceira do Rio Pardo.

O mato tem perigos que exigem certos cuidados e atenção. As cobras costumam sair de buracos de cupinzeiros após um dia de muita chuva – como disse meu anfitrião enquanto andávamos em direção à mesma touceira de bambu. A taquara é um material essencial da produção dos artesanatos que comercializam, contudo, é imprescindível se precaver das serpentes peçonhentas na hora de buscá-la, ou de pegar lenha e recolher o gado. Os homens usam calças compridas e botas, sem nunca deixar de alertar sobre os riscos de verificar tocas na esperança de capturar um tatu. Os encantados não fazem menos pelos Xucuru-Kariri; todavia, como me disseram, os *antepassados* costumam pôr gravetos ou outras coisas para fazê-los antever um perigo.

Isso posto, e considerando a relevância cosmológica da avifauna para os Xucuru-Kariri, a probabilidade de seus encantados se manifestarem como répteis e anfíbios é

muito remota, o que não parece ser verdade para insetos como a abelha invisível que surgiu na cozinha da casa de uma mulher. De acordo com ela, o animal entrou na sua casa, deu uma volta e, antes de sair, sonorizou *piu*. A mulher apenas lhe respondeu *vôti*⁴. A compreensão do que a abelha comunicara só veio depois, durante uma conversa em que souberam de uma morte ocorrida em Palmeira dos Índios. O som emitido pelo animal era, então, um presságio de morte.

As relações interespecíficas no Alto Rio Pardo não se restringem a formas verbais de comunicação. Na casa, ou na mata, onde o *ouricuri* acontece, também por conta do vento, do barulho das árvores, dos cantos dos pássaros e das pessoas, as interações se desenvolvem por expressões cinético-sonoras e, como veremos, estímulos aromáticos. Pensando nisso, e que os Kiriri têm formas de predispor os encantados a seu favor para evitar malefícios (Bandeira, 1972), penso que os Xucuru-Kariri cuidam de seus corpos para que os seres encantados da natureza se disponham a aconselhá-los, orientá-los, protegê-los, curá-los e fortificá-los em retribuição aos cantos e às danças que lhes oferecem em festa. Ou seja, os indígenas no sul mineiro têm seus modos de garantir relações pacíficas, evitando reações como as que os Potiguara observam quando a Mãe d'água se desagrada (Vieira 2010, 277).

Para irem à mata, os Xucuru-Kariri não usam a “*coquetterie* feminina de tipo civilizado” que Max Boudin (1949, 47) observou entre os Fulni-ô. O uso de batons, esmaltes, xampus e condicionadores, cremes hidratantes, colônias etc. é interdito no *ouricuri*. A permissão de uso de cosméticos inodoros, como o desodorante que um jovem rapaz precisou passar minutos antes de ir à festa, mostra que a prescrição é proibitiva não de substâncias, mas de eflúvios. Se os seres ou forças da natureza encantada sentirem algum cheiro que não seja *igual ao mato*, como afirmaram as crianças durante uma aula, eles provavelmente solicitarão que o transgressor se retire.

A necessidade de lavar o corpo com vegetais aromáticos antes do *ouricuri* tem a finalidade de *chamar a atenção da natureza* e, como ainda me explicaram em Caldas,

⁴ *Vôti* é uma interjeição de espanto, surpresa ou admiração (Curcino, 2019, 25), que, ao que tudo indica, deriva de *voti*, nome das esculturas de cera que eram moldadas nos rostos dos mortos para retratá-los dentro das igrejas florentinas no século XV (Didi-Huberman, 2013, 142-143).

de um inominável *pássaro* que se distanciara por setenta anos⁵ para que aprendessem com as penúrias desse tempo – dentre estas, uma briga com ciganos que muito marca a memória dos indígenas porque a tripa de um dos feridos se transformou numa mulher indígena.

Há estéticas mais eficazes para fazer os encantados virem; contudo, em relação à “forma correta” de aproximar os antepassados potiguara (Palitot; Souza Júnior, 2005, 199) e aos códigos verbais de comunicação dos Kiriri e dos Kariri-Xocó com as “forças da natureza” (Nascimento, 1994, 175-176; Mota, 2007, 142), o modelo de relações de troca com os encantados (Andrade, 2012, 215) na aldeia do Alto Rio Pardo também parece pressupor estímulos aromáticos. Os Xucuru-Kariri dali observam preceitos odoríferos no intuito de fazerem os encantados percebê-los e, com isso, fazê-los vir falar “com alguma inspiração” e ouvir “algumas toantes” (Antunes, 1973: 106; 107-108), as músicas que “reproduzem a paisagem da natureza especialmente os sons dos cantos das aves” (ibidem, 101).

Talvez esses estímulos sejam uma especificidade xucuru-kariri no conjunto das práticas rito-festivas dos indígenas no Submédio São Francisco. Ao menos é isso que me sugere Max Boudin (1949, 60) quando diz que os Fulni-ô agradavam os “deuses” com uma planta de sabor amargo em vez de usarem “ervas aromáticas”. Os cheiros de tabaco e cachaça constituem as sutis interações comunicativas dos encantados no Nordeste (Carvalho; Reesink, 2018, 82), porém não são esses aromas que caracterizam a relação dos Xucuru-Kariri com esses seres no Alto Rio Pardo. Eles se banham-se com *junça*, *picão roxo*, *alecrim* e mais alguns outros vegetais que não foram citados pelo “caboclo” Eduardo:

– “Quando a gente quer falar com ele [Índio Encantado] – disse – toma um banho de flor. A gente mistura flor na água para ficar bem perfumosa. A gente usa flor de alfavaca, de mamoeiro e de páu-darco. (...) Para falar com os Índios Encantados a gente se banha antes, de um a cinco dias contínuos, e fica de “resguardo” (Antunes, 1973, 107).

O olfato da natureza encantada parece ser bastante desenvolvido, talvez até bem mais do que sua visão, afinal as roupas cerimoniais de *croá* (caroá) têm pequeninos

5 É curioso que tenham dito que o tal *pássaro* ficou afastado por sete décadas. É quase o interstício de oitenta anos que marca a extinção oficial do aldeamento em Palmeira dos Índios (1872) e a aquisição da Fazenda Canto pelo SPI para instalar o Posto Indígena Irineu dos Santos juntos aos Xucuru-Kariri (1952).

orifícios na região dos olhos, e essas indumentárias do clã fulni-ô de peixe nem isso pareciam ter (Pinto, 1956, 166). Ademais, pelo que ouvi certa vez entre os Xucuru-Kariri, há um par de irmãos com sensibilidades deficientes (um que não ouve, outro que não enxerga), mas nenhum deles parece ser anosmático, o que reforça o argumento de que o olfato pode ser o sentido mais importante da cosmopolítica do *ouricuri*.

O gosto xucuru-kariri pelos perfumes vegetais é marcante, tanto que adicionam resina de amescla, alecrim e sementes de *imburanas* rudemente moídas ao fumo de seus cachimbos. Afora a “imburana de cheiro, o alecrim de caboclo”, Torres (1975, 118) afirma que tragam a “juça de brejo, alfavaca, amesca”. Tal fumo, dito *temperado*, atrai as entidades, logo tem efeitos um tanto distintos de uma outra mistura cheirosa que serve para afastar as entidades mal-intencionadas. Para que as agências maléficas sejam aromaticamente controladas, os Xucuru-Kariri não costumam se banhar com alho roxo, arruda e tabaco. Esses e outros segretos vegetais são colocados dentro de bolsos, de trouxinhas de tecido ou de sementes *olho de boi*, compondo o *patoá*, um tipo de amuleto para o pescoço.

O fumo é elementar à cosmopolítica xucuru-kariri, porém, ao que me consta, não é propriamente a sua propriedade aromática que nutre relações com a natureza encantada. Se assim fosse, um professor não teria corrigido os seus alunos quando lhe disseram que deveriam cheirar à fumaça de cachimbo. Distintamente dessa perspectiva infantil, adultos levam-me a pensar que as qualidades substantivas do tabaco parecem ser mais imprescindíveis do que suas propriedades aromáticas. É o que deduzo das preferências de uma senhora às vésperas de sua morte. Revelaram que ela não deixava de fumar, mas de se alimentar, sim.

Tal como a jurema, o fumo picado adquirido no comércio caldense é *forte* e de gosto *forte*. Não é igual aos tabacos “bravo” e “selvagem” dos Xukuru (Hohenthal, 1954, 121), no entanto não afeta menos o corpo xucuru-kariri. Se, por um lado, o fumo alimentava a senhora acima, por outro lado, não os faz engordar tal como as comidas *fortes* consumidas na mata. Seus efeitos corporais são outros. Quando consumido em excesso, o tabaco provoca tosse, faz arder os lábios e deixa a pessoa mole, ou, como às vezes diziam, *tonto* e *bebo*. E aqui é preciso fazer uma distinção: *bebo* e *bêbado* são estados resultantes do excesso de consumo de substâncias diferentes.

Bebo é também o estado do *melé* no jogo de baralho. Nesse jogo, muito comum entre as mulheres, o *melé* é o coringa, a carta que pode correr livremente de uma ponta à outra do leque de possibilidades. Nesse sentido, e porque não fabricam *gulijó* ou *aluá*, nem consomem a bebida ligeiramente alcoólica feita com o fruto da palmeira *ouricuri* (Hohenthal, 1954, 121; Reesink, 2002, 89), a alteração de seus estados corporais deve ficar por conta do fumo e dos *remédios*, em especial os feitos a partir da jurema. É sabido, por exemplo, que os antigos Kariri se embriagavam de fumo nas festas de aproximadamente quatro dias (Nascimento, 1994: 71), e que esse “frenesi” à base de tabaco e jurema os fazia correr, berrar e fustigar os outros (Reesink, 2002, 84), o que me encaminha para alguns relatos na aldeia Fazenda Canto. Contaram-me lá que já viram participantes da festa correrem mato adentro, voarem e andarem sobre as fogueiras sem se queimar.

A clássica obra de Serafim Leite (1949) relembra que a tontura e a embriaguez eram produzidas durante a festa de Varakidran com uma cabaça fumegante, como se fosse uma cabeça cheia de orifícios. Essa relação entre fumo e cabeça é de fato importante, pois os Xucuru-Kariri têm por hábito dizer que os *cabeças-secas* são justamente as pessoas não iniciadas no *ouricuri* e nos demais circuitos de troca de fumo e fumaça, que, segundo Antunes (1965, 27), são as *fumadas*⁶. Trata-se de uma categoria de pessoas semanticamente próxima à dos Kariri-Xocó, que classificam os *cabeças-secas* como os contrários dos conhecedores (Mata, 1989, 153-154; Melatti, 2016, 7). E isso é tão verdade que uma professora da disciplina de “Cultura” disse ser muito difícil abordar os aspectos da *religião* nas suas aulas, justamente porque havia estudantes que não haviam dado *entrada* no *ouricuri*. Ao que parece, então, são sujeitos cujas cabeças não têm *cultura dentro*, que não adquiriram as aprendizagens necessárias para realizarem,

6 A *fumada* e o *ouricuri* são diferentes em vários aspectos. Muito mais para uma cerimônia do que para uma festa, as *fumadas* não requerem o tanto de comida e outras coisas que caracterizam o *ouricuri* mensalmente realizado no Alto Rio Pardo. Entre 2017 e 2020, as cerimônias duravam cerca de cinco horas logo após o cair das noites de quartas-feiras, e as festas aconteciam durante quatro ou cinco dias, geralmente entre o terceiro sábado do mês e a terça ou a quarta-feira da semana subsequente. Mas, apesar dessa periodicidade mensal, o *ouricuri* triplicava no final de todo ano: a *meia festa* de julho virava uma *festa grande* durante quinze dias no mês de dezembro. Isto é, o regime mensal das festas se efetivava dentro de um ciclo anual, portanto com uma periodicidade comparável à das antigas e atuais festas kariri. No passado, elas ocorriam cerca de uma semana, duas vezes por ano (Nascimento, 1994, 71), mas agora, com os Kariri-Xocó no Baixo São Francisco, parecem acontecer aos finais de semana a cada quinzena até se tornarem uma festa de quinze dias entre os meses de janeiro e fevereiro (Mata, 1989, 191-192).

como ouvi certa vez, as diversas tarefas na mata. É exatamente essa diferença que a professora percebia no tratamento das crianças residentes na cidade. A mata é um *espaço de sabedoria*, portanto uma segunda escola, um lugar de aprendizagens complementares às que preparam e aparentam a sua gente, diferenciando-a entre si e de outras etnias.

Há quem afirme que a pessoa que evita ir à mata não desfaz a consanguinidade que a identifica como um parente, mas a diferença é introduzida justamente aí. A seguir, uma jovem explica que seu irmão, *muito ligado à cultura*, chamava-a de *desaldeada* porque ela se sentia desobrigada de ir à mata. Daí o motivo dela salientar o sangue que compartilha com sua família:

Eu sei que eu tenho o sangue, meus familiares todos são. Eu me sinto indígena de qualquer maneira, porque, eu acho assim, que se eu estou fazendo algumas obrigações e outras não, eu não vou deixar de ser indígena por causa daquilo (Entrevista em 08/08/2018, Caldas-MG).

Ao observar os modos como os Xucuru-Kariri classificam as pessoas em vista de sua participação ou não no *ouricuri*, noto que talvez extirpamos o problema do parentesco de nosso horizonte descritivo quando estudos etnológicos dedicaram-se fundamentalmente à dimensão ritual do *toré* e do *ouricuri*. Hoje, artigos como o de Durazzo (2021), que observa as mutualidades do ser a partir dos rituais no Nordeste Indígena, contribuem para compreendermos como as pessoas se vinculam enquanto parentes em contextos rito-festivos.

Os *cabeças-secas* são as pessoas que desconhecem tudo o que os Xucuru-Kariri, segundo o cacique, aprendem debaixo de uma árvore na mata. E, se essas pessoas não são iniciadas nos processos sensíveis de obtenção das *forças que vêm de um pé de pau* e dos encantados, elas certamente nunca poderão ser tão guerreiras quanto os seus parentes, que, por terem *notórios saberes*, são os mais habilitados a lecionar na escola da aldeia.

Não posso assegurar que esse *pé de pau* de que provém parte do conhecimento e da força xucuru-kariri seja da mesma espécie do juazeiro que havia entre os Kariri-Xocó e os Fulni-ô. Mas, estou certo de que não é uma árvore seca, morta, acinzentada, tal como o grande tronco que serviu de referência para as crianças localizarem o terreiro de *ouricuri* enquanto buscávamos o bambuzal. Há um *pé de pau verde* na mata que

feitiçaria alguma é capaz de destruir, queimar ou matar. Se a tal árvore que os fortalece é viva, ela, como todas as demais árvores, é capaz de escutá-los – como orientou um professor enquanto dava aula sob uma frondosa árvore localizada num sítio vizinho à aldeia. Aprendizado semelhante teve um de meus amigos quando seu *pai* (FF) lhe explicou que é bom contar as aflições sob os galhos de árvores. Elas parecem conseguir levar o que ouvem a *Deus* e aos seus filhos encantados. Enfim, como também o chefe disse a curiosos visitantes, o *mato* é sensível, ele pode escutar e até mesmo enxergar.

As árvores parecem veicular palavras e outras coisas ao cosmos. Certa vez, eu sofria com uma crise de rinite, e um amigo da aldeia solicitou a cura enquanto fumava cachimbo. Dias depois, ao contar-lhe que estava bem melhor, ele me orientou despejar uma dose de *garapa* nas raízes de uma árvore de minha preferência.

Embora Antunes (1973, 119) deixe a entender que a *garapa*, o *gulijó* e o *aluá* são nomes diferentes para uma mesma bebida, um amigo da aldeia em Caldas as diferenciou ao revelar que não faziam o *gulijó* e o *aluá* há algum tempo. De acordo com Torres (1975, 118), a *garapa* é preparada preferencialmente com água e rapadura, porém garanto que a fazem com açúcar quando não têm esse produto dos canaviais que tomaram a zona da mata nordestina ao longo da história colonial.

Segundo Antunes (1965, s.p.; 1973, 105), a *garapa* é servida a cada toada de *toré*, além de ser benzida com três cruzeiros em honra dos “Índios Encantados”. Isso me faz pensar que esses seres nutrem um hábito alimentar muito semelhante ao dos espíritos que bebiam mel durante os rituais funerários tarairiú, chefiados pelo maioral Canindé (Léo Neto; Grünwald, 2012; Palitot; Grünwald, 2021, 10). E, comparativamente aos Xucuru-Kariri, que parecem não ter o hábito de comer as tantas *folhas* que o velho cacique observava nos pratos dos mineiros, os encantados não parecem se alimentar de feijão e farinha, dois dos alimentos mais *fortes* da culinária dos indígenas no Alto Rio Pardo. Ou seja, as distintas ontologias se caracterizam por sensibilidades e disposições específicas, como ainda demonstram os encantos kalankó, que não têm “acesso de comer feijão e farinha junto” (Herbetta, 2006, 92), e os Tupinambá, que não compartilham o prazer de beber giroba com a população regional de Olivença, na Bahia (Viegas, 2006).

Apesar de serem “gente que não é comedor de farinha” (Silva, 2017, 147), os encantados parecem compartilhar da disposição gustativa dos Xucuru-Kariri pelo doce.

Afora os vinhos suaves que animam as rodas masculinas e as guloseimas que meus anfitriões adquiriam em atacados poços-caldenses no intuito de revendê-los às crianças e adultos da aldeia, o café que aquece as conversas entre parentes dentro e fora das casas é tão adocicado que é considerado uma *garapinha* pela matriarca das lideranças. No dia em que a informei sobre a minha preferência pelo sabor amargo da bebida, tomávamos café sentados à mesa da cozinha dela, e uma de suas filhas preparava um peixe e um tipo de farofa à base de farinha de mandioca e amendoim.

Durante as noites de sábado da festa na mata, suponho que os Xucuru-Kariri sirvam-se das carnes cozidas apenas com sal e *garapa*, observando os paladares próprios dos encantados para prepararem o *ouricuri*, senão não conseguirão se relacionar muito bem com esses seres, que às vezes se mostram potencialmente perigosos (Andrade, 2012, 215). Isto é, em vez de amansar os encantados, como fazem os Kiriri (Bandeira, 1972, 81), os Xucuru-Kariri procuram oferecer-lhes as músicas, as danças, as indumentárias, os aromas e os sabores que mais os agradam. As relações na mata estão fundamentadas no pressuposto epistemológico das multiperceptibilidades dos seres do cosmos, motivo pelo qual tenho descrito a festa como um evento xamânico, cosmopolítico e/ou diplomático (e.g. Andrade, 2019; Sztutman, 2012, 24, 297, 379) de práticas sinestésicas (Bort Jr., 2019; 2021a).

Os avós, suas comidas e coisas

O preparo das festas realizadas mensalmente na mata do Alto Rio Pardo não é dever de nenhum grupo clânico – como os clãs de Periquito e Peixe que davam “maior impulso” às festividades noturnas dos Fulni-ô (Boudin, 1949, 67) –, ou grupo étnico – como os Kariri e os Xocó que se revezavam para realizar o *ouricuri* em Porto Real do Colégio (Mata, 1989, 145, 192). A festa xucuru-kariri em Caldas acontece por conta dos *avós*, que não podem ser confundidos, sob hipótese alguma, com outros parentes homônimos. Esses são, basicamente, os seus afins e/ou consanguíneos economicamente capazes de adquirir, mas também epistemologicamente capazes de produzir, o que é necessário para viabilizar com bastante cuidado as relações sinestésicas com a natureza encantada, portanto mobilizar forças cosmológicas em favor dos demais parentes da aldeia.

Os Xucuru-Kariri têm o hábito diário de designar os pais dos seus pais (FF/MM) e os pais dos pais de seus pais (FFF/MMM) de *avós*. Mas, a despeito de classificarem da mesma maneira essas duas gerações de parentes, os indígenas mostram-se capazes de diferenciá-las terminologicamente, quando se referem vez ou outra aos FFF e às MMM como *bisavós*. Em vista disso, é possível dizer que o par terminológico *avô/avó* engloba as diferenças geracionais que configuram a ascendência das ditas *famílias*.

Além desses termos designarem os avós de que recebem uma gama de conhecimentos e referências político-morais (Ferreira da Silva, 2017, 108; 2020, 100), esses termos também nomeiam os parentes que se dedicam a comprar e fazer as comidas e as roupas das festas mensais na mata. Ou melhor, os *avós* rituais, se assim posso dizer, são as pessoas cotidianamente identificadas como consanguíneas ou afins, cujos salários de professor, motorista, faxineiro, agente sanitário, entre outros, permitem a aquisição de alimentos não menos *fortes* do que a carne bovina e a farinha que um homem, na condição de *dono da promessa*, oferecia para as festas de outubro. Também como os pudins, os doces, o munguzá e outros pratos que cada família consome enquanto permanece no *ouricuri*, as carnes dadas pelos *avós* são fortificantes. Tudo isso parece ser tão forte que minha anfitriã dizia retornar mais gorda do que quando subira à mata.

De modo semelhante aos Kiriri, que davam a “moradores do seu território certo tipo de caça” (Reesink, 2002, 86), os *avós* xucuru-kariri no Alto Rio Pardo não servem os seres encantados com qualquer carne. O tabu da carne de porco deve ser observado por todos às vésperas da festa, portanto são prescrições negativas um tanto diferentes das dos Fulni-ô, que restringiam o consumo dos animais e vegetais apenas aos clãs que recebiam seus nomes (Pinto, 1956, 120), e dos Xukuru, que não apresentavam qualquer restrição alimentar (Hohenthal, 1954, 113).

Uma vez que os *avós* são os responsáveis por adquirir e preparar as carnes de boi, peixe e/ou aves mais frescas possíveis para alimentarem os encantados e os parentes nas noites de *ouricuri*, muitos deles compravam ou abatiam um ou dois garrotes dias antes da festa, ou iam aos mercados caldenses para comprar frangos congelados e mais algumas outras coisas.

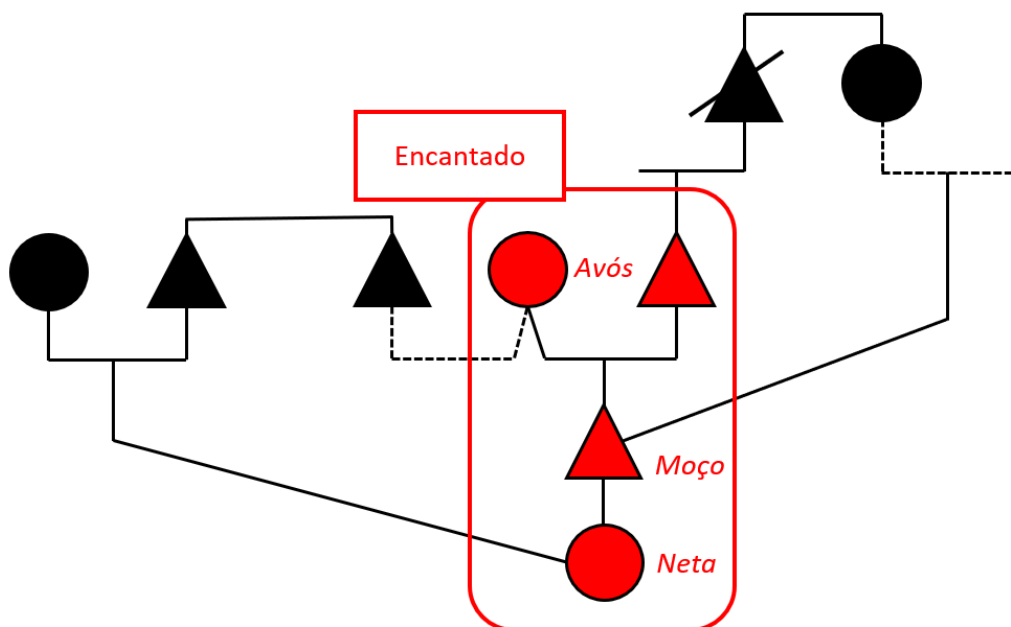
Vários *avós* também passaram a criar perus. Meu anfitrião, por exemplo, chegou a construir um cercado para umas cinco galinhas, um peru macho e duas fêmeas que

foram adquiridos de um sitiante caldense. Para tanto, ele recebeu ajuda de um *primo* (FZS) e um *compadre* (um primo [MBS] do ex-marido de sua esposa). Na mata, entretanto, esses dois parentes entendiam-se como *netos* de meu anfitrião. Isso evidencia que o *ouricuri* dá dinamicidade às relações de parentesco que fazem os Xucuru-Kariri existirem enquanto gente guerreira. Nesse caso, o “ritual” – para ficar com o conceito da tese que repensa a oposição entre o parentesco e o ritual jê (Coelho de Souza, 2002, 17-18) – pode ser compreendido como contexto não de mera reprodução da sociedade, mas de sua recriação a partir das agências humanas e outras-que-humanas.

Ora, se a consanguinidade G+2 (*avô/neto*) é uma forma dos Xucuru-Kariri recriar parentes colaterais e mais distantes como se fossem parentes do círculo mais íntimo e familiar de suas casas, então não é totalmente verdade que o compadrio tomou o lugar dos terceiros incluídos nas “sociedades ameríndias em que o cristianismo se entranhou mais profundamente” (Schiell, 2018, 200). Ao interditar o fluxo de substâncias que os afins efetivos trocam na intimidade das casas, a festa na mata consanguiniza até mesmo os afins que se chamam de compadre na área de habitação cotidiana. Noutras palavras, tanto quanto as consanguinidades, as afinidades são flexionadas em função das interações sinestésicas e festivas que os Xucuru-Kariri procuram estabelecer com seres invisíveis, encantados e, às vezes, ornomórficos num lugar bastante específico da aldeia. Mas, uma vez que o *ouricuri* na mata do Alto Rio Pardo termina por correlacionar parentes como se estivessem a uma distância genealógica de duas gerações, penso que a noção de “paternidade simbólica” para a relação entre avós (*i-thô*) e netos (*i-txaí*) fulni-ô (Boudin, 1949, 59) não é muito adequada para o caso xucuru-kariri.

Às vésperas da festa de outubro de 2018, uma das mulheres confidenciou-me que, em relação a um certo encantado, ela e o esposo eram *avós* de um primo dele (HFZS) e de uma filha do ex-cunhado dela (HBD), considerados respectivamente *moço* e *neta*. O que percebo daí é que os encantados são elementares ao parentesco xucuru-kariri, mas que não são necessariamente os seus “primos” – como afirmou o caboclo Eduardo a Antunes (1965) – nem seus “avós” – que é o modo dos Kariri-Xocó chamarem esses mesmos seres (Motta, 2007, 70) e dos Pataxó designarem a Caipora (Cardoso, 2016, 344). Quem acaba por ser *avô(ó)* ou *neto(a)* de *primos(as)* e de um tanto de outros parentes são os próprios indígenas.

O parentesco no contexto do *ouricuri*



Como as moradas rochosas e aquáticas encantadas são habitadas por grupos de seis irmãos, presumo – e um interlocutor confirma – que seja necessário a mesma quantidade de casais de *avós* para cuidar das comidas, dos adornos e das vestimentas das *turmas* de encantados nas festas. Com exceção de um desses casais, que era formado por uma bisavó (FMM) e um neto (DSS), todos os outros tinham como parceiros os seus próprios afins matrimoniais.

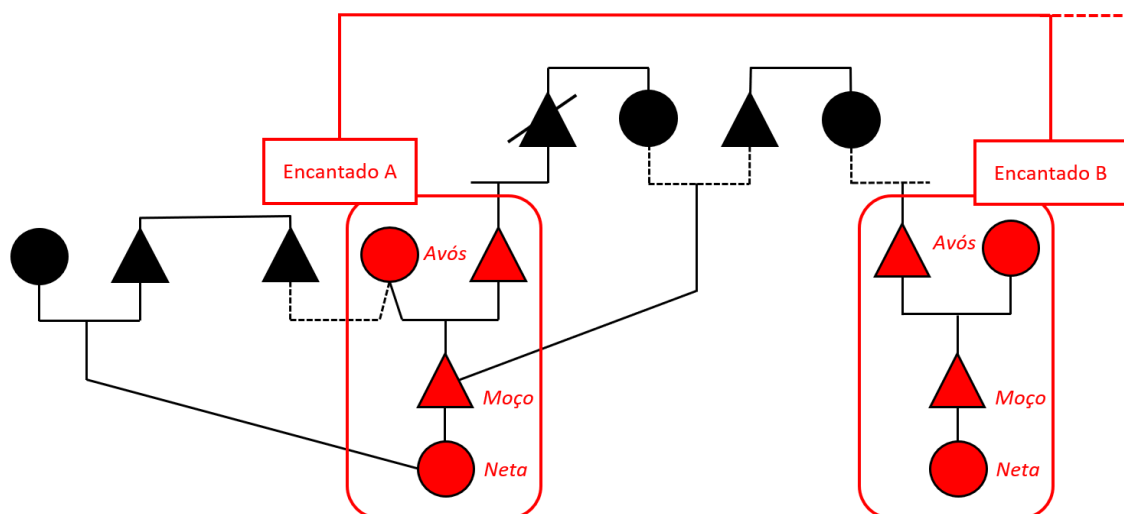
Cada casal de *avós* produz o *ouricuri* no Alto Rio Pardo de um modo notadamente diferente da maneira como os Fulni-ô obtinham comida para a sua festa. Os indígenas em Águas Belas-PE adquiriam alimentos mediante o dinheiro que os pais punham dentro de lenços antes de seus filhos levarem-no até o pajé (Pinto, 1956). Já os *avós* xucuru-kariri vão às compras nos supermercados atacadistas, mercearias e lojas de Caldas-MG e região à medida que a festa é dedicada aos encantados sob seus cuidados. Eles se revezam mês a mês no preparo tanto das refeições a serem ofertadas quanto na compra das pipocas, bolachas, doces, balas e gomas de mascar que oferecem às

crianças. Esses presentes lhes são ofertados de uma maneira um tanto diferente de como os adultos os recebiam nas festas de batizado e casamento na Fazenda Canto.

Segundo Antunes (1973, 105), os Xucuru-Kariri dançavam *toré* ao redor de um pote de garapa, e “a moça, o batizado, homenageado ou aniversariante” distribuíam presentes com seus familiares e convidados. Nas noites da *dança dos bichos*, algumas frutas e todos os doces que às vezes adquirem numa loja caldense a preços acessíveis são dispostos num grande arco montado no terreiro da mata, logo servem todas as crianças, não apenas as que ganham um especial agrado no dia de seus aniversários porque são cotidianamente reconhecidas como *filhos, netos, afilhados* etc. Tal distribuição é elementar ao parentesco, mas feita de uma forma ainda muito particular em relação à que presenciei no dia 12 de outubro de 2019, quando as crianças fizeram filas para ganhar bolo recheado e beber guaraná na escola. No final da festa, elas se aglomeraram em torno dos adultos que jogavam balas e pirulitos para que se espalhassem pelo chão da quadra de esportes.

O *ouricuri* é custeado e preparado pelos *avós*, mas pode ocorrer do casal da vez não conseguir comprar tudo o que é necessário. Neste caso, quem se responsabiliza é o casal diretamente ligado à entidade principal. Eles são chamados de *avós de frente* (ou *de dianteira*), são as lideranças do grupo que organiza os processos rito-festivos. E, como essas unidades sociais do *ouricuri* estão associados a seres da avifauna, da ictiofauna ou de qualquer outra classe de animais, talvez fosse importante compará-los aos clãs que relacionavam os *netos* e *avós* fulni-ô a quatro espécies de animais (Pato, Porco, Periquito e Peixe). Deixo esse exercício comparativo para um trabalho futuro.

A rede sociocósmica da festa



A relação consanguínea G+2 produzida por ocasião do *ouricuri* não têm termos indicativos de filiação. Quando lhes questionei sobre isso, disseram-me que há apenas *avôs(ós)* e *netos(as)*. Mas, como não quiseram deixar a minha curiosidade etnográfica sem resposta, cogitaram a possibilidade de os *moços* estarem na posição dos(as) *filhos(as)*. De uma maneira ou de outra, *moço* é termo que não inspira filiação, somente pressupõe uma certa juventude em relação a quem (os *avós*) tem conhecimento e condição econômica para fazê-los relacionar-se sinesteticamente com a natureza, seus seres e forças. Talvez os *moços* sejam os que menos precisam aprender com os experientes guerreiros da aldeia, visto que os *netos*, entre 2018 e 2020, eram justamente as pessoas nascidas e crescidas nesta e em outras aldeias onde o *ouricuri* não era uma prática tão recorrente.

Dito isso, e apesar de todo o pessimismo etnológico diante dos efeitos da história sobre a língua e o modo de vida dos povos Kariri (e.g. Ferrari, 1957; Mata, 1989, 116), devo dizer que o antigo mito de origem dos porcos ainda elucida a supressão da filiação xucuru-kariri na mata. Noutras palavras, assim como existem “linhas culturais” que ligam a memória kiriri à mitologia dos Jê (Reesink, 2002), parece haver conexões entre o mito kariri, analisado por Lévi-Strauss (2004), e o parentesco que observei por ocasião da festa xucuru-kariri no Alto Rio Pardo:

No tempo em que o demiurgo vivia com os homens, estes lhe pediram para experimentar porcos-do-mato, que ainda não existiam. O Avô (nome do demiurgo) aproveitou uma ocasião em que todos estavam fora da aldeia, exceto as crianças de menos de dez anos, para transformá-las em porquinhos-do-mato. Quando os índios voltaram, ele os aconselhou a irem caçar, mas ao mesmo tempo fez com que todos os porquinhos subissem para o céu por uma grande árvore. Ao verem isso, os homens seguiram os porquinhos até o céu, onde começaram a matá-los. Então, o demiurgo mandou as formigas derrubarem a árvore, em volta da qual os sapos fizeram uma muralha com seus corpos. É por isso que eles têm a pele do dorso inchada, resultado das picadas que levaram. As formigas derrubaram a árvore. Sem terem como descer, os índios emendaram seus cintos para fazer uma corda. Mas, como ela ficou muito curta, todos caíram ao chão e quebraram os ossos: “Por isso temos os dedos das mãos e dos pés partidos em tantos lugares e dobramos o corpo nas fraturas que nossos antepassados tiveram por causa dessa queda”. De volta à aldeia, os índios fizeram um banquete com a carne dos filhos transformados em porcos. Suplicaram ao Avô que descesse do céu (para onde havia ido junto com as crianças) e voltasse à aldeia: “Mas ele não quis e lhes deu o tabaco para ficar em seu lugar; eles o chamam Badzé; é por isso que fazem oferendas ao tabaco em certas épocas” (Martin de Nantes, 1706 *apud* Lévi-Strauss, 2004, 128-129).

Lévi-Strauss observa que a transformação dos filhos em porcos opera um corte no “elo de filiação”, separando os pais (humanos) de seus filhos (animais), mas também nota que o evento cria a mediação dos pais dessas crianças com o avô, que não quis descer mais do céu. Embora os Xucuru-Kariri nunca tenham mencionado nenhuma narrativa semelhante a essa, percebo que a relação *avô/neto* e o tabu da carne de porco são estruturantes de suas festas na mata. Afora isso, os Xucuru-Kariri fazem uso de um tipo de cachimbo envolto por um rigoroso segredo e cuidado respeitoso, ao qual dão o nome de *vovô*⁷.

Seja pelas propriedades aromáticas das ervas que banham seus corpos, seja pelas potencialidades do tabaco que inebria suas cabeças, os vegetais são fundamentais às relações de parentesco constituídas em festa. E está longe de ser uma exclusividade dos Xucuru-Kariri no conjunto de povos histórica, cultural e socialmente relacionados no Submédio São Francisco. Ao ler o mito dos gêmeos que dão origem aos “grupos tribais” fulni-ô (Pinto, 1955, 17-22), vejo justamente um arbusto crescido na cabeça de

7 Há, pelo menos, mais dois nomes para os seus cachimbos com as estéticas variadas: *xanduca* e *sealhá*. Nunca os chamavam de “quaki”, que é nome consolidado na literatura palmeirense (Barros, 1969, 22; Torres, 1975), muito provavelmente porque era a forma como o indígena Herculano falava dos cachimbos de barro usados nas fumadas (Antunes, 1973, 109).

um deles acessar o céu, transformando a relação consanguínea e simétrica dos irmãos numa relação consanguínea e assimétrica entre *avô* e *neto*. E isso claramente inspira a compreensão do tipo de relação que os Xucuru-Kariri estabelecem entre tantos parentes de uma mesma casa ou de casas diferentes na mata, exigindo deles termos e atitudes tão respeitosos que tornam improváveis as jocosidades da convivência colaborativa dos afins usualmente identificados como *compadres*. Enfim, o maior respeito que os Xucuru-Kariri podem dar a outrem não é fazer-se o seu *compadre*, que é o que acontece entre os Chiquitano (Silva, 2017, 603), mas se fazer o seu *neto*.

Apesar desta relação não exigir as posturas reverenciais que adotam ajoelhados diante de seus avós genealógicos durante a celebração da Sexta-Feira Santa, os *avós* rituais também devem receber pedidos de semelhantes para desejarem bênçãos divinas a seus *netos*. É nesses momentos que a consanguinidade assimétrica produzida no e pelo *ouricuri* se expressa de forma egocentrada no cotidiano. Não se trata, pois, de uma hierarquia sociocêntrica tal como na organização clânica dos Fulni-ô (Boudin, 1949, 52).

Outra importante diferença dessa específica assimetria xucuru-kariri em relação à que conta o mito fulni-ô é o fato dos *avós* no Alto Rio Pardo não serem os responsáveis pelos vegetais que mediam as interações com os entes encantados. Esses parentes cuidam fundamentalmente de comidas, indumentárias e adereços. A aquisição de fumo e todas as plantas aromáticas para os banhos ficam muito mais a cargo de cada um, ou, no caso dos mais jovens, dos provedores de suas casas.

Os perus criados pelos *avós* sustentam os participantes da festa, mas também fornecem as penas necessárias à confecção de uma coroa que se prende na parte de trás das roupas rituais, indicando – como diz Herbetta (2017, 41) para os praiás kalankó – toda a relação dos encantados com o universo das aves. Essa indumentária é bastante grande para cobrir os dançarinos da cabeça aos pés, por isso a nomeiam de *roupões*, às vezes *ternos*, nunca de “máscaras”, que é o conceito etnográfico para as vestes kalankó.

Os *roupões* são feitos com uma planta que os Xucuru-Kariri chamam de *croá*. Como a região do Sul de Minas não favorece o desenvolvimento dessa espécie bastante adaptada ao clima sertanejo, o chefe da aldeia e mais uns dois ou três *avós* buscavam-na nas terras pankararu no norte de Minas Gerais. Ao longo de 2019, por exemplo, precisaram fazer mais dessas indumentárias, porém não numa quantidade proporcional ao aumento do tempo de duração da festa. De acordo com os cálculos de um

interlocutor, a quantidade de entidades durante os quinze dias da *festa grande*, em dezembro daquele ano, exigiu um número de indumentárias duas vezes maior do que fora necessário nos dez dias da *meia festa* no julho anterior. Ou seja, depois de dois semestres, a festa, que durava mensalmente cinco dias, precisou do dobro de indumentárias (e, provavelmente, comida) e o triplo de tempo.

Ora, se as concepções de tempo e espaço são reveladoras dos princípios de organização social dos povos indígenas na América do Sul (Overing Kaplan, 1977), então aqui temos a matemática xucuru-kariri para obter as forças encantadas no tempo e no espaço do *ouricuri* no Alto Rio Pardo. E os números que davam forma ao *toré* na Fazenda Canto parecem confirmar que o dois, o três e seus múltiplos organizam de fato as festas desses indígenas: eram “12 cantadores com duas gaitas atrás e dois búzios na frente, em pares de 6 pessoas, e à frente o mestre de *toré*” (Antunes, 1973, 101). É uma complexidade numérica que nos obriga discordar da ideia de que o “ritual” tende a se reduzir a alguma versão “simplificada” quando não mais organizado tal como o dos Fulni-ô, a saber, em metades e clãs (Nascimento, 1994, 197).

As *cintas* que decoram os roupões também são produzidas pelos *avós*. São círculos de tecido decorados com rendas e motivos faunísticos, frutíferos, florais e celestiais, porém nem sempre visíveis, visto que devem ficar protegidas da curiosidade dos *cabeças-secas* e dos *corpos sujos* que podem eventualmente tocá-las e/ou cruzá-las. Um bom momento para vê-las é quando estão secando nos varais dos terreiros das casas – a exemplo da que tinha a imagem de uma ave branca. Imaginei que o animal fazia alusão ao Espírito, mas estava errado. Ao deixar-me levar pelo fato que alguns sertanejos baianos nomeiam a ave Tico-Tico de *Jesus-meu-deus* (Bonfim *et al.*, 2021) e que algumas crianças da aldeia denominam essa mesma espécie passeriforme de *Jesus Cristo*, pouco observei o graveto no bico da ave. Aparentemente eu estava diante de uma representação da pomba que anunciara o fim do dilúvio divino na Terra.

Os tecidos, as linhas, as tintas e todo resto que é necessário para fazer as cintas e engomá-las com amido de milho é adquirido pelos *avós*. Em fevereiro de 2019, enquanto alguns desses parentes faziam compras em Poços de Caldas, notei que membros de uma família foram até Mogi Guaçu para obter tecidos. Identificada frequentemente como *Mogi*, a cidade é um importante centro comercial inclusive para as *avós* menos experientes, as mesmas que vi serem informadas sobre lojas onde

poderiam encontrar saias longas e baratas, bem como grandes quantidades de pano e renda.

A pajé e sua nora são as duas mulheres da aldeia que sabem coser e que têm máquinas de costura. Ambas se dividem para fazer praticamente todas as *cintas*, assim podem mantê-las em sigilo. São peças tão secretas que a pajé, que nunca fecha as portas de sua cozinha, manteve as entradas da casa fechadas durante a manhã em que passei para lhe dar uns pães frescos. Queria retribuir-lhe os abacates e algumas outras coisas que ela muito generosamente me dera, mas encontrei apenas a porta da sala entreaberta. Chamei por seu nome e, antes que eu pudesse entrar, ela apontou apressada na varanda, conseguindo evitar minha aproximação das peças em preparação. Enfim, a pajé, e não só ela, tem um papel central no cumprimento dos preceitos que, reunidos sob a noção de *respeito*, produzem as coisas necessárias ao processo festivo de fortalecimento e aparentamento dos Xucuru-Kariri.

Depois das cintas costuradas, as demais *avós* se encarregam de terminá-las com doses diversas de criatividade e senso estético, como pude constatar ao acompanhar uma conversa numa varanda de casa. Nesse dia, uma jovem *avó* julgou que a arara estampada por uma de suas *comadres* era a única que não ficara *troncha* (torta, feia). Ou seja, as *cintas* não reproduzem simplesmente os desenhos obtidos na internet com ajuda de alguém bastante proficiente nos computadores e nas impressoras disponíveis na aldeia. São produzidas tendo em conta o que é social e cosmologicamente aceitável, como ainda demonstrou a jovem *avó* ao falar de maneira entusiasmada sobre a cor rosa claro que escolhera para uma de suas criações, surpreendendo alguns homens.

As *cintas* são feitas com tecidos de cores quentes e vibrantes, mas as *avós* parecem concordar com esta ideia de que os tons mais claros deixam os desenhos bem *amostrados*, destacados, visíveis. Apresentá-los bela e claramente deve ser importante, pois aparecem num ambiente de baixa luminosidade, onde certos procedimentos e rezas para seres olfativamente mais sensíveis só podem ser realizados depois do pôr do sol.

As *avós* esperam receber ajuda de suas *netas* durante alguma etapa do cuidadoso processo de preparação das *cintas*. Ainda em setembro 2019, notei a namorada de um dos filhos de minha anfitriã dividir a tarefa de lavar as novas peças com a *neta* do chefe (FBSWD), deixando o dever de passá-las para uma outra *neta* dela, uma

parente genealogicamente distante (FZHZSW) que não costumava visitá-la tanto quanto a irmã de sua ex-sogra. Isto é, a relação *avó/neta* entre parentes socialmente distantes se constitui em razão do *ouricuri* na mata, todavia não sem essas atividades domésticas que os ensinam como produzir as coisas da festa.

Para concluir, saliento que “as famílias extensas e os grupos domésticos” são “importantes princípios de organização social entre os Xukuru-Kariri”; eles transmitem “uma gama de valores e conhecimentos” (Ferreira da Silva, 2017, 108), contudo essas unidades sociais se reconfiguram pela agência dos parentes festiva e terminologicamente reconhecidos como *avós*. Trata-se de uma categoria de parentes, como tentei demonstrar, com o dever de partilhar, com os menos experientes e os socialmente mais distantes, algumas das coisas e procedimentos necessários às interações sinestésicas com os antepassados que passaram a conviver com outros entes invisíveis em outros estratos cósmicos devido à condição de serem e pertencerem ao que convencionalmente chamam de *natureza*. Se os Xucuru-Kariri podem ser compreendidos como um povo guerreiro, é porque são preparados e fortalecidos em contextos relacionais entre parentes humanos e seres outros-que-humanos em lugares situados geográfica e conceitualmente entre as três categorias basilares de sua territorialidade, que são a *mata*, a *aldeia* (casas, escola, quadra, terreiros) e a *cidade* (ou *rua*).

Referências

ALARCON, Daniela. “A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram”: participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. Pós-Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais. V. 13, n. 1, p. 212-246, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/19560>. Acesso em: 18 ago. 2023.

ANDRADE, Ugo Maia. “A Jurema tem dois gaios”: história Tumbalalá. In: CARVALHO, Maria Rosário; CARVALHO, Ana Magda (org.). Índios e caboclos: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/mv4m8>. Acesso em: 18 ago. 2023.

_____. Xamanismo e redes de relações interindígenas: Amazônia e Nordeste brasileiro. Vivência: Revista de Antropologia. V. 1, n. 54, p. 84-100, 2019. <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2019v1n54ID21542>. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/21542>. Acesso em: 18 ago. 2023.

ANTUNES, Clóvis. Comportamento bio-social de um grupo étnico de Alagoas ‘os Chucurus de Palmeira dos Índios’. [S.L.], 1965. Tese (Concurso de Catedrático do Magistério do Exército).

_____. Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió: Imprensa Universitária, 1973.

- _____. Índios de Alagoas: documentário. Maceió/AL: Governo de Alagoas, 1984.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado. Estudos Baianos, n. 6. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1972. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:bandeira-1972-mirandela>. Acesso em: 18 ago. 2023.
- BARROS, Ivan. Palmeira dos Índios. Terra & gente, 1969.
- BONFIM, Alan F.; ANDREA, Maria V.; ALMEIDA, Renato de; OLIVEIRA, Kaliane N. de; LEMOS, Marcel S.; ANICETO, Elon S. Saber sobre pássaros: um entendimento etnoornitológico dos moradores do povoado de catuni da estrada, município de Jaguarari, no sertão baiano. Revista Ouricuri. V. 11, n. 1, p. 29-50, 2021. DOI: <https://doi.org/10.59360/ouricuri.vol11.i1.a11241>. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/ouricuri/article/view/11241>. Acesso em: 18 ago. 2023.
- BORT JR., João Roberto. O corpo dos Xucuru-Kariri e de seus ancestrais no mato, na aldeia e na cidade. 3º. Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, 2019. Anais do 3º. Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina. Brasília/DF: UnB, Brasília - DF, 2019, p. 1-33. Disponível em: http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3ocipial/#/?view_mode=table&perpage=12&paged=1&order=DESC&orderby=date&fetch_only_meta=370%2C372%2C395%2C482&search=bort&fetch_only=thumbnail. Acessado em: 10 jan. 2021.
- BORT JR., João Roberto. Transformações Xucuru-Kariri: o Ruãynyn'réuê e outras formas gráfico-verbais no Alto Rio Pardo (Minas Gerais, Brasil). Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som. V. 6, n. 2, p. 545-604, 2021a. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/policromias/article/view/43630/25233>. Acesso em: 14 nov. 2023.
- BORT JR., João Roberto. Casa de farinha na aldeia Xucuru-Kariri em Caldas (Minas Gerais/Brasil): notas a partir de uma pesquisa etnográfica e um projeto de extensão. Interfaces - Revista de Extensão da UFMG. V. 9, n. 2, p. 273-305, 2021b. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistainterfaces/article/view/26118>. Acesso em: 14 nov. 2023.
- BORT JR., João Roberto; HENRIQUE, Fernanda Borges. “Cada um em seu lugar’: domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri”. Revista de Antropologia. V. 63, n. 3: e178845, 2020. DOI: 10.11606/1678-9857.ra.2020.178845. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/178845>. Acesso em: 20 dez. 2020.
- BOUDIN, Max H. Aspectos da vida tribal dos índios Fulni-ô. Cultura. V. 1, n. 3, p. 47-76, 1949. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:boudin-1949-aspectos>. Acesso em: 18 ago. 2023.
- CARDOSO, Thiago Mota. Paisagem em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal. Florianópolis, 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/172341>. Acesso em: 18 ago. 2023.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Rio de Janeiro, 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. Disponível em: http://www.uft.edu.br/neai/file/diss_marcela.pdf. Acesso em: 18 ago. 2023.
- CURCINO, Luzmara. A leitura como requisito na política: do elogio ao escracho. Linguagens. V. 32, n. 1, p. 18-28, 2019. Disponível em: <https://www.linguasagem.ufscar.br/index.php/linguasagem/article/view/656>. Acesso em: 18 ago. 2023.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. A imagem sobrevivente: História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.
- DURAZZO, Leandro. Parentesco entre espécies no Nordeste indígena: árvores cosmogonealógicas e metáforas vegetais. Revista Antropológicas. V. 32, n. 1, p. 37-63, 2021.

<https://doi.org/10.51359/2525-5223.2021.245144>. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/245144>. Acesso em: 18 ago. 2023.

FERRARI, Alfonso T. Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história. São Paulo: Publicações avulsas da revista Sociologia, 1957.

FERREIRA, Gilberto Geraldo. Educação formal para os índios: as escolas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos Postos Indígenas em Alagoas (1940-1967). Recife, 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/23347>. Acesso em: 18 ago. 2023.

FERREIRA DA SILVA, Wemerson da. “Essa terra é complicada!”: território e etnicidade entre os Xucuru-Kariri em Taquarana (AL). Maceió, 2017. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Alagoas.

_____. “É de família, é tradição”: território e organização social entre os Xucuru-Kariri no agreste alagoano. Rio de Janeiro, 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/906712.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2023.

FOTI, Miguel. Resistência e segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô. In: SCHRÖDER, Peter. Cultura, identidade e território no Nordeste Indígena: os Fulni-ô. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2011.

FRANCO, Caetano Lucas Borges. Territórios e identidades: dinâmicas socioespaciais dos índios Xucuru-Kariri residentes em Caldas-MG. Alfenas, 2013. Monografia (Bacharelado em Geografia) – Universidade Federal de Alfenas.

HENRIQUE, Fernanda Borges. Por um lugar de vida: os Kiriri do Rio Verde, Caldas-MG. Campinas, 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1097702>. Acesso em: 18 ago. 2023.

HERBETTA, Alexandre Ferraz. A “idioma” dos índios Kalankó: Por uma etnografia da música no Alto-Sertão Alagoano. Florianópolis, 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/88898>. Acesso em: 18 ago. 2023.

_____. Cultura viva – modos de descolonizar a caatinga a partir da relação entre flores e pássaros. Tellus. V. 17, n. 34, p. 29-60, 2017. <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i34.453>. Disponível em: <https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/453>. Acesso em: 18 ago. 2023.

HOENTHAL, William. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. Revista do Museu Paulista. V. 8, p. 93-166, 1958.

INGOLD, Tim. O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção. Horizontes Antropológicos. 21, n. 44, p. 21-36, 2015 <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/fGyCC7jgq7M9WzdsV559wBv/?lang=pt>. Acesso em: 18 ago. 2023.

LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949.

LÉO NETO, Nivaldo Aureliano; GRÜNEWALD, Rodrigo de A. “Lá no meu reinado eu só como é mel”: dinâmica cosmológica entre os índios Atikum, PE. Tellus. V. 12, n. 22, p. 49-80, 2012. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/274>. Acesso em: 18 ago. 2023.

LIMA, Osvaldo Gonçalves de. Observações sobre o “vinho da jurema” utilizado pelos índios Pancarú de Tacaratú (Pernambuco). Separata dos arquivos do I.P.A. V. 4, p. 45-80, 1946. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:lima-1946-observacoes>. Acesso em: 18 ago. 2023.

MANDARINO, Giulliana Câmara. A luta das leis: o crescimento do protestantismo na aldeia Xucuru-Kariri. Maceió, 2004. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Alagoas.

MATA, Vera Lúcia C. A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado. Rio de Janeiro, 1989. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional.

MELATTI, Júlio Cesar. Capítulo B1: Nordeste. In: _____. Áreas etnográficas da América indígena. 2016. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b1nordeste.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2023.

MÉTRAUX, Alfred. Une nouvelle langue Tapuya de la région de Bahia (Brésil). Journal de la Société des Americanistes. nouvelle série, 40, p. 51-58, 1958. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:metraux-1951-une-nouvelle>. Acesso em: 17 ago. 2023.

MOREIRA, Ana Cristina de Lima; PEIXOTO, José Adelson Lopes; SILVA, Tiago Barbosa da. Mata da Cafurna - ouvir memória, contar história: tradição e cultura do povo Xucuru- Kariri. 2 ed. Maceió: Catavento, 2010.

MOTA, Clarice Novaes da 2007. Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre os grupos indígenas no Nordeste brasileiro. Maceió: EDUFAL, 2007.

NANTES, Martinho de. Relação de uma missão no Rio São Francisco. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/MEC, 1979. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nantes-1979-relacao>. Acesso em: 18 ago. 2023.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. “O tronco da Jurema” – ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste: o caso Kiriri. Salvador, 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <http://pineb.ffch.ufba.br/downloads/12819902190%20Tronco%20da%20Jurema.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2023.

NOGUEIRA, Ana Caroline C. Diagnóstico ambiental participativo: estudo de caso na comunidade indígena xucuru-kariri em Caldas-MG. Poços de Caldas, 2015. Dissertação (Mestrado em Ciência e Engenharia Ambiental) – Universidade Federal de Alfenas. Disponível em: <https://bdtd.unifal-mg.edu.br:8443/handle/tede/609>. Acesso em: 18 ago. 2023.

OVERING KAPLAN, Joana (org.). Social time and social space in lowland southamerican societies. In: ACTES DU XLIIe CONGRÈS INTERNATIONAL DES AMÉRICANISTES. Paris: Société des Américanistes, Musée de l’Homme, 1977, p. 9-10.

PALITOT, Estêvão; GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. O país da jurema: revisitando as fontes históricas a partir do ritual atikum. Acervo. V, 34, n. 2, p. 1-21, 2021. Disponível em: <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1700>. Acesso em: 17 ago. 2023.

_____; SOUZA JR., Fernando Barbosa de. Todos os pássaros do céu: o toré potiguara. GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

PARISI, Rosana Soares Bertocco. Xucuru-kariri: a reconstituição da trajetória de um grupo indígena remanejado e suas habitações e “novaterra”. São Carlos, 2008. Tese (Doutorado em Engenharia Ambiental) – Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/18/18139/tde-08022011-095729/pt-br.php>. Acesso em: 18 ago. 2023.

PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. Os Pataxó Hã hã hã e o problema da diferença. São Paulo, 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-06022017-110145/pt-br.php>. Acesso em: 18 ago. 2023.

PINTO, Estevão. Etnologia Brasileira (Fulnio – os últimos tapuias). São Paulo: Editora Coleção Brasileira, 1956.

REESINK, Edwin. Raízes históricas: a jurema, enteógeno e ritual na história dos Povos Indígenas no Nordeste. In: ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino; MOTA, Clarice Novaes (eds.). Os muitas faces da Jurema. Recife: Bagaço, 2002.

RODRIGUES, Jardel Jesus Santos. É possível uma antropologia dos sonhos no Nordeste indígena?. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*. V. 4, n. 00, p. e021020, 2022. DOI: <https://doi.org/10.20396/maloca.v4i00.15097>. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/15097>. Acesso em: 18 ago. 2023.

SCHETTINO, Marco Paulo F. *Espaço do Sertão*. Brasília, 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília.

SCHIEL, Helena Moreira. Parentesco espiritual e afinidade potencial na América do Sul. *Revista de Antropologia*. V. 61, n. 2, p. 187-207, 2018. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.148952>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/148952>. Acesso em: 18 ago. 2023.

SCHULTES, Richard Evans. *Hallucinogenic plants*. New York: Golden Press, Western Publishing Company, 1976.

SCHULTES, Richard Evans; HOFMANN, Albert; RÄTSCH, Christian. *Plants of the Gods: their sacred, healing, and hallucinogenic powers*. Rochester, Vermont: Healing Arts Press, 2001.

SILVA, Christiano B. M. da. “Vai-te para onde não canta galo, nem boi urra...”: diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó”. In: ALMEIDA, Luiz S. de (org.). *Índios do Nordeste: temas e problemas 5*. Maceió: EDUFAL, 2004.

SILVA, Verone Cristina da. *Fazendo compadre: relações de compadrio entre o povo indígena chiquitano*. *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*. V. 21, n. 3, p. 599-612, 2017. DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.5067>.

SILVA, Beatriz Sales da. *Currículos e identidades: tiroteio narrado ao som do Maracá*. Campinas, 2017. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas.

SILVA JR., Aldemir B. da. *Aldeando sentidos: os Xukuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano*. Salvador, 2007. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia.

SOUZA, Edimilson Rodrigues de. “Xicão” Xukuru do Ororubá: um cacique habitando dois mundos. *Revista de estudos indígenas de Alagoas – Campiô*. V. 1, n. 1, p. 103-117, 2022.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

TORRES, Luiz B. *A terra de Tilixi e Txiliá: Palmeira dos Índios dos séculos XVIII e XIX*. s.l.: s.n., 1975.

VIEGAS, Susana. 2006. Nojo, prazer e persistência: beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia). *Revista de História*, n. 154, p. 151-188, 2006. DOI: [10.11606/issn.2316-9141.v0i154p151-188](https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i154p151-188). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19025>. Acesso em: 17 ago. 2023.

VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. São Paulo, 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24082010-143944/publico/2010_JoseGlebsonVieira.pdf. Acesso em: 17 ago. 2023. -264, 2019.