



**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

JARDEL JESUS SANTOS RODRIGUES

**“Para o espírito seguir sua viagem”**: rito fúnebre, corporalidade e pessoa entre os Kiriri

Versão corrigida

São Paulo  
2023

JARDEL JESUS SANTOS RODRIGUES

**“Para o espírito seguir sua viagem”**: rito fúnebre, corporalidade e pessoa entre os Kiriri

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Ciência Social (Antropologia Social).

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sylvia Caiuby Novaes.

São Paulo  
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R696? Rodrigues, Jardel Jesus Santos  
"Para o espírito seguir sua viagem": rito fúnebre, corporalidade e pessoa entre os Kiriri / Jardel Jesus Santos Rodrigues; orientador Sylvania Caiuby Novaes - São Paulo, 2023.  
227 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Povo Kiriri. 2. Rito fúnebre. 3. Corporalidade . 4. Noção de pessoa . 5. Doença de índio. I. Novaes, Sylvania Caiuby, orient. II. Título.



fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

## **ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO**

### **Termo de Ciência e Concordância da orientadora**

**Nome do aluno: Jardel Jesus Santos Rodrigues**

**Data da defesa: 08/11/2023**

**Nome da Profa. orientadora: Sylvia Caiuby Novaes**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 05/01/2024

**Sylvia Caiuby Novaes**  
**Orientadora**

RODRIGUES, Jardel Jesus Santos. **Para o espírito seguir sua viagem**: rito fúnebre, corporalidade e pessoa entre os Kiriri. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Aprovada em:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> : Sylvia Caiuby Novaes

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof.<sup>o</sup>. Dr.<sup>o</sup>.: Marco Tromboni Nascimento de Souza

Instituição: Universidade Federal da Bahia

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof.<sup>o</sup>. Dr.<sup>o</sup> : Ugo Maia Andrade

Instituição: Universidade Federal de Sergipe

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> : Beatriz Perrone-Moisés

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: \_\_\_\_\_

*Para aqueles que vieram antes e já partiram.  
Para Sueli e Barão, tradutores do seu mundo.  
À minha avó materna Arlinda (in memoriam).  
Aos Kiriri.*

## AGRADECIMENTOS

À Sylvia Caiuby Novaes, minha orientadora, agradeço pela liberdade e confiança. Ressalto a sua generosidade e disponibilidade em ler as versões iniciais desta dissertação, bem como para discutir as ideias, os dados, as minhas inquietações e angústias.

Aos comentários valiosos feitos pelos professores Marco Tromboni de Souza Nascimento e Marta Rosa Amoroso no exame de qualificação, os quais tentei ao máximo incorporar na versão final deste trabalho. Agradeço, igualmente, aos valiosos comentários e sugestões feitas pelos professores Ugo Andrade Maia, Marco Tromboni e Beatriz Perrone-Moisés durante a banca de defesa do presente texto.

A Tromboni, como carinhosamente o chamamos, agradeço por me apresentar os Kiriri, pelas caronas e pela amizade. Você foi fundamental!

Aos professores Renato Sztutman, Heloisa Buarque de Almeida e Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, membros da banca de seleção do mestrado, pelas contribuições valiosas ao projeto de pesquisa.

À Marina Vanzolini pelo acolhimento durante o estágio supervisionado no componente curricular *Introdução às Ciências Sociais (Antropologia I)*, sob sua supervisão. À Rosário Carvalho, a quem tive o prazer de ser seu aluno no excelente curso de antropologia que ofertou na graduação antes da aposentadoria, sua dedicação para ensinar antropologia sem dúvidas despertou meu desejo em desbravar as terras antropológicas, e etnológicas, até então desconhecidas. Agradeço, ainda, pela acolhida no PINEB e tudo que nele pude vivenciar, as conversas estimulantes acompanhadas por café e petiscos durante os seminários de formação, as calorosas discussões acerca do campo, dos dados e da vida de modo geral. O PINEB é uma bolha, você tem razão! Uma bolha que me deu régua e compasso.

À Larissa Hohenfeld, Larissa Almeida e Sílvia Câmara queria dizer o tanto que sou grato pelas palavras, conversas e amizade que extrapolaram o âmbito do PINEB.

À minha amiga-irmã Fernanda Almeida pelo apoio constante, pelas conversas, além do carinho e companheirismo.

À Thais Verçosa, Thaís Barros, Isabel Barbosa (Bell), Rodrigo Velame e Romilda sou grato pelas conversas nos corredores de São Lázaro e pela rede de apoio e acolhimento que construímos durante a graduação e para além dela.

À colega-amiga Clarissa Abreu, por nossas conversas sobre a vida, a pós-graduação e os quelônios. Agradeço, novamente, a Thais Verçosa pela leitura e comentário na versão preliminar da dissertação.

Aos colegas-amigos do mestrado Yuri Winkler, Milena Mojica e Maria Júlia Vicentim (Maju) vocês foram imprescindíveis na espinhosa caminhada que foi cursar o mestrado em meio ao fim (ou quase fim) do mundo.

À minha família por entender minha ausência-presença ao longo dos anos, vocês me ensinaram a entrar e sair!

À Valdelice Santos, minha mãe. Não tenho palavras para expressar o quanto sou grato, me ensinou desde cedo que deveria estudar, ir atrás dos meus sonhos, mesmo que os seus próprios tenham sido abortados para criar eu e meus irmãos. Você é uma guerreira de força imensurável.

À minha avó, dona Arlinda (*in memoriam*), que despertou em mim, quando ainda menino, o interesse pelo que dizem as pessoas, através dos ditados populares. A senhora foi minha primeira professora!!!

Aqueles que vieram antes de mim e sedimentaram as possibilidades para trilhar os caminhos do mestrado. Meus sinceros agradecimentos.

A Alan Lopes pelo companheirismo cotidiano, sou grato ao universo por este encontro.

Aos Kiriri por terem me recebido em suas casas e por terem me ensinado um pouco do seu mundo, vocês são excelentes professores: Roni, dona Lenita, cacique Lázaro, João Pistola, Hênio, Célio, Luísa, Velha, dona Josefina, dona Valdelice, dona Eduarda, Dudê, Dede, Buri, dona Maria de Zé de Fulô, pajé Adonias, Jozi, Papai (seu Jerônimo), Miro, João de Zé de Fulô, Maria, Manuelino, Edson, Chiquinha, Zenito, Jonhe, Binho, Fabi, conselheiro João, cacique Agrício, dona Maria de Florentino, Marlinda, Reginaldo, Joanita, Cassinho, Jéssica, Carmem e tantos outros que não sou capaz de lembrar.

Agradeço a todos que direta ou indiretamente contribuíram com esta dissertação e que porventura tenha esquecido de mencionar.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”, por meio da bolsa de mestrado.

*“ Palavrear*

*Minha mãe me deu ao mundo e,  
sem ter mais o que me dar,*

*me ensinou a jogar palavras  
no vento pra ela voar.*

*Dizia: filho, palavra  
tem quem saber usar*

*Aquilo é igual remédio:  
cura, mas pode matar.*

*Cuide de pedir licença  
antes de palavrear,*

*ao dono da fala, que é  
quem pode lhe abençoar*

*e transformar sua língua  
em flecha que chispa o ar*

*se o tempo for de guerra  
e você for guerrear*

*ou em pétala de rosa  
se for de amar.*

*Palavra é que nem veneno:  
mata, mas pode curar.*

*[...]”.*

*(Aleixo, 2013, p. 13).*

## RESUMO

RODRIGUES, Jardel Jesus Santos. **Para o espírito seguir sua viagem**: rito fúnebre, corporalidade e pessoa entre os Kiriri. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Esta dissertação tem por objetivo discutir a relação entre rito fúnebre, corporalidade e noção de pessoa entre os Kiriri. Complementarmente, o texto também trata dos *invisíveis* (mortos e os *encantados*) e dos estados de adoecimentos (conhecidos como *doença de índios*) provocados por eles. Os sonhos e o processo de retomada linguística também são tematizados, de modo tangencial. Em resumo, o estudo aborda a morte e a produção da vida, consideradas como polos opostos e simultaneamente relacionais. As etapas e protocolos que compõem o rito fúnebre Kiriri são analisados detidamente, sendo eles entendidos como honraria e obrigação dos vivos para com os mortos, em caso de não observância do ritual mortuário os parentes afins e consanguíneos poderão ser acometidos por estados de adoecimento (*doença de índio*), expressos através da categoria *surrar*. As doenças, sejam elas provocadas pelos *invisíveis* ou não, colocam a condição de pessoa em instabilidade física e ontológica, instalando o princípio da alteridade. Nesse sentido, há uma aproximação entre os sonhos e doenças, pois embora o universo onírico seja um espaço de acesso a perspectivas e conhecimentos, os encontros com diferentes subjetividades nesse espaço são imprevisíveis e perigosos, visto que há sempre a possibilidade de ter aquilo que anima o corpo roubado. A questão do corpo é fundamental para os Kiriri, pois através da produção do corpo *fechado* (forte) eles conseguem habitar um território compartilhado com *invisíveis*, dado que há sempre, à espreita, a possibilidade de ser afetado negativamente por distintos agentes cosmológicos, seja por ter infringido um código ético e moral na relação com eles ou por desejo deles em ter para si o *espírito* do vivente. Deste modo, a noção de pessoa é discutida a partir da questão do corpo e das partes da pessoa (espírito/ango da guarda) Kiriri.

Palavras-chave: Povo Kiriri. Rito fúnebre. Corporalidade. Noção de pessoa. Doença de índio.

## ABSTRACT

RODRIGUES, Jardel Jesus Santos. **For the spirit to follow its journey**: funeral rite, corporeality and person among the Kiriri. Dissertation (Master degree in Social Anthropology) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

This dissertation aims to discuss the relationship between funeral rite, corporeality and the notion of person among the Kiriri. Complementarily, the text also deals with the invisible (the dead and the enchanted) and the states of illness (known as the disease of Indians) caused by them. Dreams and the linguistic recovery process are also thematized, in a tangential way. In summary, the study addresses death and the production of life, considered as opposite and simultaneously relational poles. The steps and protocols that make up the Kiriri funeral rite are analyzed in detail, being understood as honor and obligation of the living towards the dead, in case of non-observance of the mortuary ritual, affine and blood relatives may be affected by states of illness (illness of Indian), expressed through the category beating. Illnesses, whether caused by the invisible or not, place the person's condition in physical and ontological instability, installing the principle of alterity. In this sense, there is an approximation between dreams and illnesses, because although the dream universe is a space for accessing perspectives and knowledge, encounters with different subjectivities in this space are unpredictable and dangerous, since there is always the possibility of having what animates the stolen body. The issue of the body is fundamental for the Kiriri, because through the production of the closed body (strong) they manage to inhabit a territory shared with the invisible, given that there is always, lurking, the possibility of being negatively affected by different cosmological agents, whether by having infringed an ethical and moral code in the relationship with them or because of their desire to have the spirit of the living being for themselves. Thus, the notion of person is discussed from the point of view of the body and parts of the person (spirit/guardian angel) Kiriri.

Keywords: Kiriri people. Funeral rite. Corporeality. Concept of person. Indian disease.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Foto 1: Concentração dos Kiriri em frente à igreja de Nosso Senhor da Ascensão.....	26
Foto 2: vista aérea da igreja do Nosso Senhor da Ascensão e de parte da praça jesuítica. .....	26
Foto 3: cemitério da aldeia Araçás.....	61
Foto 4: cemitério da aldeia Araçás.....	63
Foto 5: cortejo fúnebre de seu Pedrinho, aldeia Mirandela (11/01/2022).....	82
Foto 6: túmulo de Simão Andrade (Simãozão), aldeia Araçás, 13/01/2022.....	83
Foto 7: Zenito confecciona a cruz que será disposta sobre o túmulo de Também.....	85
Foto 8: Terço de realizado na aldeia de Segredo, 06/01/2022.....	86
Foto 9: Dona Lenita mostrando o seu quintal com plantas medicinais.....	115
Foto 10: PSF da aldeia Araçás.....	130
Foto 11: Serra do Arrasto.....	140
Foto 12: Minador da Serra, morada da Mãe d'Água.....	141
Foto 13: Campeonato Indígena do Araçás.....	154
Foto 14: Serra da Canastra (Toca Grande).....	156
Foto 15: Barão na Pedra Inscrivida.....	158

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Território Indígena (TI) Kiriri.....	15
--	----

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- ACCS - Ação Curricular em Comunidade e Sociedade.
- AIS - Agente Indígena de Saneamento.
- ANVISA - Agência Nacional de Vigilância Sanitária.
- SEC - Secretaria de Educação do Estado da Bahia.
- CEIFA - Colégio Estadual Indígena Florentino Andrade.
- CEIF - Colégio Estadual Indígena Índio Feliz.
- CEIJB - Colégio Estadual Indígena José Zacarias.
- CONSEB - Conselho Nacional de Secretários de Educação.
- DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia.
- FCHL47 - Educação diferenciada e revitalização de línguas indígenas.
- FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas.
- IBGE - Instituto Nacional de Geografia e Estatística.
- IPAC - Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia.
- PPGAS - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- PPGCS - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.
- PSF - Posto de Saúde da Família.
- MN/UFRJ - Museu Nacional vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MS - Ministério da Saúde.
- MUPOIBA- Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia.
- OMS - Organização Mundial da Saúde.
- SESAI - Secretaria de Saúde Indígena.
- SPI - Serviço de Proteção aos Índios.
- SJCDH- Secretaria de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos.
- TBAS - Terras Baixas da América do Sul.
- TI Kiriri - Território Indígena Kiriri.
- UFBA - Universidade Federal da Bahia.
- UFS - Universidade Federal de Sergipe.
- UBS - Unidades Básicas de Saúde.
- USP - Universidade de São Paulo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
Os Kiriri, um sobrevoo .....	14
O primeiro contato e a pesquisa.....	22
O tema da pesquisa e a organização dos capítulos .....	30
<b>CAPÍTULO 1 – ETNOGRAFIA DAS ETAPAS E PROTOCOLOS FÚNEBRES KIRIRI.....</b>	<b>39</b>
1.1 Complexo Kariri à luz das fontes históricas .....	40
1.2 A morte em três tempos .....	51
1.3 Velório .....	56
1.3. O cortejo fúnebre, inumação do corpo e o terço .....	77
<b>CAPÍTULO 2 - A DOENÇA DE ÍNDIO KIRIRI: CORPO E CUIDADO .....</b>	<b>92</b>
2.1. <i>Corpo aberto e corpo fechado</i> : as experiências sensíveis do corpo .....	92
2.2 Vivos e mortos no cosmos Kiriri: um mundo composto por Outros .....	123
2.3 Parentes ontologicamente transformados: a relação entre vivos .....	137
<b>CAPÍTULO 3 - DOENÇA, SONHOS E FORTALECIMENTO LINGUÍSTICO .....</b>	<b>153</b>
3.1 O sonho de Barão e as dinâmicas oníricas .....	154
3.2 Os adoecimentos provocados pelos <i>outros</i> .....	173
3.3 Os <i>paús</i> e seus guias .....	179
3.4 Os donos da língua e o processo de fortalecimento linguístico .....	193
<b>ALGUMAS PALAVRAS FINAIS .....</b>	<b>205</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>211</b>

## INTRODUÇÃO

Estava na cozinha da casa de Sueli Kiriri, na aldeia de Araçás — Território Indígena Kiriri, Banzaê-BA — enquanto bebericava um cafezinho, ela me perguntou se eu estava fazendo minha pesquisa direito. Nesse momento sorri e perguntei-lhe o motivo da desconfiança, e ela me disse que eu era diferente dos outros pesquisadores que ela abrigou em seu lar, pois eu perguntava pouco e também não anotava no caderno. Enquanto ouvia atentamente o que dizia minha amiga e uma das principais interlocutoras Kiriri, pensava na resposta que pudesse sanar a dúvida de Sueli de modo assertivo. Respondi que minha pesquisa seguia bem, e assim como meus antecessores, eu anotava as informações em um caderno, no final do dia, e que preferia observar antes de perguntar algo.

Chamaram a minha atenção alguns fatos; vamos a eles: o primeiro foi o cuidado de Sueli comigo e com o desenvolvimento da pesquisa, o segundo diz respeito à observação atenta de Sueli ao modo de conduzir o trabalho antropológico, cuja referência para ela são os pesquisadores que perguntavam e, constantemente tomavam notas em seus cadernos. Por fim, disse à minha anfitriã que cada pesquisador tende a se comportar de maneira distinta no trabalho de campo.

Outra lição importante que conclui da observação feita por Sueli é que os nossos interlocutores também estão de olho em nós, os não indígenas, o que suponho não ser exclusividade dos Kiriri. Basta consultar o célebre *A queda do céu* (Kopenawa; Albert, [2010] 2015) que o leitor poderá confirmar a afirmativa feita. O olhar e ouvir são fundamentais no processo de produção do conhecimento antropológico, como nos chama a atenção o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1996). Os Kiriri também estão atentos ao que fazemos e falamos, como fica nítido no relato de Sueli. Dito de outro modo, ambos estão se observando.

A ausência do caderno de campo durante as conversas que mantive com os Kiriri, como bem notou Sueli, foi uma escolha metodológica, tendo em vista que isso poderia gerar a maior timidez aos meus interlocutores; optei por não gravar as conversas, considerando que o equipamento causaria desconfiança e acabaria por inibir a conversa. As escolhas que fiz, como anunciado acima, não impediram que estivesse atento às

categorias nativas<sup>1</sup>, pois é sabido que elas organizam a experiência sensível das pessoas, uma espécie de abstração da realidade.

Levar a sério as categorias que os Kiriri me apresentavam era o modo mais eficaz para acessar as sutilezas e complexidades da sua organização social. As noções Kiriri que povoam esta dissertação, contribuem para a construção de um texto etnográfico composto por uma “pluralidade de vozes” (Cardoso, 1996, p. 27) vocalizadas pelos e com os Kiriri e não sobre os Kiriri, o que indica uma mudança epistêmica. Os dados, como é largamente sabido, são produzidos na relação entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa, intersubjetivamente.

A intenção aqui não é fazer uma discussão sobre a escrita do texto etnográfico, mas apenas apresentar os pontos de partida desta dissertação cujo objetivo é discutir a tríade composta pelo rito fúnebre, corporalidade e noção de pessoa entre os Kiriri. Complementarmente, o texto também trata dos *invisíveis* — que abrangem os mortos e os *encantados* —, das doenças, sonhos e, tangencialmente, do processo de retomada linguística. Dito sinteticamente, tematiza-se a morte e a produção da vida, tratados como polos opostos e, simultaneamente, relacionais.

### **Os Kiriri, um sobrevoo**

Os Kiriri habitam a TI Kiriri<sup>2</sup>, localizada dentro dos limites geopolíticos do município de Banzaê, em uma área de 12.320 hectares. O território corresponde a um octógono regular (figura 1) que, partindo da igreja missionária de Nosso Senhor da Ascensão<sup>3</sup> (localizada na aldeia de Mirandela, centro da TI), dirige-se para todos os pontos cardeais e colaterais, conforme o alvará de 1700 (Bandeira, 1972)<sup>4</sup> que assegurava uma légua em quadra para todos os aldeamentos que possuíssem mais de cem casais.

---

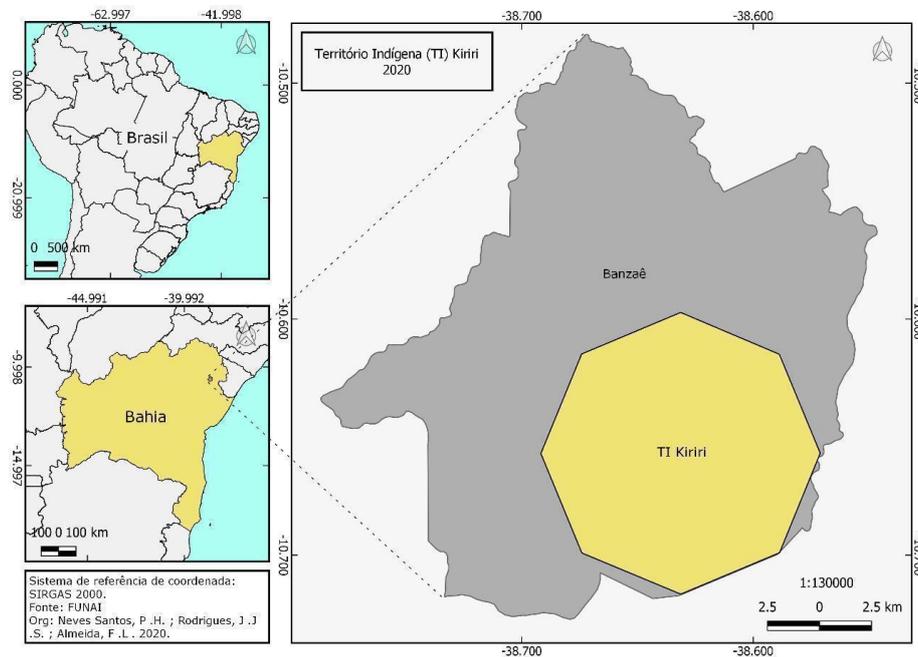
<sup>1</sup> As categorias nativas, expressões e trechos de conversa com os Kiriri estão destacadas em itálico. Palavras em língua estrangeira também seguem a mesma norma.

<sup>2</sup> Há também grupos Kiriri estabelecidos nos municípios de Muquém do São Francisco e em Barreiras, Oeste baiano, e em Caldas, porção Sul de Minas Gerais (Henrique, 2019), que deixaram o território tradicionalmente ocupado devido aos conflitos internos e externos durante a retomada do território, especificamente a partir da década de 1980.

<sup>3</sup> A igreja do Nosso Senhor da Ascensão foi construída no século XVII pelos Kiriri, por ordem dos jesuítas. Ela é tombada como patrimônio cultural pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC). Recentemente foi reformada, tendo sua inauguração acontecido em agosto de 2021.

<sup>4</sup> Em “[...] 23 de novembro de 1700 passou El-Rei um Alvará, em forma de lei, em que dizia ‘que por ser justo se dê toda a provid[ê]ncia necessária à sustentação para os índios e Missionários, que assistem nos dilatados sertões dêste Estado do Brasil, sôbre que se têm passado repetidas ordens, e se não executam por

Mapa 1: Território Indígena (TI) Kiriri.



Fonte: Paulo Henrique Neves Santos, Jardel Jesus Santos Rodrigues e Fernanda Lima Almeida (2020).

Em termos demográficos, segundo o último censo (2010) do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os Kiriri têm uma população de cerca de três mil e setenta e nove pessoas, que o IBGE não informa se se referem somente à TI ou inclui outras áreas ocupadas pelos Kiriri no estado da Bahia e fora dele. No território onde realizei a pesquisa de campo há 13 aldeias, sendo elas: Alto da Boa Vista, Araçás, Baixa da Cangalha, Baixa do Juá, Canta Galo, Marrocos, Segredo, Marcação, Mirandela, Gado Velhaco, Cacimba Seca, Pau Ferro e Pitomba.

Em termos linguísticos, foi o padre jesuíta *Vicencio Mamiani* o responsável por sistematizar e descrever a língua Kipeá atribuída aos Kiriri coloniais, através do *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* (1798) e da *Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da Nação Kiriri* (1799)<sup>5</sup>. Esta língua foi classificada como

---

repugnância dos donatários e sesmeiros, que possuem as ditas terras dos mesmos sertões, hei por bem e mando que a cada missão se dê légua de terra em quadra para sustentação de índios e missionários. Determina El-REi que cada aldeia que tenha ao menos cem casais” (Rosalba, 1976, p. 6).

<sup>5</sup> Os documentos linguísticos foram sistematizados na aldeia de Juru (Geru) por Mamiani. Os dados linguísticos aos quais o autor do catecismo e da arte de gramática teve acesso advêm do primoroso trabalho de coleta realizado pelo padre João de Barros, que viveu durante muitos anos nos diversos aldeamentos Kiriri e é referido por Serafim Leite como “grande apóstolo dos Quiriris” (Leite, 1945, p. 281).

pertencente à família linguística Kariri, como já informado anteriormente. As obras referidas sistematizaram a única língua não pertencente ao tronco linguístico Tupi da América portuguesa, fato este que chama atenção para a importância da língua Kipeá naquele sistema regional, devendo se tratar, provavelmente, de uma língua veicular, o que permitiria a comunicação intercomunitária, já que ela foi a única a ter uma arte de gramática.

A atual situação sociolinguística vivenciada pelos Kiriri, bem como de outros povos originários espalhados pela América portuguesa, adveio, em parte, da mudança na política linguística implementada pelo governo de Dom José I (1750-1777) que, através do Diretório Pombalino ou Diretório dos Índios, proibiu o uso da(s) língua(s) nativa(s) e geral(is) e, em contrapartida, tornou a língua portuguesa obrigatória. A segunda metade do século XVIII marcou, dentre outras coisas, o início da alteração sociolinguística da colônia do Brasil, passando do multilinguismo generalizado (Mattos e Silva, 2004) à hegemonia da língua portuguesa.

Além dos impactos do Diretório Pombalino que afetaram de modo geral os povos indígenas da colônia do Brasil e do Grão-Pará e Maranhão, um outro marco para os Kiriri foi a participação na Guerra de Canudos (1896-1897), um dos trágicos acontecimentos na história social, cultural e linguística deste povo, cujos efeitos mais diretos foram: 1) decréscimo populacional; 2) invasão das terras tradicionalmente ocupadas e 3) enfraquecimento da língua Kipeá, pois, segundo Edwin Reesink (2012), a Campanha de Canudos culminou na morte de diversos índios, inclusive os pajés Kiriri que, à época, dominavam a língua e as “tradições”. Suponho que a língua Kipeá/Kiriri já estivesse então restrita a alguns falantes, um processo de enfraquecimento linguístico em curso desde o início da colonização.

A contrapelo do que supunha a literatura etnológica de viés integracionista (e pessimista, diria Marshall Sahlins), os Kiriri começaram, a partir da década de 1970, a se (re)organizar sócio politicamente<sup>6</sup> para retomar o território tradicionalmente ocupado e que estava invadido pelos regionais não indígenas. Houve diversas solicitações pelos Kiriri ao Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão indigenista à época, para que o

---

<sup>6</sup> A condição étnica dos Kiriri foi reconhecida formalmente a partir da criação do Posto Indígena de Tratamento Góes Calmon em 1949, em Mirandela, devido à intervenção do pároco de Cícero Dantas-BA, Padre Galvão, junto ao Serviço de Proteção aos Índios (Rosalba, 1967).

território ocupado tradicionalmente fosse reconhecido oficialmente como terra indígena, conforme identificou Lélia Rosalba (1976), ao analisar a documentação sobre os Kiriri disponível no Centro de Documentação Etnológica e Indigenista da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI).

Eles reaparecem na literatura etnológica indígena na década de 1970, com a publicação da dissertação de Maria de Lourdes Bandeira (1972) que, baseada em consistente trabalho de campo, tem se revelado fundamental para os pesquisadores que retomaram o contexto etnográfico Kiriri, a partir da década de 1990. O (a) leitor(a) é ali apresentado a um sistema regional interétnico cuja correlação de forças privilegiava os regionais (não indígenas) — detentores do capital econômico e social — em detrimento dos indígenas. A maior parcela dos 12.320 hectares da TI havia sido invadida ou “comprada” — de fato, usurpada — dos indígenas. Aos Kiriri, por seu turno, restava trabalhar, em suas próprias terras, como meeiros, como única alternativa para garantir o sustento das famílias.

A etnografia de Sheila Brasileira (1996), alguns anos depois, registrou outra situação da vida social Kiriri, em que eles estavam se (re)organizando sociopoliticamente para retomar o território tradicionalmente ocupado, que estava intrusado pelos brancos<sup>7</sup>. O impulso inicial ocorreu com a eleição do cacique Lázaro (Lauzinho/Lazinho, como costumamos chamá-lo), em 1972<sup>8</sup>, tendo ele arregimentado etnicamente o seu povo, então disperso pela TI invadida por não indígenas. Um outro fato importante para este processo, foi a viagem que os Kiriri fizeram aos Tuxá de Rodelas, em 1974, evento de suma importância para a reorganização étnica e cosmológica. O objetivo declarado da ida aos Tuxá foi a participação dos Kiriri em uma partida de futebol — uma de suas paixões — contra os Tuxá, contudo suponho ter sido ele um pretexto para a participação no ritual do

---

<sup>7</sup> À época do trabalho de campo de Maria de Lourdes Bandeira (1972) os Kiriri denominavam os não indígenas “portugueses”. Durante meu trabalho de campo ouvi somente o pai de Miro — esposo da conselheira Sueli — senhor de idade avançada, se referir a eles deste modo. O termo português foi substituído pelo termo branco, classificador usado para se referir, de modo geral, à população não indígena.

<sup>8</sup> Anteriormente à eleição do cacique Lázaro, a liderança era de Daniel, que performava um modelo de liderança disseminado na região, baseado no prestígio e no poder econômico. Suponho que ao reconhecer sua inabilidade para lidar com a burocracia estatal e temendo perder o capital simbólico junto aos regionais, Daniel renuncia à função e convoca uma assembleia geral, na qual Lázaro é escolhido cacique (Cf. Brasileiro, 1996).

*toré*<sup>9</sup>. O intercâmbio firmado teria por consequência o envio, pelo pajé Tuxá Armando Apako, de alguns *entendidos* (categoria nativa para se referir a pessoas que possuem amplo conhecimento) para viver entre os Kiriri e (re)ensinar a eles o *toré*. Cabe destacar que até a adoção, mais ostensiva, do *ritual* citado, o campo cosmológico Kiriri era predominantemente preenchido por práticas xamanísticas monopolizadas por “mestras”, i.e., mulheres dotadas da habilidade de comunicação com agências extra-humanas, através de sessões privadas de cura, aconselhamentos etc (Bandeira, 1972).

As várias ações com vistas à autodemarcação do território levaram os Kiriri a ter o território demarcado e homologado em 1990, com os últimos posseiros sendo indenizados e retirados da TI em 1995. Os conflitos entre os Kiriri e os não indígenas projetou os primeiros no cenário nacional, fato este que colaborou para que o órgão indigenista e as autoridades competentes intervissem no conflito e garantissem aos Kiriri o direito à terra tradicionalmente ocupada. A cronologia elaborada por Brasileiro (1996) delimita os principais eventos ocorridos desde a década de 1970, com o início da autodemarcação, passando por vários acontecimentos até o processo de reconhecimento da área como território indígena pela FUNAI:

- 1979 - Criação de roças coletivas;
- 1980 - Demarcação da terra indígena;
- 1982 - Retomada da fazenda Picos, maior propriedade localizada na TI;
- 1985 - Ocupação de outra fazenda importante no perímetro da TI;
- 1986 - Eliminação das roças dos posseiros ao longo da estrada que liga as aldeias de Mirandela e Marcação;
- 1987 - Cerca de 70 famílias não indígenas que ocupavam a TI são indenizadas e realocadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA);
- 1988 - Cisão dos Kiriri em dois grupos;
- 1989 - Após fortes chuvas, 40 famílias dos Kiriri têm suas residências parcialmente destruídas e acampam na aldeia de Mirandela;

---

<sup>9</sup> A disseminação do *toré* ocorreu por meio de algumas redes históricas de comunicação interíndigena no Nordeste, sendo a rede Procá/Proká uma delas, composta pelos Tuxá, Tumbalalá e Truká (povos localizados no submédio do rio São Francisco). Os Tuxá reintroduziram o *toré* entre os Kiriri, Kaimbé e Atikum. Os Pankararu, estabelecidos na aldeia de Brejo dos Padres-PE, formaram outra rede histórica de comunicação interíndigena, compartilhada pelos Pankararé, Kalancó, Karuazu, Geripankó, Koiupanká, Katökinn, entre outros, todos ligados por laços de parentesco com os Pankararu, considerados as *pontas de rama do tronco velho*.

- 1990 - A TI é homologada pelo então presidente da república;
- 1991 - Indenização de 10 famílias não indígenas que residiam em Mirandela, pela FUNAI;
- 1995 - Por fim, a FUNAI indeniza 176 famílias não indígenas que ocupavam a TI.

Como pode ser observado, a criação de roças coletivas tinha como objetivo, entre outros, financiar o movimento indígena Kiriri, e, notadamente, as viagens em busca dos direitos originários (Brasileiro; Sampaio, 2012), junto a órgãos do Estado, e a povos indígenas com os quais eles tinham afinidades históricas. O apoio que o cacique Lázaro obteve das lideranças dispersas pela TI foi estratégico para reconquistar o território.

A atuação política do cacique Lázaro, a aparência de legitimidade conferida à sua investidura e a estrutura política interna que se tornaria, sob a sua liderança, fortemente centralizada e aparentemente coesa, foi indispensável para os planos futuros dos Kiriri, mas se revelaria, a médio prazo, fonte de muitas dissidências (Brasileiro; Sampaio, 2012, 2012). As dissensões políticas vivenciadas por eles, que tiveram seu ápice em 1988, quando disputas entre duas lideranças desencadearam uma sucessão de outras divisões internas, resultariam na atual configuração socioespacial de oito grupos políticos liderados pelos caciques Lázaro, Manuel, Agrício, Ozano, João Pistola, Marcelo, Jailson e João. Está em curso também a produção de alteridades intracomunitárias Kiriri (Cardoso, 2018), isto é, o surgimento de novas divisões políticas entre os Kiriri.

No tocante à importância do *toré* para as sociocosmologias dos povos indígenas do Nordeste, a etnografia de Marco Tromboni de Souza Nascimento (1994), cujo foco, não obstante incida sobre o *toré* Kiriri, contém um excelente background histórico, foi a primeira a dedicar atenção sistemática à questão do ritual no Nordeste indígena, entendendo o *toré* enquanto linguagem étnica. As etnografias subsequentes concederiam maior atenção aos rituais. Nascimento (1994) ressaltou, além dos aspectos acima mencionados, a importância ao chamado complexo da jurema (cujos componentes centrais são o *toré* e a ciência do índio) para a revitalização étnica e a autodemarcação do território Kiriri. Contemporaneamente é possível afirmar que a dissertação de Nascimento foi pioneira no tema.

A ampliação das relações com os mais que humanos propiciada pelo *toré* foi crucial para as ações exitosas da reconquista do TI. Um interlocutor relatou, em campo, que os *antepassados* sempre eram consultados antes das ações para a retomada de parcelas do

território e que as orientações eram sempre seguidas; os *antepassados*, por possuírem capacidades sobrenaturais, faziam com que os não indígenas visualizassem a “realidade” sob a perspectiva indígena sobredimensionada, o que gerava temor aos regionais, referidos pelo interlocutor como antagonistas em uma guerra.

Após a recuperação do território indígena com a área correspondente ao alvará régio de 1700, a luta Kiriri não se encerrou, tendo sido direcionada para a saúde e a educação, do que resultaram três unidades educacionais vinculadas à Secretaria de Educação do Estado da Bahia (SEC), oferecendo desde educação infantil à educação de jovens e adultos (EJA), no Colégio Estadual Indígena Florentino Andrade (CEIFA) — aldeia Araçá, Colégio Estadual Indígena Índio Feliz (CEIF) — aldeia Cajazeiras — e Colégio Estadual Indígena José Zacarias (CEIJB) — na aldeia Mirandela.

A história relacionada à educação escolar indígena Kiriri remonta à década de 1960, com a Escola Padre Renato Galvão, mantida com recursos do SPI para oferecer instrução correspondente ao ensino fundamental. Posteriormente, foi criada a Escola da Lagoa Grande, sem data precisa, tendo como professora uma não indígena que se limitava a alfabetizar e ensinar as quatro operações básicas da matemática (Bandeira, 1972). Havia preocupação, por parte dos Kiriri, sobre os conteúdos desenvolvidos nas escolas, pois não havia sido implantada ainda a chamada educação escolar indígena diferenciada e a seleção dos conteúdos ficava a critério de professores não indígenas, em geral pouco sensíveis às suas expectativas.

Na década de 1980, houve a tentativa de formar monitores Kiriri, por meio de curso supletivo, para atuarem como professores. Este processo, segundo Pedro Daniel dos Santos Souza (*et al*, 2020), contou com o “apoio do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), do Centro de Educação e Cultura Popular (CECUP) e da Associação de Ação Indigenista da Bahia (ANAÍ-BA)” (Souza *et al*, 2020 p. 8). Os esforços envidados por uma série de instituições para formar os monitores foram interrompidos pela FUNAI “através do projeto Missão Novas Tribos, o qual substituiu os monitores/professores Kiriri por professores não-indígenas, que não ensinavam conteúdos de interesse dos Kiriri” (*Ibidem*).

Foi um processo lento que regulamentou o direito a uma educação diferenciada, assegurado desde a Constituição de 1988, por legislação específica. Além da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996, e da Resolução 3/99 do Conselho

Nacional de Educação, a educação indígena foi contemplada no Plano Nacional de Educação, em 2001. Inserida no sistema educacional nacional, à escola indígena foram assegurados “o uso da língua indígena, a sistematização de conhecimentos e saberes tradicionais, o uso de materiais adequados preparados pelos próprios professores índios, um calendário que se adapte ao ritmo de vida e das atividades cotidianas e rituais, a elaboração de currículos diferenciados, e a participação efetiva da comunidade na definição dos objetivos e rumos da escola” (Grupioni, 2018).

Para um aprofundamento sobre o tema da educação escolar indígena Kiriri podem ser consultadas as dissertações de Clélia Cortes (1996), Taíse Chates (2011) e a monografia de Vanessa Moraes (2018b).

No que se refere à saúde, os Kiriri possuem três unidades básicas de saúde (UBS) de baixa complexidade, espalhadas pelo território, nas aldeias Araçás, Mirandela e Marrocos. As instituições referidas são vinculadas à Secretaria de Saúde Indígena (SESAI)<sup>10</sup>, ligada ao Ministério da Saúde (MS) e pertencentes ao subsistema de atenção à saúde indígena. O polo base do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI)<sup>11</sup> responsável pelas UBS está localizado no município de Ribeira do Pombal.

As UBS distribuídas entre os Kiriri contam com uma equipe multidisciplinar de saúde indígena, com técnicos de enfermagem, enfermeiros, médicos, nutricionista, dentista, psicólogo, entre outros profissionais, a exemplo dos agentes indígenas de saúde e agentes indígenas de saneamento. Os dois últimos cargos são desempenhados exclusivamente por Kiriri, ao passo que as demais funções podem ser exercidas por não indígenas, desde que não haja um Kiriri com os requisitos necessários.

Os agravos relacionados à hipertensão e à diabetes têm crescido entre os Kiriri, muito em função do consumo de alimentos ultraprocessados ricos em carboidratos e com baixo valor nutricional. Outro problema que os tem afetado são os acometimentos relacionados à saúde mental (quadros depressivos e transtorno de ansiedade) potencializado pelo consumo abusivo de álcool. Estas conclusões, em que pese não serem

---

<sup>10</sup> O Subsistema de Atenção à Saúde Indígena foi instituído pela lei federal nº 9.836 de 23 de setembro de 1999.

<sup>11</sup> O DSEI Bahia abrange todo o estado e atualmente presta atendimento a 19 etnias (Atikum, Capinauá, Fulni-ô, Kaimbé, Kantaruré, Kiriri, Pankararé, Kambiwá, Pankararu, Pataxó, Pataxó Hãhãhãe, Payayá, Truká, Tumbalalá, Tupinambá, Tuxá, Tuxi, Kariri-Xocó e Xucuru-Kariri), que se distribuem em 135 aldeias, pertencentes a 09 Polos Bases (PB) tipo II (Brasil, 2020, p. 4).

acompanhadas da taxa de incidência, foram obtidas por meio de conversa com as irmãs Fabiana e Maria Lúcia, nutricionista e enfermeira, respectivamente, sendo a última membro da equipe multidisciplinar do PSF da aldeia Araçás.

### **O primeiro contato e a pesquisa**

Antes de me embrenhar pelos caminhos — e descaminhos que levaram a esta dissertação — suponho oportuno dizer como cheguei à etnologia indígena. Ingressei no curso de ciências sociais da UFBA em 2015, interessado inicialmente em sociologia, sociologia do trabalho para ser mais específico, matriculei-me no curso de antropologia I, ofertado pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Rosário Gonçalves de Carvalho. O contato com a antropologia e a etnologia indígena foi encantador, muito em função do modo como a docente referida conduzia as aulas, estimulando-me a dedicar ainda mais atenção à disciplina. No final do semestre, fui convidado pela Prof.<sup>a</sup> Rosário para participar como voluntário no Programa de Pesquisas Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), e posteriormente assumi a condição de bolsista PIBIC.

O PINEB, grupo com mais de 50 anos de existência, tem formado gerações de etnólogos (os) sob a orientação do Prof.<sup>o</sup> Pedro Agostinho e da Prof.<sup>a</sup> Rosário, e tem sido fundamental para a formação voltada para a etnologia indígena. Destaco os seminários quinzenais de formação teórica, realizados ao longo das manhãs das sextas-feiras. Os textos clássicos da antropologia e etnografias mais recentes são selecionados, e em geral algum bolsista fica responsável por conduzir a reunião, os demais contribuindo com comentários e reflexões. Os pesquisadores recém-chegados dos seus campos de pesquisa são convidados a compartilhar as experiências, apresentando os principais “achados” e atendendo aos vários questionamentos. As relações simétricas entre os participantes, docentes e discentes — sejam aqueles que estivessem na iniciação científica ou que já houvessem concluído o doutorado (em alguns casos pós-doutorado) — ainda hoje é um fator adicional de interesse.

De modo indireto, o PINEB me conduziu aos Kiriri, pois através dele conheci o Prof.<sup>o</sup> Marco Tromboni e me interessei em cursar a disciplina *Educação diferenciada e revitalização de línguas indígenas* (FCHL47), sob sua responsabilidade. Em novembro de 2017, para ser mais preciso, tive meu primeiro contato com os Kiriri no Território Indígena (TI) Kiriri, município de Banzaê. O objetivo da viagem foi oferecer oficinas,

planejadas por mim e meus colegas, sobre os conceitos de língua, linguagem, variação linguística, entre outros, para os professores indígenas, notadamente aqueles que lecionam as disciplinas de *Línguas e Identidade Indígena*, *Cultura Indígena* e demais interessados.

No primeiro semestre letivo de 2018, fui monitor da disciplina referida e auxiliiei Tromboni nas atividades da componente curricular, o que me permitiu manter o contato com os Kiriri, e avançar na elaboração do projeto de pesquisa. A ACCS FCHL47 era uma das ações da assessoria linguística coordenada pelo professor Tromboni e apoiada, direta e indiretamente, pelos (as) Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Pedro Daniel dos Santos Souza, Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Lilian Souza, Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Danilo Paiva Ramos e Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ivana Pereira Ivo.

Ela transcorreu sob a forma de Ação Curricular em Comunidade e Sociedade (ACCS), modalidade de ensino extensionista criada pela UFBA e cujo objetivo é propiciar o diálogo entre a Universidade e a comunidade externa. Ela se beneficiou de financiamento de editais internos à UFBA destinados a custear os gastos com hospedagem, deslocamento e alimentação, o que garantiu a estrutura mínima para as viagens, sem a qual seria difícil aos estudantes, se deslocarem, com recursos próprios, para a TI Kiriri, distante cerca de 300km da capital baiana.

Anteriormente ao meu primeiro contato com os Kiriri, estava bastante desmotivado com o campo de pesquisa em etnologia e pretendia investigar as relações afro-indígenas na região da Chapada Diamantina, de onde sou originário. Ter conhecido os Kiriri me estimulou a complementar minha formação linguística por meio das disciplinas cursadas no Instituto de Letras (ILUFBA): A Língua Portuguesa no Brasil (LETA30); Paleografia e Diplomática I (LET400); Fonética e Fonologia (LETB70); Morfologia da Língua Portuguesa (LETA19); A Geolinguística no Brasil (LETC19); e Léxico da Língua Portuguesa (LETC04). Esses cursos possibilitaram-me uma considerável perspectiva sobre o fenômeno linguístico.

Nesse contexto, fui convidado pelo prof.<sup>o</sup> Tromboni a compor a equipe de assessoria linguística por ele liderada, em atendimento a uma solicitação feita pelas lideranças Kiriri em 2016. O objetivo do apoio solicitado, ao menos do ponto de vista Kiriri, era ensinar-lhes a língua outrora falada pelos antepassados, dando origem ao

projeto de fortalecimento linguístico<sup>12</sup>. Obviamente houve equivocções no processo, como devem notar, pois o objetivo da equipe de assessoria linguística não era ensinar a língua, mas fornecer o suporte necessário para que eles mesmo o fizessem, por meio da criação de uma política linguística e documentação pertinente.

Durante esses anos em que estive em campo, presenciei conversas cotidianas no decorrer das quais a experiência onírica se fazia presente, porém a minha atenção estava voltada para as questões concernentes à língua a ser fortalecida. Tendo em vista prosseguir minha relação de pesquisa com os Kiriri, ingressei no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo (USP), em 2020, com o projeto intitulado *“Passeio da alma”: diálogos sobre os sonhos e a retomada linguística do povo Kiriri*, cuja intenção era investigar os diálogos/relatos sobre sonhos produzidos entre os interlocutores indígenas e as menções e relatos sobre sonhos na língua indígena em processo de fortalecimento. O referido projeto de pesquisa tinha como hipótese que o processo de fortalecimento linguístico estimularia sonhar imerso na língua indígena<sup>13</sup>, o que, em face da minha posição no projeto de revitalização linguística, me credenciaria como pesquisador. Conciliaria, assim, os meus interesses de pesquisa ao dos Kiriri, uma vez obtivesse a sua aquiescência.

Anteriormente à matrícula no mestrado, que ocorreu em janeiro de 2020, o mundo viu surgir uma nova mutação do coronavírus, o Sars-Cov-2, cujos primeiros registros de infecção ocorreram em dezembro de 2019, na cidade chinesa de Wuhan. Como sabemos, para tentar mitigar os efeitos nefastos da crise sanitária que se instalou, a Organização Mundial da Saúde (OMS), juntamente com outras instituições de saúde, recomendou,

---

<sup>12</sup> Segundo informações disponíveis na dissertação de Vanessa Moraes (2020), a categoria nativa *fortalecimento* é utilizada em vários contextos na comunidade Kiriri, a exemplo dos projetos desenvolvidos no âmbito da escola indígena com vistas ao *fortalecimento* da cultura. Nesse sentido, Hamilton Kiriri (Barão), quando inquirido sobre o título da apresentação que ele faria com Vanessa Moraes no evento *60 + 01 (Anos) de Linguística e Línguas Indígenas*, realizado, em 2019, pelo Departamento de Linguística do Museu Nacional (MN/UFRJ), respondeu imediatamente: *Fortalecimento linguístico Kiriri*. Deste modo, utilizo a categoria para me referir ao processo de retomada da língua Kiriri.

<sup>13</sup> Há estudos que têm comprovado que sonhar em um idioma estrangeiro significa que o sonhador está começando a adquirir fluência no idioma. Suponho ser possível considerar uma língua indígena em processo inicial de fortalecimento linguístico como uma segunda língua em vias de retomar o seu estatuto de língua materna ou primeira língua. Para demais informações, consultar a matéria do jornal *El País*, intitulada *Quando você sabe que é bilíngue?* (Mendoza, 2017). No contexto ameríndio, os documentários *Patxohã – Língua de Guerreiros* e *Patxohã - Língua Retomada*, lançados em 2017, sobre a retomada da língua dos Pataxó, chamam atenção para a questão dos sonhos no processo de fortalecimento linguístico.

expressamente, a adoção do distanciamento físico e de medidas de biossegurança (uso de máscara, álcool em gel, entre outros).

A pandemia persistiu com maior intensidade nos anos de 2020 e 2021, situação que foi atenuada após as campanhas de vacinação contra o vírus, iniciadas em 2021. Entre os vários efeitos da pandemia, a suspensão das atividades acadêmicas de campo impactou, diretamente, os projetos de pesquisa na área de etnologia indígena, como foi o meu caso. Os Kiriri haviam recebido, até meados de 2021, as duas doses de um dos imunizantes, que teve seu uso emergencial aprovado pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA). Apesar da queda na média móvel de morte por Covid-19 em junho de 2021, eu não pude ir a campo para desenvolver a pesquisa, pois não havia recebido nenhuma dose dos imunizantes disponíveis.

No final de outubro de 2021, recebi o convite do conselheiro Célio Kiriri<sup>14</sup>, aliado do cacique Lázaro, para participar das comemorações da retomada do Território Kiriri no dia 11 de novembro, na aldeia de Mirandela. Nesta altura eu já havia recebido as duas doses do imunizante anti-covid-19. Com a intenção de retornar a campo — o que permitiria retomar o projeto de ingresso no mestrado e, por conseguinte, no contexto etnográfico Kiriri, sinalizei a Célio que iria. Ao chegar em Mirandela para os festejos, a sensação foi de pura emoção, pois a primeira vez que fora a campo, em 2017, foi na Festa da Retomada (Foto 1) e estava retornando na mesma data.

---

<sup>14</sup> Célio é também Agente Indígena de Saneamento (AIS) lotado no polo do Distrito Sanitário Especial Indígena da Bahia (DSEI), em Ribeira do Pombal-BA, além de ser coordenador local do Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia (MUPOIBA) e o responsável por convocar a assembleia dos caciques, um conselho consultivo e deliberativo do povo Kiriri.

Foto 1: Concentração dos Kiriri em frente à igreja de Nosso Senhor da Ascensão.



Aldeia de Mirandela - 11/11/2021. Foto do autor.

Foto 2: vista aérea da igreja do Nosso Senhor da Ascensão e de parte da praça jesuítica.



Aldeia de Mirandela - 11/11/2021. Fotografado por Anderson Kaimbé.

Aproveitei a curta viagem e o clima receptivo dos Kiriri, em face da Festa da Retomada, para sondar a possibilidade de realizar trabalho de campo. Devido à quase

inexistência de casos de Covid-19 confirmados nas aldeias e ao fato de estar imunizado ficou no horizonte a possibilidade de a pesquisa de campo acontecer, mas para isso precisaria conversar com todos os caciques. Ao retornar do campo, hospedei-me em casa de amigos, em Salvador, e aproveitei a estadia para organizar, com o apoio de Tromboni, o trabalho de campo que pretendia desenvolver. O capital simbólico usufruído pelo referido docente seria fundamental, e, consciente disto, convidei-o para irmos juntos à TI Kiriri no mês de dezembro de 2020. Meu intento era receber a anuência das lideranças para a realização da pesquisa.

Um pouco antes da viagem, informei à conselheira Sueli — ligada ao grupo do cacique Agrício (Tito) e do pajé Adonias (Nenzinho) — e ao conselheiro Célio sobre essa possibilidade. Finalmente, Tromboni, eu e Volha Yamaneva Franco (integrante da assessoria linguística) deslocamo-nos para a área indígena, e na sequência procuramos os caciques Agrício, João Pistola, Manoel, Ozano, Marcelo e Lázaro e o pajé Adonias. Apenas Marcelo recusou a pesquisa, sem apresentar justificativa. Lázaro e Manoel autorizaram, preliminarmente, a minha presença em campo, sob a condição de a assembleia dos caciques, que seria realizada em fevereiro, ter a palavra final.

A decisão foi favorável e o trabalho de campo na TI Kiriri foi iniciado em dezembro de 2021 (12/12/2021) e finalizado em fevereiro de 2022 (17/02/2022), perfazendo um total de dois meses e seis dias<sup>15</sup>, período durante o qual permaneci em campo ininterruptamente, acolhendo recomendação de Sueli Kiriri, em consonância com outras lideranças — de suspensão de viagens, salvo aquelas absolutamente urgentes, o que foi a mim estendido -devido ao surto de casos provocados pela variante *Ômicron*, a cepa do coronavírus que chegou ao Brasil no período em que eu estava em campo — e ao receio da sua chegada à TI Kiriri. Poderia deixar a TI, mas, em caso de tentativa de retorno, provavelmente minha autorização de reingresso seria negada, em face das condições de biossegurança delicadas ainda naquele momento.

O período em que participei da equipe de assessoria linguística deve ser, em certa medida, considerado como parte preparatória da minha pesquisa, pois ele foi fundamental para o desenvolvimento da relação com os Kiriri e para a autorização que

---

<sup>15</sup> O trabalho de campo foi retomado, em certo sentido, após sair da TI Kiriri, por meio do WhatsApp, ferramenta que permitiu obter informações dos Kiriri e tirar dúvidas que surgiam enquanto escrevia a dissertação.

me favoreceu. O texto que segue foi produzido a partir de vários momentos de pesquisa, com predominância, sem dúvida, dos dois meses da atividade em campo acima referida. A abordagem metodológica utilizada está ancorada na observação participante e na reconstrução, motivada, junto aos interlocutores sobre o rito fúnebre e os temas a ele associados.

Antes de viajar para a TI Kiriri observei uma quarentena de quinze dias em Salvador-BA, já imunizado com duas doses da vacina contra a Covid-19. Fui de carona com o prof. Tromboni para a TI, e assim evitei o contato com distintas pessoas no ônibus que faz o traslado Salvador-Banzaê (o qual passa nas aldeias do Araçás, Cajazeiras e Marcação, localizadas às margens da BA-388). Durante os primeiros 10 dias em campo usei, constantemente, máscara ao interagir com os indígenas, especialmente os anciões. Após este período, o uso da máscara ficou restrito a algumas situações, a exemplo das idas à cidade de Banzaê para comprar mantimentos. A máscara, após certo tempo, criou uma certa barreira entre eu e os interlocutores, o que busquei atenuar ao máximo, pois precisava circular sem parecer um completo alienígena ou sugerir um comportamento de certa superioridade.

No cotidiano das aldeias, as máscaras eram usadas para acessar as unidades educacionais<sup>16</sup> e os PSF's da TI. Mesmo nos velórios que costumam ter uma quantidade maior de pessoas, raras são aquelas que fazem o uso da máscara. É igualmente importante chamar a atenção para o surto de H3N2, uma nova variante da influenza A — cepa do subtipo A — que atingiu a TI Kiriri com força total. Por onde andava era comum ouvir alguém se queixar de febre, falta de apetite, tosse e inflamação na garganta, sintomatologia compatível com o novo vírus da influenza. Eu *andei morrendo*, expressão muito utilizada pelos Kiriri quando passam por um adoecimento que os levam para cama, ou seja, um adoecimento considerado mais grave, era ouvida frequentemente. A conselheira Sueli e o seu esposo Miro, que me receberam em sua casa, ficaram acamados, bem como Jéssica, então Nora de Sueli. Somente eu e Cassinho, filho mais novo do casal, escapamos.

---

<sup>16</sup> Desde o retorno às aulas presenciais nos colégios da rede estadual da Bahia, no ano letivo 2020/21, foram adotadas medidas de biossegurança, a exemplo do uso obrigatório de máscaras durante a permanência nas unidades de ensino.

O trabalho de campo em algumas situações se estendia por mais de 16 horas seguidas, o que naturalmente muito me exigiu, mas recompensou em material de campo relativamente rico e diverso. Nas sentinelas, como são denominados os velórios, é velado o corpo do falecido, ao som de rezas e benditos e há uma quantidade considerável de *zuru*<sup>17</sup> (cachaça) ofertada aos *invisíveis* e consumida fartamente pelos participantes. Eu tentei evitar completamente o consumo de bebida alcoólica em campo, mas percebi que o fato de ser um não indígena e de não beber criava uma certa barreira entre eu e os participantes do rito fúnebre, e a partir de certo momento passei a consumir, em quantidade reduzida, cachaça. Após tal decisão, as pessoas se aproximaram mais de mim, como foi o caso de Chiquinha, uma das rezadeiras e conhecedoras de diversos benditos e incelenças, chamados de cantos-rezas

A decisão pelo consumo moderado de *zuru* nos velórios foi uma escolha metodológica fundamental, assim como a restrição ao uso da máscara após alguns dias de trabalho de campo na TI. Os dois fatores permitiram maior aproximação com os interlocutores.

Atualmente, os avisos de falecimentos são dados nos grupos que os Kiriri possuem na rede social do *WhatsApp* e em suas contas no *Facebook*, o que anteriormente era feito de modo presencial, uma pessoa informava a outra e assim sucessivamente. É também pelas redes sociais que são enviados os informes sobre o local do velório e sepultamento. O morto pode ter, em vida, informado aos parentes que gostaria de ser enterrado em um cemitério específico, devendo os vivos atendê-lo. Costumeiramente, a família do falecido contrata o serviço de um dos motoristas de ônibus, que fazem o transporte dos alunos de suas aldeias para as escolas indígenas, para conduzir aqueles que desejem ir à sentinela, informação esta que também é veiculada nas redes sociais e na “boca miúda”.

Durante a pesquisa de campo, sobretudo enquanto estava na aldeia Araçás, me deslocava, geralmente, entre uma aldeia e outra com a bicicleta de Cassinho ou a de Sueli, e enquanto pedalava planejava as abordagens que faria com cada interlocutor e as pistas que seguiria. Além da agilidade nos deslocamentos, fundamental em um contexto em que o sol é intenso e várias as aldeias, o ato de pedalar gerava um efeito terapêutico,

---

<sup>17</sup> Entre os Kiriri Mirandela, após uma convenção, a cachaça passou a ser designada na língua indígena como *zuruí*.

importantíssimo para aplacar os momentos de angústia, que foram vários, diga-se de passagem.

Um outro importante acontecimento foi a viagem em que acompanhei os Kiriri de Canta Galo aos Tuxá, povo indígena localizado no Norte do estado da Bahia, município de Rodela, no dia 23/01/2021, em decorrência do falecimento de dona Socorro Apako Tuxá, filha do pajé Amando Apako. Defensora ferrenha da educação escolar indígena na Bahia, ela atuou durante anos entre os Kiriri, como professora, tendo alfabetizado diversos homens e mulheres que estavam em deslocamento.

O sentimento de agradecimento e de reconhecimento da importância de dona Socorro foi o que os motivou a irem ao velório e sepultamento da parente, tratamento usual entre os indígenas no contexto etnográfico do nordeste. Marlinda Kiriri, professora indígena, narrou, enquanto conversávamos na varanda da casa de Sueli, que antes da década de 1990 a educação escolar indígena no território era quase inexistente, e que foi dona Socorro quem *limpou o caminho*. Antes dela já haviam passado outras professoras por lá, mas nenhuma deixou um legado, era sempre um trabalho pontual. Dona Socorro é também co-fundadora do Colégio Florentino, localizado na aldeia Araçás.

### **O tema da pesquisa e a organização dos capítulos**

É uma tarefa desafiadora desenvolver uma etnografia centrada no ritual fúnebre em contexto pandêmico, não somente pelas restrições impostas pelas medidas de biossegurança para conter o avanço da covid-19, mas devido ao impacto emocional causado pelas milhares de vidas ceifadas pelo vírus, no mundo. Por outro lado, discutir questões concernentes à morte ou às homenagens fúnebres exige do pesquisador sensibilidade e respeito pelo morto e seus parentes. Some-se a isso o fato de a morte estar, nos últimos dois anos, rondando, com mais intensidade, as vidas das pessoas.

Nos primeiros dias de trabalho de campo notei que o objeto de investigação inicial — possível relação entre sonho e o processo de fortalecimento linguístico — precisaria ser redirecionado, pois meus interlocutores estavam desestimulados em relação ao projeto de fortalecimento linguístico, fato este que atribuo, dentre outros fatores, à pandemia. Ela foi responsável pela suspensão de diversas atividades coletivas entre os Kiriri, a exemplo dos rituais, notadamente o do *toré*, fundamental para propiciar o contato com os *antepassados*, os donos da língua, e, com isso, potencializar a aprendizagem. Outro

fator que colaborou para o desestímulo em relação à língua foi a ausência da equipe da assessoria linguística, devido às medidas de biossegurança para frear o avanço da Covid-19.

Após o impacto negativo inicial, pensei para qual tema a minha investigação seria redirecionada. O campo respondeu à questão: até a minha saída houve, ao todo, sete velórios na TI Kiriri. Não obstante um certo espanto suscitado pelo acentuado número de passamentos, os Kiriri se mostraram receptivos a conversar sobre o tema. Deste modo, fui estimulado a realizar uma etnografia do ritual fúnebre Kiriri, tema que já havia sido parcialmente explorado por mim, quando estudante da graduação e que gerou o capítulo *Breves notas sobre o ritual de morte entre os Kiriri* (Rodrigues, 2021), publicado em 2021 na coletânea *Por uma etnologia transversa: cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas*<sup>18</sup>.

Vale lembrar que o sistema tanático Kiriri foi alvo de investigação da dissertação de Paulo Sarmiento, intitulada *Atitudes e representações diante da morte: alguns elementos para uma definição da concepção de morte dos Kiriri de Mirandela-BA*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFBA), em 1996. Em termos metodológicos, Sarmiento se concentrou exclusivamente na aldeia de Mirandela<sup>19</sup> e se apoiou em entrevistas semiestruturadas, conversas informais com indígenas Kiriri, inclusive aqueles ligados à área da saúde, e com pesquisadores com experiência entre eles.

Não pretendo, conforme tentou Sarmiento, tratar de todo o sistema tanático Kiriri. A etnografia que se segue debate três temas intimamente relacionados: o rito mortuário, a corporalidade e a noção de pessoa. São tematizados, de modo complementar, a presença dos *invisíveis* — mortos e *encantados* — bem como das doenças e sonhos provocados por eles, além da retomada linguística. Alerto que optei por não dedicar uma seção específica à noção de pessoa, abordada de modo transversal ao longo dos capítulos, especialmente no segundo e terceiro capítulos.

A presente dissertação pretende responder às seguintes perguntas: Por que os Kiriri dão tanta atenção ao ritual fúnebre? Qual a importância de garantir que o espírito

---

<sup>18</sup> Organizada por Ernenek Mejía Lara, Maria Rosário de Carvalho, Ugo Maia Andrade e publicada pela Editora Universidade Federal de Sergipe (UFS).

<sup>19</sup> O que pode ser explicado em partes pelos conflitos ocorridos em 1995 entre os indígenas e os posseiros que haviam invadido o território, e que culminou na retomada da aldeia de Mirandela (aldeia localizada no centro do território).

do morto faça sua viagem? Qual o papel dos cantos-rezas (benditos e excelências) para a viagem do espírito do morto? Quais as consequências para os parentes consanguíneos e afins caso não seja realizado o rito fúnebre, conforme a tradição? Qual a importância do corpo? Qual a função dos chás, banhos e das garrafadas? Qual a relevância dos sonhos para os Kiriri? Por que os Kiriri querem retomar a língua ancestral?

Muita tinta já foi gasta na antropologia para tratar do rito fúnebre e noção de pessoa, temáticas imbricadas e atravessadas pela questão do corpo. Desde o livro *Os ritos de passagem* de Arnold Van Gennep (Van Gennep, [1906] 2011), o ritual fúnebre passou a ser entendido como rito de passagem — assim como o nascimento e os ritos pubertários, ele marca a mudança de uma condição para outra, de vivo para morto – na qual há a transformação da pessoa. A destituição do ex-vivo da condição ontológica de pessoa implica uma série de interditos e evitações em relação a ele, especialmente em se tratando de um morto recente, um ser ambíguo que ainda não se transformou totalmente em um *outro* e tampouco pertence à socialidade dos vivos.

Desse modo, os ritos funerários são ao mesmo tempo ritos utilitários de grande alcance, que ajudam a livrar os sobreviventes de seus inimigos eternos (Van Gennep, [1906] 2011, p. 138), os mortos. O autor indica que são observadas, de modo geral, três etapas nos ritos fúnebres, sendo a primeira a separação do morto da convivência dos vivos, marcando a ruptura dos vínculos sociais existentes entre o finado e os vivos, especialmente os familiares (consanguíneos e afins). A segunda etapa ou liminaridade caracteriza-se pela ambiguidade do morto, o entre-lugar que os vivos se esforçam para atribuir-lhe, por meio do rito fúnebre. No que tange aos Kiriri, os cantos-rezas (benditos e incelenças) por meio do seu discurso poético tentam exortar o ex-vivo a se afastar da socialidade na qual até então esteve imerso, para que assim o *espírito siga sua viagem* e, desse modo, possa conviver com seus novos semelhantes. Entre os Kiriri, em que a oposição entre vivos e mortos estrutura o cosmos, não há um plano cosmológico (ou nível) no qual os ex-vivos sejam alocados após o passamento, eles se instalam nas grutas, tocas, cemitérios e árvores espalhados pelo território. A terceira e última fase trata da incorporação do morto à comunidade ancestral, devendo os vivos, por meio do ritual, reverenciar o falecido, no sétimo dia após a morte, oportunidade em que Zenito, morador da aldeia Cajazeira e responsável por conduzir o rito fúnebre Kiriri, costuma destacar os

feitos do morto em vida. Após isso, os laços com o finado devem ser extirpados, sob pena de ser assediado por ele, traduzido na experiência sensível em adoecimento.

Os ecos do célebre livro de Van Gennep estão presentes no modo como Victor Turner analisa a questão do rito fúnebre entre os Ndembu (Ndembo), povo africano estabelecido na África central. Na clássica obra *Floresta de símbolos: aspecto do ritual Ndembu* (Turner, [1967] 2005), Turner trata o ritual mortuário Ndembu como simultaneamente fundamental para que as pessoas lidem com a perda e como propiciador da passagem do morto para outra vida, ao lado dos ancestrais. A morte, e o luto que se segue transformam as relações sociais até então prevalentes entre o finado e o povo com o qual mantinha vínculos de pertinência. O conceito de liminaridade permitiu ao autor compreender a morte e o luto como estados transitórios e críticos, cujo objetivo é lidar com a crise que a morte instaura, tendo em vista que eles afetam diretamente a estrutura social. Esse estado liminar assegura a reconfiguração das relações sociais e a negociação de transformações pessoais e coletivas.

No tocante aos estudos sobre o rito fúnebre na etnologia indígena produzida no Brasil, a etnografia realizada por Manuela Carneiro da Cunha sobre o sistema fúnebre Krahô, publicada em 1978, é pioneira. Algumas conclusões iniciais da autora ajudam a compreender que não há uma universalidade no modo de tratar os mortos e que a morte não põe fim apenas à existência do organismo, mas instala o processo de dissolução do homem social [...] (Carneiro da Cunha, 1978, p. 2). A dissolução social nada mais é do que a destituição da condição de pessoa do morto, que agora integra outra sociedade, uma *anti-sociedade*, para utilizar os termos de Carneiro da Cunha (1978). A alteridade está presente no rito fúnebre Krahô, em que as metades que organizam a vida social se alternam nas funções fúnebres, os de dentro, isto é, os parentes consanguíneos do morto, são incumbidos de ornamentar o defunto; e os de fora — o *outro*, protótipo da alteridade nesta circunstância — devem remover o morto e realizar a feitura da cova. O responsável por retirar o morto da casa e sepultá-lo age de modo similar ao defunto, que sempre tenta carregar seus parentes vivos para a aldeia dos mortos (Carneiro da Cunha, 1978). A aldeia dos mortos está na exterioridade, longe, portanto, do que é o espaço da aldeia, dos vivos. A sociedade dos *Mekarõ* é, como já mencionado, uma anti-sociedade, que despreza a aliança e, portanto, a própria possibilidade de ser uma sociedade dinâmica.

Nesse sentido, a morte provoca no grupo uma crise e o ritual fúnebre visa justamente a administrá-la, exortando o morto recente a permanecer longe dos vivos, ser ambíguo e perigoso. O colapso gerado pela morte permitiu a Sylvia Caiuby Novaes (1981) identificar a noção de pessoa Bororo<sup>20</sup>[.] a partir dos aspectos do rito fúnebre do Bororo por ela analisado ao longo de 30 anos de experiência de campo. O referido ritual é complexo, possuindo várias etapas — desde a morte até a ornamentação dos ossos — que podem levar cerca de três meses para serem concluídos (Caiuby Novaes, 2006). Vivos e mortos são reunidos. O sopro vital que abandonou o sujeito — provocando a sua morte — é recriado na cabaça mortuária (*powari-aroe*<sup>21</sup>), que deve ser “soprada pelo representante daquele que morre e do jovem que passa a adulto, por meio do ritual de iniciação realizado somente durante os funerais” (Caiuby Novaes, 2006, p. 286). A cabaça, diferentemente dos demais pertences do morto, que devem ser destruídos, precisa ser conservada pelo representante social do morto, escolhido pelos homens mais velhos da aldeia, designado de *aroe-maiwu* (literalmente ‘alma nova’). O *aroe-maiwu* é responsável por caçar uma onça-pintada (*adugo-*) ou um grande felino, portando as tranças (*ae*) dos enlutados em volta dos braços para vingar o morto. O couro do animal abatido é entregue “ao homem mais velho do clã do morto, que deverá passá-lo a todos os outros homens do clã, para que eles possam dormir algumas noites sobre este couro” (Caiuby Novaes, 1981, p. 29). As garras do felino são entregues às mulheres, e ambas as partes do animal funcionam como pagamento ritual do morto pelos serviços funerários prestados (Caiuby Novaes, 2006).

A pele de um grande felino — abatido em função da morte de alguém — e a casa do morto estão implicadas no evento de distintas maneiras, pois “ambas estão relacionadas ao *bope*. O *bope* é o principal agente das transformações naturais, e é na casa que elas ocorrem. Na casa, as pessoas procriam e morrem [...]” (Caiuby Novaes, 1981, p. 35). Além disso, a alma dos Boé, ao abandonar o corpo, em função da morte, se dirige ao corpo de um felino de grande porte (Caiuby Novaes, 1981).

A clássica etnografia de Eduardo Viveiros de Castro (1986) a respeito dos Araweté, povo indígena falante de uma língua da família tupi-guarani, demonstrou, do mesmo

---

<sup>20</sup> Os Bororo, falantes da língua Boe Wadáru, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, se autodenominam Boe..

<sup>21</sup> A confecção do instrumento sonoro musical de sopro também pode indicar que o morto tenha abatido, durante a vida, um outro indígena (Caiuby Novaes, 1980).

modo que as monografias de Carneiro da Cunha (1978) e Caiuby Novaes (1981; 2006), que a morte não implica somente na destituição da condição de pessoa do defunto: é por meio da morte que a pessoa Araweté se evidencia (Viveiros de Castro, 1986). Para haver vida é preciso haver morte e vice-versa: esta parece ser a tônica entre os Araweté, caracterizados por uma estrutura social fluída e com poucas instituições sociais, em contraposição a uma elaborada cosmologia e escatologia.

A morte no contexto pesquisado por Viveiros de Castro está relacionada à impossibilidade de o xamã evitar a presença do *Mái* (esta é uma classe de seres e divindades composta por diversas subjetividades). Ao chegar ao céu, a alma do recém morto é devorada pelos *Mái* e depois é transformada em deus canibal (*Mái*) por meio dos ossos que não foram devorados (Viveiros de Castro, 1986). Conforme nos chama a atenção o autor (1984), a imortalidade tem um custo, a dupla morte, uma ocorrida na terra e outra no céu por ação dos deuses *Mái*. O canibalismo divino é central para entender a noção de pessoa entre os Araweté, pois o seu fim é transformar o morto em um Deus canibal; nesse sentido, a morte não significa o rompimento dos laços entre os vivos e ex-vivos, ela implica na transformação deles. Ademais, os Araweté não se furtam de lembrar os seus parentes falecidos, cuja relembração (e eventuais choros ritualizados) não é fonte de possíveis afecções, como entre outros povos indígenas: a questão que os humanos lembram, mas “ossos se esquecem” (Viveiros de Castros, 1984; 1986). Para os Araweté, em que pese afirmarem que os mortos transformados em divindade são a alteridade, os vivos lembram os seus mortos, já transformados em divindade que, não obstante ferozes, ajudam o pajé a curar os enfermos

Os Krahô, por seu turno, concebem os mortos (*mekarõ*) como os *outros*, “encarnam a alteridade máxima [...] os mortos configuram-se assim duplamente como os ‘outros’ enquanto estrangeiros, isto é, bárbaros, e enquanto inimigos” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 3). Assim como entre os Krahô e os Yanomami (Limulja, 2019), os Kiriri devem evitar o sentimento de saudade excessiva do morto, especialmente os parentes consanguíneos, sob pena de serem carregados pelo *espírito do morto*, seja pela sua aproximação e, conseqüentemente, instalação de doenças, ou por meio dos sonhos. Nesse sentido, os Krahô recomendam aos “[...] parentes a esquecerem daquele que perderam e se voltarem para a sociedade dos vivos” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 55). No tocante aos sonhos, os mortos podem utilizar do universo onírico para afetar os vivos, caso aceitem “[...]comida,

relações sexuais, pinturas corporais ou participar de corrida de tora, o sonhador estará prometido a morte certa” (*Ibidem*). Para os Kiriri, as doenças são provocadas por agentes patogênicos identificados pela biomedicina ou por algum *invisível*. Os segundos — os invisíveis (espíritos de morto ou não) — podem se aproximar por meio dos sonhos para *carregar o espírito da pessoa*.

Para meus interlocutores, os finados também encarnam a alteridade, mas não são entendidos como alteridade radical, como acontece entre os Krahô e tantos outros povos indígenas, pois no caso Kiriri os mortos podem eventualmente contribuir com seus parentes vivos, por meio da indicação do itinerário terapêutico de um parente doente. Ademais, os finados não são todos iguais, atributos como a trajetória de vida e o tipo de morte, entre outros fatores, contribuem para classificá-los como mais perigosos ou não. Não quero afirmar, absolutamente, que os Kiriri mantêm desejo de estabelecer relações com seus parentes mortos, tendo em vista a imprevisibilidade e periculosidade que marcam os encontros com estas subjetividades, sendo eles responsáveis pela instabilidade física e ontológica quando se aproximam dos Kiriri.

Bororo, Krahô e Araweté, contextos de pesquisas distintos que num primeiro momento podem sugerir ao leitor terem sido reunidos por um exercício comparativo sem muito rigor, na verdade revelam a importância da morte para as organizações sociais desses povos e como ela, a morte, expressa noções de pessoa com muita nitidez. Nos contextos etnográficos referidos e também naquele por mim pesquisado, a vida social se estrutura a partir da oposição entre vivos e mortos. O rito fúnebre de certo modo ratifica as diversas distinções presentes na vida social, por meio das atividades fúnebres. As oposições, tão presentes no contexto Kiriri e alhures, são fundamentais para entender a noção de pessoa para este povo indígena. Vivos/mortos, quentes/frios, corpo aberto/corpo fechado, presença de corpo/ausência de corpo, *anjo da guarda* (duplo)/espírito de morto, semelhanças e diferenças revelam o modo como meus interlocutores constroem a noção de pessoa. Esta noção, que não deve ser entendida como universal, é construída levando-se em conta variados aspectos, como os culturais, psicológicos, sociais, cosmológicos, e a noção de corporalidade. É justamente com a corporalidade que a noção de pessoa mostra sua força, pois é por meio do modo como cada povo indígena concebe seu corpo, que é possível acessar a organização social e cosmologia (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979). No caso Kiriri, tentei explorar a

concepção que meus interlocutores têm do corpo ideal (o *corpo fechado*), fundamental para que eles consigam diminuir os efeitos de uma eventual aproximação dos *invisíveis*, aos quais se atribui as *doenças de índio*.

A produção de um corpo forte (*fechado*) passa pelo uso de chás, garrafadas e banhos de ervas medicinais, o que nada mais é do que um processo de “produção física de indivíduos que se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas” (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979, 1979, p. 5). Nesse sentido, produzir um corpo forte (*fechado*) é fundamental, tendo em vista que os estados de adoecimento provocados por subjetividades extra-humanas, com as quais os Kiriri compartilham o território, e de certo modo os sonhos, colocam a condição de pessoa dos meus interlocutores em suspenso. A captura ou roubo do duplo (também chamado de *espírito* ou *anjo da guarda*) significa que o corpo prostrado na cama está definhando, e caso o princípio vital não seja restabelecido o processo de morte se conclui. As orações proferidas pelos Kiriri em seus quartos, antes de dormir ou ao acordar, garantem o fortalecimento do duplo contra eventuais ataques dos *invisíveis*, o que não quer dizer que não se possa ser afetado mesmo seguindo as prescrições.

Os autores e as discussões sumariamente apresentados nesta seção são discutidas mais profundamente ao longo dos três capítulos que formam esta dissertação. No capítulo I, especificamente, o leitor poderá acompanhar fragmentos do sistema cosmológico e escatológico Kiriri, por meio das trocas de cartas realizadas entre os padres jesuítas que estiveram nos aldeamentos Kiriri a partir da segunda metade do século XVII, uma espécie de preâmbulo para compartilhar as transformações ocorridas entre os Kiriri para dar conta de certas concepções cristãs impostas pelos padres. Há também uma descrição das etapas e protocolos que compõem o rito mortuário Kiriri, em que são discutidos a presença das defesas contra os *invisíveis* que circulam nas sentinelas, especialmente a zuru, bastante apreciada pelos Kiriri e também pelos mortos. Os cantos-rezas benditos e incelenças — muito comum nos velórios espalhados pelo Brasil — dão o tom penoso e, por meio do discurso poético, indicam ao morto que ele deve deixar os vivos e se arrepender dos pecados. Os cantos-rezas também acionam o panteão católico para ajudar o espírito do morto a seguir sua viagem, metáfora que indica a saída do morto da socialidade dos vivos.

No segundo capítulo, por sua vez, o foco recai sobre a corporalidade, a partir das categorias *corpo aberto e corpo fechado*, fundamentais para entender, no contexto investigado, a noção de pessoa Kiriri e como ela é construída mediante uma perspectiva social. Os interditos destinados às mulheres durante o mensturo, o parto e o pós-parto, assim como o acometimento de doenças indicam períodos de instabilidade física e ontológica, que ameaçam a sua condição humana. Os parentes do(a) doente acionam distintos itinerários terapêuticos (da biomedicina ou tradicional) para livrá-la(o), o mais rápido possível, da situação delicada em que se encontra. No caso das mulheres, a perda de sangue as fragiliza e parece atrair os não humanos, deixando-as vulneráveis, e, por isso, elas se resguardam de uma série de atividades e alimentos, além de fazerem uso de banhos cheirosos. Este capítulo trata com mais detalhes a presença dos mortos e dos *encantados* e o modo como os Kiriri evitam a aproximação demasiada com eles, e o que deve ser feito quando eles *encostam*.

Os sonhos, as doenças provocadas pelos *invisíveis*, além da língua indígena, hoje pertencente aos *encantados*, são tematizados no capítulo 3. Não obstante os dois primeiros temas sejam discutidos nos capítulos anteriores, eles recebem ali maior atenção. As dinâmicas oníricas permitem que os indígenas acessem outras realidades, perspectivas e conhecimentos, mas do mesmo modo que as doenças, os sonhos colocam a pessoa em situação de instabilidade ontológica. Nesse sentido, sonhos e doenças podem causar pequenas mortes, ameaça que paira devido ao encontro com os *invisíveis* ser marcado pela imprevisibilidade e periculosidade, uma vez que a *doença de índio pode ensejar-lhes* apropriar-se da parte mais importante e *фина* da pessoa, o espírito. Fecho a dissertação com a seção destinada ao processo de revitalização linguística, tendo em vista que os *encantados* são referidos como donos da língua e incumbidos de ensinar aos Kiriri a língua ancestral.

## CAPÍTULO 1 – ETNOGRAFIA DAS ETAPAS E PROTOCOLOS FÚNEBRES KIRIRI

Neste capítulo serão discutidas as transformações ocorridas na cosmologia Kiriri a partir do contato com o cristianismo nos aldeamentos, para o que nos apoiaremos na análise da troca de cartas entre os jesuítas, cuidadosamente examinadas por Serafim Leite (1945). Este será um importante subsídio para a discussão sobre as transformações no ritual fúnebre Kiriri ao longo dos últimos 50 anos, para o que também lançaremos mão dos registros etnográficos produzidos por Maria de Lourdes Bandeira (1972), Paulo Sarmento, em 1996, além das minhas próprias observações.

A relação dos Kiriri com o catolicismo popular e sua influência sobre o sistema mortuário será abordada, destacando a presença dos benditos e incelenças, cantos-rezas entoados em coro pelos rezadores durante o velório e o caminho para inumação do morto. O terço e as velas acompanham, assim como os benditos, o desenrolar das etapas do rito fúnebre, cuja ação está voltada para uma espécie de encomendação do espírito do morto. Embora a perspectiva dos Kiriri seja diferente da cosmologia cristã, eles também buscam garantir que o espírito do morto abandone o corpo e siga para longe dos vivos.

Este capítulo contém uma descrição etnográfica das etapas e protocolos do rito fúnebre Kiriri, cuja ausência pode implicar em uma série de assédios do morto contra seus parentes. As *obrigações* ocorrem também de modo individual, por meio da oferta de bebida e comida aos *invisíveis*<sup>22</sup> que estão circulando pelo espaço, e em caso de não observância da devida prescrição a pessoa pode cair doente.

---

<sup>22</sup> A categoria *invisível* se refere as subjetividades dotadas de capacidades excepcionais que habitam o território Kiriri. Meus interlocutores, não se preocupam em classificar, detalhadamente, quem são os não visíveis, como se pode acompanhar o longo deste trabalho. Caso se trate dos *encantados*, mais precisamente, os Kiriri evitar falar deles diretamente, usando como sinônimo os termos *vovôs*, *invisíveis*, *gente do outro mundo*, *amigos do pajé* etc, isso se dá devido a etiqueta interacional com essas agências que exige certa restrição, sobretudo se os Kiriri estiverem falando deles com os não indígenas. Ademais, o termo *encantado* é usado para designar uma série de seres, cujas características são de conhecimento restrito, sobretudo para os não indígenas. Tendo isso em vista, aliado aos interditos mencionados acima, utilizei vários termos encontrados na literatura para designar potências intersubjetivas, como mais que humanos, hiper-humanos, extra-humanos, entre outras. Devo alertar que estes termos designam uma série de seres em diferentes contextos, ou seja, não é possível que os *xapiri* são iguais aos *encantados*, somente serem traduzidos como espíritos.

O esforço coletivo empreendido pelos interlocutores nos velórios e nas demais etapas do rito fúnebre tem por objetivo evitar o retorno do *espírito do morto*, sob pena de doenças serem lançadas por aqueles que um dia tiveram existência terrena. Após a perda do parente, deve ser evitado qualquer laço com ele, o que envolve os sentimentos de saudade e lembrança constantes, pois o morto se tornou um *outro*, cuja presença exacerbada pode representar perigo iminente, dado que o encontro com essas agências é marcado pela imprevisibilidade.

### 1.1 Complexo Kariri à luz das fontes históricas

A primeira seção desta dissertação pretende apresentar ao leitor o contexto sócio-histórico no qual os Kiriri coloniais estavam inseridos. Para além disso, o leitor terá contato com aspectos xamânicos e cosmológicos ligados às concepções de doença, aos modos de cura com tratamento tradicional e a partes do sistema escatológico, a partir do registro histórico das cartas dos jesuítas. A relação dos indígenas com o cristianismo nas missões provocou alterações cosmológicas consideráveis, como se verá adiante.

O projeto de cristianização dos habitantes da colônia do Brasil foi o principal objetivo de várias ordens religiosas, notadamente a dos padres vinculados à Companhia de Jesus. Os jesuítas atuaram nas terras brasílicas entre os anos de 1549 a 1759, quando foram expulsos do reino de Portugal e suas possessões suprimidas por ordem do Secretário de Estado de Portugal, Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o Marquês de Pombal. Entre as ações relacionadas à atuação da Companhia de Jesus está a criação de aldeamentos, especialmente aqueles localizados no interior da colônia.

Além do projeto catequético, os jesuítas foram um dos agentes do processo de colonização dos sertões, a partir da segunda metade do século XVII, com as “entradas”, como ficou conhecido, na historiografia, este movimento. Um dos intentos dos padres da Companhia de Jesus era criar aldeamentos e reduções, que cumpriam dupla função: impor

---

No que tange aos mortos, que também podem ser referidos por invisíveis, é possível notar nos discursos dos Kiriri uma série de características a respeito dessa classe de seres. Este fato não autoriza afirmar que os mortos são todos iguais, pois o tipo de morte, se natural ou não, se o morto era adulto ou criança, se durante a vida ele contribuiu ou não com seus parentes, são usados como índice de periculosidade. A princípio o morto, independente das condições citadas, são perigosos, mas se o morto é uma criança a tendência é que ele seja menos intempestivo e egoísta com seus parentes vivos, isto é, a tendência é que ele não tente carregar o espírito do vivo para viver com ele.

a fé cristã aos indígenas e servir de paragem para os rebanhos de gado que se deslocavam da capital da província da Bahia para o Piauí (Mecenas 2018). Estrategicamente, alguns aldeamentos foram criados na rota das boiadas, caminhos que ligavam Salvador às pastagens no rio São Francisco e a outras províncias, como a do Piauí.

Nesse sentido, os principais aldeamentos indígenas que compunham uma das rotas das boiadas na Bahia estavam localizados na região nordeste do Estado. Segundo Leite (1945), foram criadas três aldeias jesuíticas pelos padres João de Barros e Jacobo Rolando nessa área. A primeira aldeia erigida foi a de Nossa Senhora da Conceição de Natuba, fundada em 1666 e elevada à condição de vila em 1758, correspondendo à atual cidade de Nova Soure; logo após surgiu a aldeia de Nossa Senhora de Santa Teresa de Canabrava, fundada em 1667, atual cidade de Ribeira do Pombal; em seguida foi criada a aldeia de Saco dos Morcegos, atual Terra Indígena (TI) Kiriri. Além disso, os referidos padres criaram os aldeamentos de Massacará, Jeremoabo e Itapicuru (SALES, 2019). Os povos indígenas que viviam na missão de Saco do Morcego se deslocavam, periodicamente, para a aldeia de Tomar do Geru, na capitania de Sergipe Del Rey, atual estado de Sergipe.

Os aldeamentos ou reduções jesuíticas tinham composição multiétnica. Aqueles estabelecidos pelos padres Rolando e Barros eram majoritariamente compostos pelo povo Kiriri, mas havia outros grupos Tapuias, etnônimo produzido no sistema colonial para se referir aos povos originários não falantes de uma língua do tronco Tupi. As cartas dos padres jesuítas, às quais Leite (1945) teve acesso, indicavam a presença de distintos povos indígenas nos aldeamentos Kiriri, a exemplo dos Payayá (Paiaíses, Procases, Sapoyás, Moritises, entre outros). Em relação aos Moritises, Leite suspeitou que eles compartilhassem vínculos étnicos mais próximos com os Kiriri, por terem se aldeado principalmente em Saco dos Morcegos, “facto que os identifica e aproxima dos Quiriris [Kiriri]” (Leite, 1945, p. 276). Todavia, é oportuno lembrar que os indígenas não usufruíam de autonomia para escolher o local de aldeamento.

Se por um lado há o questionamento sobre as diferenças étnicas dos povos que compunham os aldeamentos em que os Kiriri eram maioria, por outro, sabe-se que eles falavam línguas aparentadas vinculadas à família linguística Kariri, a exemplo das línguas Kipeá, Dzubukuá, Kamuru e Sapuyá, na Bahia e, de modo geral, no nordeste brasileiro. Além das evidências linguísticas, há as cosmológicas. Os Moritises e os Paiaias (Payayá)

designavam os seus pajés — também referidos por principal<sup>23</sup> — de *visamus* (*bisamus*); “os Moritises, embora dessem aos seus [pajés] o nome comum de [*v*]isamus, diferiam dos Paiaï [em] alguns uso[s]?, entre os quais um essencial, sôbre o culto dos mortos” (LEITE, 1945, p. 276), como veremos abaixo. As similaridades entre Moritises e Paiaïses não se limitam àquelas enunciadas acima; a contagem dos anos, tendo por referência a constelação das Plêiades, era um dos elementos comuns aos dois povos, além dos festejos a *Varaquidrã* (Kiriri/Moritises) e *Eraquidzã* (Paiaïás/Payayá) (Leite (1945), como se verá.

Paiaïás, Moritises e Kiriri possuíam o culto (festa) ao Deus *Eraquidzã* ou *Varaquidrã* (*Varakidrã/Uariquidzã*), ritual que também ocorria em aldeamentos do rio São Francisco, mas Leite (1945) não identificou na documentação por ele compulsada quais grupos realizavam o festejo. De todo modo, a festa de *Varaquidrã* mais famosa ocorria na aldeia do Geru (Juru), na capitania de Sergipe, sendo comum o deslocamento de indígenas — especialmente Kiriri — para aquele aldeamento. A festa costumava durar entre três e quatro dias ininterruptos e com intenso uso de tabaco (Leite, 1945). Vejamos, abaixo, o relato da festa do *Varaquidrã*:

Ergue-se em terreno largo e aberto, uma cabana maior do que as outras, cercada por todos os lados com muitos paus e palha, das quais pendiam muitas esteiras tecidas de folhagem nova. No centro da cabana colocava-se uma cabaça ôca e sêca e com vários orifícios, que êles, notadamente rudes, tinham por uma cabeça humana. Debaixo dela acendiam fogo com lenha verde. O fumo subia pela cabaça e saia pelos orifícios em direcções diversas. Os mais velhos da Aldeia punham-se à roda dela, e entre êles o Pagé principal, a quem os Varekidrenses chamam Pai. Todos êles chupam o fumo de tabaco, de tubos ou cachimbos de barro [...], que guardam com diligência para êste dia; ao mesmo tempo abrem a bôca e sorvem o fumo que sai daquela cabaça furada, ou Ídolo. Até que ficam como tontos e embriagados (Leite, 1945, p. 298).

As cartas dos jesuítas também evidenciaram que as ações rituais do culto ao *Varaquidrã* não aconteciam apenas no interior da cabana construída para este fim. No exterior, jovens ornamentados dançavam e cantavam, sob orientação do “chefe da dança e do côro” (Leite, 1945, p. 298). A finalização dos festejos incluía a saída dos anciões, embriagados pelo consumo exacerbado de tabaco, do interior da cabana, dando-se início a uma série de presságios, que Leite interpretou, preconceituosamente, como mentiras.

se o ano há-de ser de sêca ou de abundância; se hão-de apanhar muita caça ou pouca; se os ares hão-de ser salubres ou mortíferos para o corpo; se hão-de

<sup>23</sup> Trata-se de um termo “bastante flutuante” e recorrentemente empregado pelos cronistas, “encaixando-se às mais diversas situações: ora um principal de maloca, ora um principal de um grupo local, ora *um dos principais* de um mesmo grupo local, ora o grande principal de toda uma província, e assim por diante. [...]” (Sztutman, 2008, p. 232).

morrer velhos ou novos; e outros oráculos como êstes, que ninguém dos que os ouvem põe em dúvida (LEITE, 1945, p. 298-299).

O culto *Varaquidrã* era uma festa intra e intercomunitária destinada a celebrar a divindade de mesmo nome. O festejo era fundamental para o sistema xamânico de uma pleitora de indígenas, de distintas origens étnicas, no sertão nordestino. Vaticínios ocorriam logo após a saída dos pajés da cabana. Em um contexto ambiental em que as condições climáticas poderiam ser extremas — fortes chuvas e estiagens severas — e quantidade de alimento disponível incerta, ganha especial relevância o conhecimento sobre o futuro. Devido a estas características, entre outras, mesmo os indígenas convertidos ao cristianismo iam, às escondidas, à festa do *Varaquidrã*, o que lhes custava duras represálias por parte dos padres (Leite, 1945). Em uma dessas ocasiões, os jesuítas que atuavam entre os Kiriri obtiveram êxito com a proibição, o que perdurou por oito meses, mas após esse período os indígenas refizeram a cabana e retomaram o culto. Interpelados pelos jesuítas sobre a continuidade da prática, o principal da aldeia informou aos jesuítas que queriam “ser cristãos, mas queremos também conservar os costumes dos nossos *antepassados*” (Leite, 1945, p. 314, grifo meu).

O contexto do aldeamento exigia de seus responsáveis eclesiásticos imediatos certa flexibilidade, sob pena dos indígenas abandonarem a missão, o que representaria um fracasso. Cientes dos interesses e da imprevisibilidade que cercava os aldeamentos, os padres permitiram — provavelmente fizeram vista grossa — que os *costumes* dos Kiriri prosseguissem, desde que “fôssem simples[...], e não práticas opostas à fé cristã” (Leite, 1945, p. 314). Os cantos, as danças e as bebidas fermentadas eram permitidas, desde que observado “o moderado resguardo, próprio de sêres humanos dotados de razão” (*Ibidem*). Eventualmente, indígenas Kiriri se afastavam dos aldeamentos, construía habitações para residência e erguiam a cabana para o festejo a *Varaquidrã* (Leite, 1945).

É possível obter mais informações sobre o ritual do *Eraqizã* (assim chamado de *Varaquidrã* entre os Kiriri e Moritises), por meio da celebração anual que faziam os Payayá coloniais a esta divindade. Os pajés, que detêm grande prestígio entre os indígenas por suas capacidades de mediação cosmopolítica, eram os comandantes da festa e reunidos na cabana personificavam em seus corpos *Eraqizã*. Os moradores da aldeia deviam ofertar comida para a divindade, que ao sair da cabana, alerta a todos, por

meio de estrondosos ruídos. A aparência dos pajés que assumiam a persona do Deus acolhido, em seus corpos, segundo Leite (1945), era “de horrendo e disforme aspecto” (Leite, 1945, p. 273). Um pequeno trecho detalha, à luz da interpretação das fontes produzida por Leite (1945, p. 273-274), as ações do *Eraqizã* ao sair da cabana:

Feito o reconhecimento, pára diante das casas, toca a flauta (tíbia) diante delas, signal para as oferendas de comer, e vai sentar-se no meio do terreiro, esperando-as. Saindo então cada um de casa, leva-lhe com grande respeito as oblatas e presentes. Concluída a cerimónia recolhem-se de novo às casas para que não os ache o Eraqidzã, que se levanta e dá outra volta ao redor da Aldeia, e dirige-se à cabana sagrada, donde saem a correr os pagés, apanham as oblatas e presentes e voltam à cabana a banquetear-se.

Aqueles que personificavam *Eraqizã* poderiam agir com violência, caso alguém a eles se apresentasse em um momento inoportuno, no decorrer do ritual, o que autoriza supor que havia protocolos previamente definidos dos quais todos deveriam ter ciência. Assim muitos evitavam o contato ou escondiam-se em suas casas, ou na mata, ao redor da cabana, até que o momento de maior excitação cessasse. Leite (1945) afirmou que o *Varaquidrã*, entre os Kiriri, ao sair da cabana ritual encontrava-se em estado de frenesi, podendo dssferir golpes contra aqueles que encontrasse em seu trajeto (Leite, 1945).

Os fragmentos míticos a que Leite (1945) teve acesso por meio das cartas oferecem elementos que ajudam a entender a posição cósmica que *Varaquidrã* ocupava. Havia um demiurgo (herói cultural) entre os Kiriri, por nome *Meneruru*. A informação foi recolhida pelos padres em 1672 (Leite, 1945), a partir da interlocução com um ancião, o que, por suposição, dá certa confiabilidade ao relato. Na cosmologia dos Kiriri coloniais *Meneruru* era um

Deus único, que subsistia no ar (1657). Abaixo dêle havia os seres inferiores ou santos, muitos, a que chamavam *Ngigos*. *Meneruru* criou o homem *Cemacuré*, cuja mulher (a Eva dessa Cosmogonia) só com *Cemacuré* lhe tocar com uma varinha, teve um filho sendo ela virgem. Êste filho, *Crumnimni*, é o pai de todos os brancos (Leite, 1945, p. 312, grifo meu).

Além de ter criado o primeiro homem, *Meneruru* “teve dois filhos *Quenbabaré* (*Ken Ba Baré*) e *Uariguizã* (*Ua Rikidzam*). A êste segundo se refere o culto que se descreve dos Quiriris dêste sertão [...] [Em 1603 já se não faz menção de *Meneruru*, Deus Único]” (Leite, 1945, p. 312-313, grifo meu). *Meneueru* ainda teve outro filho, cujo nome era *Potidã*, e junto com *Varaquidrã* ocupava uma posição em Orion, certamente referência à constelação de mesmo nome. Apesar das poucas referências a *Poditã*, ele, juntamente com

seu irmão *Varaquidrã*, forneciam “a chuva e os alimentos e a vitória certa contra os inimigos” (Leite, 1945, p. 277).

Os pajés, fundamentais na condução dos ritos e também para o processo de cura, eram igualmente responsáveis pela mediação junto aos padres jesuítas. Os Kiriri, Moritises e Paiaíses atribuíram à figura do pajé grande respeito, traduzido equivocadamente por Leite (1945) como submissão, quando tratou da questão relacionada aos Paiaíses. Quando uma moléstia se abatia sobre os Moritises, o pajé (denominado *Visamuses/Visamus*) era convocado para tratar xamanisticamente o enfermo, o que envolvia cantos, aspiração e fumigação do paciente (Leite, 1945). Chama atenção, além da operação xamânica executada pelo pajé dos Moritises, a afirmação de que o sofrimento do doente era causado pela feitiçaria, e se o óbito ocorresse caberia aos filhos do finado, caso ele tivesse uma prole, a obrigação da vingança. A grande maioria das mortes era explicada pela intencionalidade humana, por meio do feitiço lançado, sendo a morte “a sementeira de outras” (Leite, 1945, p. 277).

Entre os distintos povos originários habitantes das margens do rio São Francisco e suas cercanias, a noção de feitiçaria faz-se presente, como é possível observar na obra *A relação das missões do rio São Francisco* do capuchinho Martinho de Nantes ([1671] 1979). O feiticeiro foi analisado por Nantes como detentor da função oracular, terapêutica e de produção de doenças. Sinteticamente, o feiticeiro é o avesso do parentesco, tal como afirma Marina Vanzolini (2010; 2011). O pajé, por seu turno, tem a prerrogativa da cura por meio das terapias xamânicas, tais como uso de defumação; sucção do objeto patogênico; uso de plantas medicinais, entre outros<sup>24</sup>. Isso não quer dizer que o pajé não possa agir contrariamente a seus parentes, e que não possa pairar dúvida acerca da sua postura moral. Além disso, a constituição corpórea do pajé é por princípio ambígua, tendo ele *status* ontológico distinto, isto é, de humano e também de um *Outro*. O historiador Carlos Henrique Cruz (2014) relatou a confusão que faziam os cristãos, como Martinho de Nantes, no tocante à distinção entre pajés e feiticeiros na Amazônia do século XVIII:

Os observadores europeus não compreenderam plenamente [as] lógicas internas do pensamento nativo, e a linha vingativa dos pajés e a publicidade de seus assassinatos parecia[m] confirmar a projeção cristã pajé = feiticeiro. Porém, nos compete notar que os indígenas tinham as suas próprias representações de

---

<sup>24</sup> Apesar de distinguir, a princípio, as funções do feiticeiro e do pajé, as atividades de cura e agressão pertencem ao campo do xamanismo, elas são complementares, o que me permite concluir que o pajé também pode ser um feiticeiro.

“feitiçaria”, identificada, especialmente, na disjunção dos atributos do pajé (xamã) – que deveria atuar em benefício coletivo – e do “feiticeiro” – acusado de usar de forma nociva o seu poder (Cruz, 2014, p. 70).

Vale observar que a percepção de que o feiticeiro usa seus poderes de forma inadequada está presente na descrição de Nantes ([1791] 1979). O insucesso do tratamento do doente, que consistia na utilização de fumaça de tabaco e cantos ([1791] 1979) pelos pajés Kariri das missões do rio São Francisco, ocorria por intervenção do feiticeiro. Após a imputação da acusação de feitiçaria a alguém, cabia aos parentes do morto, provavelmente consanguíneos, “ [...] matar o acusado, sem que ninguém comumente se opusesse, com o receio de serem também acusados” (Nantes, [1671] 1979, p. 5). A princípio todos estavam sujeitos à acusação de feitiçaria, e identificado o feiticeiro, ele era executado apressadamente, para que as demais pessoas não fossem apontadas pela morte.

Há uma obrigação moral de vingar a morte do parente. Na concepção de um conjunto de povos referidos genericamente como Tapuias, a morte só tem causas naturais quando se dá por velhice extrema, caso contrário são sempre provocadas (Nantes, [1671] 1979). A vingança funcionava como uma relevante instituição social, e aquele que provocava a morte de um parente atuava não somente contra a pessoa atingida pelo feitiço, mas também contra a comunidade. Nos mundos ameríndios, a morte impõe uma série de interditos e protocolos aos vivos, mas destaco a evitação que deve ser observada em relação ao finado.

O dever moral de busca de justiça para a morte de um ente querido não estava circunscrito à feitiçaria. Nesse sentido, um contraponto interessante é aquele apontado por Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1986) a respeito dos Tupinambás coloniais, para os quais a vingança era a principal instituição social. Era por meio da morte e da obrigação de revidar a morte que a sociedade Tupinambá se movimentava, isto é, o “[c]asamento, chefia, xamanismo, profetismo [...], tudo não só se articula, mas como que se subsume na vingança” (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1986, p. 63). Era por meio da morte cerimonial, no terreiro, que a vingança se consumava, por meio da quebra do crânio do inimigo cativo, após alguns meses em que o prisioneiro havia sido capturado, em uma grande festa com parentes de aldeias distintas. A carne do contrário era assada e/ou moqueada para que todos pudessem provar do banquete, mesmo os retardatários. O matador não se alimentava da carne do morto, e seguia para

um prolongado resguardo, recebendo escarificação comemorativa e um novo nome (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1986).

O jovem que ceifasse o seu primeiro inimigo adquiria o status de homem, portanto, teria direito a receber um nome (a cada crânio quebrado do inimigo é adicionado um nome ao matador), acesso à mulher fértil, à paternidade, ao casamento, à escarificação — marcas temporais dos seus feitos como vingador — e ao profetismo Tupi. Além das prerrogativas devidas ao matador, já referidas, após a sua morte eles “[...] vão para além das altas montanhas dançar em lindos jardins com as almas de seus avós” (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1986, 1986, p. 62).

Entre os Tupinambás coloniais a morte coloca os envolvidos na contenda uma “memória da vingança” (*Ibidem*, p. 69); espera-se sempre vingar o parente que teve seu crânio quebrado no terreiro, não obstante esta seja a morte considerada honrosa. “Trata-se de morrer para haver vingança, e assim haver futuro” (*Ibidem*, p. 70) A ligação entre os que já morreram e os que vão morrer é a vingança, permitindo construir a noção de temporalidade para além das escarificações que o matador recebia a cada crânio quebrado.

A vingança era a instituição fundamental da cosmologia Tupinambá, não é à toa que as mulheres durante o período de amamentação costumavam “besunta[r] os seios de sangue do inimigo para que a criança o prove” (Carneiro da Cunha; Viveiros de Castro, 1986, p. 62).

Abandono o tema da vingança, para retomar as concepções de doença e cura, tematizados pelos Payayá (Paiaíses) coloniais, que utilizavam o tratamento terapêutico dos seus doentes de modo similar aos Mortises (cantos, defumação e sucção), isto é, por meio do xamanismo. A diferença entre os povos citados é o modo como o sistema mortuário estava organizado. Se por um lado os grupos Kiriri (e Moritises) enterravam seus mortos, os Payayá coloniais praticavam o canibalismo funerário ou o chamado ritual funerário de antropofagia (Santos, 2011). Neste sentido, os Payayá estavam muito mais próximos dos Tupinambá, que, contudo, praticavam o canibalismo do tipo exógeno, efetuado contra inimigos capturados nas expedições de guerra, similarmente ao que seus inimigos faziam com os parentes, do que resultava que uma morte gerava outra e conectava os que já haviam partido e os que partiriam. Os Payayá lançavam mão da antropofagia endógena, isto é, quando constatado o insucesso da terapia xamânica e de

todos os recursos para curar o paciente, o moribundo e seus familiares, “pais e parentes com paus, instrumentos, ou o que acerta de terem nas mãos, batem à porfia no miserável e lhe aceleram a morte” (Leite, 1945, p. 274). As partes do corpo são retalhadas e divididas entre os participantes, e se o finado fosse casado, a viúva receberia o coração e o fígado, as demais partes sendo destinadas à plateia, que as come “o que fazem com regalo” (Leite, 1945, p. 274).

Para os Kariri-Sapuyá as doenças têm origem distinta da concebida pela biomedicina. Para um conjunto de povos originários, entre os quais aqui se incluem os Kariri-Sapuyá, espíritos podem provocar adoecimento, certos seres humanos têm a capacidade de controlar intencionalidades extra-humanas e agentes patogênicos. O tratamento terapêutico envolve, para os Kariri-Sapuyá, cantos e uso da fumaça de tabaco (Paraíso, 1985), tal como para os Moritises e Payayá, além dos povos aldeados nas missões do São Francisco. Se os procedimentos de cura xamânica são similares entre esses povos, a solução para aquele que causa supostamente a morte também é a mesma, ou seja, encarado como uma séria ameaça à segurança das pessoas, deve ser eliminado pelos parentes dos atingidos” (Paraíso, 1985, p. 16).

A feitiçaria é um homicídio, assim como o golpe de uma lança desferido por um Nuer também o é, a diferença consistindo no modo como a morte se dá. Os Nuer utilizam uma arma branca e para os Moritises, assim como para diversos grupos indígenas, o estado de adoecimento do parente seria provocado intencionalmente pelo feiticeiro a pedido de alguém; neste caso, um agente patogênico teria sido inserido no corpo do enfermo ou o princípio vital do doente estaria sendo controlado. Caso o pajé não conseguisse interromper a morte em curso, alguns procedimentos eram realizados, como a inumação do corpo em uma urna funerária, feita de barro. Durante o trabalho de campo, dona Josefina — mãe de Barão, meu anfitrião — relatou que os antigos tinham o costume de enterrar os parentes em potes. Uma morte na aldeia sinalizava alerta iminente de perigo, e imediatamente jogava-se cinza ao redor da casa do finado, com o objetivo de evitar que “o gênio mau” ceifasse a vida de outro morador da residência (Leite, 1945). Outra estratégia acionada para evitar a morte em curso, entre os Kiriri, era pintar o moribundo com jenipapo para que ele não fosse identificado pelo diabo (Ferrari, 1957). O gênio mau ou o diabo poderia ser a manifestação de um feiticeiro ou doenças

provocadas pela ação dos extra-humanos, atualmente designados *antepassados* e aos quais se imputa [que podem provocar] transmitir *doenças de índio* (ver capítulo 3).

Alfonso Trujillo Ferrari (1957) acrescenta que as cinzas utilizadas pelos Kipeá — referência à língua falada pelos Kiriri — também eram utilizadas durante o traslado do enfermo de um lugar para outro, para que assim o “diabo” não siga o moribundo (FERRARI, 1957). Grupos da língua Dzubukuá também faziam uso das cinzas para proteger o enfermo do “diabo” (Ferrari, 1957), colocando-as ao redor da cama do doente. O termo diabo deve ser relativizado, pois era mobilizado para impor uma noção cristã sobre um sistema que não se organizava nos mesmos termos, com o que não quero, absolutamente, negar que os indígenas tivessem certas concepções sobre o bem e o mal. Porém suponho que o diabo referido por Ferrari e presente nos escritos de Leite se refira a uma miríade de seres, com diversas intenções beligerantes.

O percurso aqui realizado até este momento apresentou dados a respeito de como uma série de povos indígenas concebem o par doença e cura, de forma muito distinta da concepção ocidental, para qual o processo de adoecimento é provocado por um agente etiológico, tais como vírus, bactérias, fungos, parasitas, entre outros. Kiriri, Payayá, Yanomami, Krahô, entre outros, atribuem a uma miríade de seres — espíritos — a responsabilidade pelo estado de adoecimento do qual são acometidos. O antropólogo e indígena Baniwa Gersem Luciano (2006) trouxe contribuições valiosas para o campo da antropologia da saúde, ao afirmar que para os ameríndios “não existe doença natural, biológica ou hereditária [...] [e]la é sempre adquirida, provocada e merecida moral e espiritualmente” (Luciano, 2006, p. 173). O desequilíbrio entre seres, humanos, não humanos e mais que humanos está no cerne da concepção de afecções para os mais distintos povos indígenas, por isso “a saúde não se constitui como espaço autônomo ou isolado, mas refere-se às questões mais gerais das relações sociais, das relações com a natureza, da cosmologia, da organização social, do exercício do poder etc” (*Ibidem*).

A morte de uma mulher casada entre os Moritises teria ocasionado para seu marido se abster do convívio com os demais habitantes da aldeia, permanecendo recluso, por um certo tempo, na mata. Ao retornar à aldeia, os indígenas recusam o contato com o viúvo, e se retiram para a mata. Na concepção nativa, a tristeza daquele que teve a perda da sua esposa provocaria nas pessoas saudáveis uma “doença mortal, e não duraria muito” (Leite, 1945, p. 277). A leitura de Ane Mecenas da carta enviada pelo padre jesuíta

Jacques Cockle ao padre geral Oliva, em 20 de novembro de 1673, acrescenta elementos importantes à concepção nativa do luto, pois no documento analisado por Mecnas (2020), ao chegar na aldeia, o viúvo estaria acompanhado pelo “espírito matador dela [da esposa morta], e se todos não saíssem do lugar e se escondessem, da mesma maneira eles seriam privados do cônjuge antes da velhice” (Mecnas, 2020, p. 270).

Aliados à perspectiva cosmológica de que o viúvo estaria acompanhado do espírito que ceifara a vida de sua esposa e por isso é evitado o contato com ele, há também os sentimentos de tristeza<sup>25</sup>, solidão, entre outros, que o acompanham e que são perigosos em um contexto pós-morte. As etnografias de Manuela Carneiro da Cunha, (1978) entre os Krahô, e aquela realizada por Hanna Limulja (2019) para o caso Yanomami, para citar apenas dois exemplos, demonstram que os vivos devem evitar sentimentos, como o de saudade, dos parentes que se foram, pois ele é capaz de atrair o familiar morto para próximo de si, o que se traduzirá, na vida desperta, em adoecimentos para os vivos.

Os dados históricos, e em certa medida etnográficos, permitem sustentar que havia, e ainda há, na região Nordeste do Brasil, um relevante complexo etnográfico-ritual e linguístico. As informações a respeito do culto ao *Varaquidrã* realizado pelos Moritises, Kiriri e Paiaíses, juntamente com as referências de sua presença nos aldeamentos dos “sertões e S[ão]. Francisco” (Leite 1945, p. 297), permitem concluir que se trataria de um “complemento etnográfico dos Índios dêste sertão” (*Ibidem*). Os povos supracitados, à luz dos dados disponíveis em Leite, compartilhariam características culturais que “compunham uma certa unidade cultural” (Nascimento, 1994, p. 72). A família linguística Kariri era predominante.

Além disso, o entendimento de que as doenças, em sua maioria, são provocadas e que os tratamentos consistiam em sucção, cantos e utilização de fumaça de tabaco, nos autorizam a reafirmar a concepção que outros autores tiveram em relação à atual área etnográfica do Nordeste, isto é, de que se trataria de um conjunto de povos indígenas que compartilhariam concepções cosmológicas, xamânicas e linguísticas. Contemporaneamente, os povos indígenas estabelecidos nessa área proseguem formando

---

<sup>25</sup> Entre os Matses, povo indígena falante de língua pano e estabelecidos entre o Brasil (território indígena Vale do Javari, no estado do Amazonas) e Peru, a tristeza equivale a “um estado de quase-morte, que une perigosamente os vivos aos mortos. Estar triste e pensando em um parente morto [torna a] pessoa suscetível à morte, pela fragilidade [causada por] estar ligada a quem não é mais um matse, já que morrer é transformar-se em mayan” (Matos, 2014, p. 67).

um complexo, agenciado pelo ritual do toré e difundido por meio das redes históricas de comunicação interíndigena.

## 1.2 A morte em três tempos

As seções anteriores se dedicaram a localizar os Kiriri na história, a partir do exame produzido por Serafim Leite (1945) das cartas trocadas entre os padres jesuítas, o que permitiu ao autor visualizar um complexo cultural e linguístico na atual região do Nordeste. Além disso, o acesso aos fragmentos do sistema fúnebre Kiriri, a partir das fontes históricas consultadas na seção anterior, contribuiu para que seja possível observar as transformações do rito fúnebre em três momentos históricos, ou seja, por meio das etnografias de Bandeira (1972), Sarmiento (1996) e por mim.

Nesse sentido, o sistema cosmológico Kiriri foi afetado diretamente pelo intenso processo de colonização, sobretudo pela relação forçada com o catolicismo nos aldeamentos jesuítas. Os dados disponíveis em Bandeira (1972) e Sarmiento (1996) apontam para a presença de concepções católicas a respeito da morte no sistema cosmológico Kiriri, como se poderá constatar por meio dos cantos-rezas benditos, incelenças e o terço ou santo rosário, uma prática religiosa de devoção mariana muito difundida entre os católicos romanos

A morte entre os Kiriri é provocada pelo sobrenatural, afirmou Bandeira (1972). O sobrenatural é uma referência aos *invisíveis*, agência cujas intenções são variadas e com quem os Kiriri compartilham o território. Os falecimentos são acompanhados do “luto e de rezas de encomendação do morto [benditos e incelenças]” (Bandeira, 1972, p. 72). É no velório que se iniciam os cantos fúnebres para o finado, mais especificamente para que seu espírito viaje, como me disse Zenito, morador da aldeia Cajazeiras, incontáveis vezes. Deste modo, “o velório é prática indispensável e a sua falta é encarada como desrespeito ao morto” (*Ibidem*). Suponho que as sentinelas não podem ser compreendidas apenas como uma obrigação moral e sentimental para com aquele que perdeu a vida, pois subjacente a esta concepção haverá temor de que o parente morto venha lhes causar infortúnios, a exemplo de doenças, as *doenças de índio*.

Os parentes consanguíneos do morto, especialmente, sabem o risco que correm ao não lhe serem prestadas as devidas homenagens fúnebres, conforme o protocolo tacitamente vigente entre os interlocutores. A sua ausência pode ser um pretexto para

que aquele que teve a existência terrena interrompida se aproxime e gere inconvenientes. Resumidamente, os protocolos fúnebres seguem a sequência descrita por Bandeira (1972, p. 72), iniciando-se pelo aviso do falecimento,

Quando a pessoa morre a primeira providência é enviar emissários aos parentes e amigos para avisar [d]o passamento, faz-se o ajuntamento e aparecem várias pessoas. Durante a noite faz-se sentinela. Necessariamente há choro, pois o não chorar é indício de falta de sentimento. Servem comida e bebida. Entre os caboclos deve haver muita cachaça. A defesa nas sentinelas é feita com zuru (pinga). De qualquer comida que haja deve ser dada um pouco aos *invisíveis*. De acordo com o prestígio do morto, há maior ou menor ocorrência de pessoas ou quantidade de comida e bebida” (Bandeira, 1972, p. 72, grifo meu).

Atualmente os Kiriri usam as redes sociais para anunciar a morte, a notícia corre e logo todos estão cientes, inclusive os residentes além dos limites do território indígena. Se a família do morto tiver recursos, ela aluga um ônibus para promover o deslocamento dos participantes, de suas aldeias para o local em que o velório está ocorrendo. O trajeto do transporte é definido conforme o grupo político ao qual está vinculado o morto. Em relação ao choro, ele ocorre um pouco antes do corpo sair para inumação, isto é, há um momento em que o pranto é esperado por parte dos parentes, quando alguns benditos são entoados em coro — *Chega, chega os carregador, pega o corpo e vai embora* – sutil sinal de que esse é o momento adequado.

Presenciei apenas um velório em que ocorreu choro fora do contexto enunciado acima. Os jovens estavam no velório de seu amigo També, falecido no Hospital Geral Santa Tereza, na sede municipal de Ribeira do Pombal, situada a 24 km de Mirandela, centro da Terra Indígena, após uma série de complicações neurológicas. Com o cair da noite e o alto consumo de bebida alcoólica, as lágrimas irromperam. No início da sentinela, que ocorreu na aldeia da Marcação, os amigos de També circulavam pela ampla sala, mas não se detinham para observá-lo, como se quisessem evitá-lo. A ingestão de *zuru* deve tê-los estimulado à aproximação do caixão, quando a emoção tomou conta de todos. Alguns me cumprimentaram, afirmando a saudade e o sentimento de carinho que tinham pelo morto.

Bandeira (1972) identificou a presença de um mestre de cerimônia fúnebre, que os Kiriri chamam *rezador(a)*, e que conduzirá o velório, o sepultamento e o terço (este último sete dias após o enterro do falecido). O ofício de rezador exige longos anos de preparação para a aprendizagem dos benditos e o modo correto de conduzir o rito fúnebre, sob pena de ser *surrado* pelo espírito do morto, ou seja, ter uma doença provocada por esse extra-humano. Geralmente há um rezador mais velho que ensina ao

neófito, não sendo incomum que ele seja um parente direto do aprendiz, tal como foi o caso de Zenito, que aprendeu o ofício com sua mãe, dona Helena. Atualmente, Zenito é o responsável por conduzir os ritos fúnebres na TI Kiriri-Banzaê, mas ele não o faz sozinho, havendo uma série de homens, e especialmente mulheres, que auxiliam o rezador nesta função. Na iminência da morte, ou quando ela se concretiza, um parente consanguíneo ou afim ligado diretamente ao moribundo convida o rezador para a sentinela de seu ente querido.

Em decorrência da morte de um membro do grupo político, o *toré* é interrompido durante 15 dias, período que pode ser alargado, a depender do *status* do morto. A família enlutada deve se abster de frequentar o *toré*, mesmo após o seu retorno, e a interdição pode durar entre dois e três meses. Na década de 1970, os enlutados usavam roupas pretas até que se considerasse o luto encerrado.

O cordão de São Francisco é uma tradição comum entre os portugueses — como os Kiriri se referiam aos brancos — e não foi referido por Bandeira (1972) como uma prática presente nas exéquias Kiriri. Após 24 anos da pesquisa de Bandeira (1972), o trabalho de Sarmiento (1996) registrou a utilização do cordão de São Francisco entre os mortos Kiriri (será discutida mais detalhadamente no capítulo 2), ou seja, uma prática utilizada pelos não indígenas teria sido adotada pelos Kiriri. A função do cordão mencionado é proteger o morto das *coisas ruins (o cão)* durante sua viagem, sendo ele disposto na cintura do finado um pouco antes da saída da sua casa para o sepultamento. Neste momento, tenham sido ou não iniciados os benditos e incelenças de despedida, há indicação entoada para todos, especialmente para o morto, que chegou a hora da partida: *Dois soninhos que está dormindo/Dorme não se acorda mais/A bença mãe, a bença pai/Adeus irmãos pra nunca mais.*

O cordão de São Francisco é produzido por aqueles que conhecem o ofício, como João, filho de Fulô, que aprendeu observando seu pai. Além disso, não era incomum, registrou Sarmiento (1996), que as pessoas confeccionassem o próprio cordão de São Francisco durante a vida, e se houvesse um familiar de idade avançada, os parentes, por cautela, deveriam confeccioná-lo. Advinda a morte, é necessário envolvê-lo na cintura do morto e imediatamente lavar as mãos, devido ao perigo representado pelo corpo do finado, um corpo frio em contraste com os corpos quentes dos vivos.

O binômio *quente e frio*, no contexto investigado, marca uma significativa distintividade corpórea e ontológica entre vivos e mortos. Os *quentes* possuem corpos e os mortos estão sendo desses corpos destituídos, em face do que perdem a sua condição de pessoa, prerrogativa dos vivos. A etnologia indígena produzida no Brasil demonstra, peremptoriamente, a condição do morto como um outro, inimigo ou estrangeiro, tal como advogou Carneiro da Cunha (1978) para o caso Krahô. No contexto Kiriri, diferentemente dos Krahô, os mortos podem ajudar os vivos, o que, contudo, não elimina a sua periculosidade, daí a conveniência de se evitá-los em face da imprevisibilidade que cerca o encontro com eles.

Os Kiriri coloniais costumavam enterrar os seus mortos em urnas funerárias feitas de barro, conforme já referido na seção 1.1. Dona Josefina disse-me que esse era um costume dos antigos, mas que gradativamente foi abandonado e substituído por caixões feitos com tábuas de mandacaru (*Cereus jamacaru*). Deslocavam-se para a mata e recolhiam a matéria prima necessária para produzir o caixão e com auxílio de pregos uniam as madeiras: “costumavam forrá-lo por fora e por dentro com pano[s] pretos e branco[s] para os adultos, e branco para as crianças” (Sarmiento, 1996, p. 73). O autor citado alertou que a prática de produção de caixão já não era usual enquanto esteve entre os Kiriri, já tendo sido introduzido o uso de caixões produzidos em larga escala.

A produção dos caixões, que substituíram as urnas de barro, era feita por um mestre do ofício, que não cobrava pelo serviço (Bandeira, 1972), pois, certamente, ele contava com a ajuda de algum familiar do morto. Antes de iniciar a confecção, ele exigia a realização da *obrigação* com *zuru*. Tal como ainda ocorre no decorrer das etapas do rito fúnebre, a cachaça é usada para agradar os *invisíveis* e proteger aqueles que têm uma existência terrena. Como se verá no capítulo 2, a *obrigação* é realizada incontáveis vezes durante as exéquias, provavelmente por estar em curso a transformação de um parente em um espírito de morto.

Desde 2010, segundo informações da conselheira Sueli, os Kiriri paulatinamente vêm contratando planos funerários, oferecidos por empresas que se instalaram em Ribeira do Pombal. Em troca de uma taxa mensal, a empresa se compromete a ofertar cadeiras, bebedouro, galão de água com 20 litros, chá, café, biscoito, 50 litros de *zuru*, toldo, cadeiras, roupas para o morto, caixão e o traslado. São vários os convenientes que estimularam os Kiriri a acolher os planos funerários, inclusive escapar da dependência

que tinham da FUNAI ou da Prefeitura Municipal de Banzaê, que demonstravam morosidade para atender aos pedidos das lideranças Kiriri.

A confecção da mortalha caiu em desuso pelo mesmo motivo que a produção de caixões artesanais pelos Kiriri, isto é, a adesão aos planos funerários. Os cuidados dispensados ao corpo do morto assim que o óbito é confirmado são transferidos para a empresa que presta o serviço. Basicamente, os cuidados dizem respeito ao ato de dar banho e vestir o finado, “se o morto for homem, os homens se incumbem da tarefa; no caso de mulheres ou crianças, estas primeiras são as indicadas” (Sarmiento, 1996, p. 72).

No tocante ao velório, sua “[...] prática é indispensável e a sua falta é encarada como desrespeito ao morto” (Bandeira, 1972, p. 72). Sarmiento (1996) acrescenta que o convite do velório é tácito; anunciada a notícia do passamento, prontamente os Kiriri se organizam para ir ao velório, mobilizados por distintas motivações, ou seja, grau de parentesco com o morto, laços de amizade, participação no mesmo grupo político, entre outros. A vinculação política do morto e seus familiares pode ser um fator obstaculizador ao comparecimento. As sequelas provocadas pelas retomadas e as graves divisões internas decorrentes da distribuição desigual das terras retomadas ainda hoje repercutem muito negativamente e alimentam as fissões e os desentendimentos entre os grupos. Provavelmente entre os mais velhos as desafeições ainda persistem e justificam afastamentos entre vizinhos e parentes próximos.

Um outro aspecto relevante dos velórios é a alimentação. Bandeira (1972) destaca que “de qualquer comida que haja deve ser dada um pouco aos *invisíveis*” (Bandeira, 1972, p. 72). Nesse sentido, “[o]s mortos não apenas fazem-se presentes, são-lhes, também, simbolicamente servidos bebida e comida” (Sarmiento, 1996, p. 76-77). A obrigação realizada com a comida é discreta e pode passar despercebida, mas pode também ser notada observando-se as pessoas se alimentando nas áreas externas da casa do morto. Tudo se passa como se os mortos estivessem, pela última vez, socializando com os vivos, por meio das oferendas feitas com *zuru* e comida, e não obstante a prevalência de uma linha aparentemente quase indelével entre os vivos e o morto.

Diferentemente da *zuru*, cujo objetivo principal, no velório, é defender os vivos dos mortos, a comida é feita para alimentar as pessoas, notadamente as que são procedentes de outras aldeias. As mulheres são encarregadas do preparo da comida, feita em grande quantidade em fogões de lenha improvisados para aquela ocasião, basicamente feijão,

arroz, macarrão, farinha e proteína de origem animal cozida. A comida servida aos presentes deve ser compartilhada com os invisíveis.

Nos mundos ameríndios, em que pese o sentido da dor e do luto, o rito fúnebre é uma festa que mobiliza aldeias de um mesmo povo e, a depender do contexto etnográfico, aldeias de povos distintos. No contexto Kiriri, o rito mortuário escancara os sentimentos humanos que os mortos expressam — como a “saúde, tristeza, alegria, ódio, inveja etc [...]” (Sarmiento, 1996, p. 131) — além de deixar clara a estruturação do cosmos entre vivos e mortos, como espero evidenciar nas próximas seções.

### **1.3 Velório**

Preliminarmente, busquei apresentar o complexo cosmológico em que os Kiriri estavam inseridos à luz das fontes históricas, após o que foram discutidas as alterações do velório Kiriri em três momentos distintos, ao longo dos últimos 50 anos. Neste 1.3 será apresentado e discutido o rito fúnebre, seus protocolos e etiquetas interacionais a partir do meu trabalho de campo. O leitor talvez se ressinta de uma certa segmentação temporal, que eu me apresso a justificar, por haver julgado oportuno tratar os dados produzidos durante a minha experiência de campo de modo pouco mais destacado.

O constrangimento foi um companheiro inconveniente e persistiu nos primeiros velórios que acompanhei. Lembro-me da sentinela de seu Nino (Manoel Anjo da Hora) realizada no dia 12/07/2019, na casa do finado, na aldeia de Cajazeiras. Quando fui informado da sua morte, me encontrava na casa da conselheira Sueli, e ele foi referido como um senhor de idade avançada que esteve hospitalizado até sobreviver o óbito. À noite, Sueli foi com seu esposo para o velório, ao passo que eu preferi ficar em casa; suponho ter sido tomado pela aversão que tinha aos espaços fúnebres, o que seria superado ao longo do trabalho de campo.

Ao tomar conhecimento da existência de um laço de parentesco entre Sueli e seu Nino, na manhã do dia seguinte (13/07/2019) peguei a bicicleta e fui para a aldeia Cajazeiras. Ainda na estrada avistei grande número de pessoas em dado local, imediatamente identificado como a casa do morto. Ao chegar, senti-me um tanto desconcertado e permaneci na área externa da casa, juntamente com Fernanda Lima Almeida, colega ao longo da graduação em Ciências Sociais da UFBA e com quem havia compartilhado uma experiência anterior de campo na TI Kiriri. A circulação de pessoas

era intensa, os homens conversando nos mais diversos lugares e as mulheres que não estavam ajudando nos preparativos do almoço, circulando pelo espaço. O cortejo fúnebre estava previsto para se iniciar após o almoço.

O fato de estarem conversando não impediu uns e outros de observar a minha chegada, até porque para a maioria se tratava de um estranho. Nos velórios seguintes alguns se aproximariam para obter informações sobre quem eu era e o que fazia na TI.

Como não havia passado a noite na sentinela de seu Nino, não ouvi os benditos e incelenças (cantos-rezas), tampouco a movimentação das pessoas e a execução das etapas e protocolos do rito fúnebre realizado à noite e durante a madrugada; ainda assim pude participar e observar, durante o dia, a saída do morto do local em que fora velado e as chamadas *obrigações* aos parentes *invisíveis*.

Os registros incompletos do primeiro contato com o ritual fúnebre, relatado acima, foram sendo aperfeiçoados à medida que participava das sentinelas, um aprendizado que me exigiu máxima atenção durante longas horas, tendo em vista se tratar de um tema delicado. Destaco que o constrangimento por estar cercado de pessoas com quem não tinha uma relação prévia foi desaparecendo, assim como a estranheza dos meus interlocutores em relação a mim, fato este que atribuo às relações travadas nas sentinelas. Voltemos ao rito fúnebre.

Era uma tarde ensolarada e tranquila de verão na aldeia Araçás. Eu estava no Colégio Estadual Indígena Florentino Andrade (CEIFA), acompanhando a reunião dos alunos da terceira série do ensino médio que se articulavam para organizar a festa de formatura que ocorreria no início de fevereiro de 2021. Deveria ser por volta das 15:00 do dia 17/12/2021, quando percebi que pessoas retornavam para suas casas. Antes de buscar informações a respeito, Sueli me diz que ocorrera o óbito de um morador da aldeia, o senhor Simãozão (Simão Andrade). Quando morre alguém da aldeia, todas as atividades são suspensas e, no caso do *toré* e da *ciência do índio*, a suspensão dura cerca de 15 dias ou mais.

Desenhava-se, pois, a oportunidade de acompanhar uma sentinela integralmente e, conseqüentemente, compreender as concepções Kiriri sobre o ato de morrer e a morte. Tendo como fundo a questão posta acima, busquei identificar as circunstâncias em que o finado supracitado havia falecido. Ele estava doente há algum tempo e seu estado havia se debilitado nos dias que antecederam a morte. Os Kiriri atribuíram a resistência de

Simãozão à morte à ingestão, quando jovem, de um coração de cágado, o que o teria tornado resistente à seca e à fome, atributos que os interlocutores creditam ao animal.

O avô de Sueli, seu Jerônimo — carinhosamente chamado de Papai por todos — também teria ingerido um coração de cágado, que lhe teria sido ofertado pelos pais, quando criança. O interesse pela questão me moveu até a casa de Papai, localizada na estrada que dá acesso à aldeia de Segredo. Ele narrou como se dá o processo de obtenção do órgão do quelônio, após ser morto, e como o coração é arrancado e engolido imediatamente. Acredita-se que deste modo são adquiridas as propriedades do cágado, i.e., resistência à fome e à seca, especialmente relevantes em uma região semiárida, faixa de transição entre o agreste e a caatinga ("boca de caatinga"). Em contrapartida, explicou-me seu Jerônimo, quando chegasse o momento da morte a pessoa sofreria, pois mesmo sem ingestão de água e alimentos ela demoraria a falecer, devido à resistência adquirida.

Os testudines, quelônios ou tartarugas são uma ordem de répteis pertencentes a ordem Testudinata e estão distribuídos por diversas partes do planeta, “[a]proximadamente 20% das 278 espécies de quelônios do mundo ocorrem na América do Sul” (Souza, 2004, p. 15). Apesar da biodiversidade dos testudines encontrados no Brasil, no que diz respeito aos cágados, “o estudo da história natural das espécies é bastante incipiente” (*Ibidem*, p. 24) e os dados são ainda mais escassos quando se trata da ocorrência deles no bioma Caatinga, especialmente no que se refere à presença de quelônios de água doce (Santana, 2012). A concepção dos Kiriri sobre a resistência à fome e sede dos cágados está atrelada, certamente, à longevidade do animal, haja visto que eles possuem ciclo de vida longo (Ferrara *et al*, 2016); alguns testudines chegam a se tornar centenários, como as tartarugas gigantes do arquipélago de Galápagos (*Chelonoidis hoodensis*) e a tartaruga-de-couro (*Dermochelys coriacea*). O ciclo de vida mais longo dos quelônios está associado às suas características genéticas “que os tornam menos suscetíveis aos efeitos do envelhecimento” (Tommaro, 2022, s/p) e, conseqüentemente, ao surgimento de tumores e doenças infectocontagiosas, devido à presença das proteínas perforina e granzima, que conferem resistência ao sistema imunológico. Resumidamente, as condições descritas acima, associadas ao “metabolismo e ciclo de vida mais lentos”, garantem aos quelônios, em especial às tartarugas, resistência e longevidade.

O consumo de quelônios é muito comum na região Norte do Brasil, sendo os povos indígenas os primeiros a inserirem na dieta o consumo de testudines, hábito adquirido

pelas populações ribeirinhas (Luz, 2021). A pesquisa realizada por Matheus Nascimento Oliveira *et al* (2019) aponta o apreço dos moradores da cidade de Cruzeiro do Sul-AC, também na Amazônia brasileira, pela carne e derivados (ovos, carne, vísceras, gordura e casco) dos quelônios. Além de uma fonte de proteína, os interlocutores de Oliveira *et al* (2013) atribuem aos quelônios propriedades medicinais<sup>26</sup>; o chá de casco de jabuti é usado, segundo um interlocutor do autor referido, no tratamento de asma; a queima da carapaça afastaria cobras; e o coração do animal combateria cardiopatias.

Além dos quelônios, outros não humanos (animais) têm sido utilizados por populações originárias e tradicionais para tratar afecções na Amazônia. A bióloga Andréa Leme da Silva (2008) identificou, em sua pesquisa realizada junto às populações ribeirinhas, indígenas e não indígenas, na região do rio Negro — especificamente nas cidades de Santa Isabel do Rio Negro-AM e de Barcelos-AM —, a presença de 59 espécies de animais entre mamíferos, reptéis, anfíbios, aves e invertebrados (Silva, 2008). Do ponto de vista dos sujeitos da pesquisa, “[o]s animais também têm importância na cura de doenças físicas, as quais são associadas às causas naturais (biológicas) e não-físicas, ‘espirituais’, de ordem sobrenatural ou cosmológica” (Silva, 2008, p. 344). No tocante às doenças espirituais, elas podem ser provocadas, como advoga a pesquisadora citada, pela não observância das regras culturais, como a caça exacerbada, o que acarreta retaliação aos donos da caça. Vale lembrar ainda que na região amazônica há um potente sistema xamânico na modalidade pajelança, no âmbito do qual uma série de infortúnios estão relacionados à quebra da etiqueta interacional com seres mais que humanos chamados de *encantados* — ou *karuãnas*/caruanas (Villacorta; Maués, [2001] 2011).

A ingestão do coração de cágado pode suscitar discussão no tocante à relação entre humanos e não humanos relação que não está circunscrita ao tempo presente, mas que remonta ao passado histórico dos Kiriri, ou melhor, dos Moritises. Os registros históricos

---

<sup>26</sup> Suponho que autores clássicos como James Frazer ([1890] 1982) e Marcel Mauss ([1904] 2003); este último seguindo algumas ideias de Frazer, não teriam dúvidas em pensar a relação Kiriri com o quelônio cágado por meio da magia, que Mauss considerou a primeira modalidade de representação coletiva. As relações de similaridade (metáfora) — “o semelhante produz o semelhante ou um efeito se assemelha à sua causa” (Frazer, 1982, p. 34) — e contiguidade (metonímia) — “as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico” (Frazer, [1890] 1982, p. 34) — operam, na magia, como dispositivos simbólicos fundamentais, assim como na operação de linguagem. Para Roman Jakobson (2010, p. 61), “a competição entre os dois procedimentos, metonímico e metafórico, se torna manifesta em todo processo simbólico, quer seja subjetivo, quer social”.

concernentes ao subgrupo Kiriri apontavam a importância que eles davam ao corpo, produzido de modo que atendesse às necessidades de reprodução biossocial do grupo. Os Moritises davam banho nos filhos recém-nascidos com a “[...] água em que tinham cozido a caça para que saíssem bons caçadores” (Leite, 1945, p. 277). A produção de bons caçadores pelos Mortises passava, assim como para os Kiriri, pela relação de contiguidade entre a substância da caça (o sangue) e o corpo em formação dos jovens futuros caçadores.

Os Kariri estabelecidos às margens do rio Rio São Francisco e aldeados pelo frei Martinho de Nantes ([1791] 1979) também concederam atenção à produção do corpo dos jovens, acionando estratégias distintas para que eles obtivessem sucesso nas expedições de caça e pesca:

Para serem felizes na caça ou na pesca, faziam queimar ossos de animais ou espinhas de peixe e os mestres de cerimônia faziam beber aos jovens o suco de certas ervas amargas e, esfregando várias partes do corpo desses jovens com os dentes agudos de animais, incrustados em cera, misturados com cinza, os faziam penetrar na pele com dores sensíveis durante os dez dias que durava a festa. Era necessário que os moços presenteassem com caças e pescarias os velhos, sem que eles próprios saboreassem um só pedaço, ou não lhes davam, durante todo esse tempo, senão uma sopa muito rala, feita com farinha de milho ou de mandioca, e passavam a noite cantando e dançando. Regressavam de madrugada à caça e à pesca de sorte que essa dieta e esse exercício acabavam por emagrecê-los (Nantes, ([1791] 1979, p. 6-7).

O excerto citado trata da fabricação do corpo dos jovens futuros caçadores e pescadores, por meio de substâncias – suco de certas ervas amargas — provenientes de certas plantas e animais — dentes agudos de animais incrustados em cera e misturados com cinzas resultantes da queima de ossos ou espinhas de peixe – que modelavam os seus corpos para as atividades de caça e pesca. Vale notar que os anciões, que deveriam agir no ritual de iniciação como preceptores/mediadores, recebem, em troca, caças e peixes interditos aos jovens, então submetidos a uma dieta frugal composta pelos chamados carboidratos complexos — milho e mandioca — i.e., aqueles que o corpo demora mais para digerir, pois tendo estrutura mais complexa, a liberação de anergia é mais lenta.

Suponho que o consumo do coração de cágado para a fabricação de um corpo resistente às adversidades climáticas e sociais, tais como a seca e a fome, é mais um exemplo do admirável conhecimento ameríndio que aponta para a indissociabilidade entre o prático e o teórico.

Detive-me um pouco no tema do corpo/corporalidade, que atravessou este capítulo, mas ele será retomado, com centralidade, no capítulo 2. Fechado o já longo parêntese, retorno ao velório Kiriri.

Por volta das 16 horas, fui à casa do morto, localizada ao lado do já referido CEIFA, na aldeia do Araçás, e fui recebido por alguns Kiriri, aos quais apresentei meus pêsames e tomei conhecimento de que o velório se iniciaria às 19 horas. Despedi-me e voltei para a casa de Sueli. Jéssica, a nora de Sueli anteriormente mencionada, comentou que os primeiros a verem o falecido são os seus parentes consanguíneos e afins próximos, o que me deixou um pouco constrangido pelo equívoco cometido ao me deslocar para a casa do morto, mesmo sem tê-lo visto, antes do velório ter sido organizado. Mas não me recriminei por saber que os equívocos fazem parte do processo de aprendizado

Estava na varanda da casa de Sueli, o sol estava se pondo no horizonte, quando Xaropinho, um dos filhos do finado, chegou para convidar Sueli, para a sentinela e sepultamento às 09 horas do dia (18/12/2021) seguinte, no cemitério da aldeia Araçás (foto 3), conforme o pedido feito pelo pai.

Foto 3: cemitério da aldeia Araçás.



Aldeia Araçás – 22/01/2022. Foto do autor.

Após o jantar me preparei para ir ao velório. Era um pouco mais de 19 horas de uma noite de lua cheia. Sueli me deu algumas recomendações, que foram seguidas em todos os velórios aos quais compareci durante os dois meses de trabalho de campo: levar

um dente de alho no bolso, como defesa contra eventuais assédios dos *invisíveis*; caso ingerisse comida ou bebida deveria sempre oferecer, antecipadamente, ao *povo do outro mundo* — referência a uma miríade de seres que estão circulando — mesmo que não sejam visualizados; e alertou que eu não era obrigado a tomar *zuru*, bastava fazer a *obrigação aos invisíveis*, ou seja, jogar a *zuru* servida em uma cuia de coco sobre as mãos e espalhá-la, formando um círculo no espaço.

Havia poucas pessoas no terreiro e, de modo geral, na sentinela, quando cheguei. Entrei na sala da casa e fui ver o morto, ao lembrar que esta é uma das primeiras ações observadas pelos Kiriri ao chegar em uma sentinela. Aproveitei que um dos filhos estava na porta de entrada da sala e transmiti-lhe pêsames. Retornei para a área externa e sentei em uma das cadeiras disponibilizadas pelo serviço funerário e espalhadas pelo terreiro, próximo a um grupo de homens.

Enquanto estava aguardando a chegada de mais pessoas, observo-as conversando sobre as causas da morte daquele que está sendo velado, e ouço falarem que ele havia engolido um coração de cágado e, por isso, mesmo doente há algum tempo, havia resistido tanto antes de morrer, o que só teria acontecido após o coração outrora ingerido ter sido *desvirado* (retirado).

O ingresso do rezador principal, que Bandeira (1972) chamou de mestre de cerimônia, no espaço onde o morto está sendo velado, indica que a sentinela terá início. Por volta de 20 horas, Zenito, Chiquinha e outros rezadores chegaram. Ressalto que os rezadores devem ser convidados por um parente do morto, devendo o emissário se incumbir do seu traslado até o velório. O ingresso de Zenito na sentinela indicava que o seu início estava próximo e que aqueles que desejassem acompanhar os cantos-rezas deveriam se aproximar e respondê-los.

O caixão costuma ficar bem próximo de uma das paredes laterais da sala, posicionado de modo que os pés do falecido estejam em direção à porta da casa, o que Zenito me explicou ser um indício de que ele sairá para a morada eterna, referindo-se ao cemitério; o morto não mais pertence a este mundo e em breve deixará o convívio com os vivos. Abaixo do caixão, Zenito faz uma cruz com oito velas brancas e depois as acende. O silêncio toma conta da sala somente é quebrado quando Zenito pronuncia sons incompreensíveis. O terço, adaptado, marca o início da encomendação do espírito do morto. Esta é a primeira etapa do ritual fúnebre. As rezas que envolvem o terço, como a

Ave Maria e o Pai Nosso, são cantadas em coro e sem a presença de instrumentos musicais. Zenito puxa o canto-reza e Chiquinha o acompanha, após o que os demais rezadores respondem.

Foto 4: cemitério da aldeia Araçás<sup>27</sup>.



Aldeia Baixa do Juá, 07/02/2022. Fotografia do autor.

A seguir apresento a sequência modificada do terço feita pelos Kiriri para abertura do rito fúnebre. O leitor notará que o discurso dos cantos-rezas, abaixo apresentado, contém elementos do universo simbólico cristão. Além disso, é possível notar também o clamor para que diversos agentes do panteão cristão intervenham pelo morto, como se constata em diversos trechos na ladainha de nossa senhora (chamada de Senhor Deus pelos Kiriri) e outros cantos-rezas transcritos, como nos trechos a seguir [...] Senhor, tende piedade de nós e [...] *defendei-me do inimigo a receber senhor, na hora da morte/ Seja sua guia, rainha dos anjos.*

#### **Canto-reza: Ave Maria**

Ave Maria cheia de graça o senhor é contigo, bendita sois entre as mulheres/ Bendito seja o fruto do vosso ventre Jesus/ Santa Maria mãe de Deus, rogais

por ele pecador, agora e na hora de sua morte, amém/ Ave Maria cheia de graça é o senhor é contigo, bendita sois entre as mulheres/ Bendito seja o fruto do vosso ventre Jesus/ Santa Maria mãe de Deus,

<sup>27</sup> O plano pombal que aparece na foto, refere-se a um plano funerário ofertado por uma empresa funerária sediada na cidade de Pombal.

rogais por ele pecador, agora e na hora de sua morte, amém. /Glória ao pai, ó filho ó, é de nunca e sempre.

### **Canto-reza: Pai Nosso**

Pai nosso que estais no céu/Santificado seja o vosso nome/ Venha a nós a vosso reino/ Seja feita a vossa vontade/ Assim na terra como no céu/ O pão nosso de cada dia nos daí hoje/ O senhor perdoe a nossa dívida assim como nós perdoamos o nosso devedor/ E não deixei, senhor, cair em tentação, livrai, senhor, do mal, amém.

### **Canto-reza: Ladainha de Nossa**

**Senhora** (chamada de Senhor Deus pelos Kiriri).

Senhor, tende piedade de nós/ Cristo, tende piedade de nós/ Senhor, tende piedade de nós/ Jesus Cristo ouvi-nos/ Jesus Cristo atendei-nos/ Deus pai do céu tende piedade de nós/ Senhor tem piedade de nós/ Jesus Cristo ouvi-nos/ Jesus Cristo atendei-nos/ Deus pai do céu tende piedade de nós/ Deus Filho, Redentor do mundo, tende piedade de nós/ Deus Espírito Santo, tende piedade de nós/ Santíssima Trindade que sois um só Deus, tende piedade de nós:

Zenito: Santa Maria/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Santa mãe de Deus/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Santa virgem das virgens/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe de Jesus Cristo/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe da igreja/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe da divina graça/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe puríssima/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe do catecismo/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe imaculada/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe itácia (?)

Demais rezadores: rogais por ele/ Demais rezadores: Mãe amável/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito Mãe admirável/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe do bom conselho

Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe do criador/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe do salvador/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Mãe da igreja/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Virgem excelentíssima/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Virgem poderosa/ Demais rezadores: rogais por ele/ Zenito: Virgem clemente/ Demais rezadores: rogais por ele/ [não foi possível saber mais o que Zenito perguntava, somente ouvia o coro responder: rogais por ele]/ Zenito: Estrela da manhã/ Demais rezadores: rogais por ele.

Todos: Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo, tende piedade de nós! / Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo, tende piedade de nós!/ Cordeiro de Deus, que tirais o pecado do mundo, dai-nos a paz!

Zenito inicia o próximo canto-reza e os demais o seguem em coro:

Maria santíssima, ó mãe de graça, ó mãe da misericórdia/ Me defendei-me do inimigo a receber senhor, na hora da morte/ Seja sua guia, rainha dos anjos, Santa Maria orais por ele/ Santa maria orais por ele/ Maria santíssima, ó mãe de graça, ó mãe da misericórdia/ Me defendei-me do inimigo a receber senhor, na hora da morte/ Seja sua guia, rainha do anjos, santa maria orais por ele/ Santa Maria orai por ele/ Maria santíssima, ó mãe de graça, ó mãe da misericórdia/ Defendei-me do inimigo a receber senhor, na hora da morte/ Seja sua guia, rainha do anjos, santa Maria orai por ele/ Santa Maria orais por ele/ Glória meu Jesus e a flor de quem nasceu

e a hóstia consagrada e a cruz de quem morreu e hóstia consagrada e a cruz de quem morreu

### Senhor Deus

[...] Meu Jesus soberano, rei da glória para quem pedimos todos senhor, Deus misericórdia

Para quem pedimos todos misericórdia/ Misericórdia eu vos peço, misericórdia eu vos peço a este grande pecador(a)/ misericórdia eu vos peço a este grande pecador(a)/ Senhor Deus, misericórdia/ Senhor Deus, misericórdia/ Senhor Deus, pequei Senhor, misericórdia/ Senhor o Deus, pequei Senhor, mas pela dor de vossa mãe Maria santíssima vos peço misericórdia/ Senhor oh Deus, pequei Senhor, mas pela dor de vossa mãe Maria santíssima vos peço misericórdia/ Senhor oh Deus, pequei Senhor, mas pela dor de vossa mãe Maria

santíssima vos peço misericórdia/ Senhor oh Deus, pequei Senhor, mas pela dor de vossa mãe Maria santíssima vos peço misericórdia/ Ó gloriosa senhora Santana, São José e São Joaquim intercedei a Deus por ele, pecador/ Ó gloriosa senhora Santana, São José e São Joaquim

intercedei a Deus por ele, pecador/ Ó gloriosa senhora Santana, São José e São Joaquim

Intercedei a Deus por ele, pecadores, amém/ Ó gloriosa senhora Santana, São José e São Joaquim intercedei a Deus por ele, pecadores, amém/ Ó gloriosa senhora Santana, São José e São Joaquim intercedei a Deus por ele, pecadores, amém/ Ó gloriosa senhora Santana, São José e São Joaquim intercedei a Deus por ele, pecadores, amém.

Efetivamente todos os que estão cantando-rezando ajudam o parente falecido a seguir seu caminho e abandonar os vivos, e a comunidade ali presente se esforça para prestar as honrarias fúnebres ao falecido e, de modo geral, a todos os parentes mortos, que também se fazem presentes neste ambiente, daí as obrigações serem feitas ao longo do velório e nas demais etapas do rito mortuário. Neste contexto, há uma aproximação entre vivos e mortos, do que todos os presentes parecem ter ciência. Os protocolos são observados e todos parecem transportar, em seus *bogós/ayós*<sup>28</sup>, dentes de alho e fumo, assim como compartilham com os invisíveis tudo o que ingerirem.

Os Kiriri vivem um drama, uma vez que somente Zenito e Zé Paulo — morador da aldeia de Pau Ferro e irmão de Barão — sabem conduzir os velórios e sepultamentos na TI Kiriri. Zé Paulo, todavia, não vai mais a velórios, e foi-me sugerido que ele teria se tornado evangélico e, em consequência, se afastado do ofício de rezador. Como não tive contato diretamente com Zé Paulo, não pude confirmar a informação.

<sup>28</sup> Os Kiriri Mirandela ao iniciarem o processo de retomada linguística convencionaram chamar as *bogó/ayó* de *dobekó*, que é para eles uma tradução para a língua indígena da bolsa usadas comumente por todos os Kiriri.

Longe do contexto fúnebre, Zenito costuma se vestir de maneira simples e informal, usando bermuda, camiseta e sandália. No papel de agente central do ritual ele se traça com camisa social branca, blazer preto, calças jeans e sandálias havaianas, destoando dos demais presentes, salvo pelas sandálias havaianas: os homens estão de bermudas, camisetas e sandálias havaianas, e as mulheres podem estar de calças, camisetas, shorts ou vestidos, além das sandálias, que podem ou não ser havaianas.

Os benditos e incelenças são entoados após o terço de abertura do velório. Os benditos são caracterizados por serem [...] “longos e cantados apenas uma vez durante o ritual” (Sarmiento, 1996, p. 76), mas para afastar o sono e o cansaço, ele pode ser cantado mais de uma vez. Em diversas ocasiões Chiquinha questionou Zenito, dizendo-lhe — *mas já não foi cantado esse, Zé?* [como ela costuma chamar Zenito] e, persistindo a dúvida, o bendito era repetido. As incelenças ou excelências têm seus versos repetidos sete vezes, conforme Zenito relatou, mas quando se trata de um anjo — como os Kiriri se referem a uma criança ou recém-nascido — ele é repetido 12 vezes, após o que se passará a outro ou poderá haver um pequeno intervalo para ser servida *zuru* para aqueles que estão na sala.

Os benditos são bem dizeres/bendizeres ao morto, cantados em coro, uma prática dos Kiriri bastante antiga. Dona Josefina, mãe de Barão, que possui 79 anos, quando perguntada sobre a presença dos benditos na TI, afirmou tratar-se de uma tradição do *tempo dos antigos*, dos seus avós e bisavós, quando ainda moravam na aldeia Sacão. Suponho que a origem dos benditos entre os Kiriri esteja relacionada à presença jesuítica entre eles e ao catolicismo popular, cujo núcleo são as devoções aos santos e que pode ser definido pela expressão popular “muita reza, pouca missa; muito santo, pouco padre”. Uma outra alternativa pode ter sido a participação dos Kiriri no arraial de Canudos (1896-1897), onde teriam ampliado o repertório de benditos e incelenças. Ao realizar uma pesquisa sobre a presença dos benditos e incelenças no Nordeste brasileiro, o pesquisador Ewelter Rocha (2019) encontrou referência à presença dos cantos-rezas no livro *Os sertões*, de Euclides da Cunha (1866-1909).

Ao retornar do velório e sepultamento de Simãozão, voltei a encontrar com Sueli na cozinha de sua casa e, enquanto tomávamos café, comentei minhas impressões sobre o rito fúnebre Kiriri, sobre um dos benditos que considerei especialmente bonito, do qual entoei um pequeno trecho. Ela aparentou desconforto e se restringiu a dizer que trazia

má sorte cantá-los fora dos velórios, isto é, chamaria para si ou os familiares a morte. A etnografia realizada por Rocha (2019) sobre os cânticos penitenciais na Ladeira do Horto, na cidade de Juazeiro do Norte-CE, também encontrou resistência dos rezadores jovens e vinculados aos “movimentos pastorais da Igreja Católica” (Rocha, 2019, p. 73), em cantar os benditos de penitência (considerados *fortes* e *finos*), pois entoá-los atrairia maus augúrios.

A encomendação do morto referido por Bandeira (1972) e a encomendação do espírito do morto, citado por mim, não devem ser confundidos com o ritual da lamentação das almas/encomendação das almas praticada em diversas regiões do Brasil, a exemplo da Chapada Diamantina, na Bahia (Pedreira, 2010), no Centro-Oeste de Minas Gerais (Oliveira, 2017) e no Baixo Amazonas, no Pará (Soares, 2013). A lamentação das almas ocorre na quaresma -- período do ano litúrgico que antecede a Páscoa cristã -- e não decorre de uma morte específica, não obstante uma das suas finalidades seja ofertar os cantos-rezas aos mortos (as almas), sejam eles ligados, ou não, às encomendadoras por laços de parentesco. A encomendação do espírito do morto, por outro lado, está diretamente relacionada ao ritual fúnebre por meio da oferta dos cantos-rezas para que o espírito do morto siga a sua viagem, isto é, abandone o mundo dos vivos.

Em que pesem as diferenças entre os rituais acima referidos é necessário informar as suas aproximações. Destacamos a presença da importância cosmológica dos benditos (cantos-rezas), oferecidos, no caso Kiriri, ao espírito de quem acabou de morrer e, na encomendação das almas, aos mortos de modo geral. Outra característica dos benditos é o seu tom lúgubre e penoso (Pedreira, 2010; Oliveira, 2017). Em minha experiência de campo também notei o caráter penoso que os rezadores imprimem aos benditos e incelenças, e a este respeito Luísa — irmã de Barão — observou, certa feita, que alguns deles *chegam a doer mesmo*, referindo-se ao desconforto suscitado pelo estilo lamentoso.

O intento desta dissertação não é produzir uma análise discursiva sobre os benditos e incelenças, entendidos como um tipo de gênero textual de tradição oral oriundo do período medieval, segundo o pesquisador Lucrécio Araújo Júnior Sá (2009a; 2009b). Interessa, particularmente, os sentidos que os cantos-rezas podem se referir, “[...] num primeiro plano ao mistério, incontestavelmente um discurso que se dirige aos poderes sagrados que regem a vida[...]

 (Sá Junior, 2009a, p. 2581); além das características dos benditos supracitadas, há a “[...] dimensão performativa [que] se

configura no discurso poético, caracterizado pelo lúdico do rito” (*Ibidem*). Os benditos, mas suponho também que as incelenças, cumprem a função de expressar o desejo das pessoas reunidas (Sá Junior, 2009), para que o morto tenha seus pecados atenuados e que o seu espírito seja conduzido para longe dos vivos, não devendo retornar à socialidade da qual outrora fazia parte.

Particularmente, senti-me afetado quando ouvi pela primeira vez a melodia e a composição textual dos cantos-rezas, e lembro-me de ficar com esses cantos, por dias, ecoando na minha memória. Antes de comparecer ao rito mortuário Kiriri, pela primeira vez, efetivamente desconhecia a existência dos cantos-rezas destinados aos mortos. De todo modo, observar os rezadores sentados em semicírculo em torno do caixão e proferindo cânticos lamentosos, produz efeitos individuais que tendem a ser compartilhados pelo coletivo.

Inseridos em uma tradição discursiva e em um modo de conhecimento associado ao ritual da encomendação das almas, os cantos-rezas “servem como linguagem identitária, a partir da qual o povo elabora e configura sua cosmovisão, daí decorrem orações e louvações aos santos” (Sá Junior, 2009a, p. 2581).

Vale observar que após o terço ter sido rezado-cantado, os benditos que se seguem não possuem uma ordem fixa, mas variável conforme a presença dos rezadores: quanto maior for o número daqueles que sabem *puxar* benditos, maior será a sua diversidade. Zenito afirmou, em diversas ocasiões, ser fundamental a presença de Chiquinha nos velórios, uma vez que além de sua vasta memória, ela também o ajuda *puxando* alguns deles ou fazendo a segunda voz.

Atualmente, como já mencionado, há poucos rezadores na TI e nem todos circulam em todas as sentinelas devido às dissensões políticas. Além disso, somente Zenito faz a condução do rito fúnebre, fato que muito tem preocupado Sueli: *se Zenito morrer, o que será de nós?* Os jovens não parecem se interessar em aprender os benditos e toda a condução dos velórios, inclusive a parte mais privada e delicada, ligado ao segredo, requer domínio e maturidade social. As implicações cosmológicas decorrentes do eventual abandono dos benditos e de todo, ou parte, do ritual funerário Kiriri seriam diversas, mas a que mais deve causar temor seria os mortos *surrarem* os seus parentes de modo generalizado, o que poderia romper o equilíbrio entre vivos e mortos. *Os benditos e as obrigações são importantes para o morto fazer sua viagem e não venha perturbar os*

*familiares* e amigos (Caderno de campo, aldeia Cajazeiras, 20/12/2021), conforme relatou Zenito em uma das primeiras conversas que mantive com ele, logo após o velório de Simãozão.

A minha aprendizagem dos benditos e da condução dos ritos fúnebres Kiriri esteve estreitamente relacionada à constante participação nos velórios e à convivência com Zenito em sua casa, junto aos seus livros de orações e papéis com anotações de benditos e incelenças. O neófito também tem que lidar com as eventuais aparições de mortos, pois ele será capaz de vê-los, ouvi-los e eventualmente sentir a presença e as aproximações dos parentes *invisíveis*, o que causa grande receio. Os mortos são frios e os vivos quentes, explicou-me Zenito, o que provocaria incompatibilidade entre eles e o surgimento de doenças que, não adequadamente tratadas, poderiam acarretar o roubo do espírito do enfermo.

Zenito gostaria de gravar, transcrever e publicar em forma de livro os cantos-rezas benditos e incelenças, para que as futuras gerações tenham acesso ao material e ao rito fúnebre entendido como parte do conhecimento tradicional Kiriri. O projeto do mestre de cerimônia fúnebre é documentar os benditos e incelenças ainda em circulação na TI, muitos deles considerados bonitos (qualidade atribuída por seu tom penoso) e fortes e pouco entoados nos velórios, uma vez que aqueles/as que sabiam puxar morreram e consigo levaram este conhecimento, a exemplo da mãe de Zenito, dona Helena; a avó de Chiquinha, dona Francisca; dona Joana e tantas outras pessoas. Por se tratar de um modo de conhecimento transmitido oralmente, corre risco de se perder com a morte dos rezadores.

No que se refere aos benditos propriamente, registrei alguns que foram cantados no velório de També, após o terço que inicia o rito fúnebre.

### **Vinde todos à Missão**

Virgem pai, ó virgem mãe, vinde às missões/ (2x) Para cuidar como um cristão e alcançar a salvação/ (2x) para cuidar como um cristão e alcançar a salvação/ Pecador arrependido, pobrezinho pecador(a)/ (2x) Vem, abraça-me contrito, Sou teu pai, teu criador.

Virgem pai, ó virgem mãe, vinde às missões/ (2x) Para cuidar como um cristão e alcançar a salvação/ (2x) para cuidar como um cristão e alcançar a salvação/ Pecador arrependido, pobrezinho pecador(a)/ (2x) Vem, abraça-me contrito, sou teu pai, teu criador/ Ovelhinha desgarrada, nas vagas da solidão, (2x) volta, volta, mas não sigas as vias da perdição

Virgem pai, ó virgem mãe, vinde às missões/ (2x) Para cuidar como um cristão e alcançar a salvação/ Por lavar as nossas culpas, morreu Cristo na cruz/ (2x) Vinde pais e vindes mães, quem vos chama é o bom Jesus

Virgem pai, ó virgem mãe, vinde às missões/ (2x) Para cuidar como um cristão e alcançar a salvação/ Ouvi, pai, os nossos rogos/ Ouvi, mãe, nosso bradar/ (2x) Pois uma alma temos todos/ E o que importa é se salvar.

Virgem pai, ó virgem mãe, vinde às missões/ (2x) Para cuidar como um cristão e alcançar a salvação/ Com as lágrimas nos olhos, por amor à Santa Cruz/ (2x) Pais e mães, nós vos pedimos, vinde à voz Bom Jesus.

Virgem pai, ó virgem mãe, vinde às missões/ (2x) Para cuidar como um cristão e alcançar a salvação/ Misericórdia, vos pedimos, misericórdia, redentor/ (2x) Pela Virgem, mãe das dores, perdoai-nos, deus de amor.

Virgem pai, ó virgem mãe, vinde as missões/ (2x) Para cuidar como um cristão e alcançar a salvação.

### **Vem, Vem pecador**

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não o responde.

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não a responde/ Chega pecador, chega arrependido/ (2x) Aceite o teu Deus que tinhas ofendido.

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não a responde/ Geme pecador, geme aos pés de Jesus/ (2x) Que por ti morreu lá no alto da cruz.

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não o responde/ Deus, senhor te chama e tu não lhe responde/ (2x) Chora pecador, chora aos pés de Jesus que por ti morreu lá no alto da cruz.

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não a responde/ Deus, senhor te chama e tu não a responde/ (2x) Chega pecador, chega confissão para que de Deus seja teu perdão, para que de Deus seja teu perdão.

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não a responde/ Deus, senhor te chama e tu não respondes/ (2x) Chega pecador, chega a confissão para que de Deus veja teu perdão.

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não a responde/ Deus, senhor te chama e tu não lhe responde/ Chega pecador, chega com amor aquele que é o teu redentor, aquele que é o teu redentor

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não lhe responde/ Deus, senhor te chama e tu não lhe responde/ Muito pecador [está parte não foi possível anotar].

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não lhe responde/ O pecador traz consigo o inferno/ (2x) É um desagrado de um Deus sempre eterno.

Vinde pecador, onde tu te escondes?/ (2x) Deus, senhor te chama e tu não lhe responde/ Invoca Maria, pobre pecador/ (2x) Que ela é mãe da vida, mãe do Redentor.

### **Hino à Nossa Senhora da Piedade**

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x) o livrai das penas da eternidade.

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x)  
o livrai das penas da eternidade/ Por este  
senhor que tenho nos braços, pelas  
vossas dores dirigis meus passos.

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x)  
o livrai das penas da eternidade/ Dirigi  
meus passos e meus pensamentos.

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x)  
o livrai das penas da eternidade/ Dai-me  
sentimentos dai-me contrição/ abraçai  
de amor este coração.

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x)  
o livrai das penas da eternidade/ Este  
coração ingrato e traidor/ (2x) foi tão  
desleal ao meu Redentor.

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x)  
o livrai das penas da eternidade/ Ao meu  
Redentor que pra nos salvar/ (2x) no  
lenho da cruz deixou-se cravar.

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x)  
o livrai das penas da eternidade/ Deixou-  
se cravar entre dois ladrões/ (2x) para  
satisfazer as nossas paixões.

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x)  
o livrai das penas da eternidade/As

nossas paixões oh virgem Maria/ (2x)  
Desterrar senhora com a vossa badia.

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x)  
o livrai das penas da eternidade/ (2x)  
Por vossa valia, por vosso amor, alcançar  
Deus pai com vosso amor.

Ó virgem senhora, mãe da Piedade/ (2x)  
o livrai das penas da eternidade/ Com  
nosso Senhor convosco também/ (2x)  
levai-nos à glória para sempre, Amém.

Entre um canto-reza e outro a sentinela de Simãozão invadiu a madrugada iluminada pela lua cheia. Notei que é nos intervalos dos benditos e incelenças que as obrigações com a *zuru* são feitas, e quem desejar pode consumir a bebida após a oferta. Em todos os velórios nos quais estive presente havia um responsável por distribuir a cachaça, que jocosamente Zenito e Chiquinha chamavam de garçom. Não era incomum ouvi-los perguntar “cadê o garçom? “Ah, um garçom aqui?!”. Os apelos dos rezadores costumam ser atendidos quase que imediatamente. Neste momento muitos jovens ingerem a *zuru* e com o tardar da hora começam a dar sinais de embriaguez e ficam mais desenvoltos. Alguns costumavam se aproximar para me cumprimentar e perguntar o que eu estava fazendo ali. Respondia que era pesquisador e estava observando os velórios. Maicon, um jovem Kiriri morador da aldeia da Marcação, que assim como os vários outros estava alterado devido à *zuru*, disparou: *você vai fazer um livro sobre nós, vai contar da nossa cultura para os brancos*. Respondi, esboçando um leve sorriso.

No velório de També, também durante a madrugada, muitos foram os que se aproximaram de mim para saber mais informações a meu respeito, o que envolvia meu estado civil, a cidade de minha procedência e a minha condição sexual, perguntas que me causavam certo desconforto e das quais eu tentava me livrar o quanto antes. Após ser

indagado por alguns bêbados amigos do falecido, eles choravam e comentavam o quanto gostavam do seu amigo, e notei que eles somente se aproximavam para olhar o morto quando estavam bêbados. Os papéis de gênero são ali bem demarcados e a expectativa é que eles sejam observados nas várias circunstâncias. O choro dos jovens bêbados durante a madrugada é relevado porque ocorre fora da ordem ritual. É na parte da manhã que os benditos são entoados e que o choro deve ocorrer.

Panda, morador da aldeia do Segredo e amigo de També, aproximou-se de mim, visivelmente bêbado e suscitou um tema que me surpreendeu: a discriminação de que foi alvo, por parte de alguns colegas de escola, pela tez de sua pele ser um pouco mais escura. Antes disso, ele indagou se eu era quilombola, e diante da minha negação, ele afirmou que eu não era branco, com o que concordei, por meio de um gesto afirmativo, pois sou um homem negro. Ele disse, então, considerar errado alguém ser *discriminado* — este foi o termo por ele utilizado — pela cor da pele, e eu acenei positivamente, e, na sequência, ele quis saber se eu já havia sofrido com esta questão. Confirmei verbalmente.

Nas primeiras horas da sentinela de També, Leo, o filho de Chiquinha, se embebedou e passou a alterar a voz e a responder antecipadamente os benditos, destoando do coro, atitude que provocou, preliminarmente, risos nos presentes e, em seguida, desagrado, pois Leo começou a gritar, atrapalhando os rezadores. A reação do coletivo foi imediata tendo sido ele retirado do espaço por um dos cunhados do morto, justamente o responsável por distribuir a *zuru* (o garçom).

Na sentinela de seu Pedrinho — ancião residente na aldeia de Mirandela, falecido aos 101 anos — realizada no dia 10/01/2021, um dos netos de dona Josefina demonstrou desagrado quando me ofertaram a *zuru* e eu recusei: “a *zuru* está amargando, eu não quero”. Por estar alterado ou por outro motivo, ele não gostou da frase pronunciada — eu já tinha observado outras pessoas recusarem a cachaça deste mesmo modo — e me acusou de estar desprezando as tradições. O seu irmão e avó tentaram dissuadi-lo após o que ele foi levado, pelo irmão Pedro, para casa. Hênio, jovem Kiriri estudante do curso de letras vernáculas na UFBA, havia me alertado, no velório de seu Simãozão, para os inconvenientes que os bêbados podem provocar.

Na sentinela de dona Maria, também realizada na aldeia de Mirandela no dia 19/01/2022, havia muitos bêbados antes mesmo do velório ser iniciado, por volta das 20h00. Como a morte havia ocorrido pela manhã, na cidade de Banzaê, a *zuru* deve ter

sido distribuída, para aqueles que estavam presentes, antes da chegada do corpo. Durante as primeiras horas do velório, Anésio, filho da finada, postou-se na porta que dava acesso ao velório, para impedir a entrada de pessoas alcoolizadas na sala onde se cantavam os benditos, em frente ao caixão. A atitude do filho da finada busca afastar a possibilidade de alguém, embriagado, esbarrar no caixão e provocar um desastre.

É sabido, entre os Kiriri, que os velórios atraem diversas pessoas, por múltiplos interesses: pela amizade ao morto e aos familiares; por estarem ligados ao mesmo grupo político; por gostarem de rezar; para paquerar e para beber. É difícil precisar todas as motivações que levam os Kiriri aos velórios, mas o fato é que eles vão em maior ou menor número. Entre os frequentadores contumazes dos velórios há os bêbados, sejam aqueles que já chegam levemente embriagados na casa do morto ou os que abusam da cachaça durante o velório. E, a despeito de se tornarem inconvenientes em alguns momentos, eles ajudam a dar leveza ao ambiente tomado pelo tom lúgubre, inundando o velório com risos.

Os risos arrancados estão geralmente associados a atitudes grotescas, como cantar os benditos e incelenças fora do tom ou de modo adiantado; iniciar um canto-reza que não se sabe puxar; fazer movimentos corporais descoordenados; gritar sem motivo aparente e suscitar brigas e desentendimentos, sendo os dois últimos motivos não tolerados. Todos sabem a etiqueta interacional socialmente aprovada para os velórios, mas a pessoa alcoolizada subverte-a. Além do mais, pessoas que se comprazem em embriagar outras geram grande insatisfação. Chiquinha, por exemplo, incitava inúmeras pessoas a acompanhá-la nas diversas doses de *zuru* que ela consumia fartamente, e os desavisados que aceitavam o seu apelo, terminavam, invariavelmente, embriagados.

O resultado do consumo exagerado de *zuru* nas sentinelas pode ser visto ao amanhecer do dia, quando é possível encontrar pessoas dormindo após a bebedeira. Em geral, há duas maneiras de tratamento para aqueles que se embriagam durante os velórios: tratá-los de forma jocosa ou simplesmente ignorando-os. Por ocasião da morte de Gino, um pouco depois da inumação do corpo, quando todos seguiam para suas casas, alguns Kiriri se incumbiram de levar os ébrios para seus familiares.

O interesse por embriagar os parentes não é algo restrito aos Kiriri. Entre os Ninam do Alto Mucajaí-RR – povo que se subdivide em Ninam do Norte, Ninam Central e Ninam do Sul por fatores migratórios e que se auto reconhece e é reconhecido como parte integrante dos Yanomami (Leite, 2018) —; as produtoras de caxiri (*haklauko*), bebida fermentada de

macaxeira, medem a sua potência por meio da quantidade de convidados ébrios (Leite, 2018). As beberagens regadas a caxiri têm, para eles, múltiplos sentidos, em nuances que vão do fortalecimento da socialidade (integração daqueles que estiveram distantes através de danças, brincadeiras, pagamento pelo trabalho coletivo realizado na roça etc.) às tensões e eventuais brigas, que são intensificadas pelo efeito da substância etílica consumida fartamente. Além disso, o caxiri instiga uma “efervescência ritual” (*Ibidem*, p. 225), a exemplo do “tradicional corte de cabelo das meninas recém-púberes; a furação do braço dos caçadores com rabo de arraia para não ficar panema[...]; a tintura dos cães de caça com feitiço propiciador etc” (*Ibidem*).

Na etnologia indígena produzida na TBAS, as beberagens, referidas como festas na maioria das vezes, fazem parte do universo ritual. Os missionários das distintas ordens que visitaram, o Brasil relataram as caiunagens — espécie de bebida fermentada — produzida pelos Tupinambá coloniais. Como mostram Carneiro da Cunha e Viveiros de Castros (1986), já citados, os festins Tupinambá regados a cauim acionavam a memória da vingança contra os inimigos — afastando-os, assim, dos princípios morais do bem viver cristão impostos pelos padres, nos aldeamentos, instigando os guerreiros Tupinambá a fazerem novas expedições de captura.

O *haklauko* entre os Ninam, assim como, entre os Tupinambá, o *cauim*, aciona a memória e estimula a embriaguez. No caso dos primeiros, a substância leva-os a abandonar, mesmo que parcialmente, os ideais impostos pelo cristianismo desde a década de 1970, no Alto Mucajaí (Leite, 2018). A dialética entre o caxiri e o cristianismo revelaria, tal como se afirmou para os Tupinambá, no período colonial, a sua inconstância: ora eles abandonam o caxiri para se tornarem crentes e, quando desejam, “se embriagam para esquecer que se tornaram crentes” (*Ibidem*, p. 237).

A antropóloga Tainah Leite (2018), além de evidenciar a relação entre cristianismo e caxiri, identificou a potência cósmica da bebida fermentada entre os Ninam, pois ela permite que eles tenham acesso a outras perspectivas, inclusive a dos mortos. A alteração estimulada pela “embriaguez abre também um perigoso canal de comunicação com os mortos” (*Ibidem*, p. 230), e seriam eles os representantes da alteridade radical no contexto por ela investigado (2018). A bebedeira pode aflorar sentimentos como saudade e raiva, campo semântico intimamente relacionado ao contexto das exéquias Ninam, o que os afasta da socialidade dos vivos e os aproxima dos mortos. Distante da Amazônia indígena

alguns milhares de quilômetros, os Guarani-Mbya atribuem à cachaça a capacidade de aproximar vivos e mortos, tal como entre os Ninam. Cabe destacar, porém, que os Guarani, assim como diversas outras populações ameríndias, tentam discursivamente se manter distantes dos mortos, mas, contrariamente, estes tentam produzir em seus parentes de carne e osso a sua lembrança (Heurich, 2015). A antropóloga Luciane Ouriques Ferreira (2003), que também realizou pesquisa junto aos Guarani-Mbya, identificou que o estado de embriaguez permite que os *mbogué* (morto) provoquem doença e morte, “pois os mortos, ao vagarem pela terra, vêm beber com os vivos” (Heurich, 2015, p. 536).

O *espírito de morto* Kiriri vaga pelo território. Não há, aparentemente, em sua cosmologia, um plano cosmológico destinado aos mortos, como pode ocorrer em outros sistemas cosmológicos ameríndios. A fronteira entre os espaços dos vivos e dos mortos, em muitos casos, depende do ponto de vista do observado. Os morros, grutas e tocas são as moradas de uma miríade de seres, sendo possível encontros fortuitos com eles, tal como entre os Guarani-Mbya, possibilidade que os Kiriri, de modo geral, rechaçam com a expressão *Deus o livre*, devido à imprevisibilidade e periculosidade desses agentes. Nos velórios, como vimos, os mortos estão circulando pelo local, bebendo e ingerindo alimentos por meio das *obrigações*, o que sugere que eles tentam participar da socialidade da qual outrora compartilhavam.

O consumo da bebida alcoólica representa um problema social e também de saúde nos contextos indígenas, tendo em vista os casos de alcoolismo e outras enfermidades a ele associadas. De todo modo, a relação dos Kiriri com a cachaça aciona o campo de relações entre humanos e extra-humanos (*antepassados* e mortos), por meio das *obrigações*. Quando nasce uma criança na TI Kiriri é preciso fazer a *meladinha da mulher parida*, lembrou Sueli no áudio encaminhado pelo *WhatsApp*. A *meladinha* é preparada pelo homem, portanto o pai, em função do nascimento de um filho. Os ingredientes da também chamada garrafada são arruda, cebola, mel e *zuru* (entre outros aditivos). Diz-se que *o índio quando nasce, já nasce com a bebida, porque tem a meladinha, não pode deixar de ter; mesmo que não tenha muito, tem pouco para pelo menos fazer a obrigação* (Caderno de campo, comunicação virtual, 26/02/2023). A obrigação a qual se refere Sueli é destinada àqueles que não são visíveis a qualquer um, e a não observância da *obrigação* sob a forma de *meladinha em comemoração ao nascimento do bebê*, pode causar afecções

a um ou a outro, ou a ambos. De acordo com Barão, poderão ser atacados pelos *invisíveis*, ou mesmo por outros familiares da casa.

Após o rápido parênteses sobre a bebida, os bêbados e o papel deles no velório, retomo o ritual fúnebre. Durante a madrugada, os presentes seguem cantando os benditos e incelenças. Depois de comparecer a vários velórios aprendi a responder a alguns e, inclusive, ajudava a responder. Barão, em tom de brincadeira, comentou que eu estava me tornando um rezador. Em alguns velórios, Zenito, já alterado pelo consumo de bebida, interrompia a reza e Chiquinha puxava os benditos, enquanto Valdelice — mãe de Carmem, esposa de Barão -- dona Josefina e Tide acompanhavam-nas.

Cada velório, apesar de seguir certos protocolos, é único, i.e., são os presentes ali que definirão as conversas e os cantos-rezas que serão entoados. No velório de dona Maria, por exemplo, a rezadora Tide comentava com os presentes que *os velórios de antigamente eram diferentes, enquanto uns estavam nas serras, arrancando mandacarus [Cereus jamacaru] ou cedro [Cedrela fissilis] para fazer o caixão, outros estavam fazendo a comida para servir o povo, outros estavam labutando com a mortalha e outros cantando benditos* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 19/01/2022). Na década de 1970, Bandeira registrou a existência dos mestres de caixão entre os Kiriri, homens responsáveis por buscar “pau de mandacaru de cuja madeira se tiram as tábuas para confecção do caixão” (Bandeira, 1972, p. 73). Contemporaneamente, há aqueles que sabem a técnica para confeccionar os caixões, contudo, a prática de produzi-los a partir da tábua de mandacaru foi abandonada, devido às empresas funerárias e seus respectivos planos, pagos mensalmente.

Nas primeiras horas do dia após o velório e a chegada daqueles que foram abrir a cova, é servido o café da manhã. Certo tempo após receberem as informações referidas, os rezadores, conduzidos por Zenito, iniciarão os benditos de despedida do finado, momento em que a família deverá se aproximar do caixão para prantear o morto. Todos os velórios que presenciei iniciaram-se pelo terço (modificado) e pelas rezas-cantos de despedida, cujas letras anunciam a partida do morto de sua casa com destino ao cemitério. No decorrer dos benditos e incelenças, e antes do morto ser retirado da casa em que estava sendo velado com direção ao cemitério, são feitas as obrigações com *zuru* com o finado ainda dentro de casa, isto é, despeja-se *zuru* no chão com as mãos — quem desejar também poderá ingerir — ou coloca-se o morto do lado de fora da casa, onde as

obrigações serão realizadas. Presenciei as duas possibilidades, e posso afirmar que nos velórios de seu Nino, Simãozão, També e José as obrigações foram feitas do lado de fora, ao passo que nos velórios de seu Pedrinho e dona Maria, as obrigações foram realizadas dentro de casa.

Costuma-se enrolar o cordão de São Francisco — feito com novelo de lã e com cinco nós, cada nó devendo ser rezado como uma ave maria e um pai nosso -- em torno da cintura do falecido. Em Mirandela, por motivos desconhecidos, o cordão de São Francisco é feito com sete nós, e, segundo alguns interlocutores, cordões com esta quantidade de nós são encontrados na casa de curadores não indígenas, cuja religiosidade é associada às práticas afro-indígenas gestadas durante o processo de colonização.

João, filho de seu Fulor, me alertou que não reza os nós, e que esta tarefa caberá a outra pessoa. Tanto os executores da reza dos nós quanto os que dispuserem o cordão de São Francisco na cintura do falecido terão que lavar suas mãos com *zuru*, sob pena de serem acometidos de afecções, explicou-me Zenito.

### **1.3. O cortejo fúnebre, inumação do corpo e o terço**

O dia amanheceu e todos estão cansados da longa noite velando o morto. A cena descrita é corriqueira na sentinela, o que não reduz sua importância, ao contrário, ela comunica aos presentes que dentro de poucas horas o morto seguirá para sua morada eterna — o cemitério e, posteriormente, outros lugares da TI, como as grutas — e os Kiriri para suas casas. As etapas do ritual fúnebre evidenciam, paulatinamente, a distinção entre vivos e mortos, que ocorre ao nível ontológico e cosmológico. Dito de outro modo, o ritual fúnebre — e todas as suas etapas, protocolos e etiquetas interacionais — é um rito de passagem (Van Gennep, [1909] 2011), da condição de humano vivo para a de morto.

No contexto indígena investigado, e em outros, estabelece-se o processo de desconstituição da condição de pessoa, já que o morto se tornou um outro, um não humano. O objetivo do rito mortuário é, nesse sentido, marcar a separação, entre vivos e mortos, conforme nos lembra Roberto DaMatta na apresentação da edição brasileira de *Os ritos de passagem*, de modo a neutralizar o perigo que, com a morte, passa a rondar a relação entre uns e outros. De todo modo, vale lembrar que os distintos rituais — fúnebre, nascimento, casamento, entre outros — promovem a passagem do “indivíduo de uma situação determinada a outra” (Van Gennep, [1909] 2011, p. 24).

Com os primeiros raios de sol, os homens que assumiram a função de cavar a cova se deslocam para o cemitério, que pode estar localizado nas imediações da aldeia de residência do finado ou em outra aldeia. O local de sepultamento costuma ser definido pelo desejo do morto, caso tenha sido expresso, e na ausência de indicação, a família optará pelo cemitério onde haja outros familiares sepultados. É muito importante obedecer aos seus pedidos, notadamente sobre o local em que deseja ser enterrado e os objetos que pretenda levar consigo no caixão.

Ao contrário do que ocorre com os demais serviços funerários não há cobrança para a feitura da cova, pois a expectativa é que haja reciprocidade quando um parente dos escavadores, ou o próprio, venham a demandar esse apoio. Os serviços fúnebres tendem a construir uma ampla rede de troca de serviços mediada pela dádiva. Sarmiento afirmou 27 anos antes desta pesquisa, que

as pessoas que participam dos trabalhos com o morto, segundo nos foi revelado, não recebem nada em troca; fazem, como dizem, por boa vontade. Contudo, por detrás dessa ‘boa vontade’ aparente, pode haver sempre a espera por uma contra-prestação (Sarmiento, 1996, p. 72).

As ferramentas utilizadas para a feitura do túmulo, tais como pás e enxadas, são usadas exclusivamente para este fim, tendo em vista que as pessoas têm receio de serem atingidas com “mal agouro, doenças, ou mesmo [...] a morte” (Sarmiento, 1996, p. 82). Desse modo, está fora de questão a possibilidade de se tomá-las de empréstimo, sob pena de risco de abertura do corpo, “uma via de acesso para a ação do morto” (*Ibidem*).

É justamente contra a abertura do corpo que os Kiriri constantemente envidam esforços, tendo em vista que ela os deixa vulneráveis e passíveis de sofrer ataques dos *invisíveis*. Para ter o *corpo fechado*, em um território com distintas agências e intencionalidades, como se verá no capítulo 2, é necessário produzi-lo, condição essencial para viver. Neste sentido, a obrigação realizada com a *zuru* durante o rito fúnebre cumpre dupla função, i.e., agradar os invisíveis — o que na verdade é uma obrigação dos humanos para com os mais que humanos — e proteger os vivos.

O cemitério constitui local perigoso para os Kiriri, tanto é assim que pessoas adoentadas evitam adentrá-lo, pois sabem que podem ser afetados por alguma doença. Os interlocutores nos informaram sobre a periculosidade do cemitério, observando que neste ambiente há as *doenças do meio*, por meio do *bafo* ou *quentura* oriunda da cova, o que o torna “um espaço propício para a contração de doenças, e para a ação dos mortos”

(Sarmiento, 1996, p. 82). Nesse sentido, os Kiriri envolvidos na produção da cova se protegem (fazem a *defesa*, diriam os Kiriri) das eventuais doenças provocadas pelos mortos com o uso do álcool em gel ritual e da cachaça, usada para lavar os braços diversas vezes durante a lida com qualquer objeto que tenha relação com o morto.

Os Kiriri distinguem os mortos em bons e ruins, recém-nascidos, crianças -- também referidos como *anjos* — e mortos adultos (Bandeira, 1972; Sarmiento, 1996). Segundo Sarmiento (1996), esta diferença dá-se em decorrência dos adultos falecidos serem mais *pesados* (pecadores), mais propensos, portanto, a causar doenças aos vivos, sendo sepultados em uma profundidade entre sete ou mais palmos, como uma espécie de *defesa* contra um eventual ataque.

No tocante às crianças ou recém-nascidos falecidos, ainda segundo o autor citado, são sepultados a menos de sete palmos (Sarmiento, 1996). O fato de serem puros e inocentes garante-lhes a condição de *anjos*. Durante uma conversa com uma interlocutora, em Mirandela<sup>29</sup>, ela revelou que, entre o período da infância e da puberdade, os *encantados* apareciam-lhe sob formas zoomorfas distintas, durante suas caminhadas pela mata ou em sua casa, mas ela teria perdido essa capacidade de vê-los “quando se deitou com o homem”, isto é, quando teve lugar a sua primeira relação sexual. Não é incomum, na literatura etnológica, encontrarmos relatos sobre a repulsa que os espíritos podem sentir em relação ao cheiro de sexo ou ao órgão genital de ambos os sexos. Entre os Yanomami, Davi Kopenawa e Bruce Albert ([2010] 2015) revelam que os *espíritos xapiripë* se afastam do futuro candidato a xamã caso ele inicie, precocemente, os intercursos sexuais, pois o cheiro da genitália masculina e dos próprios fluídos trocados durante a relação sexual repelem-nos.

Há estabelecimento de correlação entre os termos *morto adulto* (aquele que morreu após a puberdade e, portanto, é considerado pecador) e *perigo*, explicado pelo contato prolongado dos Kiriri com o cristianismo em aldeamentos jesuíticos. Daí teria resultado a inclusão da categoria morto *adulto* como a mais perigosa no sistema escatológico desse povo indígena. A ideia de pecado associada à periculosidade do falecido adulto tem origem em uma interpretação equivocada da ética vinculada à tradição judaico-cristã, que considera o prazer sexual impuro e culpado.

---

<sup>29</sup> Não revelarei a identidade da interlocutora, devido ao conteúdo da conversa ser considerado tema sensível.

Os responsáveis por cavar a cova já retornaram e tomaram café da manhã. Na hipótese de ser dispensável o carro da empresa funerária para o traslado até o cemitério, iniciam-se os cantos-rezas que cumprirão dupla função, ou seja, indicar aos familiares que é a hora de chorar o morto e, aos demais presentes, que em breve o cortejo fúnebre acontecerá. Diferentemente da liberdade com que são cantados os benditos e incelenças ao longo da noite, há uma sequência dos cantos-rezas que deve ser seguida, nessa etapa.

### **Canto-reza: Incelença de Despedida**

Ó, meu pai, eu vou pro céu  
 Um anjo vai me levando  
 De tudo eu vou me esquecendo  
 Só de Deus vou me *alembRANDRO*  
 De tudo eu vou me esquecendo  
 Só de Deus vou me *alembRANDO*  
 Benção minha mãe, benção o meu pai  
 (2x) Um anjinho me chama e que eu posso esperar  
 Esta chegando a hora da sua partida  
 (2x) Tá chegando a hora da sua despedida  
 Benção minha mãe, benção o meu pai  
 (2x) Dois anjinhos me chama e que eu posso esperar  
 Tá chegando a hora da sua partida  
 (2x) Tá chegando a hora da sua despedida  
 Benção minha mãe, benção o meu pai  
 (2x) três anjinhos me chamam e que eu posso esperar  
 Tá chegando a hora da sua partida  
 (2x) Tá chegando a hora da sua despedida  
 Benção minha mãe, benção o meu pai  
 (2x) quatro anjinhos me chamam e que eu posso esperar  
 Tá chegando a hora da sua partida  
 (2x) Tá chegando a hora da sua despedida  
 Benção minha mãe, benção o meu pai  
 (2x) cinco anjinhos me chamam e que eu posso esperar  
 Tá chegando a hora da sua partida  
 (2x) Tá chegando a hora da sua despedida

Benção minha mãe, benção o meu pai  
 (2x) seis anjinhos me chamam e que eu posso esperar  
 Tá chegando a hora da sua partida  
 (2x) Tá chegando a hora da sua despedida  
 Benção minha mãe, benção o meu pai  
 (2x) sete anjinhos me chamam e que eu posso esperar  
 Tá chegando a hora da sua partida  
 (2x) Tá chegando a hora da sua despedida  
 Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora  
 (2x) Chegou uma virgem e carregou em boa hora  
 Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora  
 Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora  
 (2x) Chegou duas virgens e carregou em boa hora  
 Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora  
 Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora  
 (2x) Chegou três virgens e carregou em boa hora  
 Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora  
 Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora  
 (2x) Chegou quatro virgens e carregou em boa hora

Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora

Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora

(2x) Chegou cinco virgens e carregou em boa hora

Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora

Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora

(2x) Chegou seis virgens e carregou em boa hora

Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora

Chega, chega os carregadores, pega o corpo e vai embora

(2x) Chegou sete virgens e carregou em boa hora.

Chega, chega os carregadores, pega o corpo.

Os Kiriri entoam, em coro, os cantos-rezas nos funerais, cuja composição evidencia a condição do morto enquanto pecador e suplica a intervenção dos agentes do panteão católico para livrá-lo das aflições, como fica nítido nos trechos de dois cantos-rezas acima: *pecador arrependido, pobrezinho pecador(a)* (Vinde todos à missão) e *Ó virgem senhora, mãe da piedade/o livrai das penas da eternidade* (Hino à Nossa Senhora da Piedade). O observador desavisado pode ser conduzido a acreditar que os cantos-rezas são destinados apenas a dirimir o peso (os pecados) do morto durante a viagem do espírito, mas subjaz a perspectiva cristã evocada e por meio da qual eles buscam aplacar a potência agentiva-patogênica dos mortos adultos.

A *Incelença de Despedida*, cantada também em coro, expressa a expectativa dos vivos em relação ao comportamento do morto, isto é, que ele se despeça definitivamente dos seus parentes consanguíneos mais próximos, entre os quais a mãe e o pai, e que rompa os laços com eles. O canto-reza mencionado também recomenda que o morto esqueça sua existência terrena e as relações sociais então estabelecidas, de forma a atenuar a potência agressiva do morto, especialmente aquela direcionada aos familiares. O ato de pedir a bênção ao pai e à mãe, bem como aquele de afirmar que de tudo vai se esquecendo e apenas de Deus vai “alebrando”, é uma espécie de emulação do morto e a promessa de esquecimento da experiência vital que se extingue. O processo de comunicação ritual mantém-se durante o rito fúnebre.

Enquanto os rezadores entoam os cantos-rezas de despedida e as obrigações são feitas na sala em que o morto é velado, obrigações também podem ser feitas ao lado de fora da casa, com caixão no chão e com os pés direcionados para o caminho que leva ao cemitério. Como já mencionado, é a distância entre a casa do morto e o local de sepultamento que determinará, ou não, o uso do carro da funerária. No cortejo fúnebre de

Pedrinho, os familiares optaram pela não utilização de carro e o caixão foi carregado pelos netos, filhos e sobrinhos (como costumeiramente acontece com mortos em idade avançada).

O início do cortejo fúnebre indica que o processo de fechamento do *anjo da guarda* (foto 5) está em curso, devendo ser finalizado em frente de uma igreja ou de uma capela. No caso de o finado ser carregado, isto é, ter seu caixão levado por cerca de seis homens, cada um segurando uma das alças, e quem se dispuser a esta tarefa terá que suportá-la até o fechamento do *anjo da guarda*.

Foto 5: cortejo fúnebre de seu Pedrinho, aldeia Mirandela (11/01/2022).



Aldeia Mirandela – 11/01/2022. Fotografia do autor.

Meu anjo da guarda, bem-aventurado  
(2x) Meus santos com vós, vós tenha apegado.

Zenito e outro(a)s fizeram genuflexão diante da capela para o *fechamento do anjo da guarda*, após o que o caixão foi conduzido para o interior, aberto, para que os presentes possam olhar o morto pela última vez, e disposto no chão com a cabeça voltada para o altar, para que ele possa se despedir. Velas brancas são acesas no altar dos santos.

Após todos olharem o morto pela última vez, o cortejo é reiniciado para conduzi-lo ao cemitério. Há cinco cemitérios na TI, nas aldeias do Araçás, Marcação, Mirandela, Segredo e Baixa da Cangalha. Durante o deslocamento, a depender da distância e da

trajetória da casa do finado até o cemitério escolhido para o sepultamento, uma série de paradas são realizadas para as *obrigações*, feitas com a *zuru*, aos *invisíveis*. Os locais das paradas são os mesmos da *zabumba* — grupo instrumental no qual se destaca o bumbo — que, tal como o cortejo fúnebre, presta homenagem aos *antepassados*.

No interior do cemitério, o caixão é entregue a dois homens, já posicionados no interior da cova, que acomodam o caixão. Finalizada a tarefa, recebem *zuru* para lavar as mãos, como já relatado anteriormente, para evitar acometimento de doenças, e retiram-se da cova. Diversas pás de terra são despejadas sobre o caixão, formando o túmulo (Foto 6). Uma última rodada de *zuru* tem lugar

Foto 6: túmulo de Simão Andrade (Simãozão), aldeia Araçás, 13/01/2022.



Cemitério da Aldeia Araçás – 16/01/2022. Fotografia do autor.

Ainda no cemitério, os familiares acendem velas brancas sobre a sepultura para iluminar a viagem do morto, enquanto as demais pessoas continuam a *obrigação*. Na porta do cemitério acontece ainda oferta de cachaça, após acabar a *zuru* destinada ao sepultamento e às *obrigações*. Na sequência, todos seguirão para suas casas. No caso de a família do morto haver providenciado um ônibus, os que moram em outras aldeias terão a preferência do transporte, caso contrário o deslocamento será feito de motocicleta, bicicleta ou mesmo a pé.

Zenito, o rezador responsável pela condução do ritual fúnebre, encerra a condução da encomendação do espírito do morto ao fechar o *anjo da guarda*, cabendo à família realizar o sepultamento e as obrigações dentro e fora do cemitério. Eventualmente ele pode colaborar, após o fechamento do anjo da guarda, mas o faz se não houver outra pessoa para assumir a função. A descrição até aqui feita demonstra clara preocupação com o corpo e o espírito.

Passados sete dias do sepultamento, o terço é rezado, e novamente Zenito, juntamente com outros rezadores, é convidado pelos familiares para conduzi-lo. Trata-se da última ação prevista, salvo se o morto aparecer em sonho e formular uma solicitação, que deverá ser atendida, sob pena de represália.

O terço – também denominado santo rosário é a recitação seriada de orações com o auxílio de uma corrente com contas ou nós, que recebe o mesmo nome — deverá acontecer na sala onde o morto foi velado e o horário é, usualmente, às 15:00. É necessário ter velas brancas, que serão dispostas em forma de cruz, do mesmo modo que na sentinela. A família providenciará, caso queira, a cruz com o nome completo do finado, data de nascimento e óbito. Com exceção da cruz feita pela família de José, que residia na Baixa do Juá, as cruces dos terços que registrei foram confeccionadas por Zenito, a pedido dos familiares. Pude acompanhá-lo confeccionando a cruz de També, no quintal de sua casa (Foto 7), e quando lhe perguntei se cobrava pelos serviços, respondeu negativamente. Se os familiares do morto decidirem dar-lhe um agrado, ele aceitará, mas de modo geral apenas solicita à família os materiais necessários para produzir a cruz.

Foto 7: Zenito confecciona a cruz que será disposta sobre o túmulo de També.



Casa de Zenito, aldeia Cajazeiras – 09/01/2022. Fotografia do autor.

A cruz não é um elemento obrigatório para a realização do terço, podendo ser disposta na cova, pelos parentes do morto, em outro momento. Em geral há, na sala, uma mesa com a foto do finado, alguma imagem do santo de devoção da família, um copo com água e flores para decorar o ambiente. Os familiares devem solicitar a Zenito e às rezadeiras, com certa antecedência, que conduzam a récita e, no dia combinado, eles deverão ser transportados a partir de suas residências.

A chegada dos rezadores sinaliza para a última etapa do rito fúnebre. Zenito organizará o espaço, formará a cruz com velas, ficará de joelho em frente da cruz — caso haja — e os presentes, dispersos pelo ambiente, saberão que é a hora de entrar na sala da casa, a mesma na qual, há sete dias, passaram a noite entoando os cantos-rezas. O terço deve ser verbalmente oferecido ao morto, conforme fez Zenito, *vamos rezar este terço e oferecer a alma de Pedro Emiliano Mendes de Almeida [seu Pedrinho] ... que Deus dê a ele muita paz e conforto onde ele esteja, espero que esteja em um bom lugar. Que Deus é de pagar cada caridade que ele tenha feito na terra ... ele lutou, cooperou* (Caderno de campo,

aldeia Mirandela, 16/01/2022). Na sequência, Zenito recitará a oração do Creio em Deus pai e iniciará os cantos-rezas.

A foto 8, alusiva a um terço recitado na aldeia do Segredo, contém os itens em geral presentes na finalização das obrigações fúnebres, i.e., as fotos da pessoa falecida e do santo de devoção, juntamente com as flores e o copo com água, distribuídos na mesma posição em que esteve o caixão. Uma cruz é formada com velas brancas acesas. As pessoas vão chegando e se acomodando na sala, por entre os bancos e cadeiras disponibilizados pelos familiares. Zenito permanece de joelhos sobre suas sandálias.

Foto 8: Terço de realizado na aldeia de Segredo, 06/01/2022.



Terço de Emilianne, aldeia Segredo – 06/01/2022. Fotografia do autor.

### **Oração do Creio em Deus pai**

Pelo sinal da santa cruz o senhor livraime dos inimigos/ Em nome do pai, do filho, do espírito santo, amém/ Creio em Deus pai, todo poderoso, criador do céu e da terra, creio em Jesus Cristo, seu único filho, Nosso Senhor, que foi concebido pelo poder do Espírito Santo, nasceu da Virgem Maria/Padeceu sob Pôncio Pilatos. Foi crucificado, morto e sepultado/ Desceu à mansão dos mortos/ Ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos Céus, está sentado à direita de Deus Pai, todo poderoso, de onde há de

vir a julgar os vivos e os mortos/ Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na comunhão dos Santos/ Na remissão dos pecados. Na ressurreição da carne. Na vida eterna. Amém”.

Salve a noite, salve o terço, salve o amanhecer/ Assim como nosso Senhor Jesus Cristo foi para o reino de Jordão

Barquinho de Noé, entrou eu, como as cinco chaves de Senhor São São Pedro me tranco eu

[o restante da oração não pude registrar, uma vez que Zenito a pronunciou

rapidamente e havia muito barulho externo]

Com Jesus de Nazaré, com credo, amém.

Deus vos salve, ó virgem filha de Deus pai/ (2x) Deus vos salve, ó virgem mãe de Deus filho

(2x) Deus vos salve, ó virgem esposa do divino espírito santos/ (2x) Deus vos salve, ó virgem templo sacrário da santíssima trindade/ Meu adjutório, minha entente, Dona Joana e festim/ Glória ao pai do filho ó é do espírito santo/ Se puder de ser pior é de nunca e sempre é de sexo e gloria, amém.

### **Pai Nosso**

Pai Nosso que estais nos Céus/ santificado seja o vosso nome, venha a nós o vosso Reino, seja feita a vossa vontade, assim na terra como no Céu/ O pão nosso de cada dia nos dai hoje, perdoai-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido, e não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal.

Ave Maria (cantado 9 vezes)

Ave Maria cheia de graça o senhor é contigo, bendita sois entre as mulheres/ Bendito seja o fruto do vosso ventre Jesus/ Santa Maria mãe de Deus, rogais por ele pecador, agora e na hora de sua morte, amém/ Ave Maria cheia de graça e o senhor é contigo, bendita sois entre as mulheres/ Bendito seja o fruto do seu ventre Jesus/ Santa Maria mãe de Deus, rogais por ele pecador, agora e na hora de sua morte, amém/ Glória ao pai, ao filho e sempre, amém.

O terço prolonga-se por cerca de uma hora, durante a qual Zenito permanece ajoelhado frente à mesa disposta no mesmo local em que esteve o caixão. Ao encerrar a récita, o responsável por conduzi-la levanta-se, asperge um pouco do conteúdo do copo sobre a cruz, caso ela já tenha sido confeccionada e, na sequência, sobre os presentes.

Há um litro de *zuru*, armazenado em uma garrafa pet, que será usado, pelos presentes, para a obrigação com os parentes invisíveis. Zenito é o primeiro a realizar a obrigação, seguido por Chiquinha e pelo dono(a) da casa, nessa ordem, após o que será a vez dos demais presentes. No terço, diferentemente dos velórios que costumam ser cheios — sobretudo se o finado tiver sido uma pessoa sábia (com amplos conhecimentos sobre as tradições e o ritual), a exemplo de Gino, em cujo velório havia cerca de 200 pessoas — há, geralmente, a família do finado, os rezadores e um pequeno número de frequentadores ligados ao falecido ou à sua família.

O consumo de *zuru* nos terços é, conseqüentemente, bem menor, aproximadamente 10 litros, enquanto nos velórios pode ultrapassar os 100 litros. Durante a sentinela do pai de Barão — cuja morte ocorreu anos antes do início do meu trabalho de campo entre os Kiriri —, seu Armando, foram usados cerca de 150 litros da bebida. Após todos realizarem suas obrigações, costumeiramente um lanche é oferecido aos participantes, após o que a cruz é levada ao cemitério e introduzida em uma cova escavada para este fim. Mais *zuru* é ofertada aos *invisíveis*.

Os familiares acendem velas brancas, que ficam protegidas por telhas ou blocos dispostos sobre a sepultura. Zenito foi o responsável por conduzir todo o ritual, inclusive distribuindo a cachaça, no cemitério.

Houve um caso de morte de uma jovem não indígena, na TI, que merece algumas considerações. Ela faleceu aos 20 anos, em consequência de uma doença crônica no coração. Nascida no estado do Amazonas (AM) — não souberam me informar em qual município —, conheceu, em 2021, uma jovem Kiriri residente na aldeia de Segredo, por meio das redes sociais, e desde o início desse ano estavam vivendo um romance, residindo na casa da moça Kiriri e de sua família.

A família da indígena Kiriri foi pega de surpresa quando, por volta das 08h da manhã, ela se queixou de algumas dores. Imediatamente, a sogra fez um chá e passou ao

filho mais novo para lhe ser entregue, quando a criança a encontrou desacordada. Transportada para o Centro de Saúde de Banzaê — sede do município onde está localizada a TI —, ela chegou à unidade de saúde sem vida, vitimada por uma cardiopatia.

Os pais foram avisados da súbita morte da filha e, perguntados se viriam buscá-la para ser sepultada em sua cidade natal, informaram não dispor dos recursos financeiros necessários para custear o traslado e concederam autorização para que ela fosse sepultada na TI. O que mais chamou a minha atenção, ademais da curta trajetória da falecida e o seu deslocamento do estado do Amazonas para a TI, foi o fato de lhe terem sido prestadas todas as honrarias fúnebres, tal como qualquer outro Kiriri. Eu não pude comparecer ao velório, mas pelo que me foi relatado por Zenito, em nenhum momento cogitaram sepultá-la sem as *obrigações* devidas aos *invisíveis*, não obstante se tratasse de uma não indígena.

Suponho que, ao não disporem de condições para avaliar o potencial de perigo do espírito da falecida, tenham optado por tentar neutralizar a potência patogênica — que via de regra os mortos adultos possuem — por meio do ritual, tal como é a prática local.

O velório da moça seguiu todos os protocolos envolvidos nos ritos fúnebres Kiriri, tais como os cantos-rezas benditos e incelenças e a distribuição de *zuru*. Indagado se havia muitas pessoas na sentinela, Zenito respondeu negativamente. A moça faleceu por volta das 08h do dia 31/12/2021, mas somente às 17h fiquei sabendo do óbito. A divulgação restrita da morte está relacionada a dois fatores, o primeiro dos quais por se tratar de pessoa pouco conhecida na comunidade, muitos indígenas tendo declarado nunca a ter visto; e o segundo devido à relação lesboafetiva que mantinha com a companheira indígena. No contexto Kiriri é esperada uma performance de gênero conservadora, i.e., correspondente ao gênero conferido ao nascer. Nesse sentido, o que contraria a heterossexualidade é visto como desvio.

Neste capítulo, a discussão girou em torno do morto e do rito fúnebre: as etapas, os protocolos e as etiquetas que envolvem a relação dos Kiriri com os seus mortos.

O conceito mobilizado foi o de rito de passagem, de Van Gennep ([1909] 2011). Victor Turner retomou o tema, classificando os ritos mortuários como rituais de crise de vida, pois “trata-se de um ponto importante no desenvolvimento físico ou social do indivíduo, como o nascimento, a puberdade ou a morte” (Turner, 2005, p. 35). A partir do material etnográfico sobre a cerimônia funerária dos Ndembu, ele ressalta que sem o

ritual das sombras, categoria nativa utilizada pelos seus interlocutores para se referirem aos antepassados mortos, os vivos estariam fadados aos inúmeros infortúnios provocados pelo morto, como as doenças destinadas “a todas as pessoas que deveriam ter honrado sua memória fazendo um funeral, mas não o fizeram” (Turner, 2005, p. 38). Ademais, os problemas de infertilidade feminina (parcial ou total), má sorte na caçada e doenças, são creditados pelos Ndembu aos espíritos dos mortos, o que requer que o sujeito que foi afetado (*apanhado*) seja submetido a um ritual, que tem a função de “[...] simultaneamente apaziguar e eliminar o espírito que está causando o problema” (*Ibidem*).

Os Kiriri, à maneira dos Ndembu, pressupõem, como vimos, que caso as honras fúnebres não sejam celebradas ao parente morto, os familiares mais próximos podem sofrer com estados de adoecimento por ele provocados. A diferença consiste, basicamente, em que se os Kiriri devem esquecer dos seus parentes mortos, de modo que sentimentos como saudade devem ser evitados, entre os Ndembu o esquecimento pode levar a sombra (o parente morto) a atingir os parentes vivos. Ademais, não se deve deixar de realizar

[...] as oferendas de cerveja ou comida nas árvores *muyombu* que são plantadas como santuários vivos no centro das aldeias ou não mencionar o nome das sombras quando lá se reza. Este termo também quer dizer deixar de derramar o sangue do animal que se caçou recentemente em uma abertura feita no túmulo de um caçador, ‘para a sombra comer’. Também pode simplesmente significar que alguém esqueceu o morto ‘no seu coração’ (TURNER, 2005, p. 39).

Os Kalapalo — povo de língua Karib que habita a região do Alto Xingu/MT — diferentemente da perspectiva geral encontrada na literatura etnológica, consideram que os chefes ou pessoas com alto *status* se tornam ancestrais após a morte, como nos revela Antonio Guerreiro (2015). Na etnografia dos Araweté, produzida por Eduardo Viveiros de Castro (1984; 1986), os mortos tornam-se também ancestrais, mas por meio de um processo de canibalismo divino provocado pelos *Mái* (Deuses canibais), que ao devorarem o morto, na chegada ao céu, o reconstituem como novo deuse canibal a partir dos ossos. Este novo *Mái* passa a compor o panteão e, quando requerido pelo pajé, pode auxiliá-lo no tratamento xamânico dos doentes (Viveiros de Castro, 1984; 1986). Os mortos são, assim, “[...] o termo que estabelece relações de aliança entre os humanos e as divindades” (Viveiros de Castros, 1984, p. 76).

Os Kiriri, e vários outros povos do contexto etnográfico do nordeste, costumam designar os *antepassados* de tronco-velho, do qual eles são as pontas de rama e por meio dos quais acessam uma série de conhecimentos, seja por via ritual ou imagens oníricas. O encantamento, enquanto processo de subversão da morte, permite a ampliação de um panteão Kiriri e o acesso a conhecimentos que eventualmente não tenham sido diretamente transmitidos.

Fecho este capítulo com uma observação com certo tom de obviedade, isto é, a descrição produzida sobre o rito fúnebre não se pretendeu completa, tampouco foi meu intento reproduzi-la com exatidão, tarefa que estaria fadada ao insucesso. A este respeito o antropólogo Victor Turner (1974), ao estudar o processo ritual Ndembu concluiu

[...] uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais, e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras significam para elas (Turner, 1974, p. 20).

O ritual, tal como a sociedade, não é algo dado, estanque, mas sim um processo dialético em constante atualização, como sugeriu Turner (1974).

## **CAPÍTULO 2 - A DOENÇA DE ÍNDIO KIRIRI: CORPO E CUIDADO**

No capítulo anterior descrevi o ritual fúnebre Kiriri, fruto das observações de uma série de velórios que frequentei. De modo geral, os velórios seguem diversos protocolos conhecidos pelos presentes, especialmente no tocante ao morto e aos espíritos desencarnados que circulam pela sentinela, desejosos por beber e comer, e esperam que os vivos estejam atentos a esta etiqueta. Os parentes do morto e os presentes na sentinela cantarão os benditos e incelenças para que o espírito do morto siga sua viagem e não deseje levar seus parentes consigo, ou seja, esperam diminuir a potência patogênica do morto, especialmente o morto adulto. Após a perda de um ente querido, deve-se evitar qualquer laço, pois ele (o morto) se tornou um *outro*, cuja presença pode representar um perigo iminente, pois o encontro com essas agências é marcado pela imprevisibilidade e periculosidade, colocando os humanos em posição de instabilidade física e ontológica.

A discussão que se segue está direcionada para a corporalidade Kiriri, guiada pelas categorias nativas *corpo aberto* e *corpo fechado*, fundamentais para entender como, entre os Kiriri e, também alhures, a corporalidade e a cosmologia estão interligadas. As dinâmicas de afetação do corpo e sua experiência sensível (a corporalidade) demonstram como as aproximações e distanciamentos dos Kiriri e seus mais-que-humanos, exigem a produção constante de *corpos fechados* sob pena de um possível assédio de um *espírito de morto* ou *antepassado* (ser *olhado*, *engraçado*, *ariado*, *surrado*, *flechado* por essas agências), expresso mediante os estados de adoecimentos, designado de *doença de índio* — ou seja, doenças da natureza, conforme me relatou um interlocutor. Deste modo, os Kiriri foram me apresentando, gentilmente, aspectos de seu mundo e as diversas relações existentes neles, como espero demonstrar neste capítulo.

Aqui, há um desenho sobre as noções de corporalidade e pessoa para os Kiriri — sendo esta última explorada também no capítulo 3, tendo por base as concepções nativas a respeito dos processos de adoecimento provocados por agentes invisíveis, as dinâmicas de afetação do corpo e os modos de cuidado relacionados à *doença de índio*.

### **2.1. *Corpo aberto e corpo fechado: as experiências sensíveis do corpo***

Acordei no penúltimo dia de 2021 com um cansaço sem motivo aparente, e como estava indisposto preferi ficar na casa de Sueli, onde estava hospedado. Percebendo minha apatia incomum, minha anfitriã perguntou se estava tudo bem e apenas relatei meu

súbito mal-estar. Por volta das 21h, Sueli recebeu a notícia de que uma moça havia falecido na aldeia Segredo — trata-se da moça amazonense, caso relatado no capítulo anterior — e, ao demonstrar interesse em ir ao velório, fui aconselhado a desistir, pois, devido à indisposição, poderia estar com o *corpo aberto*<sup>30</sup>. Era a primeira vez que ouvia a categoria referida, mas que, devido ao contexto, supus que se tratava de uma predisposição corpórea para ação de agências mais que humanas. Tudo se passa como se um estado de adoecimento anterior provocasse a abertura do corpo para a ação de um mais que humano.

Durante meu trabalho de campo, a categoria *corpo aberto* era presença constante, mesmo quando não se referia aos processos de adoecimento, como, por exemplo, durante a menstruação e o puerpério<sup>31</sup>, em que as mulheres se encontram com o *corpo aberto*, e, por isso, se resguardam, se abstendo de ir ao *toré*, no caso das mestras, pois elas ficam “vulneráve[is] a todo mal” (Bandeira, 1972, p. 72). O uso de álcool também possui a capacidade de *abrir o corpo*, conforme me relatou um informante<sup>32</sup>, sendo esse momento particularmente perigoso, pois há a possibilidade de “encostar” na pessoa um espírito que queira fazer *malvadeza* — assim, a descrição que me foi dada remete a uma espécie de controle do corpo pela agência mais que humana.

Durante o resguardo (que dura cerca de 30 dias), *o corpo da mulher está aberto* e isto se dá, possivelmente, pelo sangramento pós-parto (lóquio), que, não obstante seja fruto da descamação do endométrio<sup>33</sup>, simula — ou ao menos é interpretado — como sangue menstrual pelos Kiriri. O período de mênstruo abre o corpo da mulher e, portanto, o sangramento durante o início do puerpério também. Neste sentido, os meus interlocutores recomendam que as mulheres, após 15 dias do parto, tomem banho de

---

<sup>30</sup> Segundo Paulo Sarmiento (1996) “corpo aberto significa que a pessoa está mais propensa à ação do morto” (p. 82), não somente ação dos mortos, mas também de outros seres. Como se verá neste capítulo, a categoria *corpo aberto* possui outros significados além daquele elencado pelo referido autor.

<sup>31</sup> Bandeira (1972) alerta para o perigo envolvido durante o período em que a mulher está menstruada ou puerpera, como pode ser notado a seguir: “como o parto, durante os dias de mênstruo está sujeita a um resguardo rígido. Quebrá-lo é arriscar-se a ter um fluxo menstrual de côr branca e a diminuir progressivamente até o desaparecimento. A mulher definha até morrer” (Bandeira, 1972, p. 72).

<sup>32</sup> Por questões éticas, suprimo o nome do/a interlocutor/a, pois o uso de álcool, não obstante seja recorrente entre os Kiriri, é reprovado socialmente.

<sup>33</sup> O endométrio é um tecido que reveste a parte interna do útero, sendo ela responsável por, na ausência de fecundação, se desprender (descamar), formando a menstruação.

assento<sup>34</sup> com algumas ervas, para que o lóquio diminua o mais breve possível. Durante o resguardo as mulheres sabem que estão constantemente em perigo, e, por isso, lançam mão do banho de assento e de uma dieta específica:

As proibições do resguardo variam de grupo para grupo e mesmo dentro de cada grupo. As mais gerais e de fiel observância em todos os casos são: serviços domésticos a partir do terceiro ou quinto dia, frutas após dois meses; frutas cítricas proibidas até passar perto do pé; mocotó, fato e vísceras de animais com trinta dias; abóbora-de-angola se sentir o cheiro quebra o resguardo; carne de porco com trinta dias; quiabo e abacaxi matam; feijão com oito dias ou quinze; ovos com quinze dias. Se não observar à risca estas e outras proibições, há quebra de resguardo com doenças sérias, castigos dos *encantados* e até morte. Durante o resguardo é proibido relações sexuais. Se tiver pode dar hemorragia, ficar doente do útero, pôr a dona do corpo [útero] para fora, definhar e morrer. As louceiras não trabalham de três a seis meses. Se tocarem no barro dá amarelão e morre. No caso de hemorragia, a única coisa possível de curar é reza. Remédio de farmácia ou de médico não adianta. Terminado o resguardo a mulher volta à vida normal (Bandeira, 1972, p. 68, grifo meu).

Os interditos registrados por Bandeira (1972) acima, para as mulheres que tiveram filhos recentemente, também se aplicavam aos homens Moretises: “Depois do primeiro parto da mulher, o marido abstinha-se de muitos alimentos mais que religiosamente, e o tinha necessário para a saúde do filho” (Leite, 1945, p. 278). Entre os Kariri do rio São Francisco, o frei Nantes ([1791] 1979), já citado, nos informa sobre os interditos que as mulheres que tiveram seus filhos passavam, não podendo ingerir “carne, nem peixe, nem ovos, nem cozido de carne ou de peixe” (Nantes, [1791] 1979, p. 44), e a dieta consistia na ingestão de “farinha de mandioca, de milho, de feijão e outros legumes, até que os dentes começassem a sair nos filhos” (*Ibidem*), devendo mantê-la até o fim da amamentação, sob pena do recém-nascido não sobreviver ou não ter dentes quando maior, caso permanecesse vivo, naturalmente.

Recorri ao *WhatsApp* para mapear se, contemporaneamente, os Kiriri possuem algum interdito aplicado aos homens em decorrência do parto da esposa e Sueli e Barão me afirmaram categoricamente que não há nenhum tipo de impedimento para homem em decorrência do nascimento de um filho e a função do marido é ajudar a esposa a cuidar do recém-nascido, para que ela siga à risca o resguardo. Enquanto trocava áudios com Sueli, ela forneceu detalhes dos impedimentos aplicados à mulher puérpera. Elas não devem

---

<sup>34</sup> O banho de assento é uma prática terapêutica em que as mulheres utilizam plantas medicinais para curar enfermidade ligada aos órgãos sexuais, sendo acionados também por mulheres puérperas para controlar o sangramento e a cicatrização.

tomar banho gelado durante 30 dias do puerpério, ela deve se lavar com banhos de *remédio*,

*aroeira, cajueiro branco? Essas coisas né?! ... alecrim, catinga de cheiro, barba de bode, banho assim cheiroso de mulher parida tomar mesmo. Quando passar 30 dias, ela vai tomar banho frio. As comidas daqui é assim, o povo faz mais é pirão preparado com capão<sup>35</sup>, não come todas as comida, o feijão só a partir de sete dias e tem que ser cozido no mesmo dia. O homem não tem resguardo, ele não deve dormir com a mulher [manter relações sexuais durante o período do resguardo] (Caderno de campo, comunicação virtual, 07/03/2023).*

O relato de Sueli chamou atenção especificamente para o uso dos *banhos cheirosos* pela mulher parida, então resolvi perguntar a ela qual o resultado esperado com o banho de aroeira: *dizem que é para fechar as carnes né?! Para parar de sangrar muito, às vezes está sangrando muito... para sangrar um pouco menos, para as carnes se ajustar... dizem os mais velhos né?!*" [Sueli deu uma risada neste momento, o que se deve ao fato dela estar tratando de um assunto restrito ao contexto feminino com um homem] (Caderno de campo, comunicação virtual, 07/03/2023).

O período de puerpério é perigoso para as mulheres e não é à toa que Sueli destaca mais de uma vez a importância de conter e/ou diminuir o sangramento e de se *ajustar as carnes*. As mulheres estão vulneráveis logo após o parto, sujeitas a assédio dos mais que humanos, deste modo, os responsáveis por cuidar das mulheres produzem os *banhos cheirosos* e ficam atentos à dieta, pois essas são ações que visam atenuar a exposição em que corpo se encontra, fragilidade física que implica suscetibilidade ontológica. O resguardo é um estado liminar, que exige atenção e cuidados constantes, pois a mulher está vulnerável, especialmente à ação dos mortos.

O relato de dona Josefina coaduna com as informações que obtive de Sueli. Na época em que minha interlocutora estava grávida de seu filho Pifânio, eles viviam no Sacão, e, ao sentir as dores do parto, logo deu à luz à criança, não havendo tempo hábil para recorrer à parteira, dona Cicila — que inclusive era amiga da parturiente. O marido de dona Josefina, seu Armando, *teve que pegar a criança*<sup>36</sup>; após o parto dona Josefina fechou os olhos, — o que talvez seja uma metáfora para desmaio ou sonho — e, enquanto estava de olhos fechados — com certa alteração em seu estado de consciência —, ela viu

<sup>35</sup> Termo nativo para se referir a galo capado, isto é, que teve os testículos arrancados. Utilizado na dieta de mulheres puérperas.

<sup>36</sup> Os Munduruku estabelecidos na terra indígena Kwatá-Laranjal, com o qual a pesquisadora Raquel Paiva Dias Scopel realizou sua pesquisa de doutoramento, também utilizam a expressão *pegar criança* para se referirem a quem realizou o parto do bebê (Cf. Dias-Scopel, 2014).

*um monte de índio feliz, eles estavam indo para uma festa e ela estava seguindo-os. Seu esposo, que não era um tolo, notou que algo de estranho e perigoso se passava com sua companheira, então resolveu chamá-la, o que foi sua salvação. Ao narrar para seu esposo o que vivenciou enquanto estava de olhos fechados, ele afirmou peremptoriamente que eles [os mortos] iriam carregar o espírito dela* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 02/02/2022). Assim como as doenças, e em certa medida os sonhos, o puerpério provocam uma disposição corporal indesejada na mulher e ela tem sua condição física e ontológica colocada em risco, conforme pode ser observado na conversa que tive com dona Josefina.

Em outra ocasião, enquanto conversava com a mãe de Barão e suas irmãs, Luísa e Zélia, na calçada do casario antigo em que dona Josefina reside, Zélia narrou alguns sonhos que teve naquela semana, estimulada pelo contexto de narração onírica, e me contou sobre o episódio em que quase foi *carregada* pelos mortos. Havia poucos dias que Zélia tinha dado à luz, estava cumprindo o resguardo, conforme tradicionalmente ocorre entre os Kiriri, no segundo dia após o parto seu esposo não estava em casa, estava jogando futebol; ela recebeu a visita de algumas mulheres, entre elas sua mãe. Enquanto as mulheres estavam reunidas na cozinha para realizar as atividades domésticas, Zélia estava repousando no quarto quando de repente sentiu um forte sono, incontrolável, e seus olhos se fecharam. Durante a experiência onírica, Zélia acompanhou a zabumba, entre eles estavam zabumbeiros falecidos e alguns vivos, todos estavam felizes, inclusive minha interlocutora, *chega estava bonzinho mesmo*; o Célio, esposo de Zélia, ao chegar do futebol foi ver sua companheira e sua filha, e, ao notar o estado que estava a mãe de seus filhos, acendeu o *paú*<sup>37</sup> e a defumou, na sequência a chamou. Zélia acordou com a sensação de calor em decorrência da fumaça do *paú* de seu esposo.

O caso de Zélia é bastante interessante, pois, do mesmo modo que sua mãe, ela quase teve o espírito roubado. Ademais, o contexto da experiência onírica era similar, já que ambas estavam no período de puerpério e durante os sonhos se depararam com aqueles que já morreram, festejando, e suponho que a festa era para comemorar a chegada de Zélia e dona Josefina. Aproveitando o ensejo, perguntei à minha interlocutora se os zabumbeiros eram os parentes mortos e Zélia achava que sim. No fim da nossa conversa,

---

<sup>37</sup>Os Kiriri Mirandela designam o *paú* de *arau* na língua indígena.

a irmã de Barão concluiu que *estar de resguardo é ter um pé na vida e outro na morte* (Caderno de campo, aldeia de Mirandela, 12/02/2022).

Os Munduruku — localizados na terra indígena Kwatá Laranjal, em Borba-AM — tais como os Kiriri, estabelecem uma relação de equivalência entre o sangue proveniente do parto e aquele originário da menstruação (Dias-Scopel, 2014). O sangue, seja ele oriundo do parto ou do mênstruo, suscita cuidados e interditos, e essa parece ser a tônica em distintos contextos etnográficos. A potência da substância sanguínea reside na construção de corpos, juntamente com o sêmen e outras substâncias compartilhadas pelo casal, e, além do mais, ele é um dos operadores cosmológicos das relações de evitação que se deve ter. Vejamos de que maneira isso se dá.

As mulheres Kiriri sabem os cuidados que devem observar durante a menstruação e no pós-parto, construindo um protocolo de evitação com uma série de seres *invisíveis*, que são potencialmente perigosos. As mulheres Munduruku, do mesmo modo que as Kiriri, possuem interditos relacionados ao período da menstruação e puerpério, tais como sair de casa e tomar banho de rio, pois o cheiro do sangue possui *pitiú*, que Dias-Scopel descreve como sendo um — “cheiro forte, desagradável”, que atrai o boto, ser *encantado* morador do rio<sup>38</sup>, pois o sangue cheira como ananás para eles (Dias-Scopel, 2014, p. 117).

Banhar-se no rio menstruada é se colocar na posição de potencial parceira sexual do boto *encantado*, pois ele se sente atraído pelo cheiro doce do sangue menstrual ou pós-parto, por isso, uma interlocutora de Dias-Scopel (2014), ao ser questionada sobre o motivo de tomar banho em casa durante o mênstruo, respondeu que “[...] o sangue é muito *pitiú* e o corpo diz que está aberto” (Dias-Scopel, 2014, p. 173). A noção de *corpo aberto* mobilizada pela interlocutora, será explorada neste capítulo, mas adianto que é uma espécie de predisposição corpórea pela qual as pessoas podem ser afetadas por subjetividades com as quais compartilham o cosmos. A não observância dos interditos da mulher mestruada ou puérpera pode levar a moça a engravidar do boto, tendo ela uma *gravidez de bicho* que pode ter desfechos como aborto e a morte, seja da mulher ou de algum membro da família, especialmente as crianças (Dias-Scopel, 2014). A possibilidade de constituir uma relação de aliança indesejada com o boto não está restrita aos

---

<sup>38</sup> Para os Matses o sangue menstrual é capaz de atrair seres subaquáticos, capazes de fazer mal à mulher, por isso, elas ao se banharem fazem isso rapidamente (MATA, 2014). “As mulheres tampouco vão pescar ou matar peixes com timbó, pois nessa condição elas atraem para si e para os outros picadas de cobra” (Ibidem, p. 76).

Munduruku. A antropóloga Luisa Elvira Belaunde (2006) relatou que entre os Asháninka<sup>39</sup>, além de outras comunidades indígenas ou não, “proliferam estórias sobre mulheres que, quebrando o seu resguardo menstrual, foram à margem do rio, caíram no feitiço dos botos e deram à luz crianças-boto” (Belaunde, 2006, p. 231).

É por meio do enfeitiçamento, como ocorre entre os Asháninka (Ashaninka), que os Karipuna do Amapá<sup>40</sup> traduzem o perigo ao qual a mulher menstruada está submetida. Quando menstruadas, uma série de interditos recaem sobre elas, como não transitar pelos domínios cosmológicos dos *karuãna* ou *bicho*<sup>41</sup> — “como rios, lagos, igarapés, olhos d’água, matas, cavernas e roças” (Soares, 2019, p. 420) -, pois podem ser atingidas por eles, que são capazes de sentir o cheiro de sangue vindo delas. A mulher Karipuna pode adoecer, morrer, ter o princípio vital assaltado ou ter uma gravidez, se tiver tido contato com um *karuãna* macho, que pode se dar por meio indireto, caso frequente um dos habitats cósmicos dos *bichos* quando menstruada (*encantamento*), ou caso tenha o intercurso sexual com um homem que tenha tido contato com um *bicho*, diretamente ou não, e não tenha tomado banho para se livrar da presença do *karuãna* (Soares, 2019).

A condição de menstruada coloca as mulheres Karipuna, Munduruku, Kiriri e tantas outras no contexto ameríndio em situação de fragilidade ontológica e os resguardos são, nesse sentido, um modo de evitar e de precaver a mulher de diversos infortúnios, como o contato com uma miríade de seres não visíveis a qualquer um. Conforme evidenciam Belaunde (2006) e Soares (2019), o sangue menstrual é fonte de perigo, mas também de vida, e não é à toa que as mulheres são comparadas à cobra: dito de outro modo, sangue menstrual e a troca de pele da cobra são equivalentes lógicos e marcam a introdução de um novo ciclo. De acordo com Soares (2019), para as mulheres Karipuna o sangue expelido por elas mensalmente “renova[...] sua condição de seres férteis, geradoras de vida, reiniciando uma nova fase” (Soares, 2019, p. 426).

---

<sup>39</sup> Povo indígena disperso entre a Amazônia brasileira e peruana, falantes de uma língua homônima ao etnônimo, vinculada a família linguística aruak.

<sup>40</sup> Os Karipuna é um povo originário que habita a região entre o Oiapoque — no Brasil — e a Guiana Francesa, outrora falavam uma língua indígena tupi, mas que foi gradativamente substituída pelo *patuá* (espécie de língua crioula).

<sup>41</sup> A categoria *karuanã* ou *bicho*, designa uma diversidade de seres que habitam a cosmologia de distintos povos indígenas (e não indígenas na região Amazônica), eles habitam em distintos lugares, como rio, mata, ar etc. São eles capazes de curar, auxiliar o pajé no tratamento terapêutico, ao passo que também podem provocar enfermidades e estabelecer relações indesejadas pelos humanos.

Após o fim do período menstrual, a mulher Munduruku não deve tomar banho no rio ou na cacimba (na estação seca) sem antes tomar *banhos cheirosos* — capazes de afastar o boto — e defumar suas roupas (Dias-Scopel, 2014), para assim livrar a moça do odor de sangue e conseqüentemente do ataque do boto. Os Kiriri nunca afirmaram a mim que o sangue menstrual, do parto ou pós-parto, possuía algum tipo de odor que atrairia os *invisíveis*, mas o fato é que as mulheres, no período menstrual e durante o sangramento do pós-parto, estão vulneráveis física e ontologicamente, e, para conter este estado limiar, especificamente no caso das mulheres puérperas, tomam *banhos cheirosos*, *banhos de mulher parida*, conforme relatou Sueli. Os *banhos cheirosos*, produzidos com plantas medicinais, têm a função de encerrar o sangramento o mais rápido possível, e no contexto Munduruku (Dias-Scopel, 2014) os banhos com *plantas cheirosas* — categoria nativa Munduruku equivalente ao *banho cheiroso* Kiriri — têm o objetivo de substituir o *pitiú* por outro cheiro, capaz de espantar o boto encantado, habitante do mundo subaquático.

O resguardo relacionado à menstruação ou ao pós-parto tem por objetivo evitar que haja deflagração de “relações indesejáveis com os seres *encantados* que habitam o mundo subaquático, principalmente os botos” (Dias-Scopel, 2014, p. 170, grifo meu), por isso, as roupas com vestígio de sangue (menstrual, do parto ou pós-parto) em hipótese alguma devem ser lavadas em rios ou cacimbas, e idealmente devem ser enterradas ou queimadas, conforme argumenta a autora acima citada. Além da mulher que teve filho, a parteira deve cumprir o resguardo, tendo em vista que ela teve contato com o sangue durante o parto, sendo interdito a ela ir ao rio ou a cacimba, e deve se lavar com *plantas cheirosas*, “plantas cujo odor forte espanta os botos encantados” (*Ibidem*), sob pena de ser levada pelo boto para seu domínio cosmológico (Dias-Scopel, 2014).

Há uma diferença importante entre o sangue menstrual e o proveniente do parto, pois o primeiro é fonte de impureza, mas também é fundamental na formação do corpo da criança no ventre da mãe, juntamente com o sêmen<sup>42</sup>. O sangue do parto e pós-parto, por seu turno, “é exclusivamente fonte de impureza e perigo” (Dias-Scopel, 2014, p. 170). A autora citada advoga que os Munduruku não atribuem ao período menstrual, parto e pós-parto o *status* de doença, situação similar aos Kiriri. A observação dos interditos

---

<sup>42</sup> Para os Mebengokré-Xikrin, também referidos na literatura etnológica como Kayapó-Xikrin, povo indígena falante de uma língua jê, “a criança vai sendo formada no ventre materno pelo sêmen em repetidas relações sexuais, e vários homens podem contribuir para a formação do bebê” (Cohn, 2010).

relacionados aos *resguardos* feitos pelas mulheres Munduruku, ao contrário, é fonte de saúde, força e vitalidade, pois, quando estavam idade reprodutiva, não saiam de casa para ir ao rio ou cacimba durante a menstruação, o parto e pós-parto, evitando assim estabelecer relações com seres do mundo subaquático (Dias-Scopel, 2014).

Do mesmo modo que as Munduruku, as mulheres Kiriri estão atentas ao resguardo pós-parto, sendo ele necessário para não *quebrar o resguardo*, por isso, elas evitam pegar em água gelada, cobrem a cabeça com um pano para evitar o sereno e colocam uma faixa de pano na barriga. As consequências do resguardo quebrado acompanham a mulher Kiriri ao longo de sua existência, conforme fica nítido no relato de Sueli a respeito: *aí você fica sentindo dor, dor de cabeça, dor assim nas costas, na rabada, desculpe dizer ... aqui nos quadris, na bacia ... na quadra de lua ataca, a gente tem isso aqui, é de resguardo quebrado* (Caderno de campo, comunicação virtual, 26/02/2023). O dado apresentado não deixa dúvidas: a mulher Kiriri, com apoio de seu esposo, deve cumprir o resguardo, sob pena de ser acometida ao longo de sua vida por uma série de dores, algo similar à perspectiva Munduruku.

De modo resumido, o sangue é a substância pela qual a vida pode iniciar, contribuindo na composição do corpo do feto — entendimento comum em vários contextos etnográficos. Não obstante isto, ele é entendido como impuro e perigoso, a antropóloga Luisa Elvira Belaunde (2006) ao tratar da hematologia<sup>43</sup> concluiu que na Amazônia “o sangramento pós-parto é considerado de forma consistente como a forma de perda de sangue que traz maiores perigos espirituais para o pai, o bebê e a mãe, mas também para todos aqueles que compartilham a sua existência” (Belaunde, 2006, p. 217). A conclusão da autora faz eco à etnografia sobre os Kiriri, desenhada por mim, e, apesar de se tratar de uma área etnográfica distinta da trabalhada pela autora, suas reflexões extrapolam o contexto pan-amazônico e chegam ao Nordeste indígena, como não deixam dúvidas os dois casos de quase rapto do espírito de mulheres puérperas pelos parentes falecidos, conforme descritos anteriormente. Deste modo, o sangue é capaz de gerar porosidade na fronteira entre os mundos dos humanos e dos *outros*, sendo essa a tônica entre os Kiriri e os Munduruku, e tantos outros povos indígenas. Sumariamente, o cheiro

---

<sup>43</sup> A autora parte da etnografia realizada junto ao povo originário Airo-Pai, estabelecidos na Amazônia peruana, falantes de uma língua pertencente à família linguística tucano (tukano), para pensar a potência do sangue na Amazônia.

do sangue “introduz espaços-tempos de multiplicidade transformadora incontrolláveis” (Belaunde, 2006, p. 229).

O período de resguardo é delicado, por isso exige da mulher — e do seu companheiro — a observação dos interditos e prescrições, conforme aludi acima. As restrições impostas à mulher durante o período do puerpério têm uma função principal, a de garantir que ao longo do resguardo a mãe e a criança não sejam assediadas por um *invisível*. No caso das crianças, estas possuem o corpo presumivelmente aberto e estão, particularmente, vulneráveis ao *olhado* de agências extra-humanas, ou seja, os *invisíveis* que se engraçam do bebê e desejam carregar o espírito dele para viver consigo<sup>44</sup>. Bandeira (1972) já havia registrado que as “crianças são naturalmente predispostas a *mau olhado*” (Bandeira, p. 69, grifo meu), e a autora afirma ainda que “durante a dentição a criança fica vulnerável à ação dos *encantados*” (Bandeira, 1972, p. 65, grifo meu). “Até as roupas do recém-nascido, antes de usadas, são defumadas para evitar que levem coisa ruim ao corpo da criança” (*Ibidem*, p. 67), e o temor das *coisas ruins* atingirem o corpo do bebê se dá pelo receio dos efeitos negativos que tal aproximação pode provocar, traduzida na experiência sensível em estado de adoecimentos, que no caso das crianças são particularmente perigosos, devido à aparente predileção que diversas subjetividades possuem em *carregar os espíritos*. Em uma das várias conversas que tive com Zenito, aproveitei que o tema da interlocução eram a morte e os mortos e perguntei-lhe por qual razão as crianças são alvos constantes de subjetividades extra-humanas, e ele, sem pestanejar, disse que “*eles são um alimento mais leve e saboroso*” (Caderno de campo, aldeia Cajazeiras, 21/01/2022). Barão, um amigo Kiriri com quem tive intensa interlocução, apontou outra perspectiva para as crianças que morrem em decorrência da ação dos *invisíveis*, pois para ele a criança *se transforma e encanta mesmo, sai desse mundo e vai para outro* (Caderno de campo, comunicação virtual, 07/05/2023).

Durante uma conversa via *WhatsApp* com Barão, lhe perguntei por qual motivo as crianças possuem maior pré-disponibilidade de serem atingidas por um *invisível* e ele explicou que as crianças, assim como os/as idosos/as, acima dos 70 e 80 anos,

---

<sup>44</sup> A etnografia realizada por Antonio Guerreiro (2015) junto aos Kalapalo, povo altoxinguano falante de uma língua pertencente à família linguística Karib, identificou que os “bebês, por exemplo, têm almas muito suscetíveis de serem capturadas por espíritos” (Guerreiro, 2015, p. 252). Entre os Araweté um recém-nascido ou criança é um “[...] ser aberto a contágios malignos e volátil pela solda precária alma-corpo [...]” (Viveiros de Castro, 1986, p. 466-467), ademais nos mundos indígenas a concepção da criança como vulnerável aos ataques de espíritos é bastante comum.

[...] *E fica fácil de morrer né?! Tanto faz a doença que mata [alusão às doenças provocadas por patologias registradas pela biomedicina] com estas partes aí [neste trecho Barão se refere especificamente a doenças de índio] fica com o corpo mais aberto na fala dos mais velhos [...] A pessoa estando doente tá com o corpo aberto e fraco né?! Ai tem que ter alguém para cuidar da pessoa se não é perigoso chegar a machadinha [pan – onomatopeia para se referir ao barulho de um objeto batendo na cabeça] e já foi [Barão dá uma risada ao final do áudio] (Caderno de campo, comunicação virtual, 30/06/2022).*

Os dados apresentados por Bandeira acima e os reunidos por mim dão margem de segurança para afirmar que, no caso das crianças, o fato delas não terem um corpo formado estaria associado à maior susceptibilidade ao ataque dos *invisíveis* a que elas estão submetidas. No tocante às pessoas da terceira idade, Barão me explicou que após certa idade o idoso *vira criança*, isto é, o corpo está predisposto — *mais aberto* — a ser assediado por um *invisível*, exigindo maiores cuidados dos seus parentes. A expressão virar criança, utilizada por Barão, revela a concepção a respeito do corpo dos idosos, pois, dito de outro modo, ele é frágil tal qual o dos bebês ou crianças, e, por isso, *mais aberto*.

Os corpos das crianças e recém-nascidos são *abertos* por ainda estarem em processo de formação, condição que os coloca em situação de fragilidade física e ontológica. O corpo dos adultos, ao contrário, por já terem sido construídos, devem ser mantidos permanentemente *fechados*, para assim evitar as doenças, especialmente as provocadas por subjetividades outras que humanas. Instalada a enfermidade, seja ela proveniente de seres não visíveis ou as catalogadas pela biomedicina, a afecção provoca a fragilização física e ontológica do afetado, fazendo dele algo semelhante à criança. Nos contextos indígenas, nos quais há presença da couvade, o pai da criança, por meio dos interditos, busca manter a saúde e o bem-estar da prole, pois há o entendimento da continuidade entre os corpos do recém-nascido e de seus genitores, conforme fazem os Munduruku (Dias-Scopel, 2014). As atividades interditas aos homens Munduruku logo após a chegada de um filho estão circunscritas à “não pode[r] flechar, dar partida no motor, atirar de espingarda, não pode fazer força que sai sangue do umbigo da criança” (Dias-Scopel, 2014, p. 183); ademais ele não deve dar nó, deve manter distância de dar nó em corda, tecer e fazer força, sob pena da criança ter uma hemorragia que poderia ceifá-la a vida (DIAS-SCOPEL, 2014).

A couvade feita pelos homens e o resguardo feminino em decorrência do nascimento de um filho é o processo pelo qual os genitores simulam (imitam) a prole, conforme evidenciou Roberto DaMatta (1976) a partir dos Apinayé. A grande questão

para os Apinayé e, seguramente, para outros povos indígenas, é a consubstância entre sangue, sêmen, leite materno e outras substâncias que deflagraram “categorias e relações sociais” (DaMatta, 1976, p. 92). Não é à toa que quando há um doente, os parentes próximos ao enfermo devem se resguardar, evitando alguns alimentos, como fazem os Munduruku (Dias-Scopel) e os Mebengokré-Xikrin (Cohn, 2010), especialmente quando se trata de uma criança. Por fim, as mulheres Kiriri fazem o resguardo para salvaguardar sua saúde (e sua própria condição de gente) e também de seu filho, haja visto o compartilhamento de substâncias, especialmente o leite materno.

No caso dos povos originários em que é praticada a couvade, ela não tem função exclusiva de garantir a saúde do recém-nascido, os homens Matses que habitam o Vale do Javari, no estado do Amazonas — fazem a couvade em decorrência do nascimento de um filho devido também ao sangue pós-parto, podendo ele adquirir a “*doença do sangue (intac nēnaid)* que faz com que o homem fique fraco e com preguiça de caçar” (Matos, 2014, p. 76), pois o sangue possui *mayan* (uma espécie de potência agentiva invisível) que ao separar do tecido sanguíneo pode afetar o *mayan* da pessoa levando-a ao adoecimento (Matos, 2014). Os homens devem igualmente evitar as mulheres menstruadas, pois o contato com elas pode diminuir sua eficiência na caça, que a autora supramencionada chama de potência predadora.

Alguns povos indígenas, como os Matses, utilizam plantas medicinais no processo de crescimento das crianças, seja para que elas adquiram certas habilidades socialmente valorizadas ou para que o bebê não seja afetado pelo *mayan* (que neste contexto pode ser entendido como espírito) de algum animal morto durante a caça (Matos, 2014). Os banhos produzidos com plantas medicinais são chamados de *neste*, “coisa para banhar’ (*nes* = banhar-se; *\_te* = nominalizador, instrumento)” (*Ibidem*, p. 72). São preparados banhos com plantas medicinais específicas para cada animal, geralmente a planta possui algum aspecto morfológico que remeta a uma ou mais partes do bicho, os *neste* produzidos “são aplicados na criança gradativamente, dos que previnem as doenças dos animais menos perigosos, aos que previnem doenças dos animais mais ofensivos” (*Ibidem*, p. 72-73). Só após isso, a carne dos animais para a qual o *neste* foi produzido poderá ser novamente ingerida pelos parentes ligados diretamente ao bebê. Como já alertado acima, o *neste* pode ter outra função que preventiva ou terapêutica, ele pode ser produzido com vista a incorporar à criança característica de certos animais, *neste* de jacu para a criança ser

extrovertida, agitada e proativa ou *neste* de arara para que não seja preguiçosa (Matos, 2014). Há outros *neste*, citei apenas alguns exemplos trazidos por Beatriz Matos, citada acima, para ilustrar a potência e importância dos vegetais para os Matses, fato este que os aproxima do material Kiriri, no qual as plantas medicinais assumem, além da posição de sujeitos, o protagonismo na formação do corpo social adequado para os Kiriri, ou seja, o *corpo fechado*.

Tratado de modo lateral, com rápidas referências, a discussão agora será direcionada para as categorias *corpo aberto e fechado*. Vejamos como, analiticamente, elas podem ajudar a compreender, entre os Kiriri, como se dá a construção do corpo para este povo indígena e como *corpo fechado* é almejado por eles sendo esta a condição que permite a manutenção da condição de pessoa (humanos) dos Kiriri.

As implicações do *corpo aberto* não se encerram somente com aumento na probabilidade de ser *olhada/o* por um mais que humano — o que por si só tem diversas implicações na experiência sensível, a exemplo dos estados de adoecimento. Barão me informou que quando alguém está com o *corpo aberto* ela pode ser atingida por um feitiço<sup>45</sup> (ou *macumba*, como eles também costumam se referir) enviado por quem deseja lhe fazer malefícios. O feitiço é entendido como uma agressão/predação na relação entre humanos-humanos, não obstante o contratante do serviço xamânico aciona o feiticeiro, dotado de capacidades para controlar subjetividades extra-humanas, cujo objetivo é provocar uma ação negativa em seu alvo e, pelo que pude compreender da questão — sempre falada muito reservadamente, o feiticeiro é um emissário exógeno à comunidade, vinculado geralmente a religiões de matriz africana ou afro-brasileira. O fato do especialista ritual ser um não parente daquele que deseja provocar o mal dificulta a identificação do contratante do serviço.

Até o momento, foram apresentadas situações em que o corpo estava aberto (devido a menstruação, parto, pós-parto, doenças etc.) e, como é possível supor, os meus interlocutores também concebem o seu antônimo: *corpo fechado*. Durante uma conversa por *WhatsApp*, Barão explicou que para ter o *corpo fechado*

*a pessoa tem que se cuidar né?! Fazer banho, reza, rezar forte, fechar o corpo aí o corpo fica fechado né?! Você deve se levantar bem cedo e se benzer né? Antes de*

---

<sup>45</sup> Diversas populações ameríndias identificam as doenças enviadas ou provocadas pela manipulação humana como feitiços, a exemplo do Alto Xingu (Cf. Vanzolini, 2010; 2011).

*sair pisar o pé direito na frente e seguir em frente. Corpo fechado é isso* (Caderno de campo, comunicação virtual, 30/06/2022).

Nesse sentido, os Kiriri acionam uma série de dispositivos para tornar o seu *corpo fechado*, procedendo da atuação de substâncias e potências sobre o corpo, provenientes das rezas, chás e garrafadas dentro do contexto sociocosmológico Kiriri. Além disso, é recomendável sempre andar no território portando um dente de alho, fumo, usados como *defesa*<sup>46</sup>, assim como fazem com a *zuru* (cachaça) nas sentinelas, principalmente.

A produção de um *corpo fechado* exige dos Kiriri esforços constantes para fabricação desta condição corpórea, processo ininterrupto que requer cuidados, como aqueles já referidos acima. Deste modo, não é possível afirmar que há um *corpo fechado* continuamente, o mesmo se aplica ao *corpo aberto*; de modo geral, são envidados esforços na produção de *corpos fechados*, haja vista a periculosidade ao qual se está sujeito quando se perambula com o *corpo aberto*, sobretudo porque o espaço territorial — e cosmológico — habitados pelos Kiriri é compartilhado com subjetividades extra-humanas, cuja relação é marcada pela imprevisibilidade. Nesse sentido, a relação entre Kiriri, seu anjo da guarda, *antepassados*, *espírito de morto*, entre outros seres, parece ser de algum modo retificada na experiência sensível de meus interlocutores.

Fabricar um *corpo fechado* no contexto etnográfico investigado requer cuidados não somente com o corpo propriamente dito: é preciso que sejam observados os códigos de conduta tacitamente definidos juntos às agências que vivem no cosmos Kiriri. Deve-se sempre oferecer fumo, fumaça dos cachimbos, cachaça, mel, para agradecer pela boa colheita das roças, pelo sucesso nas caçadas e pescarias<sup>47</sup>; além de pedir-lhes licença para entrar em seus domínios cosmológicos: rios, lagoas, manguezais, matas, serras, tabuleiros, morros etc. O desrespeito às etiquetas interacionais com os *invisíveis* pode levá-los a castigar — por *mal olhado*, *surrar*, categoria nativa sinônimo de agressão — aqueles que não observam os códigos de conduta, traduzido na vigília em afecções: que podem se dar

<sup>46</sup> Segundo Bandeira (1972) o [...] “fumo, o alho e a cachaça são defesas individuais, defesa do corpo. O caboclo não anda sem ao menos uma destas coisas” (p. 89). Em campo, Sueli me recomendava sempre andar pelo território com um dente de alho, sobretudo nos velórios. Durante meus deslocamentos com Barão pela mata ele sempre me dava algumas ervas e me pedia para pô-las no bolso direito, para evitar sermos arriados (uma espécie de confusão mental) pela caipora ou outro *encantado*.

<sup>47</sup> Bandeira (1972) registrou a este respeito que os [...] “os encantados gostam de receber fumo e cachaça. Devem ser deixados nos locais onde transitam mais, ou quando se vai à caça ou a coleta de mel, ou de frutas, ou de quaisquer outros produtos da natureza. Além de dar fumo e cachaça, deve-se deixa[r] um pouco do produto coletado. A caça não precisa deixar. A mãe dos bichos quando propiciada com fumo e cachaça sente-se satisfeita” (p. 89).

devido a aproximação desses seres ou durante os sonhos, conforme será discutido mais detalhadamente no capítulo 3.

O rendimento da categoria *corpo aberto* e *fechado* não se restringe aos Kiriri, estando presente entre outros povos da área etnográfica do Nordeste, a exemplo dos Pankararu — localizados na aldeia Brejo dos Padres-PE — e os Xukuru — estabelecidos na Vila de Cimbres-PE. Assim como com os Kiriri, a produção de um *corpo fechado* entre os Pankararu exige o cumprimento de algumas obrigações e interditos, sejam eles relacionados ao campo ritual ou às interações sociais, moralmente aceitas (Mura, 2012); “estar de ‘corpo aberto’ significa abrir o canal para ser atingido pelas ‘cargas’ negativas” (Matta, 2005, p. 153). Para os Xukuru, bem como os dois outros povos referidos, o *corpo fechado* não é um estado e sim uma condição, que se espera de todos os moradores da aldeia; o *corpo aberto* permite que a alma, princípio que anima o corpo — a matéria —, escape de seu recipiente, sob pena de não mais retornar (Lima, 2019). Ainda segundo os Xukuru, somente os corpos daqueles que recebem os *espíritos* devem estar constantemente abertos, todas as outras pessoas devem dedicar esforços para fechá-lo (Lima, 2019).

Os Pataxó de Barra Velha-BA também elaboraram um padrão de conduta que deve ser seguido: “a manutenção do corpo limpo com a alimentação correta, e fechado por plantas e rezas, um comportamento calmo e recatado são fundamentais para evitar afecções corporais e comportamentos violentos [...]” (Cardoso, 2016, p. 188), em caso de não observância do padrão descrito acima, há possibilidade de virar *bicho*, isto é, transformar-se em um outro. Diferentemente dos outros casos elencados, os Pataxó seguem o modo de conduta moralmente estabelecido devido à possibilidade de se transformarem em bichos, um constante devir-animal em um mundo instável e inacabado, exigindo que os Pataxó estejam dentro do que é definido como humano, sob pena de assumirem uma forma animal, conforme ocorria antes do fogo de 51<sup>48</sup>. Além do

---

<sup>48</sup> Segundo a pesquisadora Tamires Santos Pereira (2016), o fogo de 51 como “ficou conhecido entre o(a)s Pataxó, foi um conflito desencadeado no povoado do Corumbau, vizinho a aldeia Barra Velha, que suscitou uma reação desproporcional das polícias de Prado e Porto Seguro (BA) que, além de danos físicos e emocionais, provocou a desorganização da população lá estabelecida, o massacre desorganizou o grupo ali aldeado e espalhou o(a)s Pataxó para várias partes da região Extremo Sul e outros estados” (PEREIRA, 2016, p. 17). O fogo de 51 foi um dos eventos traumáticos que marcam a trajetória dos Pataxó e ocorreu em decorrência das ações desproporcionais dos agentes do Estado para com as famílias Pataxó, em decorrência da instalação do Parque Nacional de Monte Pascoal na área tradicionalmente ocupada pelo povo indígena citado.

padrão de comportamento moral a ser seguido, os Pataxó também atribuem ao corpo um papel central, afinal ele será transformado juntamente à natureza da pessoa — de humano a animal, por isso fecham o corpo com plantas e rezas. Resguardadas as devidas distinções, o que parece estar em jogo é a manutenção da condição humana em um devir-outro, seja ele na condição de espírito ou animal. A seguir, perseguimos o caso Tupinambá, que difere consideravelmente dos outros aqui relatados, para quem fechar o corpo constitui uma ação cotidiana e para eles o método mais eficiente para *fechar o corpo* é durante o ritual do *fechamento de trabalho*.

Os Tupinambá da Serra do Padeiro — não obstante estejam localizados no Sul da Bahia e, portanto, em outra área etnográfica<sup>49</sup> — também dão atenção recorrente ao corpo, seja durante o período de *fechamento de trabalho* ou cotidianamente. O *fechamento de trabalho*<sup>50</sup> é um ritual conduzido pelo pajé, seu Lírio, realizado idealmente na adolescência, podendo acontecer em outras etapas da vida (Pavelic, 2020), sendo sua função preparar o corpo do iniciante para receber os *encantados*, mas nem todos procuram o pajé Lírio com este objetivo. O *fechamento de trabalho* pode durar um ano, a depender do caso, e no transcorrer deste tempo o iniciante deve rezar diariamente; e os interditos consistem em não manter relações sexuais nas quartas e sextas-feiras, não ingerir bebidas alcoólicas e evitar as festas (Ubinger, 2012; Pavelic, 2019); as mulheres devem se abster de “usar maquiagem, pintar as unhas com cores escuras, usar roupas curtas ou que mostrem a barriga” (Ubinger, 2012, p. 86). Daniela Alarcon (2020) acrescentou que o pajé citado pode vetar que aquele/a que esteja *fechando o trabalho* vá a alguns *torés*, por ser considerado “muito fortes, potencialmente perigosos para alguém de corpo aberto, como é a situação de quem está em processo de *fechamento de trabalho*” (ALARCON, 2020, p. 316, grifo meu). O final do referido ritual se dá durante o *trabalho de fechamento*, quando ocorre

a louvação na casa do santo, à qual acorriam muitas pessoas, em particular, como vimos, aquelas que tinham *trabalho fechado*. Na ocasião, o pajé efetivamente *fechava o corpo* daquele que vinha se preparando, sucedendo-se um breve

<sup>49</sup> Segundo a divisão em áreas etnográficas proposta por Júlio César Melatti (2016), a região Nordeste possui duas áreas etnográficas, a Nordeste e a Leste, estando incluído nesta última o Sul e extremo Sul baiano, região Norte de Minas Gerais e o Espírito Santo, onde estão os Pataxó, Pataxó hãhãhã, Tupinambá (da Serra do Padeiro e de Olivença), Tikmũ’ün (Maxakali) e Tupiniquim.

<sup>50</sup> “As razões elencadas para fechamento de trabalho eram várias: alguns o faziam para tirar cachaça, isto é, para deixar de abusar do álcool; outros, para curar doenças ou pôr fim a crises de loucura e diferentes formas de perturbação; outros ainda, simplesmente para se proteger” (Alarcon, 2020, p. 315).

período de resguardo e algumas determinações para toda a vida” (ALARCON, 2020, p. 315, grifo meu).

No contexto Tupinambá, o *fechamento de trabalho* tem a função de preparar o corpo do iniciante para receber os *encantados*, ao passo que cumpre a função de *fechar o corpo* para protegê-los contra os espíritos ruins (notadamente os mortos) ou durante as ações de retomada de parcelas do território. Apesar do *fechamento de trabalho* ser a forma mais eficaz de fechar o corpo, há outras práticas que contribuem para alcançar a disposição corpórea ideal, a exemplo das “defumações, banhos, pinturas corporais e outros dispositivos de proteção empregados” (Alarcon, 2020, p. 352).

Diferentemente do caso Kiriri, Pankararu e Xukuru, os Tupinambá da Serra do Padeiro possuem um período específico para produzir o *corpo fechado*, no qual uma série de interditos e obrigações são aplicadas aos neófitos, não obstante haja cotidianamente uma produção constante do *corpo fechado*, sobretudo em períodos de tensão entre os Tupinambá, fazendeiros e agentes estatais na luta pela terra. Em outras palavras, os Tupinambá produzem corpos para a guerra, seja com os humanos propriamente ou com os mais que humanos que habitam no território. A guerra Tupinambá, descrita pelos cronistas, funcionava com suporte principal da organização social, mas que contemporaneamente é acionada para resistir e lutar pelo direito originário à terra, a morada dos *encantados*.

Em termos de análise, apresentei como os Kiriri concebem as categorias *corpo aberto* e *fechado*. A seguir, pretendo demonstrar, a partir do adoecimento da pesquisadora Vanessa Moraes e da ida do Dona Lenita a TI, como os termos nativos referidos operam empiricamente. Iniciei este capítulo com o receio de Sueli em relação à minha possível ida ao velório, temor este que se insere no quadro geral da cosmologia Kiriri, fortemente marcada pela justaposição entre humanos e mais que humanos. Em termos empíricos, nos velórios Kiriri vivos e mortos circulam pelo mesmo ambiente, como via de regra acontece nas festas dedicadas aos mortos realizadas entre os povos indígenas; circular por esses mesmos espaços com o *corpo* potencialmente *aberto* me tornava vulnerável a um eventual assédio de um *invisível*. Devo admitir que não há uma obrigatoriedade entre estar com o *corpo aberto*, por causa de alguma doença — por exemplo — e sofrer ataques de um *antepassado*; é possível, inclusive, ser acometido por uma enfermidade causada por um *invisível* sem necessariamente estar com uma predisposição corporal. Um claro exemplo

disso foi a *doença de índio* a qual a mestranda Vanessa Moraes (2020) foi acometida durante o seu trabalho de campo para sua dissertação.

Após assistir aos festejos da primeira noite<sup>51</sup>, em uma de suas estadias na TI Kiriri, Moraes adoeceu, tendo apresentado como sintomas enxaqueca, diarreia e cansaço físico (Moraes, 2020). O itinerário terapêutico da enferma envolveu inicialmente o atendimento com uma profissional indígena da saúde e, posteriormente, foi utilizado o sistema tradicional de tratamento. Foi por meio do conhecimento Kiriri, construído a partir das relações com os seres que habitam sua cosmologia, que Jozinete suspeitou que a pesquisadora havia sido *olhada*. Quando questionada por Moraes sobre o que significa, Jozinete deu uma resposta evasiva: “quando uma pessoa é linda, inteligente, luta pelo que quer, faz as coisas como eu[,] alguém ficava olhando e assim eu teria tido *olhado*” (Moraes, 2020, p. 111, grifo da autora). Pairava sobre Vanessa certa indefinição a respeito do que significa ser *olhada* e como isso estava relacionado ao seu adoecimento, mas felizmente o esclarecimento veio quando esperava o ônibus com destino a Salvador na companhia de Miro, esposo de Sueli, tendo ele sugerido que Vanessa tivera uma *doença de índio*, provocada por “algum encantado [que] se engraçou ou [a] estranhou” (Moraes, 2020, p. 111). Ter sido *olhada*, *estranhada* ou *engraçada* são traduções dos Kiriri para o fato dos *invisíveis* se aproximarem deliberadamente de alguém.

Um outro fato relevante no tratamento de Moraes e que está diretamente relacionado à questão do corpo foram o uso de chás e rezas — referidos pela categoria geral de *remédio*<sup>52</sup>. Nesse sentido, a esfregação feita por Jozinete em Moraes: a pedido de Sueli, utilizou alho, algumas ervas e um recipiente com um líquido que não foi identificado pela pesquisadora; Jozinete pegou a mistura e aplicou sobre as “pernas, braços, pés, mãos e cabeça fazendo o sinal da cruz” (Moraes, 2020, p. 110) e falou algumas palavras inaudíveis à paciente. O tratamento de Vanessa também foi feito com chás, recomendados pelo pajé Adonias, sendo um deles com gosto amargo (costumeiramente chamado pelos Kiriri de *amargento*), sendo este um índice da sua eficácia. O outro chá, entretanto, estava

---

<sup>51</sup> A Primeira noite é entendida como uma obrigação fina (especial) dos Kiriri ao padroeiro, Nosso Senhor da Ascensão, mesmo se ocorrer uma morte no dia da primeira noite a obrigação é realizada. Geralmente, a morte de algum Kiriri suspende as atividades todas as atividades do grupo político (cosmopolítico) a que ele era vinculado, inclusive as atividades do campo ritual.

<sup>52</sup> Segundo Moraes (2020) a “categoria remédio é bastante ampla[,] engloba tudo que vende nas farmácias, bem como, uma reza, ervas, banhos, chás, rituais, alho, fumo, maracá etc” (p. 108).

doce e não amargava, além de ter um aspecto transparente, quando falaram, posteriormente, sobre a situação, Sueli revelou a Vanessa que o chá feito para ela era mais fraco, ela considerava que era “porque não era índia” (Moraes, 2020, p. 111).

O caso de Vanessa, apesar de ter sido detalhado, merece alguns comentários extras. Destaco, inicialmente, o uso de chás durante o itinerário terapêutico da enferma, um modo de cuidado muito comum entre os Kiriri, mesmo quando a afecção não foi provocada por um agente extra-humano. No que tange aos usos de chás e beberagens, eles também são bastante utilizados durante os itinerários terapêuticos, seja quando é *doença de índio* ou *doença de médico* — associados em alguns contextos, como durante o surto de H3N2, aos *remédios da farmácia*. Barão, exímio conhecedor dos *remédios do mato* — uma série de conhecimentos relacionados ao uso de plantas medicinais —, costuma receber de outros indígenas pedidos para preparar garrafadas e na sua geladeira é comum encontrar uma diversidade delas usadas por ele diariamente.

No caso específico de Vanessa, chama atenção o fato do chá produzido por Sueli, a pedido do pajé Adonias, ter sido mais *fraco*, devido à condição de não indígena, ou melhor, de não Kiriri da pesquisadora, o que sugere uma diferença ontológica entre os Kiriri e a enferma, expressa mediante a distinção entre os corpos e as vivências deles na experiência sensível em um território compartilhado com uma série de *Outros*. Desde o seminal artigo *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras* (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979) ficou claro, ao menos para a etnologia indígena produzida nas Terras Baixas da América do Sul, “que a noção do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades” (1979, p. 3). Entre os Kiriri, a tríade corpo, doença e itinerário terapêutico coaduna com a citação acima, pois é possível acessar a cosmologia a partir dela, estruturada nas aproximações e distanciamentos entre os humanos, *encantados* e *espíritos de mortos*.

Cada povo constrói distintamente uma noção de corpo e de pessoa, e, para o caso dos povos indígenas da TBAS, uma das contribuições ao empreendimento teórico da antropologia é o entendimento da “corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (Seeger; DaMatta; Viveiros de Castro, 1979, p. 3). A *doença de índio* de Vanessa Moraes é eloquente nesse sentido, pois foram necessárias adequações no itinerário terapêutico dela devido à sua condição de não indígena, mais precisamente de não Kiriri, isto é, uma

condição corpórea e de pessoa distintas, socioculturalmente, dos seus interlocutores. Advogam os autores mencionados que a “corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas” (Seeger; Damatta; Viveiros de Castro, 1979, p. 11). A corporalidade atua como organizadora da experiência sensível das pessoas, que antes de marcar um aspecto individual da vivência, revela como ações sofridas pelo indivíduo, a exemplo de um assédio de um parente morto, atuam sobre o corpo e são interpretados conforme a matriz cosmológica Kiriri. A ausência do espírito da pessoa, ocasionado por um rapto/captura de um *invisível* pode levar a morte do sujeito, caso o processo não seja interrompido. Manter o *corpo fechado* (forte) por meio de rezas e plantas medicinais é fundamental, pois os estados de adoecimentos provocam a instabilidade física e também ontológica da pessoa, ou seja, a doença funciona como um devir-outro, protótipo da alteridade.

Se do ponto de vista ocidental o corpo é um dado da natureza, para os povos originários ele é construído pela cultura. Diversos povos indígenas literalmente fabricam os seus corpos, como demonstrou Eduardo Viveiros de Castro (1979) a partir do caso Yalawapíti<sup>53</sup>. A fabricação insere um novo papel social no corpo, como fica evidente durante a produção de uma nova vida — a partir de diversos intercursos sexuais, na reclusão pubertária e no ritual fúnebre. O corpo fabricado durante a reclusão pubertária “é imaginado, em vários sentidos, pela sociedade” (Viveiros de Castro, 1979, p. 41) e evidencia uma “passage[m] crític[a], social e ontológica” (*Ibidem*, p. 41) adquirida pela pessoa.

Em certo sentido, as questões concernentes ao corpo ganharam valor reflexivo na antropologia após a comunicação feita por Marcel Mauss (1872-1950) no Seminário de Psicologia, intitulada *As técnicas do corpo* ([1936] 2003). Nesta ocasião, Mauss evidenciou que os seres humanos utilizam o corpo como primeiro objeto e meio técnico, ou seja, o corpo não é entendido como algo moldado estritamente pelo campo da biologia, conforme desautoriza os diversos exemplos elencados pelo autor, a exemplo das distintas maneiras de nadar, correr e das práticas obstétricas. Com a expressão *As técnicas do corpo*, Mauss

---

<sup>53</sup> Povo indígena pertencente ao sistema multiétnico e plurilíngue do Parque Indígena do Xingu, falantes de uma língua pertencente à família Aruak, juntamente dois outros povos alto-xinguanos, os Waujá e Mehinako.

entende [...] “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem, servir-se de seu corpo” (Mauss, [1936] 2003, p. 401).

Mauss não diz explicitamente, mas todo contexto me leva a supor que *as técnicas do corpo* estão voltadas para a inscrição do social sobre o corpo, uma espécie de produção sociocultural do corpo, que é, portanto, diferente no tempo, espaço e que visa atender às necessidades de cada povo. O autor explora a noção de pessoa propriamente no célebre *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”* (Mauss, [1936] 2003), a partir de um conjunto de dados disponíveis na literatura Mauss conclui que a construção da pessoa equivale à formação do indivíduo — eu, sobretudo entre os ocidentais. A pessoa pensada por Mauss a partir dos romanos é entendida como um “fato fundamental do direito” (Mauss, [1936] 2003, p. 385), mas também relacionado à moral. É importante compreender que a noção de pessoa varia conforme o povo ou sociedade, não sendo estanque, portanto. Títulos, nomes, direitos, funções e um sem fins de outros aspectos permitem visualizar a *noção de pessoa* entre os Pueblos subsumida ao clã, ao grupo ao qual a pessoa está vinculada. Mauss estrutura seu texto de modo a traçar uma espécie de linha de evolução na noção de pessoa, começando pelos povos originários, à época denominados como primitivos, e finalizando com povos considerados civilizados; por outro lado, é importante frisar que Mauss contribui, significativamente, para descredenciar qualquer ideia de uniformidade na noção de pessoa, ele traz para o debate a construção da pessoa como um esforço coletivo, isto é, social.

No caso Kiriri, a noção de pessoa está intimamente ligada à produção do corpo *fechado* e as plantas medicinais — os chamados *remédios do mato* — são fundamentais nesse processo. Continuarei demonstrando como isso se dá. Os Kiriri — ao menos aqueles residentes na aldeia de Mirandela — faziam o uso da entrecasca e das folhas da árvore Carrancuda para produzir corpos *fechados e fortes*, além de *dar coragem* para confrontar os não indígenas que estavam nas terras tradicionalmente ocupadas, conflito que durou cerca de 20 anos, entre as décadas de 1970 a 1990. A Carrancuda, do ponto de vista Kiriri, é considerada uma árvore com madeira resistente, trabalhosa para ser cortada, característica que meus interlocutores desejavam adicionar a si durante as guerras, como eles também se referem aos conflitos, pela retomada do território.

O Cruxi, uma espécie de palmeira encontrada próximo das grotas espalhadas pelo território, também foi, assim como a Carrancuda, importante na retomada do território,

pois protegia os Kiriri que usavam a pulseira feita com suas palhas contra os malfeitores — os regionais. Além disso, a pulseira protegia os Kiriri *contra as coisas ruins que circulam pelo território*, conforme me contou Barão (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 09/02/2022). As folhas da árvore Quipé também são utilizadas para *afastar encosto ruim, encosto das trevas*, isto é, subjetividades extra-humanas, cuja intenção é imprevisível e que circulam pelo território.

A importância das propriedades medicinais das plantas só foi apresentada a mim conforme os dias foram se passando e a intimidade adquirida com meus interlocutores se ampliava. Os casos de adoecimento por H2N3 e os seus respectivos itinerários terapêuticos, juntamente com as caminhadas pela mata permitiram reconhecer a potência das plantas na corporificação de certas características fundamentais para aquele contexto. Além dos casos elencados acima, Barão relatou, enquanto andávamos pela mata, sobre o uso que faz do chá de maracujá de veado e da barba de bode para ser mais resistente e não se cansar tanto, pois o veado pula e não se cansa tão rápido, do mesmo modo que o bode, e, ao *braiar* (misturar) as duas plantas medicinais, ele adiciona em seu corpo as características desejadas. O pau-ferrinho e o São Luís, *remédios do mato* encontrados na TI, são usados conjuntamente em forma de garrafada para fortalecer o corpo, os nervos e os músculos, devendo ser consumidos diariamente.

Nos mundos ameríndios as plantas ganham centralidade, como evidenciou Joana Cabral de Oliveira entre os Wajãpi (2016) e Karen Shiratori entre os Jamamadi (2018), só para citar alguns exemplos. Os povos falantes de línguas pano concedem especial atenção aos vegetais, como nos revela Bianca Hammerschmidt (2019) a partir da etnografia realizada entre os Shipibo-Konibo da comunidade de Callería, na Amazônia peruana, as plantas são capazes de suscitar certos estados mentais ou até mesmo corrigir alguns deles. Há uma variedade de tratamentos terapêuticos acionados pelos Shipibo para dissipar ciúmes ou estimular o intenso desejo sexual. Nesse sentido, “[...] no contexto panamazônico o corpo é modelado em função de determinados ideais relativos às qualidades e às capacidades valorizadas socialmente” (Hammerschmidt, 2019, p. 81). Fora dos contextos etnográficos amazônicos, como entre os Kiriri, as plantas cumprem um papel de suma importância, na produção de corpos capazes de conviver em um território habitado por humanos e não humanos; ademais, são capazes de produzir

estados físicos (nervos e músculos resistentes) e estados mentais como a coragem e a não preguiça.

O conhecimento farmacológico das propriedades medicinais das plantas é transmitido pelos Kiriri dentro de cada família extensa. Os pajés, por meio da ajuda de seus amigos espirituais, também prescrevem banhos, chás, garrafadas com *remédios do mato*, e os *mestres* podem, durante sua estadia na terra ou nos encontros oníricos, informar ao enfermo ou alguém próximo dele qual erva ou o conjunto delas devem ser utilizadas no itinerário terapêutico. Após a deflagração da pandemia de Covid-19, alguns interlocutores me relataram que os *invisíveis* prescreveram alguns chás, produzidos com plantas medicinais, para quem fosse diagnosticado com o vírus que causou a pandemia.

Assim como as pessoas, os banhos e chás circulam. Não é incomum Barão receber algum pedido para produzir uma garrafada e do mesmo modo dona Lenita (foto 9) e Papai (seu Jerônimo, que é genitor de Dona Lenita) costumam preparar banhos para os membros da família, seja por motivo de doença ou não. Em geral, nos quintais dos Kiriri há alguma planta medicinal, mas sem muita variedade, quando precisam eles recorrem às matas para colher *os remédios*, a grande exceção que encontrei foi no extenso quintal de dona Lenita, onde é possível encontrar inúmeras plantas medicinais. Quando perguntei recentemente à minha interlocutora por qual razão ela plantou as *ervas medicinais*, ela disse que na [...]

*época eu precisei dessas ervas que foi a minha saúde abaixo de Deus, que quando eu me cuidei, quando caia doente que eu ia no pajé ele passava os banhos pra mim e era muito difícil eu ir panhar no mato mais o finado [referência ao esposo falecido de dona Lenita]. Depois panhei plantar aqui em casa, para qualquer momento que Deus o livre, pra mim, pra um filho, para um vizinho, pra quem quiser. Muitas vezes os vizinhos vieram pegar aqui e tem graças a Deus, não vou mais para o mato panhar e tudo é remédio mesmo. No verão é meu emprego, deu molhar um dia sim e outro não e é assim né?! Graças a Deus. Eu estou viva abaixo de Deus e dos meus banhos das ervas (Caderno de Campo, comunicação virtual, 12/05/2023).*

Voltaremos posteriormente à trajetória de dona Lenita, quando tratarei da imbricação entre corporalidade, cosmologia e território, a partir de diversos casos de adoecimento que ela, fruto da dispersão de vários Kiriri para outros lugares fora da TI em busca de melhores condições de vida, teve em decorrência do seu estabelecimento na terra ancestral.

Foto 9: Dona Lenita mostrando o seu quintal com plantas medicinais.



Quintal da casa de Dona Lenita, aldeia Araçás – 12/01/2022. Fotografia do autor.

A produção de cuidado cotidiano, que garante aos Kiriri corpos *fortes e fechados*, *passa* pela utilização das ervas do mato e na fé de que o remédio do mato fará o efeito desejado. Entre os Pataxó da aldeia Boca da Mata (TI Barra Velha, Sul da Bahia), o ideal de gente para eles passa pela utilização cotidiana dos *remédios do mato*, manipulado sobretudo pelas mulheres, conforme evidenciou Larissa Moreira Portugal (2022), o que não deve ser interpretado como ignorância dos homens a este respeito. Entre os Kiriri, homens e mulheres lidam com os *remédios do mato* sem que haja uma primazia feminina, como entre Pataxó da Boca da Mata, em que os conhecimentos sobre as plantas medicinais são transmitidos entre as gerações pelas mulheres da família. A importância feminina nos processos de cura, sobretudo aqueles em que o estado do paciente não é tão grave, é tão preponderante que eles quando desejam conhecer o *mato* que poderá ajudar o enfermo antes de dormir podem pedir a Deus que a revele, na experiência onírica os caboclos — designados de espíritos auxiliares por Portugal (2022) — aparecem e mostram qual mato deve ser utilizado para curar o moribundo, eles “também participam dessa rede de

transmissões, orientando as mulheres a respeito dos *matos* e dos *remédios de mato*” (Portugal, 2022, p. 82, grifo da autora).

Os *remédios do mato* circulam dentro das redes familiares, como notei entre os Kiriri e Portugal (2022), já citada, entre os Pataxó da aldeia Boca da Mata, acrescenta-se para o último caso o conhecimento vegetal que as mulheres Pataxó adquirem por meio dos sonhos com subjetividades não humanas. De modo geral, Portugal (2022) sintetiza, a seguir, a importância das plantas medicinais no contexto investigado por ela, mas que também se aplica ao pesquisado por mim, como pode ser notado na citação abaixo:

Esses remédios – seja para banho, ingestão, massagem ou defumação – servem ao cuidado com o corpo pataxó em geral, sendo fontes absolutamente essenciais para a conservação de um corpo forte, saudável e parcialmente livre dos perigos do mundo, uma vez que contra efetuam e protegem as pessoas de diferentes males e enfermidades, causados por humanos e não humanos, vivos e mortos, que podem acometê-las (Portugal, 2022, p. 86, grifo da autora).

Deixo, temporariamente, de lado a discussão sobre a busca pelos Kiriri, entre outros povos do Nordeste ou leste etnográfico, para avançar na imbricação entre corporalidade e dimensão cosmológica, a partir da categoria *doença de índio*. Retomo o adoecimento em campo da antropóloga, justamente por deixar a relação entre corpo e cosmologia, o fato dela ter sido *olhada* ou *estranhada* por um *invisível* se traduziu na experiência sensível (corporalidade) da pesquisadora em um estado de adoecimento; a aproximação entre humanos e agências extra humanas marcam uma certa vulnerabilidade ontológica dos primeiros, haja vista a possibilidade de ter o *espírito carregado* por um *antepassado* ou *espírito de morto*, propiciando uma modificação (ou transformação) do *status* ontológico do/a atingido/a.

A *doença de índio* não é somente uma categoria nativa organizadora da experiência sensível dos Kiriri, mas carrega consigo perspectivas e relações (de evitação e aproximação) envolvendo pessoas e seres que habitam o cosmos. No contexto amazônico, os Wauja, localizados no Alto Xingu, também utilizam a *doença de índio* para explicar estados de adoecimento provocados por agências extra-humanas, mas que entre este povo altoxinguano está relacionado o ataque dos *apapaatai*<sup>54</sup>, “seres que encarnam alteridades prototípicas, cujo fundo ontológico é um contínuo de transformações que atinge desde artefatos até os próprios Wuaja” (Barcelos Neto, 2008, p. 29). Estar sob

---

<sup>54</sup> Seres que podem ser definidos, a grosso modo, “como animais, monstros, artefatos, espíritos, heróis culturais, e/ou xamãs” (Barcelos Neto, 2006, p. 10).

assédio dos *apapaatai*, exige atuação de um “xamã visionário-divinatórios” (Barcelos Neto, 2006, p. 12), pois ele é capaz de visualizar estes seres através dos transe ou de seus sonhos; foi através da *doença de índio* do grande chefe Wauja Atamai e de seu itinerário terapêutico, entre o hospital em Brasília e de seu regresso para aldeia, que o antropólogo Aristóteles Barcelos Neto, já citado, nos presenteou com um desenho da cosmologia Wauja.

Quando se é atingido pelos *apapaatai*, a *alma* (*Upapitsi*<sup>55</sup>) do atingido está passeando com seu algoz enquanto o corpo definha. A interação do princípio que anima o corpo com aquele(s) que o raptou se dá mediante a utilização de roupas pelos *apapaatai*, que antes da alternância entre dia e noite existiam enquanto *yeruoho*<sup>56</sup>, durante o passeio da alma capturada por estes outros, ela é assediada constantemente pelos *apapaatai/yeruoho* com a oferta de alimentos que não fazem parte da dieta humana, a exemplo das cuias de sangue e carne crua. Subjacente à alimentação não-humana está em curso a familiarização do moribundo pelo seu assassino *invisível*, o que implica na animalização do doente, uma espécie de inversão de perspectivas (Barcelos Neto, 2006).

Os *apapaatai/yeruoho* contém, como anunciado pelo autor, o princípio patogênico da alteridade e os modos da transformação, ou seja, a *doença de índio*, anúncio para o doente e para a comunidade que está em curso uma transformação, que exige que os parentes do doente procurem o xamã, assim ele poderá identificar os agressores, dando início à negociação para o retorno da alma roubada/capturada. Curiosamente, a alma resiste ao contato com os seres extra-humanos referidos, mas há uma “incompatibilidade dos corpos dos humanos e dos *yerupoho* [...] ou ainda da alma humana com o corpo dos *yerupoho*” (Barcelos Neto, 2006, p. 26, grifo do autor). O pesquisador chama atenção para um fato importante: há uma dessemelhança entre os corpos humanos e dos *apapaatai/yeruoho*, haja vista que o corpo dos últimos é recoberto de feitiço (*ixana*<sup>57</sup>) e, portanto, agentes patogênicos.

---

<sup>55</sup> Segundo Barcelos Neto (2006) “*Upapitsi* é a glosa que estou traduzindo por alma. O prefixo *Upapitsi* é a glosa que estou traduzindo por alma. O prefixo *upa* (de *upawa*, outro), associado à raiz *pitsi*, nos dá a id[e]ja de que a alma é um ‘outro *pitsi*’ (um outro corpo/forma)” (p. 27).

<sup>56</sup> Barcelos Neto (2008).

<sup>57</sup> “*Ixana* é um termo genérico que traduzo por substância/artefato patogênico e que abrange as flechinhas de *apapaatai* [...] (Barcelos Neto, 2008, p. 92). As flechinhas, “vetores de sua agência patológica, são partes do seu próprio corpo/ ‘roupa’, são emanações destes” (*ibidem*, p. 92).

O leitor desavisado pode supor, num primeiro momento, que a relação entre Wauja e os *apapaatai/yeruoho* está no polo da predação, e que nesta operação os humanos estariam em constante estado de perigo e os responsáveis pelas *doenças de índio* em insistente tentativa de transformar humanos em outros seres, um devir outro (Barcelos Neto, 2008). Como se verá a seguir, a doença gera relação social e ritual entre os Wauja. Os verbos utilizados a seguir “[p]assear (*com*), trazer e fazer *apapaatai*” (Barcelos Neto, 2008, p. 30) não foram escolhas aleatórias do autor, antes indicam estados pelo qual marca a relação entre Wauja e os *apapaatai/yeruoho*, desde o rapto de frações *upapitsi* por estes seres (passear com), identificar os *apapaatai* por meio do xamã-divinatório (trazer) e personificar o(s) *apapaatai* que estava(m) com partes da alma do enfermo por meio de máscaras, aerofones, painéis etc (formas expressivas), apresentadas durante a festa intracomunitária patrocinada pelo ex-doente (*Ibidem*).

Neste sentido, se os *apapaatai* tentam transformar Wauja em extra-humano, operando uma mudança ontológica, no pólo oposto os sobreviventes dos agentes patogênicos dos *apapaatai/yeruoho* presentificado (familiarizados), mediante o ritual. A *doença de índio* extrapola a concepção dela enquanto apenas adoecimento, ela é uma “relação social potencialmente construtiva entre os seres humanos e os *apapaatai*” (*Ibidem*, p. 21), pois os *apapaatai/yeruoho* domesticado “acompanharão e protegerão, na medida de suas capacidades, o ex-doente até o fim de sua vida; os *apapaatai* nesta condição específica são chamados de *iyakanãu* ou *kawoká* (espíritos protetores) (*Ibidem*, p. 97, grifos no original).

A doença é um modo de entrar em relação com alteridades prototípicas entre os Wauja, em que as perspectivas humanas e mais que humanas podem se sobrepôr e o ponto de vista prevalente definirá o rumo da relação: os Wauja se tornarão *apapaatai/yeruoho* (e mudarão de *status* ontológico) ou conseguirão familiarizá-los em máscaras, painéis, aerofones, entre outros. No contexto etnográfico desta pesquisa, os Kiriri, a doença não materializa a relação entre humanos e extra-humanos, como fazem os Wauja mediante a produção de máscaras entre outras formas expressivas. O que há entre os Kiriri, quando são acometidos por doenças provenientes dos *invisíveis*, é a realização da *obrigação* (que neste caso funciona como uma espécie de pagamento ritual) mas que não implica na criação de laços entre as partes envolvidas. A definição de qual será a *obrigação*, que os Kiriri também podem referir por *remédio*, depende do diagnóstico de

um especialista ritual que definirá o que deverá ser feito para agradar o agressor e assim livrá-lo da ação em curso, sem o prejuízo da utilização de outros meios para interromper a morte iminente.

Diferentemente do ritual fúnebre em que os vivos envidam esforços para superar a perda sofrida — e ao mesmo tempo tentam se livrar do *espírito do morto*, quando se é acometido por uma *doença de índio* —, cabe ao assediado e/ou seus parentes procurarem ajuda para livrá-lo da transformação em curso. Operam entre os Kiriri, portanto, níveis distintos de envolvimento das pessoas, no qual aparecem os coletivos (toré, rito fúnebre, *batalhões*<sup>58</sup>, limpeza dos variantes<sup>59</sup>) e os mais restritos, como a busca por tratamento terapêutico junto aos especialistas rituais. Neste último caso, chamo a atenção para um elemento subjacente à lógica envolvendo o eixo doença-cura, que é a busca pelo equilíbrio cósmico nas relações (aproximação e distanciamento) envolvendo Kiriri e outros seres; os casos de inobservância das condutas adequadas para entrar nos domínios cosmológicos habitados por subjetividades mais que humanas é eloquente, pois os *encantados* não toleram desrespeitos com suas moradas; assim, são dadas, *surras* por essas agências naqueles que descumprirem os códigos morais. Afinal, qual a função social da *surra*? Os dados me levam a afirmar que as distintas subjetividades mais que humanas lembram os Kiriri da maneira adequada de se relacionar com eles, sem o qual haveria desequilíbrio cósmico entre humanos e os seus *antepassados*.

A trajetória biográfica de dona Lenita, mãe de Sueli, a seguir, ajudará a compreender, assim como o adoecimento de Vanessa, a íntima relação entre corpo (e corporalidade), cosmologia e território. Além do mais, a chegada de minha interlocutora na TI possibilitou entender que para habitá-lo é necessário observar a etiqueta interacional com os mais que humanos com quem os Kiriri compartilham o território. Dona Lenita é filha de Seu Jerônimo e dona Edite, mãe de Sueli, nasceu fora do território durante o período em que a terra estava invadida pelos não indígenas e as condições de vida eram as mais deletérias possíveis. Antes de vir com sua família do município de Nossa Senhora da Glória-SE, minha interlocutora informou que sentia muita vontade de ir para

---

<sup>58</sup>Batalhão é uma espécie de mutirão destinado, geralmente, à colheita na roça coletiva de cada grupo político (cosmopolítico). O conselheiro de cada grupo convida as pessoas sob sua liderança para no dia e horário marcado realizar a colheita, geralmente de feijão, milho e mandioca.

<sup>59</sup>Variantes são as fronteiras do território indígena Kiriri.

a terra indígena, mesmo sem nunca ter residido nela, o que é bem interessante. Em torno de 1985, seu Jerônimo e família tiveram o apoio necessário do cacique Lázaro para se instalarem na TI, o que ocorreu durante os conflitos pela retomada do território.

A felicidade de dona Lenita de ter se instalado no território foi seguida por uma série de dificuldades — que não se restringiram aos embates entre Kiriri e não indígenas durante a retomada do território então em curso — concernentes à etiqueta interacional (códigos de conduta) com os mais que humanos, desconhecida pela minha interlocutora por não ter convivido na TI, por isso, diversas foram as *surras* a que foi submetida. Dona Lenita vivia *morrendo* (*andei morrendo*, foi a categoria utilizada por ela)<sup>60</sup>, conforme me contou. Os principais sintomas eram *sensação de febre, calafrio, dor de barriga, dor no corpo e vômito*. Os mortos costumeiramente davam *surras* em minha interlocutora, o que ela atribui ao fato de ser nova na área e desconhecer os modos adequados de se comportar na relação com estas agências, a exemplo do uso das defesas, como o alho e a *zuru*.

Não obstante seja filha de indígenas Kiriri, dona Lenita nasceu longe da terra ancestral de seu povo e não aprendeu no cotidiano como se proteger, o que me relatou com certo ressentimento enquanto arrancava a castanhas de caju em seu quintal, que ninguém a ensinou nada. Com o transcorrer do tempo, minha interlocutora aprendeu que deveria se cuidar, tomar banhos de folhas, chás, usar o alho, ir ao *toré* e não *mangar*<sup>61</sup> ou desacreditar do poderio dos *invisíveis*. O corpo de dona Lenita, defendo, foi produzido, mesmo que tardiamente para habitar um território compartilhado com múltiplas agências. Dona Lenita narrou para mim com mais detalhes como se deu o seu processo de aprendizagem: *eu apanhei mesmo para eu poder saber viver aqui dentro foi, apanhei bonitinho... andei... só não morri abaixo de Deus. Para mim acostumar foi um sacrifício e hoje em dia, graças a Deus, já me acostumei no ritmo e em tudo né?! (Caderno de campo, comunicação virtual, 12/05/2023).*

Certa feita, dona Lenita caiu doente, com os sintomas já descritos, com a diferença que a dor de cabeça era intensa. Ao dormir, mesmo sob forte cefaleia, sonhou com sua mãe já falecida, dona Edite, não houve por parte da mãe de Sueli maiores detalhes do conteúdo onírico narrado, mas ela se lembrou que sua mãe pediu que ela se cuidasse,

---

<sup>60</sup> Expressão utilizada pelos Kiriri para se referir a um estado de adoecimento que atinge o enfermo com maior intensidade. É comum os Kiriri também usarem nesse mesmo contexto, com o mesmo significado, a expressão *andei morrendo*.

<sup>61</sup> Mangar é o mesmo que dar risada, agir de modo jocoso ou desacreditar de algo.

tendo indicado um remédio feito com milho quebrado e cozido. Dona Edite pediu durante o sonho que ela fizesse o mais breve possível o tratamento indicado, e neste momento a interlocutora onírica de dona Lenita estava de cócoras e a sonhadora estava estirada sob uma rede no chão com forte dor de cabeça, tal qual na vigília. Para atenuar o sofrimento de sua filha, dona Edite colocou suas mãos na cabeça dela. Ao despertar a dor de cabeça havia diminuído de intensidade, e, seguindo as orientações de sua mãe já falecida, dona Lenita fez o remédio, seguindo as recomendações e ofertou aos invisíveis, espalhando pelo terreiro.

Há um apreço dos *invisíveis* pelo chamado *vinho de milho* (Bandeira, 1972), cujo processo de fabricação é similar ao indicado pela mãe de dona Lenita, sendo que a única diferença é a presença do açúcar no vinho feito pelos Kiriri para ser ofertada no *toré*, como *obrigação* ou *defesa* aos *invisíveis*. É possível que o vinho de milho seja feito em decorrência de “reuniões, festas, adjuntos ou, ainda, para proteger a casa e o plantio da roça” (Bandeira, 1972, p. 88-89). A prática descrita por Bandeira (1972) ainda é realizada pelos Kiriri. No dia da formatura de Cassinho, filho de Sueli, pela manhã, logo cedo, ela preparou o *vinho de milho*, que foi servido em um pote de barro, mas que, antes de ser consumido pelos presentes, foi oferecido aos *invisíveis*, sendo espalhado pela casa. Antes de consumir, era preciso fazer a *obrigação* e somente depois pôde ser ingerido pelos presentes. Em outro momento, dias depois da *obrigação* feita na casa de Sueli, perguntei-lhe por qual razão ela havia feito o vinho, ao que ela disse que era para proteger a casa, para que nada de ruim ocorresse. O leitor deve lembrar que, na mesma noite em que houve a obrigação, ocorreu a formatura do filho de minha anfitriã, parte da formatura ocorreria na escola e a outra na casa dos formandos.

Noto que os Kiriri assinalam, igualmente aos Wauja, uma distinção entre os corpos dos humanos e os *invisíveis* (os espíritos de morto ou *antepassados*), conforme apontarei a seguir. Dona Lenita narrou para mim, em julho de 2019, estimulada pelo velório de Manuel Anjo da Hora de que havíamos participado há pouco, que durante a festa da primeira noite dos caboclos na aldeia de Mirandela, ela foi atingida por um *invisível*, por estar desprovida das defesas como a zuru, alho ou fumo, estava vulnerável. Em determinado momento da festança, ela viu um homem sair do cemitério, que fica atrás da igreja de Nosso Senhor da Ascensão na aldeia de Mirandela, vestido com camisa branca, calça preta e chapéu de sertanejo. Ela pensou se tratar de um homem qualquer, mas o

desconhecido tocou em seu ombro e, ao senti-lo, ela desviou rapidamente. Seu algoz foi dançar e beber com os outros parentes, e, um pouco depois do incidente, ela sentiu seu coração acelerar. Quando regressou para casa — na aldeia Araçás — começou a sentir dor no corpo e febre; ao narrar para sua mãe o ocorrido, no dia anterior, ela foi orientada a procurar sua tia, Dalta, afamada mestra do *toré*, que a rezou e a informou que o seu avô já falecido, pai de Dalta, seu Ângelo da Hora, foi o responsável por sua doença (*doença de índio*), pois desejava levar (*carregar*) sua neta para viver com ele. Dona Lenita precisou realizar um trabalho para se livrar da aproximação inconveniente de seu avô, sob pena de ser carregada para viver com ele.

O simples toque do avô de dona Lenita, conhecido em vida por ser um excelente rezador (Bandeira, 1972), foi capaz de lhe causar um estado de adoecimento, que é um processo de aparentamento e transformação da pessoa em espírito de morto - dito de outro modo, estava em curso a modificação da condição de humano dela para a de *espírito de morto*. Além do toque físico, como narrei acima, a simples aproximação (encostar) do morto é capaz de provocar doença na pessoa, e a dimensão onírica também é usada por essas agências extra-humanas para afetar os vivos. Segundo dona Lenita, os mortos podem vir *durante o sono e surram os índios e põem doença até levar à morte* (Caderno de campo do autor, julho de 2019); não obstante isso, eles também podem ajudar se assim desejarem.

O itinerário terapêutico de Dona Lenita, em uma das situações, contou com o apoio decisivo de sua falecida mãe, através da experiência onírica da enferma. Este dado corrobora com as possibilidades que a vivência onírica possibilita, para o sonhador e seu grupo, conforme demonstrou a antropóloga Karen Shiratori (2013), segundo a qual “os sonhos operam, em sua dinâmica, como mecanismo para apreender nomes e cantos, receber adornos e objetos da parafernália xamânica, conceber crianças, futuros lutadores e xamãs” (p. 57). Caso Dona Lenita não tivesse, durante sua perambulação onírica, obtido o tratamento para sua *doença de índio*, poderia ter acionado um especialista ritual — rezadeiras, benzedor, curador, pajé etc — mediante, por exemplo, o envio de uma peça de roupa sua, para que pudesse ser identificado o agente causador da doença e a intervenção terapêutica necessária. Devo informá-los que os extra-humanos, que gozam da invisibilidade, podem ser visualizados pelos pajés, xamãs e mestres/mestras (os *entendidos*), pois “a visibilidade ou invisibilidade de um corpo não dependem de uma

característica própria a ele, mas de uma capacidade visual do observador” (Lima, 2002, p. 4).

Para encerrar esta seção, retorno à categoria *andei morrendo*, já referida. Em um primeiro momento parece ser uma simples metáfora para descrever um adoecimento, geralmente mais intenso. Porém um olhar mais acurado sugere que a doença é uma espécie de morte, mesmo que momentânea, uma “pequena morte” (Shiratori, 2013, p. 21), o que justifica a utilização da noção nativa *andei morrendo* por dona Lenita e tantos outros Kiriri. Há uma vasta literatura etnológica produzida na TBAS que evidencia a comparação entre morte, doença e sonhos como estados liminares (Shiratori, 2013). Os Kiriri não constituem exceção, e, segundo informações de Bandeira (1972), o espírito (alma) pode abandonar o corpo, o que deve durar no máximo “três dias, no fim dos quais a pessoa morrerá” (Bandeira, 1972, p. 81), assim durante o “sonho, semelhante à doença e outras situações liminares, está em curso um processo de fragmentação da pessoa, cujo limite pode ser sua morte definitiva (Shiratori, 2013, p. 21). A morte indica uma modificação, transformação da pessoa em um outro, e, em muitos contextos etnográficos, esses outros transformados (mortos) são os inimigos, estrangeiros ou protótipo da alteridade radical.

## 2.2 Vivos e mortos no cosmos Kiriri: um mundo composto por Outros

Discutirei detalhadamente a condição do morto entre os Kiriri, ou, dito de outra maneira, qual a posição ontológica do espírito do morto? Há um modo adequado de se relacionar com eles? As respostas aparecem conforme persigo as oposições e categorias elaboradas pelos Kiriri, como as anunciadas a seguir.

A distinção corpórea entre vivos (*quentes*) e mortos (*frios*) é também ontológica, e, como se verá, a ausência de substâncias em um e a presença delas em outros separa humanos dos *invisíveis*. Ademais, os Kiriri atribuem estatuto moral ao morto, considerando alguns critérios para a classificação em mortos *bons* ou *ruins*, a exemplo da trajetória de vida do finado e a condição de sua morte. Além das categorias de morto *bom* e *ruim*, há outra que foi discutida no capítulo I: *morto adulto* — pesados, isto é, pecadores — e os *anjos* — recém-nascidos ou crianças sem pecado.

Não sei se é possível afirmar se há o intercâmbio entre as categorias morais do morto, *bom/ruim* e *adulto/anjo*. O que posso afirmar é que o finado, cuja morte foi abrupta — acidentes, suicídio etc — e era adulto, é considerado mais perigoso e os *anjos* ou os que

tiveram uma trajetória de vida considerada boa são menos temidos, o que não anula a agressividade e a imprevisibilidade do morto. No contexto Kiriri, os mortos podem ajudar, contribuir com os vivos, mas eles são os *outros*, não se constituem como alteridade radical, como em outros contextos, o que de modo algum sugere que as pessoas estão interessadas em manter contato com os mortos, afinal eles são geralmente perigosos e imprevisíveis.

Deste modo, o cosmo Kiriri é organizado entre vivos e mortos e exige que as pessoas utilizem protocolos e modos de relação (evitação e aproximação mediada<sup>62</sup>) ao lidar com subjetividades mais que humanas. Entre os vivos, devemos considerar algumas subjetividades extra-humanas, designadas como *encantados*, entre os mortos há uma diversidade deles, *bons*, *ruins*, *adultos* e *anjos*. O mundo Kiriri é composto por *outros* e algumas relações são desejadas, mas exigem mediação, como ocorre no *toré* Kiriri, em que os *encantados* são convidados a participarem, por meios dos cantos (*linhas*) do *toré*, o balanço do maracá, entre outros instrumentos do ritual-xamânico.

A ausência de substâncias e matéria operam como distinções potentes entre os Kiriri e os mortos, como pode ser observado no comentário a seguir: *Eles são frios e a gente [os vivos] é quente [...] eles não possuem sangue e carne* (Caderno de campo, aldeia Cajazeiras, 20/12/2021). O trecho citado foi dito a mim por Zenito, durante nossa segunda conversa, numa tarde de sábado ensolarada, enquanto ele marcava a oposição entre vivos e mortos, apresentada em termos dualistas/oposicionistas (frios/quentes - ausência/presença de sangue e carne). Os Kiriri traduzem as categorias expressas por Zenito em distanciamento entre vivos e mortos. A distância, aliás, é o objetivo almejado pelos vivos, mas, entretanto, é terminantemente contraposta pelos mortos, que são desejosos de estarem próximos de seus parentes. De modo geral, nos mundos ameríndios, os mortos devem ser afastados, como nos demonstrou Manuela Carneiro da Cunha (1978) a partir do caso Krahô<sup>63</sup>, afinal eles são inimigos em potencial.

---

<sup>62</sup> Entre os Kalapalo, em função da morte de um chefe é construído no centro da aldeia uma espécie de casa, um cercado produzido em volta da sepultura do morto. O centro da aldeia é “onde a alteridade pode aparecer de forma controlada e produtiva” (Guerreiro, 2015, p. 282). O controle em relação à alteridade do morto se dá para que eles evitem que o morto fique “triste e com saudades, venha buscar seus parentes (e faça deles parentes de espíritos), são estes que alegram e alimentam o morto e que de certa forma ‘vão buscá-lo’, mas o fazem a uma distância de segurança - a distância do ritual” (*Ibidem*). Os Kiriri tentam controlar a potência dos mortos por meio do ritual fúnebre, de modo coletivo, e individualmente com o uso das defesas — alho, fumo e zuru, principalmente.

<sup>63</sup> Povo indígena localizado no nordeste do estado de Tocantins-TO, falantes de uma das variantes da língua Timbira, pertencente à família Jê, uma das famílias linguísticas que compõem o tronco Macro-Jê.

O ritual fúnebre é um investimento social para afastar o falecido do convívio dos vivos e encerrar o vínculo existente entre eles, e, por isso, há presença dos bendizeres durante o velório, que constantemente anunciam que o morto é um pecador e que necessita da ajuda de agentes do panteão católico para amenizar o sofrimento da eternidade. Nesse sentido, aquele que acabou de falecer é um ser ambíguo, sem uma posição clara no cosmos, pois nem pertencem à socialidade dos vivos e tampouco dos mortos. Não obstante o rito fúnebre tente distanciar aqueles que já partiram, no contexto Kiriri ele não é capaz de separar, definitivamente, os viventes daqueles que já viajaram — verbo usado por Zenito para se referir à partida do espírito da pessoa falecida, pois os parentes falecidos podem aparecer em sonho e fazer pedidos, conforme me relatou. Entre os Xukuru da Vila de Cimbres, não há igualmente uma separação radical entre vivos e mortos, além de outros tipos de seres, o que não significa que eles convivam constantemente, o que há é uma “separação instável”, para usar os termos da antropóloga Clarissa Lima (2019, p. 11), apesar de existirem os *cantos* dos vivos e dos mortos, uma espécie de cartografia cósmica.

Ainda sobre o caso Xukuru, é importante salientar que não parece constituir um desejo dos vivos que haja o distanciamento de seus *finados*, pois os pertences deles são guardados por seus parentes, especificamente os consanguíneos, para que se lembrem do ente querido. Os Kiriri, ao contrário dos Xukuru, tentam evitar qualquer tipo de aproximação com os mortos, inclusive durante o sepultamento os parentes podem enterrar com o morto os seus pertences, conforme observei.

A possibilidade de encontrar com o morto é temida pelos Kiriri, temor este revelado pela expressão *Deus o livre*, comumente pronunciada quando se trata de um eventual encontro com o morto. Se meus interlocutores têm algum contato com essas agências, isto acontece por vontade dos que já se foram. Além dos pedidos, como evidenciei acima, os mortos também podem, eventualmente, ajudar os vivos, indicando tratamentos terapêuticos, como foi o caso da finada mãe de Dona Lenita, Dona Edite, que apareceu durante o sono de sua filha e ajudou-a a se curar de uma dor de cabeça persistente, conforme relatei na seção anterior.

O pedido de um morto deve ser sempre acatado, sob pena de se sofrer uma *surra* dele, assédio expresso em estados de adoecimento, que se não tratada pode levar o atingido à morte. O recomendável no caso Kiriri — e de diversos povos indígenas do

Brasil, a exemplo dos Krahô (Carneiro da Cunha, 1978) e Yanomami<sup>64</sup> (Limulja, 2019) só para citar alguns — é que seja estabelecido um protocolo de evitação com os mortos. Apesar da recomendação feita acima, conforme me explicou Zenito e outros interlocutores, há os mortos bons e ruins, *assim como é a gente eles também são, tens uns que querem ajudar e outros que só querem fazer maldade, judiar* (Caderno de campo, comunicação virtual, 30/06/2022).

De acordo com Sarmento (1996), “há uma oposição entre vivos e mortos não radicalmente constituída” (Sarmento, 1996, p. 71), e, neste sentido, a relação entre vivos e mortos não é sempre de evitação, principalmente naquelas situações em que não há aproximação excessiva e em que os mortos não se mostram ameaçadores, e os vivos, reciprocamente, não se recusam a com eles interagir. É necessário estabelecer, portanto, uma boa distância entre vivos e mortos. A etnografia Araweté (Viveiros de Castro, 1984:1986), nesse sentido, também questiona a suposta posição do morto como um eterno inimigo, na verdade por meio do canibalismo divino eles, os mortos, se transformam em deuses canibais<sup>65</sup> e se casam com outros *Mái*, sendo eles guerreiros que comem aqueles que chegam ao céu, para depois ressuscitá-los. Os deuses canibais (*Mái*) [...] “são, em essência, tanto xamãs quanto guerreiros [...]” (Viveiros de Castro, 1979).

A etnografia realizada por Sarmento (1996) já havia anunciado, dentre outras coisas, a atribuição moral que os Kiriri dão aos mortos, tendo em vista dois fatores: sua trajetória biográfica, isto é, as benfeitorias ou malefícios realizados em vida e as condições da morte. Os mortos considerados bons são aqueles que, em vida, observaram os códigos

---

<sup>64</sup> Sob o etnônimo Yanomami estão quatro subgrupos falantes das línguas *Yanomae*, *Yanōmami*, *Sanima* e *Ninam* pertencentes à mesma família linguística, atualmente os Yanomami estão dispersos entre o Brasil (estado do Amazonas) e a Venezuela. Informações retiradas do verbete Yanomami do website do Instituto Socioambiental (ISA).

<sup>65</sup> A transformação da alma do morto em deus canibal é longa e complexa, de todo modo Viveiros de Castro condensou as principais informações a respeito no trecho abaixo: [...] “as vítimas são, então, devoradas e cozidas em uma grande panela de pedra (*itã yã' è*) por *Máiyari*, a “avó *Mái* - um simétrico da avó Terra que devora o cadáver terrestre. A pele dos mortos é retirada e posta a secar no sol; se bem entendi, ela é guardada como troféu pelos *Mái*. E os ossos - todos, dizem alguns, apenas o conjunto omoplata-braço, dizem outros - são recolhidos e guardados. A partir deles, o *Mái Tiwáwi* recompõe xamanisticamente o corpo. Em seguida, o morto é mergulhado no *odipidákã*, um banho de água efervescente (isto é, que ferve sem fogo), que lhe troca a pele - conferir com *odipidá*, pelar, esfolar, mudar de pele - e, então, ressuscita jovem, forte e belo. Tornou-se um *Mái*. Será pintado com traços finos de jenipapo e seu corpo reluzirá, a pele muito branca sob a pintura negra, como as divindades. Quando a alma começa a envelhecer, é novamente mergulhada no *odipidákã*, “troca de pele” e rejuvenesce: é imortal” (Viveiros de Castro, 1984, p. 74-75).

de conduta socialmente aprovados, tendo *trabalhado* em muitas circunstâncias para o bem comum do seu povo; os mortos considerados ruins, por sua vez, são aqueles que tiveram passamentos trágicos, tais como acidentes automobilísticos, homicídio, suicídio, além de terem agido de modo reprovável com os seus parentes (Sarmiento, 1996).

Não somente os Kiriri e Pankararu atribuem aos seus mortos um atributo moral, como os Pataxó — estabelecidos em Barra Velha-BA — que informaram ao antropólogo Thiago Cardoso (2016) que há mortos *bons* e *ruins*, sendo os primeiros aqueles que transmitem ao sonhador “mensagens, confissões e repreensões” enquanto os *ruins* tentam obter para si o “espírito do sonhador que está a andarilhar pelo mundo onírico e levá-lo consigo. Se a captura se efetiva, o corpo da vítima começa a adoecer” (2016, p. 258). Os mortos *ruins*, me disse Sueli, andam pelo território tentando *encostar* nas pessoas, é justamente a aproximação exacerbada que provoca os acometimentos, as chamadas *doenças de índio*.

Parece-me que a qualidade moral atribuída ao morto (bom ou ruim) é antes um estado. Neste sentido, os Kiriri, Pankararu e Pataxó parecem se distanciar de outros povos indígenas, conforme evidenciou a clássica etnografia realizada por Manuela Carneiro da Cunha entre os Krahô, que trouxe à tona a existência dos mortos (*Mekarô*) enquanto “alteridade máxima, vivendo em uma anti-sociedade, na medida em que está ao mesmo tempo nega em seus fundamentos a sociedade dos vivos e hostiliza roubando-lhe os seus membros” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 3). Os mortos agem de modo hostil com os seus parentes, princípio que os coloca fora da socialidade humana, eles são “duplamente com os ‘outros’ enquanto estrangeiros, isto é, bárbaros, e enquanto inimigos” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 3). Para os Kiriri, não obstante haja uma posição vivos-mortos estruturante do cosmos, não há uma construção social do morto como alteridade radical, como os Krahô; com isso, não quero dizer, absolutamente, que mortos e vivos compartilhem o mesmo *status* ontológico e que haja um desejo dos vivos em manter relação com os que já partiram.

O protocolo de evitação em relação ao morto inclui não nutrir pelo finado sentimentos, pois é por ele que o ex-vivo pode afetar o seu parente de modo a provocar um processo de transformação. A saudade do parente falecido deve ser evitada entre os Kiriri, sob pena de ter seu espírito *carregado* pelo defunto e ser levado para morar com ele nas tocas, serras, dentro plantas, haja visto que o finado se ressentido por ter falecido e

também nutre sentimentos para com seus parentes — eu diria que o morto é um ressentido que deseja fazer parte da socialidade dos humanos. Os Krahô dizem, por seu turno, que “o defunto, com efeito, não se esquece de seus parentes e se estes não o afastarem de suas lembranças, correrão sérios riscos de serem arrastados para a aldeia dos mortos” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 55). Os Yanomami, igualmente, afirmam que os seus mortos (*pore*<sup>66</sup>) sentem saudade dos vivos, por este motivo sonham com os que já se foram, mas esta aproximação é perigosa (LIMULJA, 2019). Entre os Kalapalo, assim como nos demais casos elencados, a alma-sombra (*akuã*) dos mortos tenta incessantemente se relacionar com os seus parentes e com isso “levá-los consigo” (Guerreiro, 2015, p. 254) devido à saudade (*otonu*) que sentem; caso consigam com que os vivos os vejam ou os ouçam, significa “que a alma do morto conseguiu transformar esta pessoa em alguém semelhante a ela, isto é, um morto” (*Ibidem*).

Os ritos fúnebres sinalizam, para todos, especialmente para o morto, que este já não mais faz parte da socialidade humana e os vivos tentam exotá-lo para a exterioridade, como fazem os Krahô, ou para a aldeia dos mortos localizada nas costas do céu, como fazem os Yanomami. Espera-se que com o fim das honrarias fúnebres não seja dedicada qualquer atenção ao morto, sob pena de terem o princípio que anima o corpo roubado. A política do esquecimento deve operar, uma vez que lembrar excessivamente e sentir muita saudade significa, do ponto de vista do morto, a vontade do vivo em estar com ele, que ao se aproximar (*encostar*) provoca doença nos vivos.

Aqueles que morrem em situações trágicas têm tendência em *encostar* nas pessoas, conforme me explicou Manoelino — conselheiro do cacique Marcelo e residente da aldeia Mirandela —, justamente por eles serem ressentidos; ficam vagando e assediando as pessoas. Um modo de atenuar a potência do morto é quando o finado aparecer em sonho para algum familiar e solicitar a realização de um terço, este pedido deve ser atendido pelos parentes, que se deslocam até o local do acidente, acendem velas e oferecem o terço ao finado. Em caso de não observância do pedido pelos parentes, o espírito do morto ficará permanentemente no local em que houve óbito e tentará atrapalhar quem passar por lá,

---

<sup>66</sup> [...] “serve para nomear o espectro de uma pessoa morta, seu fantasma, como algo oposto aos vivos” (Limulja, 2019, p. 46).

inclusive sendo capaz de provocar acidentes, cujo objetivo é levar consigo um vivente para aplacar a dor de sua partida inesperada.

Enquanto conversava com Zenito na varanda de sua casa na aldeia de Cajazeiras, escutei atentamente ele dizer que as mortes provocadas por facadas ou tiros, e suponho que acidentes envolvendo motocicletas e automóveis, são fatais em decorrência da ação de um morto que esteja próximo e deseja carregar o *espírito* do moribundo. Diferentemente dos *antepassados*, que quando fazem um rapto de espírito desejam que aquela pessoa viva com ele, os falecidos sob as condições citadas provocam acidentes para devorar o espírito de quem acaba de falecer. Quem sobrevive, acrescentou Zenito, a um tiro, facada ou acidente só se salva por não ter nenhum morto perambulando naquele local para carregar seu espírito.

Enquanto trabalhava com uma furadeira na confecção de anéis de coco de licuri (*Syagrus coronata*) que seriam usados pelos formandos do ensino médio, Hênio sofreu um acidente. A broca da máquina perfurou sua mão, o que o fez sangrar bastante, compelindo-o a procurar o PSF da aldeia Araçás (Foto 10), onde reside, para que o médico realizasse a sutura do corte. Não estive presente no momento em que ocorreu o acidente, soube posteriormente por Hênio, que enquanto narrava o acontecido afirmou que durante o sangramento *as coisas ruins* estavam ingerindo o líquido, é possível supor que ele atribuiu as causas do acidente às forças mais que humanas, a exemplo dos espíritos de mortos.

Foto 10: PSF da aldeia Araçás.



Aldeia Araçás – 10/01/2022. Foto do Autor.

Os Kiriri não possuem, em seu desenho cósmico, níveis ou planos, e tampouco há uma aldeia destinada aos mortos. Eles circulam pelo território, sobretudo à noite (voltarei a este ponto em breve) e vivem dispersos pelas tocas, grutas etc. Cabe, aqui, uma ressalva: os vivos não residem nas tocas, grutas, tabuleiros, naturalmente, mas esses são lugares relegados aos que são *invisíveis*, que são, do ponto de vista deles, casas, tais como aquelas em que moram os Kiriri. Deste modo, o que há é uma cartografia cósmica, que separa o território em lugares dos vivos e daqueles que não podem ser vistos.

A etnografia realizada por Lima (2019), já citada, também evidenciou a existência de uma certa cartografia cósmica-ontológica no território Xukuru da Vila de Cimbres, evidenciadas mediante as categorias *canto deles* (que incluem uma miríade de seres) e o *nosso canto* (dos humanos). É evidente a ressonância entre os Kiriri e os Xukuru a partir da divisão entre os lugares habitados por humanos e mais que humanos. Interessantemente, a pesquisadora referida busca evidenciar a potência dos seus dados comparando-os com aqueles revelados por Pedro Pitarch (2018), a partir da etnografia

realizada junto ao povo originário Tzeltals<sup>67</sup> e da literatura etnológica mesoamericana. Algumas contribuições do autor ressoam com os dados produzidos durante o meu trabalho de campo, assim como aqueles dispostos em Lima (2019), a exemplo do entendimento de que o mundo está dividido entre humanos e espíritos, e este dualismo, por assim dizer, parece ser organizador das cosmologias no Nordeste indígena, o que difere da Amazônia, na qual a principal divisão (polaridade, para usar o termo do pesquisador) se dá entre humanos e animais (Pitarch, 2018).

A organização do cosmos entre espíritos — *encantados, antepassados, espírito de morto, santos*, entre outros — e humanos não supõe, ao menos na mesoamérica, uma separação cartográfica, “tudo o que existe se divide entre estes dois domínios, mas a distância que separa um do outro não é de natureza física ou geográfica, senão ontológica” (Pitarch, 2018, p. 132). Os Kiriri e os Xukuru estabelecem uma divisão entre os lugares de humanos e dos seres *invisíveis*, mas, como devo lembrá-los, essa separação não é estanque; ao contrário, ela parece ser bastante porosa. Nesse sentido, a diferença da oposição é menos geográfica, apesar de existir, e mais ontológica, como espero ter demonstrado por meio da aproximação dos *espíritos de morto* dos humanos.

A condição ontológica do morto é clara: é um ser extra-humano dotado de poderes sobrenaturais e expresso em termos de alteridade; em contrapartida, a posição dele é socialmente ambígua, pois o resultado da eventual interação com o morto via canal onírico, por exemplo, é marcado pela imprevisibilidade, haja vista a possibilidade deles concederem tratamentos terapêuticos ou agredir os seus parentes. O encontro onírico com o morto poderá deixar o sonhador “doente por algum tempo [à] mercê do [medo] e do choque causado pela visão do morto” (Bandeira, 1972, p. 73). A aproximação com os mortos põe os vivos em perigo iminente, pois há possibilidade de ter o princípio que anima o corpo capturado, carregado pelo parente morto.

Foi a suspeita de um ataque provocado por um extra-humano que levou dona Lenita a procurar os serviços xamânicos para tratar de seu filho Genilton, que à época possuía um ano de vida e foi acometido por um soluço constante e olhos arregalados. Ao notar que o filho se encontrava em grande perigo, dona Lenita levou Genilton para ser

---

<sup>67</sup> Povo originário localizado no sul do México, mais precisamente no estado de Chiapas, com população de cerca de 400 mil indígenas, falantes da língua tzeltal (Pitarch, 2018).

rezado pelos *encantos*, mas ainda sim seu filho permanecia doente. Neste período, várias crianças ficaram doentes e vieram a óbito, o que a deixou mais temerosa. Desesperada, dona Lenita levou Genilton, a pé, para a casa de uma rezadeira não indígena fora da TI, que trabalhava com a mesa branca<sup>68</sup>. A especialista ritual — alguém que atua como mediador epistemológico entre as várias dimensões socioculturais (Carvalho, 2002) — após iniciar sua consulta pronunciou a seguinte frase: *onde já se viu pecador querer carregar criança para a morada deles?!* (Caderno de campo, aldeia Araçás, 10/01/2022). O caboclo da rezadeira identificou que um morto queria carregar o espírito do filho de dona Lenita, sendo este um dos zabumbeiros que havia falecido.

Durante uma conversa despreziosa ocorrida na festa da retomada do território, no dia 11/11/2021, Hênio afirmou ser possível que a pessoa tivesse sua alma aprisionada, conforme sugeriu a rezadeira consultada por dona Lenita:

*Eles (se referindo a seres do outro mundo), prendem a alma, a coisa mais fina e importante da pessoa, nas tocas e grutas espalhadas pelo território e fora dele. Recuperar a alma exige conhecimento (ser sabido/a) de quem se arrisca, pois é necessário se invurtar — algo que pode ocorrer intencionalmente, a pessoa deita e vai para outro mundo — para com a ajuda dos guias da pessoa, que trava uma batalha com quem mantém alma* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 11/11/2021).

Hênio advertiu que quem se arrisca a recuperar a alma através dos sonhos — me parece que *invurtar*<sup>69</sup> seria uma capacidade de transitar por outras dimensões e vendo o mundo pelo ponto de vista de outros seres — deve ter cuidado, sob pena de ter sua própria alma aprisionada. É possível, deste modo, afirmar que uma miríade de seres é capaz de raptar a alma/espírito da pessoa, aquilo que anima o corpo, e mantê-la consigo. A etnografia realizada por Bandeira já sinalizava para esta possibilidade:

Os *encantados* podem roubar o ‘espírito’ (alma) do caboclo. Só roubam daquele que anda sem defesa nenhuma ou dos que tentam se apossar de riquezas suas, sem seu consentimento. O corpo pode ficar sem espírito durante três dias, no fim dos quais a pessoa morrerá. Há rezas para chamar espírito. É reza de inspiração particular, acompanhada de sopros na coroa da cabeça. Quando o rezador é forte o espírito volta de imediato, quando sua força é limitada o espírito demora a volta. Há pouca gente que sabe chamar o espírito (Bandeira, 1972, p. 81, grifo meu).

<sup>68</sup> De acordo com a pesquisadora Miriam Rabelo, “[...] [o] espiritismo de mesa branca consiste numa forma de religiosidade um tanto indefinida entre o espiritismo kardecista, a umbanda e o candomblé. Envolve orações e manifestações de entidades (que podem ser espíritos ou caboclos, e, em alguns casos, também orixás e erês) que vêm para “trabalhar”, isto é, desenvolver-se espiritualmente oferecendo conselho e cura a participantes e clientes ocasionais, segundo o ideal de caridade” (Rabelo, 2008, p. 184).

<sup>69</sup> *Invurtar* também se refere a capacidade de alguém que é *sabido*, capaz de passar despercebido, não poder ser visualizada pelas demais pessoas.

Como já alertado, os mortos também podem roubar o espírito dos seus parentes, ao mesmo tempo que podem ajudar, ou seja, em outras palavras, eles podem cooperar com seus parentes (aqui estaria mais próximo da relação ideal entre os parentes) ou agir de modo belicoso, tal qual um inimigo<sup>70</sup>. O espírito do morto é o *outro* (está fora da socialidade humana), mas entre os Kiriri há uma aparente construção social do morto não como uma alteridade radical, o que pode estar relacionado à imprevisibilidade resultante das interações com eles, por isso, os vivos os evitam; do ponto de vista cosmológico, a porosidade, ou melhor, a capacidade de transitar entre os espaços, garante aos mortos fácil acesso aos vivos, seja através de suas aparições, designadas por *paracé*, ou por meio dos sonhos, que constitui uma dimensão temporal acelerada (adiantada), fortemente marcada pela cosmologia em que o sonhador está inserido.

Recupero o dualismo com o qual iniciei esta seção, quente (os vivos) e frio (os mortos), para discuti-lo mais detidamente. Por meio do dualismo travestido de metáfora, Zenito traduzia para mim que a diferença primordial entre os vivos e mortos é de natureza ontológica. O morto é alguém que pertenceu à socialidade humana e deixou de sê-lo e agora goza de poderes sobrenaturais, tais como a invisibilidade e capacidades patogênicas, mas já não possuem sangue e carne (a *matéria*), são frios; os vivos não gozam de superpoderes, mas são revestidos por corpos compostos por sangue e carne, além de serem quentes. Mortos e vivos fazem parte de polos opostos. Não é à toa que os vivos buscam produzir um *corpo fechado* justamente para impedir ou atenuar qualquer tipo de aproximação com os que já partiram, pois, o contato entre seres dessemelhantes — em vários aspectos e sobretudo ontológico — produz nos humanos efeitos diversos, com a instauração da *doença de índio*. O uso das *defesas*, alho, fumo e cachaça, atua como agente capaz de promover proteção necessária contra uma miríade de seres, entre eles, o *espírito de morto*; a utilização de *defesas* atua como marcador, ou índice, da alteridade (diferença). O uso da zuru nos velórios é constante, seja ingerida ou oferecida aqueles que não

---

<sup>70</sup> Os Yanomami também não concebem os *pore* como inimigos, não obstante o desejo de levar o parente para sua morada na aldeia dos mortos. Limulja (2019) acrescenta que segundo os relatos que ouviu durante o trabalho de campo, conforme a nota de rodapé 18, os mortos eram descritos como belicosos, mas contra outros grupos de *pore* e em relação aos humanos agiriam de modo amistoso (*nohimu*). A referida autora encontrou no trabalho de Bruce Albert (Albert, 1985 *apud* Limulja, 2019), que o antropólogo francês identificou que os mortos deixam de agir de modo agressivo somente quando as cinzas deles recebem o tratamento funerário adequado, ou seja, são enterradas junto com mingau de banana no último dia do *reahu* — rito funerário.

podemos visualizar, invariavelmente as pessoas possuem fumo e alho em seu *bogó/ayó* — uma espécie de bolsa muito comum entre os Kiriri — utilizados como proteção contra os mortos que estão na sentinela, e, portanto, aproximados excessivamente dos vivos.

Outro operador cosmológico para marcar a distinção entre vivos e mortos foi expresso através da frase dita por Zenito a mim, durante uma das visitas que fiz a sua casa: *o dia é dos vivos e a noite é dos mortos*. Estávamos sentados na varanda e meu interlocutor apontava para diversas trilhas que levam à sua casa, afirmando ver vultos e passos dos mortos por aqueles caminhos. Durante certo momento de nossa conversa, ele confessou que não é recomendável passar em frente ao cemitério às 18h, pois é a partir deste horário que os mortos estão saindo do cemitério ou de outros lugares. Como é sabido, ao longo dos passeios, os defuntos podem se *engraçar* por um vivente, sendo recomendável ter consigo sempre alguma defesa (dente de alho, fumo ou cachaça). Os Xukuru da Vila de Cimbri, assim como os Kiriri, evitam passar pelo cemitério à noite devido à dificuldade em reconhecer a natureza dos espíritos (*bons* ou *ruins*) que habitam aquele *canto* e, portanto, a periculosidade deles; ademais, o “fluxo de espíritos *ruins* na aldeia se intensifica com a penumbra” (Lima, 2019, p. 28, grifo meu). No decorrer das perambulações os mortos podem visitar as casas em que residiam quando vivos, mas, da perspectiva dos vivos, isso representa um perigo, devendo ser expulsos (Sarmiento, 1996), pois a residência é um espaço da sociabilidade humana, da qual eles não fazem mais parte. Sarmiento (1996), entretanto, aponta algumas exceções ao afirmar que “os mortos podem aparecer em determinados lugares sem serem necessariamente repelidos ... é permitido a presença dos [mortos] no Ritual do Toré, mas não para trabalhar, permanecendo longe do local onde estão sendo realizados os ritos” (Sarmiento, 1996, p. 71).

A prescrição de Zenito no parágrafo anterior em relação aos horários em que os mortos estão circulando é particularmente interessante, primeiro por revelar a diferença entre pontos de vistas dos vivos e dos finados, e, segundo, por não ser um dado restrito ao contexto da pesquisa, sendo possível encontrá-lo em outras áreas etnográficas, como pretendo demonstrar. Recorro novamente aos Yanomami, que concebem a noite como domínio de outros seres com os quais dividem o cosmos: “mortos (*pore*), [...] espíritos *xapiri pë* e [...] animais” (Limulja, 2019, p. 19, grifos no original).

Assim como no caso dos Kiriri, o ponto de vista é fundamental para definir o modo como a realidade é apreendida por distintas subjetividades, e não é à toa que, para uma

miríade de seres, o crepúsculo equivale ao amanhecer. Ainda perseguindo o exemplo Yanomami, durante a festa intercomunitária do *reahu*<sup>71</sup> os vivos emulam — de modo caricatural, como bem enfatizou Limulja (2019) — a vida na aldeia dos mortos na costa do céu (*hutu mosi*), dançam e cantam à noite toda (que corresponde ao dia dos *pore*), há relativa abundância de comida e os jovens vivenciam intenso intercuro sexual. Cabe observar que a inversão entre dia e noite é somente parcial, como adverte Limulja (2019), e o dia dos Yanomami permanece igual, a inversão se dá somente durante a noite em que os vivos a transformam, mesmo que parcialmente, em dia (cantando e dançando), tal qual fazem os seus mortos na aldeia celeste.

As inversões entre dia e noite elencadas acima apontam para os distintos modos como as subjetividades concebem a realidade e até mesmo o que é real depende do ponto de vista daquele que observa. Ademais, há diferentes temporalidades em curso, assinaladas pelo modo como o observador percebe a realidade, que pode ser sintetizada na concepção Kalapalo, “enquanto é dia para uns, é noite para outros” (Guerreiro, 2015, p. 258), interessante notar as distintas temporalidades em ação, seja aquela relacionada aos pontos de vista dos diferentes sujeitos ou ao universo onírico que transcorre de modo acelerado em relação à vigília. De todo modo, encontramos ressonância entre os dados de Limulja (2019), os produzidos por mim e meus interlocutores e os dispostos por Guerreiro (2015) a respeito dos Kalapalo, não obstante os distintos contextos etnográficos.

As restrições em relação à circulação pelo território Kiriri não se aplicam somente ao receio de ser atingido pela ação de um morto. O antropólogo Gabriel Cardoso (2021), que realizou sua pesquisa de mestrado entre os Kiriri, relatou que em certa feita havia permanecido até tarde na casa do artesão Dominginhos, residente da aldeia Araçás, tendo regressado para casa de Sueli após a meia-noite (00h). Quando soube do horário do retorno de Cardoso, sua anfitriã informou a ele sobre o perigo em circular pelo território àquela hora, haja vista que a partir deste horário os antepassados passam a andar no território e podem se tornar visíveis através do *paracé* — “tôda e qualquer manifestação dos *encantados*”<sup>72</sup> (Bandeira, 1972, p. 72, grifo meu). O encontro com subjetividades

---

<sup>71</sup> Segundo o Limulja, a festa do *reahu* é “realizada entre comunidades ligadas por laços de parentesco e afinidade mantidos por uma relação de trocas e circulação de bens e pessoas” (Limulja, 2019, p. 98).

<sup>72</sup> Cardoso iria se contrapor a definição de *paracé* de Bandeira, afirmando que “nem toda manifestação de *encantado* se dá na forma de um fenômeno inexplicável, sendo muitas dessas manifestações interpretadas

extra-humanas é sempre imprevisível e perigoso, e no caso do antropólogo era um tanto mais complexo, pois ele não é um *entendido* — alguém com amplo conhecimento ritual — e o caso do adoecimento de Vanessa Moraes (2020) deixa entrever que não indígenas podem ser afetados pelos *encantos*.

Similarmente aos Kiriri, os Pataxó também dizem que a noite pertence aos mortos: “a noite é dos mortos e o dia dos vivos” (Cardoso, 2016, p. 149). Nos mundos ameríndios, a noite parece ser dominada pelo morto ou ao menos essa parece ser a tônica para os povos indígenas localizados na TBAS, como espero ter demonstrado. Os Pataxó afirmam que outrora, antes da chegada da iluminação elétrica, era comum aparições (*visagens*) pela aldeia de Barra Velha de *espíritos ruins* perambulando pelas cercanias da aldeia, após iluminação as aparições reduziram (Cardoso, 2016). Entre os Kiriri, Zenito comentou que era muito comum ver vultos caminhando à noite<sup>73</sup>, mas, com o advento da iluminação elétrica, igualmente aos Pataxó, diminuiu a ocorrência do fenômeno. Bandeira (1972) identificou durante o seu trabalho de campo junto aos Kiriri a categoria *visagens* ou *assombrações*, como sendo “coisas do outro mundo” (p. 86), caracterizadas por serem rápidas e indefensáveis, ou seja, sem possibilidade do uso de defesas (alho, fumo e zuru). Além de nos revelar as características gerais das *visagens* e *assombrações*, Bandeira (1972) registrou por meio dos seus interlocutores que “a hora das *visagens*, como a dos *paracés*, vai das ave-marias ao amanhecer” (Bandeira, 1972, p. 86), isto é, a partir das 18h, dado este que coaduna com o que Zenito me disse e à orientação dada por Sueli para Gabriel.

As *visagens* e *assombrações* possuem características que merecem comentários. Elas não assumem uma forma corpórea concreta, o que não impede de serem sentidas por meio de “arrepios e calafrios” (Bandeira, 1972, p. 86). As *visagens* são capazes de gerar em quem é atingido um estado de medo terrível, sendo necessário ao atingido recorrer a rezas para regressar ao estado anterior. Bandeira (1972) novamente nos presenteia com

---

e apreendidas enquanto avisos ou premonições do futuro, a exemplo das manifestações de encantos na forma de pássaros noturnos, que avisavam sobre os perigos e emboscadas no caminho, bem como indicavam os melhores momentos para realização das estratégias de retomada” (Cardoso, 2021, p. 236, grifo meu). Segundo Cardoso, somente poderia ser chamado de *paracé* uma manifestação dos encantados sem nenhum sentido aparente (2021).

<sup>73</sup> Bandeira acrescenta que além dos passos, as *visagens* e *assombrações* se manifestam “por meio de barulhos [...] sombras, formas humanas” (1972, p. 86).

um dado que reforça o que tem sido discutido neste capítulo, especialmente na seção anterior, referente às experiências sensíveis do corpo na interação com agências extra-humanas (*os invisíveis*), e, além disso, releva o que temos defendido nesta dissertação de modo geral: o resultado da interação entre os Kiriri e uma miríade de seres *invisíveis* deixa entrever a vulnerabilidade ontológica e física dos humanos frente aos extra-humanos, traduzido na experiência sensível em estados de adoecimentos, rapto de espírito/alma e a morte, caso o processo de aproximação excessiva não seja revertido.

A oposição entre vivos e mortos no caso Kiriri funciona como operador cosmológico fundamental, o que evidentemente não constitui exclusividade dos sujeitos desta pesquisa. A morte exige dos vivos uma série de ações que vão desde homenagens até protocolos de evitação, haja vista ser o principal meio de produção de alteridades no cosmos Kiriri, requerendo daqueles que permaneceram vivos a dissolução da condição de pessoa do parente falecido, que agora se tornou um outro. A morte não é a única produtora de subjetividades, o encantamento cumpre este papel, em menor grau, no qual a pessoa passa da condição humana para a de *encantado* sem que seja considerado um espírito de morto, destituído da sua condição de pessoa (eles são considerados vivos em diferentes contextos etnográficos, apesar de não possuírem corpo). Como nos ensina Ugo Andrade (2008), “a passagem para o encantamento não é nulidade da pessoa enquanto categoria e condição (embora o seja enquanto indivíduo), mas transformação de sua qualidade ontológica, que, humana, torna-se sobrenatural” (Andrade, 2008, p. 246).

### **2.3 Parentes ontologicamente transformados: a relação entre vivos**

Anteriormente, discuti a relação entre vivos e mortos, bem como os protocolos que marcam a dinâmica entre humanos e mortos (aproximação e distanciamento). As agressões são tentativas egoístas dos mortos de carregar o parente, tirá-lo da condição de gente e torná-lo um semelhante. Nesta seção discutirei, detalhadamente, a relação que se dá entre vivos, humanos e *antepassados*, consideradas as ideais, o que não anula a potência patogênica deles. Neste caso, as surras dadas pelos *encantados* têm o objetivo de manter as relações equilibradas entre humanos e esta classe de seres *invisíveis*. Não posso deixar de assinalar que os *antepassados* podem, sim, impulsionado por sentimentos intempestivos, desejar levar o parente, especialmente se eles foram crianças ou alguém que já se encontra doente.

O mundo Kiriri é povoado por donos de animais e plantas e eles são intolerantes com quem infringe as regras socialmente estabelecidas para lidar com eles e com seres vivos sob sua proteção. Nesse sentido, abordarei alguns casos de ataque dos *encantados* e como meus interlocutores fizeram para escapar deles da predação. O rezador ou pajé são os especialistas rituais capazes de identificar a agressão e o agressor, bem como indicar o trabalho capaz de livrar o agredido do seu algoz invisível, pois caso o processo em curso não seja interrompido a pessoa definha até a morte.

Por fim, discutirei sobre a condição ontológica dos *encantados*, partindo da etnografia sobre os Kiriri, expandido para contextos indígenas do Nordeste e não indígenas na Amazônia, notadamente. A opção por inverter a ordem, primeiro falar dos casos de agressão e somente depois considerar os aspectos ontológicos que marcam a condição de *encanto* se faz necessário para demonstrar a potência xamânica dele, além de evidenciar que os Kiriri devem observar com rigor a etiqueta interacional na relação para com eles.

Há uma multiplicidade de *reis* (um outro modo de se referir aos *encantados*) vivendo na TI Kiriri, sendo eles donos de lugares e de animais, que são como *um capitão deles*, me disse um amigo Kiriri. Caçadas exageradas, desrespeito com seus lugares e seus animais podem motivar uma represália e foi exatamente isto que aconteceu com Constantino — irmão de Barão —, que sofreu com o assédio do *reis* que protege os caititu (*Pecari tajacu*), pois havia atentado contra seus animais. Constantino havia feito nas proximidades da serra da Massaranduba uma roça e nela plantou melancia, abóbora e outros cultivares. Durante as visitas ao roçado, sempre o encontrava mexido ou parcialmente destruído pelos caititus e, para solucionar o problema, o dono da plantação proferiu uma oração para *espantar* (afastar) qualquer animal da roça. Ao notar o que Constantino havia feito, o dono do animal investiu contra o algoz de seus protegidos, querendo comê-lo *vivo*, para assim *carregar o espírito dele*. O irmão de Barão ficou com a *visão virada*, via o que o dono dos *Caititus* desejava, isto é, o ponto de vista do extra-humano, o que consistia em pessoas o perseguindo e atirando nele.

Ao notar que seu irmão estava sob ataque de um mais que humano, Barão procurou auxílio do rezador João, morador da aldeia Marcação, tendo ele identificado o agressor e o itinerário terapêutico a ser seguido, que basicamente consistia em deixar na mata fechada o *remédio* (como faz parte do segredo, Barão não relatou do que se tratava),

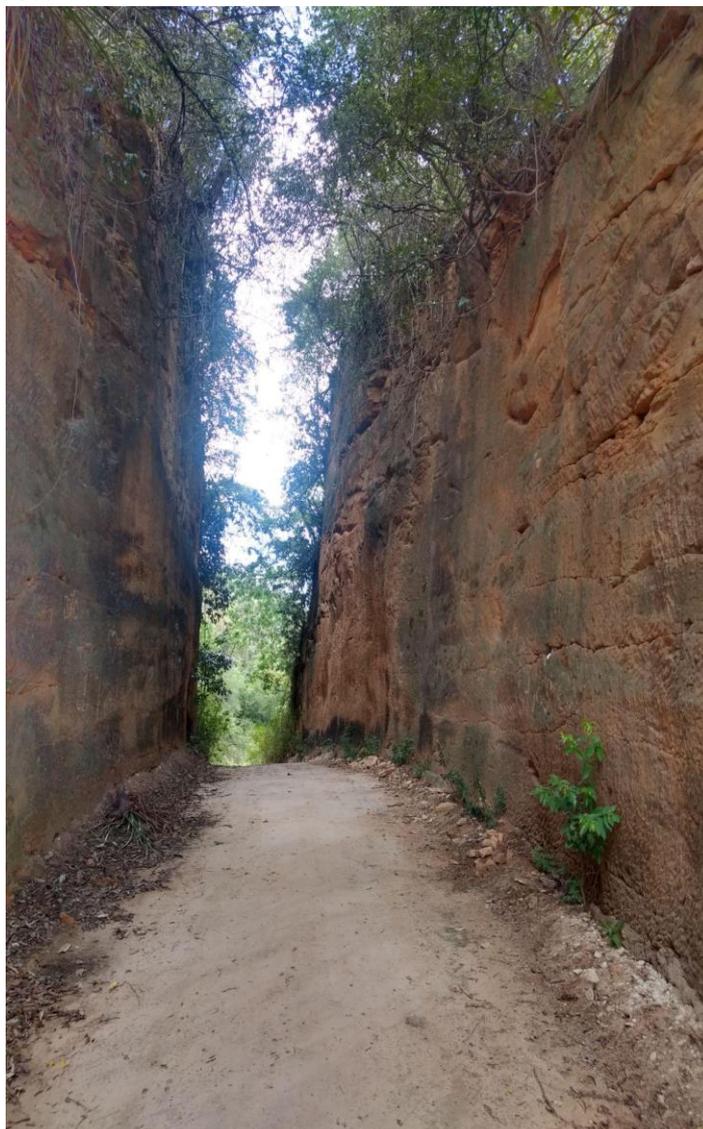
mas que especulo ser algum tipo de oferta/dádiva ao dono dos *Caititus*, para interromper a agressão em curso. Houve apenas uma advertência que deveria ser seguida: Constantino jamais deveria ir ao local onde foi deixado o *remédio*, sob pena de reviver o ataque da subjetividade. Aproveitando o tema da nossa conversa, meu interlocutor narrou o episódio de adoecimento de sua mãe, que foi judiada pelo dono da Jurema, conforme indicou o rezador João; nesta ocasião, dona Josefina estava acometida pelo vírus da Covid-19 e, portanto, estava de *corpo aberto*, o que a predispunha a agressões de subjetividades extra-humanas; além disso, ela já é uma senhora com mais de 70 anos, o que a torna ainda mais vulnerável.

Os donos de lugares e animais são intolerantes com aqueles que não observam as regras de conduta para com eles e é igualmente verdade que não aceitam serem desrespeitados e desafiados. Neste sentido, dona Josefina narrou, enquanto conversávamos na calçada de sua casa na aldeia de Mirandela, sobre a situação embaraçosa em que seu pai havia se colocado após desafiar o *Boi do Corte* (um ser extra-humano que é dono da serra do Arrasto<sup>74</sup>). O pai de minha interlocutora sempre desejou encontrar-se com o *Boi-encantado* e, certa feita, enquanto retornava da feira da Marcação — que a época era dominada pelos brancos — pelo Arrasto (Figura 11), *deu de cara* com o dono da serra e o desafiou. O *Boi-encantado* foi com tudo para cima do desafiante, que subiu a serra rapidamente para escapar do ataque, o que não foi suficiente, pois o *encantado* se transformou em vento e o pai de dona Josefina sentiu uma brisa passando ao seu lado. O *boi-encantado*, metamorfoseado em vento, carregou o espírito do pai de dona Josefina, que assim que chegou em casa caiu doente. Dona Josefina procurou ajuda de sua avó que era rezadeira e *chamadeira de espírito*, para buscar o espírito de seu pai, que estava sob posse do *encantado*.

---

<sup>74</sup> A serra do Arrasto foi cortada ao meio para servir de passagem entre as aldeias de Mirandela e Marcação, passando pela Lagoa Grande.

Foto 11: Serra do Arrasto.



Serra do Arrasto, aldeia Mirandela – 31/01/2022. Foto do Autor.

Além do desrespeito, os *encantados* não toleram que suas moradas sejam violadas e, por isso, não medem esforços para roubar/capturar o espírito. Nesse sentido, enquanto estive hospedado na aldeia Mirandela, Barão me levou a diversas partes da TI e em uma de nossas andanças fomos ao minador da serra do Tauazeiro (Figura 12), próximo da roça de Barão. Durante a estadia no minador, meu anfitrião confirmou aquilo que já havia ouvido em campo: que o minador possui uma moradora, a *Mãe d'Água*, que costuma se apresentar sob a forma de cobra ou de um boi, podendo ser identificada pela estrela brilhante no topo da cabeça. Não se pode desmatar em torno dos minadores, primeiro por ser uma fonte de água e segundo por ser ali o domínio cosmológico de um *encantado*,

podendo em alguns casos uma árvore ou outra ser retirada, desde que a dona do lugar permita.

Foto 12: Minador da Serra, morada da *Mãe d'Água*.



Minador da serra, aldeia Mirandela – 28/01/2022. Foto do Autor.

A capacidade zoomorfa é, ao menos no contexto Kiriri, uma qualidade inerente aos *invisíveis* e, além dos casos já ilustrados acima, o dono da mata também se apresenta sob a forma de um animal, mais especificamente do pássaro cagá-sebo (*Coereba flaveola*), e, sendo assim, os animais podem assumir a posição de sujeito. A distinção entre cagá-sebo animal e Cagá-sebo-*encantado*<sup>75</sup> se dá pelo olhar atento do observador; nesse sentido, o trabalho de Cardoso (2021), já referido, traz alguns elementos que podem ajudar na distinção, a exemplo da existência ou não do hábito alimentar, isto é, o pássaro caga-sebo se alimenta de besouros e está constantemente em sua busca, enquanto a dono do mato não. O caga-sebo tem a função de cuidar da mata, além disso, o *encantado-caga-sebo* não

---

<sup>75</sup> A inicial maiúscula marca a posição de subjetividade extra-humana, quando me refiro ao pássaro utilizo a letra minúscula.

admite desrespeito com seu domínio, qualquer ação que transgrida o código de conduta poderá justificar uma surra e um subsequente estado de adoecimento.

Na cosmologia Kiriri as plantas/árvores possuem lugar de destaque devido às suas propriedades medicinais, às disposições corporais propiciadas por elas ou simplesmente por serem subjetividades *invisíveis*, que, ao menos entre os Kiriri de Mirandela, são chamados também de *reis*, e mantêm uma relação de proteção com o vegetal. Desta maneira, temos a jurema (*Mimosa tenuiflora*) que possui um dono, bem como o quipé (*Pityrocarpa moniliformis (Benth.)*), que também apresenta uma forma *invisível* e cuja relação com as árvores requer cuidado e proteção, assim como a jurema, devendo aquele que deseja cortá-la pedir permissão ao seu dono, pois, caso contrário, a represália poderá lhe custar a vida.

Devo admitir que nem sempre a aproximação dos *encantados* tem como resultado final a *doença de índio*. No *toré*, por exemplo, a presença dessas agências é convocada para ajudar os Kiriri de diversas formas, como ocorreu durante as *retomadas do território*. Um outro exemplo de interação entre agências humanas e extra-humanas é o estado de confusão mental — que meus interlocutores chamam de *arriar* — provocada pelos *encantados* quando se anda por seus domínios sem nenhuma defesa ou sem pedir-lhes licença. Sempre que circulava pelo território, sobretudo nas matas, Barão me dava três folhas de algumas ervas e pedia que colocasse no bolso direito. Durante uma das caminhadas que fizemos para a sua roça, ele contou que enquanto caminhava com Vanessa Moraes percebeu que estava confuso e não encontrava a trilha que procurava, como é um *entendido/sabido* pediu que sua colega o esperasse e ele se afastou para fazer um *remédio/defesa*, recobrando, assim, o estado de lucidez.

Não havia nenhum motivo aparente para que Barão fosse *arriado*, a não ser pelo capricho dos *invisíveis*. Nesse sentido, Zenito contou, despretensiosamente, que a irmã de sua mãe havia ido à mata para colher o fruto do licurizeiro (*Syagrus coronata*), ação rotineira para Ana, mas que, desta vez, teve desfecho diferente das demais, pois esta foi *arriada*. Inicialmente ela ouviu uma voz dizendo *aqui tem mais licuri*, e quando chegava ao local indicado, não encontrava o fruto desejado. Durante algum tempo, a voz guiava a irmã de dona Helena a lugares que teria licuri, e, em certo momento, dona Ana conseguiu se livrar da ação dos *encantados*. Devido à situação a qual foi submetida, dona Ana procurou ajuda de um rezador que recomendou a ela nunca mais voltar à parte do

território em que foi assediada, pois os *invisíveis* queriam carregar o seu espírito e para isso não mediriam esforços, sendo capazes de levá-la até uma serra, através do *arriamento*, jogá-la de lá.

Durante uma conversa despretensiosa com Fabi em sua casa na aldeia Araçás, em julho de 2019, ela me revelou que, após conversarmos sobre ações dos seus parentes nas serras e tocas da TI para reconquistá-la dos não indígenas (*portugueses*, diriam alguns mais velhos), durante a gravação do documentário *A origem – A lenda do nascimento do Brasil moderno*<sup>76</sup> na TI Kiriri vários membros da equipe sofreram com as ações dos *encantados*. Uma das indígenas que estava contracenando no filme se recusou a tirar *bustier* (sutiã) para uma das cenas, logo após isso ela ficou *aluviada* (sem consciência, ou seja, uma categoria nativa similar a ser *arriado/a*) e relatou que sua vontade enquanto estava sob influência dos *invisíveis* era de sair correndo despida até a aldeia do Araçás, neste momento Fabi interrompe a narrativa para dizer que o grupo estava na Serra próximo à Fazenda Picos. Para livrar a atriz da situação delicada em que se encontrava, foi necessária a intervenção de Manuelino, conselheiro de um dos caciques da TI e de outros indígenas que acompanhavam as filmagens; segundo Fabi, a falta de preparo espiritual para andar nas matas, a casa dos *encantados*, teria provocado as agressões.

O diretor do filme também não escapou dos ataques dos *invisíveis*. Ele chegou à casa de Fabi desorientado, sem saber onde estava, o que estava fazendo e com tremores nas pernas e manchas pretas espalhadas pelo corpo. Manuelino precisou intervir, juntamente com um rezador, e só após isso o diretor escapou do *aluviamiento* em que se encontrava. A mãe de Fabi, dona Railda, comentou que os casos de *arriamento* narrados por sua filha não eram os únicos. Nesse sentido, Barão comentou que durante certa feita foi com seu irmão Celso buscar umas plantas medicinais na mata e no transcorrer da caminhada seu irmão estava com atitudes desrespeitosas. Mesmo com as advertências de Barão, ele continuou com as atitudes, e enquanto conversavam na mata, meu anfitrião perguntou algo para seu irmão e ao obter a resposta percebeu que a voz estava distante; resolveu procurar Celso e o encontrou engatinhando, sinal de que ele estava *arriado*.

---

<sup>76</sup> O documentário contou com a direção do francês Pierre Meynadier e teve seu lançamento no Teatro Molière da Aliança Francesa em Salvador-BA, no dia 28 de março de 2019. Resumidamente, *A origem* [...] trata de uma tentativa de reconstituir a formação do povo brasileiro, a partir do encontro entre povos originários e africanos.

Barão me explicou que *quando se está arriado a pessoa acha que é uma coisa, mas a realidade é outra, tudo fica invirtado* (Caderno de Campo, aldeia Mirandela - 19/01/2022).

A categoria *arriado* se faz presente em outro contexto, como nos Tremembé de Almofala e nos Pataxó. O *encantado-Caipora* entre os Tremembé de Almofala pode deixar a pessoa *areada* — estado de confusão mental representado pelo esquecimento do caminho de trilha — e o objetivo é mostrar aos humanos que é ele o dono do lugar e exímio conhecedor da flora e fauna (Gondim, 2016). É possível que este ser deixe as pessoas perdidas na mata pelo bel-prazer, sem que exista uma represália devido à inobservância de uma conduta moral. As ações dos *invisíveis* acima descritas revelam que eles são intolerantes à não observância dos códigos de moral, seja os desvios praticados por indígenas ou não, sobretudo ao entrar em seus domínios cosmológicos. Uma outra conclusão é que os corpos são afetados distintamente pela aproximação das subjetividades mais que humanas, como ficou claro no caso dos membros da equipe de filmagem: a moça indígena queria correr nua e o diretor teve marcas pretas pelo corpo e tremores nas pernas. É igualmente verdade que os tratamentos terapêuticos acionados para livrar a pessoa da aproximação (ataque/agressão) dos *encantados* são também diferentes, como ficou evidente a partir do caso de Vanessa Moraes, que tomou um chá mais fraco por não ser indígena quando teve sua *doença de índio*.

As dinâmicas envolvendo as agressões xamânicas evidenciam o poderio dos *invisíveis*. No contexto do Nordeste indígena, e também fora dele, a categoria *flechada*<sup>77</sup> é usada para explicar a ação negativa dos *encantados* sobre os humanos, traduzido em estados de adoecimento, como a *doença de índio*. A literatura etnológica concernente aos Pankararu e Potiguara da Baía da Traição, informam que a *flechada* diz respeito à ação de um mais que humano que se “engraçou” (se sentiu atraído) pela pessoa ou que está em curso um processo de sedução/agressão, cujo destino final pode ser a captura definitiva o que anima o corpo. Esta é uma situação que põe a condição ontológica de pessoa-

---

<sup>77</sup> A categoria *flechada* (“flechada de bicho”) é também utilizada na pajelança amazônica para se referir aos malefícios que os *encantados*, também referidos como *bichos do fundo* ou *karuãna*, podem provocar nos humanos (Maués; Villacorta, [2001] 2011). No caso dos Aweti, povo falante de uma língua pertencente ao tronco linguístico Tupi e residente no Alto Xingu, é mediante a *flechada* que o feitiço é introduzido no corpo de quem se quer provocar um malefício (Vanzolin, 2010). Os Kalapalo, outro povo xinguano, concebem o feitiço enviado por flechas de feiticeiros como sendo [...] “o tipo mais letal de feitiço [...]” (Guerreiro, 2015, p. 39).

humana em risco, pois a *flechada* provocará uma certa transformação da pessoa (VIEIRA, 2019), que deixará a existência terrena e passará a ter poderes sobrenaturais, tais como a invisibilidade.

A *flechada* pode ser disparada pelo *encantado* quando os humanos entram em seu domínio — rio, lagoa, mar, manguezais, mata, serras, tocas, grutas, entre outros — ou durante os encontros oníricos, sendo os convidados conduzidos ao domínio destes mais que humanos, a exemplo dos palácios localizados no fundo dos rios. Entre os Pankararu, “as doenças são produzidas em decorrência de processos de agressão e predação lançadas pelos seres sobrenaturais” (Matta, 2009, p. 173), sintetizado pela categoria *flechada*. Segundo a antropóloga Priscila Matta (2009), aquele que é atingido pela *flechada* está com seu “princípio vital [...] está sendo controlado, mesmo que não integralmente, pelos seres sobre-humanos” (Matta, 2009, p. 175); o itinerário terapêutico exige, neste caso, a procura por um especialista ritual, que indicará o tratamento para a paciente.

As *flechadas* constantes, nos lembra Matta (2005) para o caso Pankararu, podem ser um indício de que a pessoa possui dons xamânicos, este é o caso de Rita de Cássia da Silva, que durante a infância no Parque Real, em São Paulo-SP<sup>78</sup>, era alvo constante das *flechas* disparadas pela *Mãe d’Água* e da *Caipora* e, portanto, sempre necessitava acionar a rede de rezadores que viviam na vizinhança (Matta, 2005). Por circunstância diversas, inclusive aquelas relacionadas aos ataques constantes dessas agências — cujos sintomas mais comuns eram “dores de cabeça, dores no corpo, febre, diarreia e vontade de suicidar-se” (Matta, 2005, p. 176) —, Rita foi para a aldeia Brejo dos Padres limpar suas *correntes* e dar início aos trabalhos com os *encantados*, pois já se encontrava bastante doente e havia perdido os movimentos das pernas.

O assédio constante que Rita sofria dos *encantados* desde a infância era um indicativo de que oportunamente ela deveria *trabalhar* com eles e as constantes *surras/flechadas* recebidas a debilitaram cada vez mais até sentir-se compelida a procurar ajuda na aldeia. Entre os Kiriri, o processo que levou Dalta e Romana a assumirem corrente (funções rituais) foi marcado, como no caso de Rita, pelas *surras* constantes, além das *visagens e paracés* provocados por eles, levando as escolhidas a estados de loucura,

---

<sup>78</sup> Há uma comunidade de indígenas Pankararu residentes no Parque Real, na cidade de São Paulo. Para maiores detalhes ver o filme *Do São Francisco ao Pinheiros* (2007) dirigido por Paula Morgado e Cláudio de Sena.

ou seja, “os *encantados* são bons, mas judiam muito para pegar a corrente<sup>79</sup>, para ajudar aos outros” (Bandeira, 1972, p. 96, grifo meu). Como já alertado anteriormente, é vedado àqueles que possuam correntes realizarem atividades rituais embriagados e, no caso das mulheres que menstruam, devem se abster de atividades de *trabalhar* com os *encantados*, pois “enquanto durar o fluxo terá o *corpo aberto*, o que prejudica a fôrça do banzo ou da mediunidade” (Bandeira, 1972, p. 93, grifo meu).

Se no contexto Kiriri as *surras* constantes podem dar indícios do desejo dos *antepassados* de que ela assuma a função ritual, entre os Pankararu são as *flechadas* recorrentes que cumprem esta função. Os principais indícios de que a pessoa foi *flechada* são “dor de cabeça, angústia, dor no corpo, visão de entidades assombrosas” (MATTA, 2005, p. 154), além de “uma coceira generalizada pelo corpo, na cabeça, nos olhos, enfim, uma espécie de coceira seca que incomoda ininterruptamente” (Matta, 2005, p. 155). No caso específico da *Mãe d’Água* e do *Tranca rua*, seres considerados maléficis pelos Pankararu, suas *flechadas* podem ser identificadas, respectivamente, pelos sintomas apresentados pelo/a atingido/a, isto é, o corpo gelado e o “zumbindo forte no ouvido e sinais parecidos com mordidas pelo corpo” (Matta, 2005, p. 155). A experiência onírica é capaz de revelar aos curadores ou benzedores<sup>80</sup> o caráter da agressão, se foi uma “*flechada* de alguma entidade do mal” [...] (Matta, 2005, p. 155, grifo meu), por exemplo.

Os Pankararu atribuem à *Mãe d’Água* a condição moral de ser ruim, já os Potiguara da Baía da Traição, localizados no litoral paraibano, não atribuem à dona do reino do mar ou do rio a mesmo atributo moral, o que de modo algum anula sua agência xamânica-agressiva. A *Mãe d’Água* costuma jogar sua *flechada* através dos sonhos, conforme ocorreu com Severino, indígena Potiguara, que na infância teve um sonho em que se defrontou com uma mulher linda — a forma antropomorfa escolhida pela *encantada* para se apresentar a sua vítima — que o convidou para ir até o reino, após ter percebido que nadava a horas Severino percebeu que se encontrava em perigo, ao despertar contou a sua mãe o sonho que atuou na vigília para livrar o filho da influência da *Mãe d’Água* (Vieira, 2010).

---

<sup>79</sup> No contexto Kiriri, a categoria corrente significa que há um elo entre a pessoa e os *encantados*.

<sup>80</sup> Especialista ritual que pode ser “‘pais de praias’, penitentes ou médiuns”. Evocam santos católicos, encantados e a Santa Cruz para descobrir qual doença está acometendo o paciente” (Matta, 2005, p. 161), equivalente lógico da função de pajé ou xamã.

Há uma predileção da *Mãe d'Água* por raptar o espírito das crianças. Vieira (2010) chamou atenção para outro caso ocorrido entre os Potiguara, mas desta vez ela apareceu no sonho da mãe do menino que ela desejava obter para si e deu pistas que tentaria efetivar seu desejo, e, por isso, a mãe da criança recomendou à sua irmã que não levasse seu filho à beira do rio. Infelizmente a recomendação não foi observada e, por consequência, o menino recebeu a *flecha da encantada*. A rezadeira foi chamada para salvar o atingido e depois de algum tempo que o tratamento havia sido iniciado, a especialista ritual retirou uma pena azul do umbigo do paciente, sinal de que a *Mãe d'Água* havia desistido de capturar o duplo da criança (Vieira, 2010 *apud* Rodrigues, 2021).

Os encontros com essas agências são marcados pela imprevisibilidade, como podemos concluir a partir dos dados. Os Tuxá, estabelecidos no município baiano de Rodelas, assim como os Potiguara, outorgam à *Mãe d'Água* a condição de ser benevolente, o que implica em negar a possibilidade dela tentar *carregar* para seu domínio cosmológico o “espírito de uma criança ficando[,] ela muito doente, sendo os mestres os únicos capazes de diagnosticar se de fato isso está ocorrendo. Esse *encantado* pode carregar o espírito da criança até a morte” (Salomão, 2006, p. 115 *apud* Rodrigues, 2021). A imprevisibilidade, assim como no caso envolvendo a *Mãe d'Água*, marca o encontro entre humanos e a *Caipora*. A dona da mata é considerada uma *encantada* selvagem/brava e, caso queira, poderá seduzir/atrain os caçadores para sua morada sob a terra, alertou Cardoso (2016), costuma apresentar-se nos sonhos sob aparência antropomórfica, que os exímios caçadores e rezadores são capazes de “vê-la [a *Caipora*] ao cruzar as fronteiras que dividem nosso mundo ao mundo delas pelos sonhos” (Cardoso, 2016, p. 344).

De modo geral, a literatura etnológica, notadamente produzida no Nordeste indígena, identificou diversos termos nativos para se referir às subjetividades extra humanas, a que até o momento me referi como *encantados*, *antepassados* e *reis*, a exemplo de *encantados*, *mestres encantados*, *caboquinhos*, *caboclo*<sup>81</sup>, *invisíveis*, *vovôs*, entre outros.

---

<sup>81</sup> A categoria *caboclo* é polissêmica, originalmente atribuída por agentes coloniais e do Estado brasileiro a grupos indígenas com desqualificador da sua condição étnica devido à miscigenação. Atualmente o termo tem sido ressignificado pelos grupos indígenas, que ao se referir entre si podem acionar esta noção. Além disso, a categoria referida é usada para designar os *encantados*, como atesta a literatura etnológica do Nordeste. No trabalho de Amoroso (2013) junto aos Mura do baixo rio Madeira (Amazônia central), a autora identificou a categoria nativa *caboclos do fundo*, que se refere ao mesmo tempo aos mais que humanos e seu domínio cosmológico, isto é, o fundo dos rios e igarapés, evidenciando a vitalidade da categoria *caboclo* em outro contexto etnográfico.

É importante salientar que a presença dos *encantados* não está restrita apenas ao Nordeste indígena, conforme podemos identificar nos trabalhos de Ugo Andrade (2007; 2019) — no baixo Oiapoque — e Marta Amoroso (2013) — sobre os Mura do baixo rio Amazonas (Amazônia central). Os *encantados* também se fazem presentes para as populações ribeirinhas que praticam a pajelança.

Um outro fato relevante sobre os *antepassados* que chama atenção é o fato deles serem considerados vivos em distintos contextos etnográficos no Nordeste indígena, inclusive nos Kiriri, não obstante não possuam carne e osso (Cf. Bandeira, 1972; Nascimento, 1994; Sarmento, 1996; Souza, 1996; Andrade, 2004, 2008; Matta, 2005, 2009; Lovo, 2016, Schillaci, 2017; Durazzo, 2019; Vieira, 2019; Segata e Durazzo, 2020, entre outros). O fato dessas agências não terem passado pela experiência da morte garante sua condição de vivos, apesar de guardarem diferenças significativas com quem possuem carne e osso, como a invisibilidade e imortalidade (Andrade, 2008), isto é, os *encantados* são “entes ontologicamente híbridos” (*Ibidem*, p. 260), vivos e superpoderosos.

Em contextos não indígenas, como aqueles em que ocorrem a pajelança, os *encantados* — também referidos por *caruanas* (*karuãnas*) ou *bichos do fundo* — são seres vivos também, conforme identificaram Gisele Villacorta e Raymundo Maués ([2001] 2011) em sua etnografia realizada nas cidades de Salgados, Colares e Itapuá e Vigia, localizadas no estado do Pará. Devo admitir que a condição de vivo dos *encantados* está longe de ser unanimidade, como nos mostrou o trabalho realizado por Mariana Soares (2013) sobre a encomendação de almas e o curandeirismo na região do baixo Amazonas (nas localidades de Oriximiná, Óbidos, Curuá e Santarém), neste contexto estes seres são considerados espíritos desencarnados (e, portanto, morto) e residem no plano cosmológico do *encante*.

Retorno às sociocosmologias dos povos indígenas do Nordeste, nas quais os *antepassados* são vivos e em alguns casos sempre existiram enquanto subjetividades extra-humanas, ou seja, sempre possuíram este código ontológico, são aqueles dos tempos imemoriais, também referidos como *brabios/bravios dos troncos velhos*, se

constituindo enquanto uma espécie de ancestral<sup>82</sup> “mítico ou histórico” (Andrade, 2004, p. 6) e aqueles que tiveram uma existência terrena e se *encantaram*, como uma espécie de anti-morte. O encantamento assegura a não completa mudança do estatuto ontológico, o que difere da morte, que modifica o *status* de vivo para morto. É comum ocorrerem casos de encantamento de pessoas que tiveram papel de destaque para o seu povo, a exemplo daqueles que possuíam amplo conhecimento ritual (como as/os mestras/es, pajés, entre outros) ou que contribuíram para o reconhecimento étnico frente ao Estado brasileiro, como fica evidente no caso de Xicão Xukuru<sup>83</sup>, que após sua morte se *encantou* (Lima, 2019). Ugo Andrade (2004) resumiu a questão, afirmando que os *encantados* são “[...] parentes ontologicamente modificados [transformados] através do processo de encantamento que funciona como uma anti-morte” (*Ibidem*, p. 6). Assim,

[...] A transformação de antigas lideranças rituais e/ou políticas em *Encantado* revela um fluxo contínuo de forças xamânicas, que potencialmente repõe à sociedade aquilo que se perdeu com o encantamento ou passagem das ordens humana para a sobre-humana (ANDRADE, 2007), já que os serviços dos ex-agentes humanos (enquanto lideranças ou detentores de alto conhecimento ritual) poderão ser novamente usufruídos pelo coletivo, agora por intermédio dos mestres e mestras do *toré* (Andrade, 2004, p. 248, grifo do autor).

Para o caso dos indígenas que se *encantaram*, uma ressalva deve ser feita: estes não são uma representação da pessoa que outrora viveu entre os humanos, sendo a própria pessoa. É igualmente verdade que também não se pode tratar os *encantados* como espécie de duplo, ou seja, como uma parte da pessoa que, após a morte do corpo físico, assumiu poderes sobrenaturais. Conforme ressaltou Andrade (2008) “a passagem para o encantamento não é nulidade da pessoa enquanto categoria e condição (embora o seja enquanto indivíduo), mas transformação de sua qualidade ontológica, que, humana, torna-se sobrenatural” (Andrade, 2008, p. 246).

---

<sup>82</sup> A este respeito, Andrade afirmou que “o parentesco simbólico com o *Encantado* — a representação de que eles são os ‘antigos’, os ‘antepassados da descendência velha’ — é possível porque são eles uma expressão maior do sangue do Ser índio” (Andrade, 2008, p. 243).

<sup>83</sup> O ex-cacique Tuxá durante a década de 1940, João Gomes, encantou após a morte, tendo frequentado o *toré* em diferentes aldeias (Andrade, 2008), o fenômeno do encantamento é recorrente em todo Nordeste indígena, como atesta a etnografia de Juliana Gondim (2017) sobre o Tremembé de Almofala, localizados no litoral Oeste do estado do Ceará. Na região Norte do Brasil, também há relatos na literatura antropológica do ato de encantar-se, como registrou Maués; Villacorta ([2001] 2011) e Soares (2013) para os contextos não indígenas no baixo Amazonas. Em contextos indígenas, Andrade (Andrade, 2007) identificou no relato de seus interlocutores no baixo Uaçá, no Oiapoque, encantamento. Suponho ser possível afirmar que o encantamento é um fenômeno comum nos mundos indígenas.

De modo geral, entendo os *encantados* são “duplamente *gente*; enquanto sujeitos dotados de cultura e reflexividade — como qualquer sujeito do cosmos — e por terem tido, um dia, um corpo humano-humano” (Andrade, 2004, p. 52, grifos do autor). Apesar de ter sua condição enquanto *gente*/pessoa reconhecida, os *encantados* não são exatamente iguais aos indígenas, pois podem assumir diversas formas corpóreas, inclusive a humana, mas “com novas capacidades<sup>84</sup>” (Andrade, 2007, p. 171). A este respeito, Viveiros de Castro (2006) dirá — a partir de uma discussão sobre os espíritos na Amazônia indígena — que o espírito [...] “só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas” (*Ibidem*, p. 326). Deste modo, nos interessa menos a forma corpórea que será apresentada por eles — não obstante a transmutação em diferentes corpos já seja uma distinção — e mais as suas capacidades distintivas, as capacidades de curar, lançar agentes patogênicos, capturar e controlar duplos já são, por si só, uma diferenciação entre humanos e mais que humanos; além de serem invisíveis e de gozarem da imortalidade.

Os aspectos não humanos que os *encantados* possuem não são uma negação de sua subjetividade, potência e socialidade, atributos propriamente humanos, que diversos habitantes do cosmos possuem enquanto sujeitos e é devido a tais características que *encantados* são dotados de perspectiva, isto é, são capazes “de ocupar um ponto de vista” (Viveiros de Castro, 2002, p. 306) em um mundo povoado por outros agentes. Se o ponto de vista está no corpo como advoga o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996; [2002] 2020), os *antepassados* podem assumir diversas perspectivas, pois seus atributos extra-humanos permitem que assumam formas corpóreas distintas, como já ressaltado. Para atestar a afirmação feita acima, Juliana Gondim ao tratar dos Tremembé de Almofala-CE afirmou que [...] “os corpos dos *encantados*, entretanto, transmutam-se em quaisquer formas, assim, eles podem mostrar aos humanos a aparência que lhes for conveniente” (2016, p. 31); no caso Kiriri, eles podem assumir a forma corpórea de um animal, como o dono da mata, sendo os especialistas rituais os únicos capazes de enxergar a verdadeira forma por trás da roupa-animal utilizada (Nascimento, 1994).

---

<sup>84</sup> A etnografia realizada por Aristóteles Barcelos Netos (2008) a respeito dos Wauja chegou à conclusão similar, que a diferença fundamental entre os Wauja e os *apapaatai* (seres hiper-humanos) é o corpo.

O corpo é a fronteira ontológica que distingue os domínios de atuação dos humanos e dos *encantados* e é também nele que a alteridade se manifesta; enquanto os humanos possuem um único corpo os *invisíveis* não possuem nenhum a princípio, o que não implica ausência de uma forma corpórea, mas sim a multiplicidade delas, sendo os *entendidos* os únicos capazes de ver a verdadeira natureza (forma) dessas agências. Se os *encantados* são capazes de transitar entre pontos de vistas, dos humanos e os deles próprios, os especialistas rituais possuem a mesma capacidade, isto é, podem viajar entre os planos cosmológicos (Segata; Durazzo, 2020) e assumirem formas corpóreas diversas. “O corpo dos especialistas indica sua qualidade diferencial vinculada a sua condição de alteridade, especialmente, porque eles estabelecem comunicação com os *encantados*” (Vieira, 2019, p. 50, grifo meu). Os pajés e xamãs também podem, através do estado alterado da consciência, mediante uso de substâncias psicoativas (jurema, ayahuasca, inalação do pó da *yãkoana*, entre outros) ou por meio da experiência onírica realizarem *viagens*. Durante as viagens do pajé Francisco Suíra, pertencente ao povo Xariri-Xocó de Alagoas-AL, ele “jamais se desprende completamente de sua consciência normal, podendo ‘voltar’ a qualquer momento que queira ou necessite” (Mota, 1996, p. 283), este controle é um atributo adquirido pelo próprio processo de formação de Francisco Suíra enquanto especialista ritual.

Além dos Xariri-Xocó outros povos indígenas localizados no Nordeste indígena também utilizam os sonhos para se deslocarem entre plano socioculturais e durante os deslocamentos podem assumir roupas/peles distintas da sua, como podemos conferir na eloquente entrevista concedida pajé Tumbalalá Luís Fatum ao antropólogo Ugo Andrade (2008):

[...] Eu me deitei e quando emboquei no mundo fui sair onde estava compadre Oronso, lá onde compadre Oronso morava. Quando cheguei lá no porto eu cai n'água. Tinha um mangote de capivara. Tinha um mangotão de capivara e eu emboquei no meio. Elas comendo capim naqueles balõezinhos [pequenas ilhas no meio do rio], só iam ‘chap, chap, chap’ e eu estava vendo elas. Aí...deixa que acordei. Quando foi no outro dia ela [Da. Odília] ia fazer uma mesa e eu topei com ela bem ali. Disse: - ‘Como vai comadre Odila? Ela disse: - ‘Como vai capivara?’ [...] Aquilo é manhosa. Mas é sabida comadre Odila (p. 261).

Nesta seção foram discutidas as implicações da densa rede cosmológica que envolve humanos e os *invisíveis*, como pode ser notado por meio das categorias arriar, *flechada* e *surrar*, traduzidos na experiência sensível como estados de adoecimentos provocados pelas subjetividades *invisíveis* que habitam o cosmos Kiriri e de tantas outras

populações, indígenas ou não. De modo geral, as categorias nativas citadas que instauram o processo de transformação da pessoa em gente de outro tipo, caso não seja interrompido o processo em curso. Neste sentido, a *flechada* ou *surra* atuam no sentido de produzir semelhança/familiarização entre seres dessemelhantes, isto é, transforma o registro ontológico de gente-humano para a de *encantado*, não é à toa que os encontros fortuitos com os seres *invisíveis* representam um perigo iminente, pois há a chance de eles quererem para si a alma da pessoa. Recuperar o espírito aprisionado (*chamar o espírito*) é um empreendimento arriscado — *eles prendem alma, a coisa mais fina [delicada] e importante da pessoa nas tocas e grutas espalhadas pelo território e além dele*, me confessou Hênio em uma conversa na Festa da Retomada (Caderno de Campo, aldeia Mirandela, 11/11/2021) — e nem todos possuem habilidades para tal. No contexto Kiriri, contemporaneamente, são poucos/as, segundo me narrou dona Josefina, os rezadores que são capazes *chamar o espírito*, pois é necessário amplo conhecimento ritual, além da periculosidade que este empreendimento representa, sob pena do rezador ter sua alma aprisionada, conforme explicado acima.

Argumento, a partir das evidências citadas, que as agressões xamânicas provadas por distintos agentes extra-humanos, no caso Kiriri, e expressas mediante os sonhos e nos processos de adoecimento (*flechada*, *surra* etc.) não têm seu fim último no idioma da predação, a exemplo dos ataques dos extra-humanos em função do desrespeito daqueles que ingressam em seus domínios sem agradar os seus donos; deste modo, a doença provocada pela inserção das *flechadas* pode cumprir a função de manter as relações equilibradas e controladas entre os indígenas e os *encantados*, produzido uma ética direcionada ao convívio harmônico entre humanos e *invisíveis*, uma espécie de regulação da vida social.

### **CAPÍTULO 3 - DOENÇA, SONHOS E FORTALECIMENTO LINGUÍSTICO**

Este capítulo, que finaliza a dissertação, tem por objetivo discutir o tripé sonho, doença e fortalecimento linguístico Kiriri. Dito de outro modo, meu intento é demonstrar como os sonhos e as doenças instauram, entre os Kiriri, como alhures, o princípio da alteração, que tem seu fim último na transformação de pessoa em alteridade, em uma espécie de devir-outro.

Os sonhos e as doenças atuam como estados que põem em risco a condição de pessoa, pois se o princípio vital for preso, é necessário (re)estabelecê-lo, caso contrário o sujeito definha até a morte. Os estados de adoecimento podem ocorrer por não observância de algum interdito, das regras de convivência com eles ou simplesmente por desejo do *invisível* de obter para si o *espírito*. O assédio dos *invisíveis* exige dos parentes do atingido uma série de ações que vão desde a identificação do agressor até o tratamento que deve ser acionado, mas, invariavelmente, é necessário realizar uma *defesa*, para primeiro neutralizar a ação do extra-humano e depois dispô-los de modo favorável ao atingido (Bandeira, 1972).

A relação entre os Kiriri e seus guias —espécies de espírito auxiliar atribuído à pessoa — é efetivada com o batismo do cachimbo no *toré*. A discussão gira em torno do xamanismo Kiriri e o uso da fumaça produzida pelos cachimbos como proteção individual, sobretudo em contextos em que há aproximação natural entre *invisíveis* e humanos, como no *toré* e no rito mortuário. A associação entre Kiriri e os *encantados*, juntamente com os dados produzidos por mim ou aqueles disponíveis na literatura etnológica sobre os Kiriri, apontam para a cosmopolítica Kiriri, desde a sabatina dos invisíveis para a escolha do pajé geral até o apoio para que os meus interlocutores retomassem o território então invadido pelos não indígenas.

Os *encantados*, personagens constantes nesta dissertação, estão (re)ensinando os Kiriri a falarem sua língua ancestral, o que os Kiriri têm chamado de fortalecimento

linguístico. A política linguística imposta pelo Diretório Pombalino a partir da segunda metade do século XVIII, aliada ao evento dramático que foi a ida a Canudos, elementos que levaram à situação sociolinguística atual dos Kiriri, em que a língua está restrita ao contexto ritual e seus falantes plenos são os *encantados*, sendo o *toré*, a *ciência do índio* e a experiência onírica os meios necessários para ampliar as situações comunicativas em que a língua se faz presente.

### 3.1 O sonho de Barão e as dinâmicas oníricas

Já era 2022, mais precisamente o segundo dia do mês de janeiro, e estava ocorrendo o III Campeonato Indígena de Futebol, evento que reunia, aos domingos, Kiriri de diversas aldeias, que vinham torcer para o time de sua aldeia ou simplesmente apreciar as partidas à beira da BA-388, que é interdita parcialmente pelos Kiriri. Enquanto as equipes disputavam as partidas no campo de terra batida em frente ao cemitério, em plena tarde de verão, eu descansava na área da casa de Sueli. Entre uma partida e outra, Binho e sua esposa — amiga de Sueli — apareceram na casa de minha anfitriã e ela perguntou se ele não teria interesse em me levar para conhecer a Serra da Canastra<sup>85</sup>, localizada na aldeia da Baixa da Cangalha, uma parte da TI que desconhecia.

Foto 13: Campeonato Indígena do Araçás.



Campo de terra batida da aldeia Araçás – 02/01/2022. Foto do Autor.

<sup>85</sup> Esta serra também pode ser referida como serra da Toca Grande.

Combinei os detalhes da ida à serra da Canastra com Binho e na segunda-feira (03/01/2022) pela manhã pegamos a *zuru* para fazer a *obrigação/defesa* quando chegássemos ao local. Nos deslocamos de uma aldeia para outra de motocicleta. Subi a Serra sabendo que ela tinha *dono* e era preciso fazer a *obrigação* para ele, sob pena de termos algum tipo de incidente que, no limite, poderia ameaçar a nossa condição ontológica de humanos (pessoa), ou seja, de sermos *encantados*.

Devo esclarecer que ser dono não implica uma noção de propriedade, tal como nós ocidentais (ocidentalizados) a concebemos, mas sim de proteção daquele lugar, que para nós humanos é uma espécie de *toca*, mas, que para o seu dono (um *invisível/encantado*), é sua casa. Na Canastra há diversos enxames de abelhas e elas são controladas pelo dono do lugar e constituem também a sua defesa contra visitantes indesejados ou que desrespeitem a *toca*.

Assim que Binho e eu chegamos, à Canastra ele pegou a *zuru* e uma das diversas cuias de coco para despejar a bebida e iniciar a *obrigação*, e, antes que ele pudesse concluir, recebi a primeira ferroadada de abelha e fomos atacados, descendo da serra a todo vapor e durante o processo de fuga sofremos algumas escoriações e perdi meus óculos de grau. Quando escapamos dos ataques e começamos a especular sobre o ocorrido, duas hipóteses emergiram: o dono havia me *estranhado*, o que seria natural, haja vista não ser indígena e outra, igualmente relevante, diz respeito à irritação do dono com os visitantes de modo geral. Ficamos sabendo (quando chegamos à Baixa da Cangalha) que, anteriormente à nossa ida, algumas pessoas haviam tirado mel daqueles enxames, o que teria atizado as abelhas que estavam em época de reprodução e produção de mel, e que, por isso, estariam *valentes/zangadas*. Estar valente é um estado que resulta de eventos multicausais para as abelhas, entretanto, para seus donos é sua condição enquanto subjetividade. Evidentemente, não são somente os Kiriri que atribuem aos *encantados* características da personalidade humana: entre os Tumbalalá do submédio rio São Francisco, os *encantes* são “cismad[o]s, caprichos[o]s e melindros[o]s que exibem, ao modo dos humanos, uma ampla variedade de temperamento” (Andrade, 2004, p. 70).

Foto 14: Serra da Canastra (Toca Grande).



Serra da Canastra (Toca Grande), aldeia Baixa da Cangalha – 03/01/2022. Foto do Autor.

As abelhas assumem a posição de sujeitos na concepção nativa: elas são *valentes* e estavam *zangadas*, adjetivos que são atribuídos aos humanos. Não obstante, sejam controladas pelo *invisível* dono do Toca essa relação não implica uma noção de propriedade, mas sim de controle e proteção<sup>86</sup>, como apregou Carlos Fausto (2008) para o contexto amazônico. É interessante notarmos que, ao mesmo tempo que as abelhas agem em função do interesse do seu dono, elas também atuam por impulsos próprios.

Após o incidente — cerca de 20 dias, para ser mais preciso —, fui para a aldeia de Mirandela para participar do velório de seu Pedrinho — avô de Carmém, esposa de Barão — e, enquanto aguardava o horário de ir para a sentinela, passei na casa de Barão e conversamos amenidades. Aproveitando o tom descontraído da conversa, informei-lhe da situação embaraçosa com as abelhas e comentei que havia perdido meus óculos de grau, que utilizo por causa da miopia. Naturalmente, meu interlocutor, assim como os demais

---

<sup>86</sup> Estou aqui em franco diálogo com Carlos Fausto (2008) e sua teoria sobre a mestria na Amazônia indígena, modelo teórico pensado para dar conta da sociabilidade nos contextos etnográficos amazônico, em que a categoria dono é acionada para explicar a relação entre diversas subjetividades, humanas e mais que humanas.

com que comentei sobre o ocorrido, especulou o que teria motivado o ataque dos insetos e duas possibilidades se desenharam como as mais aceitáveis: o dono havia me *estranhado* ou as abelhas atacaram por estarem zangadas, pois algumas pessoas haviam tirado o mel produzido por elas alguns dias antes.

Barão e eu não chegamos, obviamente, a nenhuma resposta conclusiva e como já havia dado a hora de ir para a sentinela, cumprimentei meu amigo e fui para a casa de seu Pedrinho, onde seu corpo estava sendo velado. No outro dia, após a inumação do corpo, retornei à casa de Barão para buscar alguns pertences e, ao encontrá-lo, ele me disse que havia sonhado na noite anterior indo à Canastra e lá encontrou com o dono do lugar, que lhe perguntou: — *o que você quer aqui?* [encantado] — *Eu vim buscar um objeto que um colega deixou aqui* [Barão]. O *encanto* recomendou que meu amigo Kiriri fosse preparado e sozinho, além de ter indicado o local exato onde meus óculos estavam.

Durante o seu sonho, Barão via a serra tal qual o seu dono, isto é, como sua casa, o que revela que além do *arriamento* é possível ter acesso a outras perspectivas por meio das experiências oníricas. Enquanto Barão narrava seu sonho, comentou que corri grande perigo junto com meu guia, Binho, pois o dono da toca, além de *valente* e forte, tem uma dieta hematófaga. Some-se a isto o fato de que, no momento que chegamos lá, o seu dono estava acendendo velas para rezar, um momento que suponho exigia uma certa privacidade, coisa que eu e Binho não observamos, pois não dispomos das capacidades de enxergar outras realidades. O acesso ou não a outros planos, realidades e perspectivas depende de qualidades corporais que somente os *entendidos* possuem ou o acesso pode se dar pela perspectiva onírica.

Após me mudar para aldeia Mirandela para realizar a parte final do trabalho de campo, fui convidado por Barão, meu anfitrião, para irmos à *Pedra inscrivida* e, subsequentemente, à Toca Grande, ambas localizadas na aldeia Baixa da Cangalha. Além de explorar um local que ainda não havia ido no território, Barão desejava recuperar meus óculos — após ter negociado com o dono do lugar, no universo onírico, a sua ida — e então nos deslocamos da *Pedra Inscrivida* até a serra da Canastra, mas como foi solicitado pelo *invisível* que Barão fosse sozinho e preparado, com roupa de apicultor e com outros aparatos, não informados a mim, pois faz parte do *segredo*.

Foto 15: Barão na Pedra Inscrivida.



*Pedra Inscrivida, aldeia Baixa da Cangalha – 26/01/2022. Foto do Autor.*

Atendendo à determinação do dono da Toca Grande, combinei com Barão que iria esperá-lo sob a sombra de uma árvore até que ele retornasse da missão. Após algum tempo, que não sei definir com precisão, Barão retorna e traz consigo meus óculos com alguns arranhões, mas nada substancial. O sonho que meu interlocutor teve adiantou uma realidade que, para nós, era potencial. Tudo se passa como se os sonhos estivessem adiantados em relação à vigília e a conclusão ou não do desfecho vislumbrado no espaço onírico dependesse do sonhador, como salientado alhures (Rodrigues, 2021). Shiratori dirá, a este respeito, que o tempo dos sonhos é aberto e reversível (Shiratori, 2013).

A experiência onírica de Barão deixa explícitas suas capacidades xamânicas e indica a possibilidade de obter por meio dos sonhos “[...] mecanismo para apreender nomes e cantos, receber adornos e objetos da parafernália xamânica, conceber crianças, futuros lutadores e xamãs” (idem, p. 57). Além do mais, a viagem onírica de Barão revelou que ela funciona como “deslocamentos corporais, temporais e espaciais” (Orobitg, 2022, p. 5), que permitem ao sonhador ter acesso a outras perspectivas, notadamente a dos seres com quem ele compartilha o cosmos (Shiratori; 2013; Vianna, 2016; entre outros). Os deslocamentos oníricos são arriscados, justamente por aproximar do sonhador subjetividades que têm desejos e sentimentos imprevisíveis. Barão correu perigo ao

sonhar com o dono da Toca Grande, pois se sua alma (espírito) ficasse retida na vigília por um extra-humano ele teria problemas. Se por um lado o sonho é perigoso, pela imprevisibilidade que os encontros proporcionados podem gerar, é por meio do ato de sonhar que o sujeito pode ter acesso a perspectivas. Dificilmente meu interlocutor conseguiria ver o dono da Toca e muito menos a sua residência do modo como ela é, uma vez que os atributos que ele possui não o permitem ter a visualização do ponto de vista dos *outros* — diferentemente do pajé, que tem a capacidade de visualizar distintas perspectivas.

A experiência onírica de Zenito, responsável por conduzir o rito fúnebre na TI Kiriri, também revela sua capacidade de acessar outros pontos de vista. Certa feita ele dormiu e, em seu sonho, viajou para o cemitério, mais precisamente para dentro dele, e a façanha só foi possível graças à capacidade que adquiriu em sonho de *invurtar* e transforma-se em pó. Assim, dotado de poderes, viajou por dentro da terra, e, ao alcançar certa profundidade, encontrou as finadas dona Amélia e Joana, que o receberam. As anfitriãs oníricas de Zenito estavam cada uma em sua casa, deitadas sob a rede na varanda, e meu interlocutor me disse que o local que visitou parece com as casas dos vivos, e completou dizendo que o cemitério é uma das moradas dos mortos. Durante a perambulação onírica não houve conversa entre os interlocutores, ele somente visualizou o cemitério como as finadas o viam, após isso se transformou em pó e fez o caminho inverso, até a superfície.

Os sonhos de Zenito com os mortos estão relacionados com sua lida com eles, mais precisamente na condução do ritual fúnebre. Aqueles que desempenham a função de conduzir as etapas do rito mortuário Kiriri adquirem a capacidade de ver os finados andando pela TI, assim como pode vê-los durante os sonhos, inclusive podem eventualmente fazer pedidos a Zenito. O outro Kiriri, que desempenhava a mesma função ritual de Zenito, mas que deixou de fazê-lo por motivos religiosos, também possuía a capacidade de vê-los na vigília e durante os sonhos. O fato de quem conduz o ritual fúnebre Kiriri ter eventuais encontros com os falecidos, afasta os Kiriri, de modo geral, de se interessarem em aprender os protocolos para conduzir as sentinelas, pois *para quem está na frente é uma coisa pesada, a pessoa vê os mortos*, como destacou Luísa (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 25/01/2022).

Nesse sentido, há uma aproximação interessante entre sonho, doença e eventualmente a morte, que são estados limiares. Os Kiriri aproximam, diretamente, a doença da morte por meio categoria nativa *andei morrendo*. Os Pumé<sup>87</sup> comparam a experiência onírica com a quase morte e a diferença entre os dois estados (sonhos e morte) consiste no retorno da alma “[...] depois de vagar pela diversidade de mundos que compõe o cosmos” (Orobitg, 2022, p. 14), após o sonho, o que difere da morte, em que a alma não mais retorna para o seu receptáculo. À luz da etnografia realizada junto aos Pumé, Gemma Orobitg (2022), coloca algumas questões interessantes, a exemplo da concepção Pumé de que os sonhos são sempre provocados por outrem, seres com quem estes indígenas mantêm interlocução. Os relatos oníricos aos quais tive acesso entre os Kiriri demonstram que sonhos com agências não humanas são provocados por eles, pois, em campo, ninguém nunca relatou ser capaz de provocar a experiência onírica.

Nem todos os sonhos no contexto Kiriri têm uma característica xamânica como o relatado por Barão, mas de todo modo permitem ao sonhador acesso a outros pontos de vista. Enquanto conversava com Zenito sobre os mortos e a morte, tema comum em nossos diálogos, ele narrou a experiência onírica de um amigo. Certa feita seu colega foi à mata buscar lenha, e, enquanto coletava a matéria-prima, sentiu uma forte dor na coluna. O motivo da dor só foi informado após dormir, quando foi sinalizado durante seu sonho que havia alguém sentado no pedaço de pau, segundo Zenito, ele precisou fazer *um trabalho* para se livrar do inconveniente causado pelo dono do pau. A etiqueta interacional dos Kiriri exige que o rapaz que estava coletando a lenha batesse três vezes na madeira e pedisse licença, e, somente após isso, poderia ampanha-la. Barão tinha uma árvore ao lado de sua casa, e como precisou ampliá-la em função do nascimento de seu primeiro neto, cortou a árvore, mas, antes, foi necessário pedir licença ao ser que morava nela, sem a qual teria sofrido, certamente, uma série de infortúnios.

Os Kiriri sabem que devem estar atentos ao modo correto de se relacionar com os *invisíveis*, sob pena de serem *surrados/olhados/arriados/carregados* por eles. Imperam, entre os Kiriri, regras de conduta que visam manter as relações entre humanos e outros seres de modo adequado, e a moral parece ser o caminho desenhado na cosmologia Kiriri

---

<sup>87</sup> Os Pumé, também conhecidos como Yaruro, é um povo indígena localizado entre a fronteira da Venezuela e Colômbia, mas estão concentrados majoritariamente no Sudoeste da Venezuela, na região de Llanos del Apure (Orobitg, 2022).

para manter a distância adequada que separa humanos de não humanos, distância esta que é ontológica e não geográfica. As categorias nativas citadas acima traduzem, ao modo Kiriri, que o princípio da alteração está em curso, caminho para produzir alteridade no contexto da pesquisa, como nos ensina Viveiros de Castro (2001), “[n]ão há alteridade sem alteração” (Viveiros de Castro, 2001, p. 17).

Algumas circunstâncias tornam o sujeito mais vulnerável ao princípio da alteração, como as pessoas que são idosas/os e viúvas/os<sup>88</sup>, como é o caso de dona Josefina, que, por meio do sonho, o seu ex-marido, já falecido, veio convidá-la para acompanhá-lo, convite este que foi recusado e ela nem cogitou aceitar, pois sabia o que ele significa para ela na vigília. Devo advertir aos consulentes que não proponho uma divisão entre sonhos e vida desperta, que se mostrou ser esterilizante conforme apontou Orobítg (2022), pois concede ao sonho indígena um lugar “[...] para a elaboração dos desejos e expectativas do sonhador ou de seu grupo, abordando a dimensão transitiva da experiência da alma do sonhador, que é o protagonista do evento onírico” (Orobítg, 2022, p. 2). A saída encontrada pela autora foi pensar os sonhos a partir do seu status ontológico, o que parece mais produtivo quando se trata da experiência onírica entre os povos indígenas, ao menos os estabelecidos na TBAS.

Após saber do falecimento de Gino, um dos remanescentes da luta pela reconquista do território, fui à casa de dona Josefina averiguar se ela foi informada do falecimento, ao que ela acenou positivamente e perguntei se iria para a sentinela e ela me disse que, caso houvesse transporte, iria. O contexto da conversa e, certamente, por ser um idoso motivou minha amiga Kiriri a narrar um episódio de assédio onírico que sofreu de seu ex-esposo, já falecido, seu Armando. Durante o sono, dona Josefina sonhou com seu Armando em sua janela, após ter o pedido rejeitado ela ouviu ele chorando e se deslocando em direção ao cemitério, até desaparecer no horizonte. Notem que o morto não entrou em casa, ele ficou do lado de fora, este detalhe é importante, pois ele já não mais faz parte da socialidade humana, e entrar significa problema para a sonhadora, do mesmo modo que se ela o tivesse seguido implicaria aceitar o ponto de vista dele e resignar ao seu próprio.

---

<sup>88</sup> Doentes, crianças e mulher menstruada e puérpera se encaixam no perfil de pessoas vulneráveis a serem afetadas por subjetividades não humanas, capazes de alterar a condição de pessoa Kiriri em um outro, provocando a alteração e, por fim, a produção de alteridades.

Após narrar o sonho, a mãe de Barão procedeu à análise do material onírico narrado. Para ela, muitas viúvas morrem, pois, *o marido vem chamar elas para acompanhá-las e se elas aceitam o espírito é carregado. Elas ficam doentes e não há reza, remédio que dá conta* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 02/02/2022). A conclusão à qual chegou dona Josefina está ancorada na observação de óbitos que ocorreram na TI com viúvas — e também viúvos — em decorrência do assédio do cônjuge morto. Sua comadre, dona Cicila, conhecida por ser uma excelente parteira, caiu doente e sofreu com vários episódios de sangramento nasal. Tentou-se diversos itinerários terapêuticos, até para o hospital a enferma foi, mas sem sucesso nos tratamentos (indígena e não indígena), o que acabou acarretando seu óbito. A doença incurável foi atribuída ao marido da finada, seu Genésio, que já havia falecido há algum tempo e, motivado por sentimentos como a saudade, veio buscar sua companheira.

Os mortos são ressentidos, ao que me parece, e não superam o fato de já não mais pertencerem ao mundo dos humanos, como já destacado no capítulo 2. Os mortos, ficam à espreita, e, qualquer chance que tenham para *carregar o espírito* do parente, eles o farão. Certa feita um dos interlocutores, cuja identidade não vou revelar devido ao caráter sensível da conversa, me narrou um sonho durante um estado de adoecimento, que teve quando era adolescente.

Uma febre alta sentia e um sono repetido acometeu o enfermo, durante o seu sono ele começou a ter *visão*, um outro modo para se referir aos sonhos, durante o sonho ele estava acompanhado de uma subjetividade extra-humana, o *rei Carneiro*. Durante a experiência onírica de meu amigo Kiriri, ele caminhou, acompanhado pelo *encanto*, por um caminho bom — sem obstáculos — e outro ruim — com percalços. No decorrer do percurso onírico, eles encontraram algumas crianças se alimentando de manga, outras que ainda não sabiam andar — rastejavam pelo chão — ingeriam as cascas descartadas pelas crianças maiores. Meu interlocutor, tocado pela situação daqueles que engatinhavam, subiu na mangueira e retirou frutas para eles.

Meu amigo Kiriri seguiu, após a façanha feita, caminhando ao lado do *rei Carneiro*, ele chegou a um lago, o *encanto* virou (se transformou) em homem, *pegou um pedaço de pau, bateu três vezes e falou algumas palavras*, às quais não foram ditas a mim, como pode se esperar, pois faz parte do *segredo*. A ação do *encantado* fez o lago abrir uma passagem

no meio para que eles seguissem viagem<sup>89</sup>, após cruzarem o curso d'água, chegaram a um lugar cheio de pessoas e havia uma zabumba tocando, existia um clima de festejo. Neste momento o narrador do sonho percebeu que ele estava morrendo, fugiu da cena que se encontrava, mas as pessoas que estavam aproveitando a festa ou tocando a zabumba pararam suas atividades para perseguir o sonhador. A fuga se deu pelo caminho trilhado, ao chegar no lago, meu amigo Kiriri se lembrou das palavras pronunciadas *reis Carneiro* e, então, as águas do lago se abriram, o sonhador escapou e impediu que os perseguidores o pegassem, pois eles foram atingidos pelas águas. Após caminhar um pouco no sonho, o narrador despertou. Ele me explicou que os *zabumbeiros e os participantes da festa eram gente do outro mundo* (Caderno de campo, aldeia de Mirandela, 13/02/2022).

O sonho do meu amigo Kiriri se aproxima, resguardadas as devidas ressalvas, ao estado de quase morte sofrido por dona Josefina e Zélia, mãe e filha respectivamente, após o parto, como pode ser observado no capítulo 2. Durante a experiência onírica, os três Kiriri foram recepcionados com uma festança, muitas pessoas se divertindo e a presença da zabumba animando o ambiente, resalto apenas que no caso das mulheres puerperas os seus esposos foram fundamentais para impedir que elas seguissem *as pessoas do outro mundo* e se tornassem um deles. No caso do meu interlocutor, cuja identidade não foi revelada pelos motivos já explicados acima, ele nota a situação perigosa que se encontrava quando chegou no destino e observou o clima de festejo, a possível comemoração da chegada de mais um parente. Caso ele não retornasse, seu corpo definharia com a ausência da *coisa mais fina da pessoa*, a alma.

O caminho trilhado por meu interlocutor apresentou alguns percalços, como subir na mangueira para retirar as frutas para as crianças que rastejavam pelo chão e se alimentavam das cascas da manga desprezadas por outras crianças, além de atravessar o lago. A estrada seguida pelo narrador do sonho acima, o conduziu a uma festa com uma série de pessoas, *gente do outro mundo* (muito provavelmente os mortos), com a presença da zabumba. Acrescento um comentário pontual em relação ao instrumento musical, enquanto o morto é conduzido pelo cortejo fúnebre para seu sepultamento há paradas

---

<sup>89</sup> Podemos notar aqui uma aproximação com o episódio bíblico, registrando no Êxodo, um dos livros do Velho Testamento, em que o mar Vermelho foi aberto ao meio por Deus a pedido de Moisés, para a passagem do povo judeu que havia sido libertado pelo faraó do Egito. Devido ao arrependimento do soberano do Egito, os judeus estavam sendo perseguidos pelo exército do faraó (Navarro, 2011).

pelo caminho para realizar as *obrigações aos invisíveis*, que são os mesmos em que há *obrigações* na primeira noite dos caboclos.

O deslocamento onírico que leva aos mortos, entre os Kiriri, possui obstáculos, são difíceis, como o fato do meu interlocutor precisar atravessar um lago para chegar a uma festança repleta de pessoas já falecidas. Notem que meu amigo só chegou aos mortos por intermédio do *rei Carneiro*, que abriu ao meio o curso d'água, ele também só escapou dos mortos por se lembrar das palavras pronunciadas pelo *invisível*, pois caso contrário teria ficado preso. As perambulações oníricas dos Tikmũ'ũn (Maxakali)<sup>90</sup> à aldeia dos mortos revela algumas semelhanças com o relato onírico de quase morte do meu interlocutor durante seu deslocamento onírico, pois “os caminhos que conduzem às aldeias dos mortos parecem feitos para impedir, ou pelo menos dificultar o acesso dos vivos” (Ribeiro Júnior, 2022, p. 9). Os Kiriri, como já alertado nesta dissertação, não afirmam existir uma aldeia dos mortos, seja ela celeste ou subterrânea: estes seres habitam as grutas, tocas, serras, plantas etc., que estão espalhadas pelo território.

Romero Roberto Ribeiro Júnior (2022), citado acima, conclui, a partir do seu trabalho de campo entre os Tikmũ'ũn, que há uma guerra constante entre mortos e vivos, pois os mortos tentam insistentemente “capturar os seus parentes vivos” (Ribeiro Júnior, 2022, p. 14), situação que também encontrei entre os Kiriri. Assim como os sonhos aproximam perspectivas distintas, os sentimentos também são capazes de aproximar pontos de vistas distintos, como ocorre entre os Kiriri, Tikmũ'ũn, Yanomami — só para citar alguns exemplos — em que sentimentos como a saudade do parente morto pode fazê-lo se aproximar do vivente e provocar as doenças, que se não interrompida culminará com a produção do parente em um semelhante, um *outro*.

Os sonhos no contexto ameríndio nem sempre são armadilhas ontológicas produzidas por seres com quem se compartilha o cosmos. Nesse sentido, Zélia narrou duas experiências oníricas que ela havia tido na semana anterior da nossa conversa, que coadunam com a afirmação feita acima. Estava sentado com dona Josefina na calçada de sua casa quando ela me contou sobre o sonho que teve com uma mulher que dizia ser sua bisavó, que reclamava para sua interlocutora onírica que nunca mais havia ocorrido o

---

<sup>90</sup> Os Tikmũ'ũn habitam territórios espalhados pelo Vale do Mucuri-MG, eles são falantes de uma língua do tronco Macro-Jê.

ofício das almas, rezado somente pelos homens em forma de cortejo pelas ruas da aldeia de Mirandela na sexta-feira da paixão.

Um pouco antes de dona Josefina finalizar a narrativa de seu sonho, sua filha Zélia chegou acompanhada dos seus filhos, José e Beatriz, e, após ouvir o sonho de sua mãe, ela passou a nos contar o seu. Zélia dormiu e sonhou que estava com uma peça de carne grande, metade de carne era de boi e outra de porco, certa feita alguns cachorros a perseguiram e para escapar ela conseguiu subir na parede do banheiro e dependurou as carnes. Os esforços de Zélia não foram suficientes para evitar que um dos cães mordesse a carne. A aflição da filha de dona Josefina findou quando percebeu, durante seu sonho, que seu dedão do pé começou a se mexer, nisso ela acordou e notou que o dedão continuava se movendo, inclusive ela informou que já conseguiu despertar de situações delicadas em outros sonhos acionando o movimento dos dedões.

Todos estávamos em silêncio durante a narrativa onírica de Zélia, e sua mãe demonstrou em seu semblante preocupação, como se algo de ruim estivesse na iminência de ocorrer, pois, no contexto Kiriri, as imagens oníricas envolvendo carne são indicativos de morte, como sinalizou dona Josefina. Ademais, a mãe de Zélia perguntou a sua filha se ela havia externalizado/compartilhado para alguém seu sonho, pois *os mais velhos dizem que quando se conta os sonhos que eles não se realizam* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 12/02/2022). É possível notar que os sonhos podem ser entendidos como eventos que se desenham no horizonte de modo adiantado, conforme defende Shiratori (2013), acrescento a isso o fato de que narrar as imagens oníricas é um modo de evitar sua confirmação na vigília. Não quero, absolutamente, propor uma separação entre sonho e vigília, como já alertado acima, mas, na verdade, se trata de um contínuo entre as duas oposições.

O compartilhamento/externalização da experiência onírica, especialmente as definidas como ruins, é um mecanismo de anular o destino visualizado no horizonte, como deixou evidente acima dona Josefina a respeito do sonho de sua filha. Os Tikmũ'ũn, ao modo dos Kiriri, vislumbram na externalização das imagens oníricas tidas como negativas devem ser lembradas e compartilhadas “o mais breve possível com algum parente

próximo” (RIBEIRO JÚNIOR, 2022, p. 6), especialmente se o sonho estiver relacionado com aqueles que já faleceram ou “espíritos *yãmĩxop*<sup>91</sup> e seus cantos” (*Ibidem*).

Sonhar é um modo de estabelecer ou atualizar relações, que nem sempre são bem-vindas pelo sonhador devido à periculosidade que tais interações podem gerar ao sonhador. No contexto Kiriri, é o *anjo da guarda* que se desloca na dimensão onírica e vivencia a experiência. Em campo tinha ouvido algumas referências ao anjo da guarda, sobretudo relacionadas ao ritual do fim da vida, na qual o mestre da cerimônia fúnebre precisa fechá-lo no caminho para o cemitério, antes mesmo do sepultamento. Nesse sentido, ainda permanecia nebuloso o que efetivamente meus amigos Kiriri queriam dizer quando acionavam a categoria *anjo da guarda*, e só ficou mais claro após narrar para Sueli e Barão, em dois momentos distintos, um sonho que tive pouco tempo após regressar do trabalho de campo.

Acordei por volta das 03h da madrugada pensativo, pois acabara de ter um sonho que, a princípio, era confuso. Durante o meu passeio onírico estava em alguma parte da TI, a qual nunca tinha visitado; na ocasião estava acompanhado por Sueli, o pajé Adonias e mais duas pessoas que desconheço e tive a impressão de que eles estavam regressando de algum ritual privado. Assim que acordei, por volta das 07h, enviei uma mensagem de áudio para Sueli, narrando meu sonho e pouco tempo depois, ela me respondeu:

*Oi, Jardel, o celular estava carregando e estou me arrumando para sair com Cassinho [filho de Sueli]. Eu digo o que é o sonho, não tenha medo não, nós fizemos a obrigação no colégio, o pajé já abriu a ciência, o toré será no sábado de aleluia, fique você sabendo já viu?! Sábado de aleluia já vai abrir o terreiro [o toré] ... Foi isso, você sentiu, você viveu com a gente e na casa de uma liderança. Você acompanhou vários velórios aqui, chama seu anjo de guarda, você diga assim: meu anjo de guarda vem pontar a mim, Jardel (chame pelo seu nome três vezes). Reze para ele [o anjo de guarda], você participou de muitos velórios aqui, daí ele fica zanzando (andando), mas ainda bem que você está bem não tá? Sempre você reza, sempre você pede se seu anjo de guarda ficou aqui, você chame ele para pontar você viu? É assim mesmo, faz parte da vida (Caderno de campo, comunicação virtual, 03/03/2022).*

Sueli estabeleceu uma relação de causa e efeito entre o fato de ter convivido com eles (os Kiriri) e o sonho que tive após deixar a TI, ao qual o meu *anjo da guarda* estaria zanzando (andarilhando) pelo território, portanto, longe de mim, e, neste caso, é sempre

---

<sup>91</sup> Segundo Ribeiro Júnior (2022) “os *yãmĩxop* são uma miríade de povos-espíritos com os quais os Tikmũ’ün travaram alianças ao longo da história e que, de tempos em tempos, vêm passar temporadas com eles em suas aldeias, onde saem para cantar, comer e dançar com seus pais e mães, os homens e as mulheres” (ribeiro júnior, 2022, p. 6, grifo do autor).

interessante mantê-lo próximo, pois caso algum *invisível* mantivesse consigo o meu *anjo da guarda*, eu teria sérios problemas. Outro elemento importante a ser notado, que coaduna com o que já foi apresentado acima, diz respeito à obtenção de conhecimento por meio dos sonhos, pois, caso não tivesse tido a experiência onírica, talvez não soubesse que a vida ritual dos Kiriri Cantagalo, grupo ao qual Sueli é vinculada, havia sido retomada.

Um pouco mais de um ano após minha experiência onírica, narrei para Barão, que teceu alguns comentários interpretativos, por áudio de *WhatsApp*. Ele disse que

*isso daí é o anjo da guarda da pessoa, no caso como você é... teve muito acesso na comunidade, acesso não, convivência né?! Trabalhou muito em pesquisa, andou muito nas matas e tem encanto sabido né?! Através disso eles visitam você, aí na visão sua, no sonho você está aqui, mas é eles visitando você lá [em Seabra-BA, onde resido]" (Caderno de campo, comunicação virtual, 07/05/2023).*

Depois de ouvir Barão e comparar sua apreciação com aquela feita por Sueli, notei que eles afirmaram que o anjo da guarda foi o que vivenciou a experiência, mas a diferença é que para Sueli ele se deslocou para a TI, enquanto para Barão ele estava próximo a mim e foram os *encantos* que vieram me visitar. A capacidade dos *invisíveis* de impor, ou melhor, modificar o ponto de vista foi destacado por Barão, afinal eles podem *virar a visão da pessoa*, assim o sujeito só visualiza aquilo que a subjetividade extra-humana deseja. Do ponto de vista de Barão, foi justamente isto que aconteceu comigo.

Durante a interlocução virtual com Barão, questionei se o *anjo da guarda* está dentro da pessoa ou fora dele, ao que ele me respondeu que:

*o anjo da guarda é assim, ele... ele fica dentro do corpo da pessoa, aí quando é a noite, ele sai do corpo e anda, aí se Deus o livre alguém [um invisível] ... pegar o anjo da guarda da pessoa e matar ou se não prender a pessoa fica doente, aí perde o espírito, se não achar uma pessoa para cuidar, para retornar o espírito que é o anjo da guarda da pessoa, a pessoa acaba falecendo. Raramente acontece isto né?! Mas é perigoso né?! Num momento que você está dormindo o anjo da guarda está viajando, se ele está forte, se você está rezando direto, oferecendo ao anjo da guarda ele está forte, aí num momento que você está dormindo ele está andando, mas ele está forte, nada consegue pegar ele. Ai aquele sonho que a pessoa sonha quando está apertada, um boi ou bicho querendo comer a pessoa só é voar aí é porque o anjo da guarda está forte (Caderno de campo, comunicação virtual, 08 e 09/05/2023).*

O *anjo da guarda* é uma parte da pessoa, um duplo, que aprende, se desloca e protege o seu dono. De acordo com Zenito, ele se move na frente do seu dono para impedir que algo de ruim aconteça, e, caso ele se retire, a pessoa fica vulnerável a ações negativas. Meus interlocutores apontam o *anjo da guarda* como algo similar ao espírito, como fez Barão. A pesquisa realizada por Bandeira (1972) concorda com algumas informações

apresentadas nesta dissertação e adiciona outras, pois, para ela: “tôda pessoa possui uma entidade boa que a protege e guia, para os *portuguêses* é o *anjo da guarda*. Para os caboclos, apesar de usarem a mesma expressão, é um *encantado* (Bandeira, 1972, p. 86, grifo meu). Embora não tenha encontrado em meu trabalho de campo a ideia de que o *anjo da guarda* seja um encantado, a etnografia de Cardoso (2021) registrou uma certa aproximação entre *guia* e *anjo da guarda*. Quando perguntados sobre o que seria um guia, os entrevistados responderam que era “tipo um anjo da guarda” (Cardoso, 2021, p. 209), mas “com a diferença que, além de vivo, é encantado” (*Ibidem*, grifo meu), acrescentou o antropólogo.

Diferentemente do que somos levados a pensar, o *anjo da guarda* não nasce com a pessoa, e sim é atribuído após o nascimento (Sarmiento, 1996), tendo por função proteger a quem foi concedido, o que, de modo algum, implica na permanência constante dele junto ao seu protegido, pois pode se “ausentar em certas circunstâncias especiais e lugares como bares, festas etc” (*Ibidem*, p. 79). O *anjo da guarda* é encerrado (*fechado*) um pouco antes da inumação do finado, o que implica na destituição da condição de pessoa (humano) do morto, pois o anjo da guarda é ele próprio o espírito, um duplo que anima o corpo, sendo o corpo uma matéria descartável, perecível, enquanto o espírito vive eternamente sob outro status ontológico, que não o humano. *Anjo da guarda* (espírito) se transforma em *espírito de morto*.

Todos os Kiriri possuem um *anjo da guarda*, seja ele criança ou idoso, e restava saber se o feto possui um espírito após a sua concepção ou somente depois do nascimento a ele é atribuído um protetor (o *anjo da guarda*/espírito). Ao levar o questionamento suscitado acima para Sueli, por meio de mensagem de áudio do *WhastApp*, ela acredita que ele (o feto) “só tem [o anjo da guarda] quando ele já nasceu, já entende aí ele tem o *anjinho da guarda dele*, mas enquanto está dentro da barriga eu acredito que é o da mãe, quando saí para fora é que ele tem o dele” (Caderno de campo, comunicação virtual, 27/04/2023). Distintamente de Sueli, Barão defendeu, ao seu turno, que o feto possui um anjo da guarda, mas a criança, ainda no útero da genitora, “depende mais da mãe né?! Ela está na proteção da mãe ainda” (Caderno de campo, comunicação virtual, 09/05/2023). Apesar da discordância de meus interlocutores, eles concordam que o feto depende,

majoritariamente, do *anjo da guarda* da mãe. A dependência que o bebê, ainda no útero, possui do anjo da guarda implica na verdade numa relação de cuidado e proteção.

A fragilidade do *anjo da guarda* do feto se explica pela própria condição de vulnerabilidade da pessoa no estágio inicial de vida. A predileção dos *invisíveis* por *carregar* o espírito das crianças se explica pelo gosto que eles possuem em consumir o anjo da guarda por *ser leve e saboroso*, como destacou Zenito ou simplesmente pelas fragilidades física e ontológica que os bebês e crianças, de modo geral, se encontram, o que explica captura do duplo. Nesse sentido, é importante propiciar o duplo fortalecimento, isto é, do corpo e também do *anjo da guarda* (para *fortalecer* o corpo é necessário rezar, tomar chás, banhos com ervas medicinais, entre outros procedimentos. O anjo da guarda, à maneira do corpo, também exige do seu dono certos cuidados, *a gente reza para ele para fortalecer, para ele ajudar a gente, nos dar força, o anjo da guarda nosso é só esse [...] a gente considera o nosso protetor né?! (Caderno de campo, comunicação virtual, 27/04/2023).*

Os Kiriri atribuem ao *anjo da guarda*, categoria presente em um certo tipo de catolicismo espalhado pelos rincões do Brasil, características que o aproximam do que se consolidou na literatura etnológica da TBAS, como alma, espírito, espectro, imagem, entre outras designações. Certamente a tradução Kiriri do *anjo da guarda* como princípio vital — aquilo que anima o corpo — se deu devido ao intenso e longo processo de catequização jesuíta a que os Kiriri foram submetidos, tal fato provocou mudanças na cosmologia Kiriri, ao ponto deles se considerarem católicos e ao mesmo tempo concederem aos *invisíveis* papel central em sua organização social e cosmopolítica.

O *anjo da guarda*, além de sua incumbência de salvaguardar o seu dono, é capaz de informar ao rezador a aflição que levou o consulente (o seu dono) a procurar o especialista ritual, conforme registrou Bandeira (1972) por meio da observação do trabalho da afamada Dalta, mestra do *toré*. Na década de 1970, o sistema xamânico Kiriri era monopolizado por alguns especialistas rituais, a exemplo de Dalta e dona Romana, com a (re)inserção do *toré* mediante a articulação cosmopolítica estabelecida com os Tuxá, tais práticas xamânicas foram incorporadas ao sistema xamânico-ritual do *toré*.

A noção de *anjo da guarda* se faz presente em outros contextos etnográficos, como entre os Xukuru da Vila de Cimbres. Neste contexto, o *anjo da guarda* apresenta algumas distinções em relação à concepção Kiriri, pois, para os Xukuru, o *anjo da guarda* reside

fora do corpo, como uma sombra, enquanto a *alma* reside no interior do corpo (Lima, 2019), isto é, alma e anjo da guarda são partes distintas da pessoa, mas ambas animam o corpo e, sem elas, a pessoa Xukuru morre. Nesse sentido, há uma aproximação com os Kiriri, para quem o *anjo da guarda/espírito* é aquilo que garante a vida da pessoa, os Xukuru acrescentam que o *anjo da guarda* é companhia constante, sendo responsável por fazer a pessoa dormir, cuidar do sono e por garantir o despertar (Lima, 2019).

Assim como os Kiriri, a noção de *anjo da guarda* pelos Pataxó hãhãhã ou Pataxó setentrionais<sup>92</sup>, é entendida como a própria alma, simultaneamente um outro é parte indispensável da pessoa. O *anjo da guarda* é aquele que *dá a força e o saber* para os Hãhãhã, tendo como principal característica “andar, tomar conhecimento do que se passa à volta, perto e longe, no presente e no futuro” (Rodrigues, 2021, p. 10). As perambulações oníricas do *anjo da guarda* garantem ao seu dono que “visite os parentes, dispersos<sup>93</sup> ou mortos, observe a sua condição e traga notícias para as famílias estabelecidas nas aldeias” (Pedreira, 2017 *apud* Rodrigues, 2021, p. 10).

A tradução da noção de *anjo da guarda* para alma, conforme anunciado alhures (Rodrigues, 2021), evidencia que a ação de traduzir para o Pataxó hãhãhã não é um “expediente eventual, é a sua própria forma de expressão neste mundo” (*Ibidem*, p. 10). Este povo indígena atribui à alma capacidades sobre-humanas, pois é capaz de aconselhar e proteger, “é a parte da pessoa que é suporte da relação — especialmente das boas relações com os parentes” (Pedreira, 2017, p. 118-119).

Há uma correlação entre o dom da boa visão e condição de ter um “*anjo da guarda forte*” (Pedreira, 2017, p. 119, grifo meu). A *visão* precisa ser constantemente construída, como qualquer outro dom. Para Tim Ingold (2012), os dons são habilidades, ou seja, “capacidades para ação e percepção do ser orgânico como um todo [...] não são transmitidas, mas refeitas (ou cultivadas de novo) [...] uma educação da atenção via engajamento ativo no ambiente” (Ingold, 2012, p. 30). Para fortalecer o *anjo da guarda* dos Pataxó hãhãhã — e consequentemente aumentar a visão — é preciso direcionar orações ao anjo da guarda, fundamental

<sup>92</sup> Estabelecidos na Reserva Indígena Caramuru-Paraguassu, no Sul da Bahia, nos municípios de Itajú da Colônia, Camacã e Pau-Brasil.

<sup>93</sup> A história dos povos indígenas no nordeste é marcada pela resistência e pela diáspora. As mães costumam, na diáspora, conservar consigo os umbigos dos filhos até o retorno ao lugar de origem, que elas acreditam ser inevitáveis, uma vez que o seu próprio umbigo está lá enterrado.

para a aquisição de uma certa modalidade de conhecimento — ter sonhos capazes de desvelar o futuro e de ‘sustentar relações na distância’ — cuja acessibilidade é restrita a quem cultiva a visão e sabe deslocar-se, prerrogativas do duplo do corpo ou anjo da guarda (Pedreira, 2017). Mas um parente morto, detentor do *dom*, pode manter com os vivos a mesma relação observada com o anjo da guarda (Rodrigues, 2021, p. 11).

Não obstante o dom da visão seja imprescindível para obtenção de certos conhecimentos pelo *anjo da guarda*, e conseqüente para o seu dono, é preciso mantê-lo sob certo sigilo, caso contrário sua eficiência é atenuada. Como discutido por Pedreira, “o que isso revela é um regime de conhecimento onde as relações em jogo na sua circulação importam tanto quanto os conteúdos e as fórmulas transmitidas, e competem igualmente para a sua eficácia” [...] (Pedreira, 2017, p. 139). Apesar do temor que há em uma possível perda da eficácia da visão, “os sonhos são narrados às pessoas mais próximas do sonhador, cuja função é entender, em determinadas circunstâncias, o que as imagens oníricas estavam transmitindo em termos de conhecimento ao sonhador (Rodrigues, 2021, p. 11).

Se deslocar é uma característica inerente ao *anjo da guarda*, pois é assim que ele apreende o mundo. Andar é o modo pelo qual ele aprende, isso aponta para o sonho que tive com a TI Kiriri, pois só soube da retomada do calendário ritual pelos Kiriri Cantagalo a partir da perambulação onírica do meu anjo da guarda, segundo Sueli. Os Pataxó Hãhãhã, darão igual importância ao deslocamento do duplo, pois em sua cosmologia andar é fundamental para o aprendizado, concedendo especial atenção às caminhadas oníricas do *anjo da guarda*, tomando como forma de comunicação com os seus parentes, sejam eles mortos ou aqueles que estão fisicamente distantes, mantendo assim a relação sempre atualizada, conforme evidenciou o antropólogo Hugo Pedreira (2017).

Assim como os Pataxó Hãhãhã e os Kiriri, os Pataxó atribuem ao *anjo da guarda* a capacidade de se deslocar pelo universo onírico, sendo ele um duplo, uma parte da pessoa que anima o corpo. Nesse sentido, Cardoso (2016) apresenta o caso do Pataxó Oziel Santana, que o informou sobre sua quase morte durante o sono, pois, enquanto dormia, seu duplo “foi andar pelo mundo” (Cardoso, 2022, p. 258), mas houve um contratempo durante a perambulação: o espírito de Onorato (seu algoz onírico), companheiro de Oziel durante a luta pela retomada da Reserva da Jaqueira, o perseguiu. Ainda durante o sonho, apareceu Manuel Santana, pai de Oziel, e o questionou: “você não crê em Deus, não é? Você tá com medo?” (*Ibidem*). Após despertar, o interlocutor de Cardoso analisou que foi

*enrabado* por Manuel Santana em decorrência da não observância do protocolo, pois ele deveria rezar para seu *anjo da guarda* antes de dormir, para que assim ele permaneça perto de seu nono, nas palavras de Oziel: “Se antes de dormir não reza, não se benze, o seu outro que anda por aí quando você dorme, o inimigo que você nem sabe qual é, pode te pegar. Por isso muita gente morre quando dorme” (Cardoso, 2016, p. 258).

Saber andar constitui uma categoria fundamental da cosmologia dos Pataxó. O deslocamento, seja ele feito pelas pessoas na vigília ou por seus duplos (*anjo da guarda*), durante à noite, é eloquente do que acabo de afirmar. Andar e vivenciar (aprender/saber) estão interligados no mundo Pataxó, como parece ser também em outros mundos indígenas, haja vista ser sempre possível cruzar fronteiras — modo voluntário ou não — e estabelecer relações com seres que vivem no cosmos e possuem intencionalidades intempestivas.

Os sonhos são, por excelência, fronteiras ou portais, onde o trânsito entre os humanos e outros seres se dá. Para além da periculosidade que o ato de sonhar implica, como revela o material etnológico apreciado, a dimensão onírica é o *locus* de aprendizagem, seja por meio do reencontro com um parente distante ou falecido até à visualização de ações que já aconteceram de modo adiantado e que estão na iminência de ocorrer na vida desperta. Como advogou Cardoso, “para aprender é preciso saber andar nos sonhos como se sabe andar em nosso mundo” (*Ibidem*, 2016, p. 285-286).

O universo onírico coloca o sonhador no entre-lugar, um estado de liminaridade onde a condição de pessoa do sonhador está na iminência de ser substituída por outra, isto é, o sujeito pode se tornar um outro. Nesse sentido, a aproximação entre sonhar e a morte é inevitável, como registrou Shiratori (2013). O princípio vital que anima o corpo precisa andar e retornar, sob pena de colocar o sonhador na vigília em apuros. Do mesmo modo que a morte e o sonho implicam um estado liminar, a doença também possui essa concepção nos Kiriri — e para outros povos indígenas também, pois o afastamento forçado do duplo leva a pessoa à morte, caso não seja restabelecido, conforme aludi anteriormente. De modo resumido, os sonhos, a doença e a morte podem desencadear o processo de transformação da pessoa, provocando o surgimento de alteridades.

### 3.2 Os adoecimentos provocados pelos *outros*

Esta seção é destinada a analisar alguns casos de doenças de índios, provocados pelos *encantados*, entre os Kiriri, instaurando, eterno devir-outro entre os Kiriri, demonstrando que a condição de humano é instável.

O adoecimento é um dos modos de instaurar a alteração entre os Kiriri, seja os provocados pelos *invisíveis* ou não, sendo o fim último do processo de morte da pessoa atingida e a produção de novas alteridades. A produção do *corpo fechado* — discutido no capítulo II — e a busca por benzedores são os modos que os Kiriri acionam para evitar ou interromper a transformação em um *outro*. Os sonhos, assim como as doenças, são perigosos justamente pela possibilidade de o sonhador ser transformado em um *espírito de morto* ou em *encantado*, ao mesmo tempo que a experiência onírica permite deslocamentos, encontros e obtenção de conhecimentos que de outro modo seria difícil alcançar.

Notei a relação entre a doença e os seres que habitam a cosmologia Kiriri assim que ouvi os relatos de adoecimentos. Os interlocutores destacam que, mesmo quando a enfermidade não era provocada a princípio por nenhuma subjetividade, eles se aproximavam para *carregar o espírito da pessoa*, pois a condição de doente costuma atrair os invisíveis, devido à fragilidade física em que o enfermo se encontra.

Era uma tarde de janeiro abafado em 2022, eu havia acabado de chegar da aldeia Araçás e notei que dona Josefina estava na janela observando o movimento de Mirandela. Me aproximei e começamos a conversar trivialidades, mas a conversa logo se encaminhou para o tema doenças. Dona Josefina narrou o adoecimento que teve no ano anterior devido a uma *macumba* que fizeram para ela.

Ela estava assistindo televisão quando, inesperadamente, desmaiou. Celso, filho de dona Josefina, ao chegar à casa de sua mãe, a encontrou desacordada, fato que motivou buscar ajuda de um rezador, Marcelo. Enquanto ele atuava sobre sua paciente, começou a ver uma mulher, a que supostamente havia encomendado a *macumba* para dona Josefina. Marcelo perguntou para a mulher que apareceu se ela queria matá-la e a moça apenas negou, balançando a cabeça. Graças à atuação de Marcelo, sua paciente retomou a consciência, mas continuava a ver coisas, mas como ela me disse *não é tudo que se vê que se fala* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 22/01/2022). Ao notar que estava piorando,

foi levada à aldeia Marcação para iniciar o tratamento com outro especialista ritual, chamado Antônio.

Durante o traslado entre a casa de dona Josefina na aldeia Mirandela e do rezador na aldeia Marcação, a enferma continuava a ver coisas, e, neste momento, ela visualizou alguns homens grandes e vestidos de preto, motivando a narradora a perguntar: *vocês vieram me levar foi?! Podem ir para o inferno* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 22/01/2022). Aproveitei o ensejo e perguntei a dona Josefina se os homens que ela tinha visto eram parentes mortos e ela me disse que acha que sim, ao que completou dizendo que *“as coisas ruins queriam me levar* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 22/01/2022). Perguntei se eles queriam carregar o espírito dela e obtive como resposta um aceno positivo. O processo de adoecimento de minha interlocutora foi marcado por visitas indesejadas: alguns conhecidos apareciam somente para ela e informaram que queriam visitá-la, mas, ciente de que não se tratava de visitas efetivamente, dona Josefina os colocou para correr, o que deixou claro para mim que somente a enferma visualizava os visitantes.

*As coisas ruins* que visitavam dona Josefina podiam *se disfarçar de algum conhecido para levar a pessoa para o lugar de onde eles vieram* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 22/01/2022). Dona Josefina afirmou que não sabia se *as coisas ruins* haviam ido ao seu encontro por impulsos próprios ou a mando de algum macumbeiro. A ex-enferma precisou procurar outro rezador (já era o terceiro a esta altura), que, por ligação de videochamada, a rezou e indicou alguns banhos e, somente após isso, obteve sucesso em seu tratamento terapêutico.

A doença de dona Josefina provocou alteração da sua consciência e permitiu que ela visualizasse seres que em seu estado normal não poderia ver. Todas as visitas que apareciam eram negadas pela enferma, pois mesmo com o estado de consciência alterado, sabia que não poderia deixar entrar em sua casa aqueles que insistiam em visitá-la, sob pena de ser carregada — sociologicamente, ela rejeitava aceitar outras perspectivas, que inclusive colocava a dela enquanto pessoa (humano) em suspense.

A condição de pessoa de dona Josefina foi colocada em risco novamente, mas, desta vez, pela dona da Jurema. O relato do adoecimento de minha interlocutora foi narrado por um de seus filhos, Barão. A irmã de Barão, Fia, o procurou preocupada com o estado que sua mãe estava e ele rapidamente foi olhar e percebeu que dona Josefina estava magra,

debilitada e com o olhar fundo, *parecia morta*. De acordo com Barão, sua mãe estava com covid-19 à época, o que a vulnerabilizava, juntamente com sua idade, pois pessoas doentes e que já são idosas têm maior propensão a ser assediadas por subjetividades extra-humanas. A situação delicada da enferma exigia urgência na tomada de decisões e por isso Barão pegou a roupa de sua mãe e foi até um rezador para que ele identificasse o agente agressor e indicasse o itinerário terapêutico.

João, morador da aldeia de Marcação, identificou que a subjetividade que estava *judiando* de dona Josefina era a Jurema e o especialista ritual foi franco com o consulente e disse-lhe que se *não cuidar dela o encanto iria carregar a mãe dele*. A notícia dada por João *alvorçou* o ouvinte, que foi à cidade de Banzaê comprar carne para fazer um caldo e, posteriormente, providenciou os banhos, chás e o remédio que deveria ser feito para afastar sua mãe do *tapa* que havia tomado. Assim como no caso do dono dos *Caititus*, Barão precisou deixar um *remédio* na mata para que aquele que assediava dona Josefina não mais continuasse suas tentativas de levar sua mãe. A categoria *remédio*, referida por Barão, neste contexto equivale a *defesa*, uma das [...] “formas de neutralizar os males dados pelos encantados [...] que além de neutralizar, predispõe os encantados em favor da pessoa” [...] (Bandeira, 1972, p. 80).

Acompanhei, no campo, o itinerário terapêutico de uma outra interlocutora. Por se tratar de um tema sensível e relacionado à dimensão xamânica, prefiro não revelar sua identidade. Na época do adoecimento, a TI Kiriri estava enfrentando um surto de epidemia do vírus H2N3, segundo alguns profissionais da equipe multiprofissional, o que me leva a supor que a febre alta, cansaço, dor de cabeça e corpo, tosse seca, que era sintomatologia apresentada por minha amiga estava relacionado surto de H3N2. O tratamento dela, bem como das demais pessoas infectadas, supostamente pelo vírus citado, envolveu o sistema tradicional indígena (chás, banhos e beberagens) e biomédicos. No primeiro caso, o esposo, sua mãe e seu avô cuidaram dela preparando chás e banhos com as mais variadas combinações de *remédios do mato*. Chama atenção a ingestão de uma pequena quantidade do banho de plantas medicinais antes de ser despejado sobre o corpo e, quando questionei à minha interlocutora sobre o porquê de tal prática, ela me disse ser necessário cuidar da doença *por dentro e por fora*.

A enferma, que vive com diabetes e costuma ter dificuldade em controlá-la quando doente, procurou simultaneamente o sistema tradicional de tratamento e a unidade

básica de saúde. Na unidade, o médico prescreveu um analgésico, antipirético e anti-histamínicos. Embora os sintomas da gripe tenham diminuído em alguns dias, eles continuaram presentes em outros, o que levou à enferma Kiriri a suspeitar que a prolongação da forte gripe estivesse relacionada à ação dos *vovôs*. Os Kiriri costumam se referir aos *encantados* pelo termo de parentesco *vovô* — avô, pai do pai ou pai da mãe, especialmente quando estão na presença de não indígenas. É interessante notar que avô é um termo de parentesco que permite retomar um vínculo de consanguinidade que não é tão distante a ponto de ser esquecido. O meta parentesco acionado pelos Kiriri com alguns seres extra-humanos evidencia a distância apropriada que deve ser mantida na relação entre meus interlocutores e os *encantos*, como ocorre no *toré* e na *ciência do índio*. Caso contrário, a presença constante dessas subjetividades, sem a devida mediação, pode causar vários infortúnios, incluindo doenças e, em última instância, a transformação da pessoa em um semelhante

A transformação da pessoa em um outro é sempre uma possibilidade que ronda as pessoas quando acometidas por doenças, especialmente as provocadas pelos *invisíveis*. Nesse sentido, acompanhei uma situação delicada em campo, pois minha amiga estava acamada devido à forte gripe e, enquanto dormia em seu quarto, acordou repentinamente aos gritos chamando por seu esposo e seu filho, pois, “*as coisas estão querendo me pegar*”. Rapidamente foi socorrida, voltando novamente a dormir, e não sei exatamente o que ocorreu em seus aposentos, pois seu filho e esposo fecharam a porta do quarto ao entrarem.

A pandemia de Covid-19, oficializada no Brasil em março de 2020, exigiu das autoridades de saúde a adoção de medidas de biossegurança para frear a taxa de contaminação, como o distanciamento físico entre as pessoas, uso de máscara e álcool em gel. Os Kiriri suspenderam as atividades rituais e coletivas<sup>94</sup>, no caso dos Kiriri canta galo,

---

<sup>94</sup> Como é sabido, os povos indígenas têm maior suscetibilidade às doenças chegadas ao Brasil por meio das caravelas, sejam elas infectocontagiosas ou não, como a “[...] varíola, rubéola, escarlatina, tuberculose, lepra, doenças venéreas e dermatoses, como a sarna” (Alencastro, 2000, p. 128). Os Kiriri não constituem exceção, pois eles têm “predisposição para doenças das vias respiratórias” (Bandeira, 1972, p. 32), à época do trabalho de campo de Bandeira havia uma certa incidência de pneumonia pulmonar entre os Kiriri, especialmente os estabelecidos no Sacão e na Cacimba Seca (Bandeira, 1972).

liderados pelo cacique Agrício e o pajé Adonias, houve uma *ciência do índio*<sup>95</sup>, e os *mestres* decidiram que deveriam suspender os rituais, após certa discordância entraram em consenso. Os *invisíveis* recomendaram banhos e chás para os que fossem infectado. Neste ínterim, o pajé Adonias continuou, sozinho, a se comunicar com os *encantos* no quartinho ao lado da sua casa às quartas e sábados. Provavelmente sua esposa, dona Lúcia, o ajudava nos rituais privados, uma vez que ela abriga em seu corpo os *encantos* quando se fazem presentes.

Do mesmo modo que em campo fui comunicado que os *mestres* recomendaram ao grupo cosmopolítico Kiriri Canta Galo, banhos e chás para as pessoas pela Covid-19, a turma do cacique Lázaro também contou com o auxílio dos *encantados*, por meio do amplo conhecimento sobre as plantas medicinais. O *WhatsApp* permitiu que acompanhasse a situação em que os Kiriri se encontravam em meio ao caos e a incerteza provocados pela pandemia, ao mesmo tempo que pude observar nos diálogos, sobretudo com Barão, a importância dos *invisíveis*, pois eles estavam fornecendo aos Kiriri um sistema alternativo de tratamento contra a covid-19, por meio das plantas medicinais. O conselheiro Célio, ligado ao cacique Lázaro, foi acometido pela Covid-19 e também fez uso das *ervas do mato* para restabelecer seu estado de saúde, orientado certamente por seus *mestres*.

Os Kiriri acometidos pelo coronavírus eram monitorados pela equipe de funcionários do polo da SESAI em Ribeira do Pombal, que eram contatados pelo *WhatsApp* diariamente. Os casos mais graves eram direcionados para as cidades com maior infraestrutura hospitalar, como Ribeira do Pombal, Tucano e Salvador. Os casos mais brandos, seja de covid-19 ou de outras enfermidades, foram tratados dentro da aldeia com as *ervas medicinais*; somente os sintomas como febre e *dor de cabeça* são tratados com *remédios que vem da farmácia* (Caderno de campo, comunicação virtual, 12/06/2023). Os saberes ligados aos *invisíveis*, como se verá nas próximas seções, são cercados pelo *segredo* e geralmente são restritos aos não indígenas.

Os Pataxó da aldeia da Boca da Mata não têm o mesmo interdito em relação a compartilhar o conhecimento fitoterápico adquirido por meio do contato com os seus

---

<sup>95</sup> Ritual privado em que somente alguns poucos escolhidos podem participar e ter acesso ao conhecimento advindo do contato mais íntimo com as subjetividades extra-humanas.

*caboclos* com um não indígena (Portugal, 2022), tanto é que as mulheres Pataxó produziam, como modo de gerar renda na pandemia, sabonetes, garrafadas, lambedores, entre outros produtos, feitos a partir dos *matos* encontrados na aldeia. De toda forma, tanto os Kiriri quanto os Pataxó da aldeia Boca da Mata, produziram *remédios* com orientação dos *invisíveis* para curar os parentes doentes e destaco apenas que, entre os Pataxó, a atividade de cuidar dos enfermos é feminina, diante aos conhecimentos adquiridos pela lida cotidiana com os *matos*. Os caboclos, descritos como *espíritos auxiliares*, costumam atender aos pedidos das mulheres Pataxó que, antes de adormecerem, pedem a Deus, em modo de oração<sup>96</sup>, que lhes revelem um *mato* “que pode servir à cura dos parentes enfermos, os *caboclos* costumam aparecer, em sonho, mostrando *matos* e *remédios de mato* com os quais elas poderão curar a si e aos seus parentes” (Portugal, 2022, p. 118). Os Pataxó, por meio da *fé* e das *orações*, estimulam a produção onírica com seus antepassados, para que assim seja permitido ver o *mato* e às vezes o *remédio* — a indicação da beberagem feita com uma junção de vários *matos*.

Em uma das viagens da assessoria linguística, no ano de 2018, pernoitei na casa de dona Josefina; enquanto dormia tive um sonho e nele obtive do caboclo Tupi (Tupinambá, supenho) a indicação de que procurasse um médico. Fazia alguns meses que estava com um incômodo logo após a refeição, seguido de refluxo. Durante o sonho, me deparei com uma amiga do curso de Ciências Sociais da UFBA, mas pela maneira como ela falava e se comportava, como sabia da relação dela com a entidade, concluí que ela estava com o caboclo em seu corpo, durante minha experiência onírica. O cenário onírico remetia ao Hospital das Clínicas da UFBA, na recepção o caboclo dizia uma série de especialidades que eu deveria procurar, após despertar fiquei intrigado com o sonho. No retorno a Salvador procurei o Serviço Médico Universitário Rubens Brasil (SMURB)<sup>97</sup>, após realizar alguns exames, dentre eles uma endoscopia, descobrir que estava com a bactéria *Helicobacter pylori* (conhecido por *H. pylori*), o que justificava os sintomas descritos acima. Nunca havia compartilhado com os Kiriri meu sonho, mas nos meus últimos dias de trabalho de campo em 2022, resolvi compartilhá-lo com Barão que ouviu atentamente

---

<sup>96</sup> Segundo Portugal (2022) não é impossível que os *caboclos* apareçam nos sonhos e informe, sem que tenha tido uma oração prévia, qual(is) planta(s) medicinal(is) deve(m) ser utilizada(s) para o tratamento do doente.

<sup>97</sup> O SMURB é um subsistema de saúde ligado ao Hospital Universitário Professor Edgard Santos (HUPES), tendo por objetivo prestar o serviço de saúde aos discentes e servidores da UFBA.

e comentou que *o rei Tupinambá é especialista na parte das ervas medicinais, é um cirurgião* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 10/01/2022).

É verdade que o caboclo Tupinambá que apareceu em minha experiência onírica não indicou *um mato* para minha doença — que eu nem sabia que tinha, como fazem os espíritos auxiliares que aparecem nos sonhos das mulheres Pataxó da aldeia Boca da Mata. De toda forma, obtive, assim como costumeiramente acontece com as Pataxó, a ajuda para me livrar da gastrite provocada pela *H.pylori*. A etnografia de Bandeira, identificou as sessões xamânicas executadas por Dalta e Romana, em que *o rei Tupinambá*, caboclo Jaguarará, Caipora, Defensor, entre outros, se faziam presentes.

As pessoas ligadas ao contexto ritual entre os Kiriri são mais predispostas a serem assediadas pelos *encantos*. Do mesmo modo, os Kiriri ligados à retomada linguística, debatida detidamente na última seção, *ficam mais doentes*, como me disse Barão. O sobrinho de Barão, Hênio, confirmou o que disse seu tio, pois *os invisíveis, os vovôs, podem ajudar/gostar de quem esteja trabalhando com a língua, mas tem outros que podem não gostar* (Caderno de campo, Aldeia Araçás, 01/02/2022), sugerindo que os *encantos* são os donos da língua e são ciosos dela. Para evitar ou se proteger da eventual represália dos *invisíveis*, Hênio toma banho de *ervas* toda semana, *Deus me livre eu ficar sem os banhos* (Caderno de campo, Aldeia Araçás, 01/02/2022). Os banhos com plantas medicinais visam, como descrito no capítulo II, fortalecer o corpo e atenuar a ação negativa dos *invisíveis* sobre os indivíduos, como as doenças e o abuso das bebidas alcoólicas.

### 3.3 Os paús e seus guias

À noite, após as atividades cotidianas, os Kiriri costumam fumar seus cachimbos, que eles denominam de *paú*. Assim que cheguei à casa de Sueli para iniciar o trabalho de campo, notei que, ao voltar da escola à noite, ela acendia seu *paú* e, em alguns momentos, Miro a acompanhava. Geralmente os momentos descritos acima aconteciam na varanda ou na área da casa. As conversas que aconteciam nestes momentos eram bem interessantes, como aquela em que Sueli narrou sua trajetória política até assumir a função de conselheira.

Na casa de Barão, na aldeia de Mirandela, o uso do *paú* acontecia também antes de dormir. Enquanto assistia algum programa na televisão, acendia seu cachimbo para fumar. Assim como acontecia com Sueli, também conversávamos bastante e esses

diálogos sempre rendiam. Curiosamente, os temas abordados durante os diálogos com Barão não se referiam ao uso cotidiano que ele ou os Kiriri fazem do *paú*. Um certo dia resolvi perguntar se o *paú* feito em Mirandela também era produzido com as raízes da jurema, como fazem os Kiriri Cantagalo. A pergunta parece, a princípio, ingênua, mas sua resposta revelou a complexidade da cosmopolítica da vida social Kiriri. Entre os liderados pelo cacique Lázaro, a feitura dos cachimbos segue a tradição: produzidos com as raízes da jurema. Entretanto, entre aqueles que seguem o cacique Marcelo (que reside na aldeia Mirandela), o *paú* é confeccionado a partir das raízes de uma árvore chamada Kiri, sendo, inclusive, esta árvore a motivadora do etnônimo do grupo<sup>98</sup>.

A confecção do *paú*, seja com raízes do Kiri ou da Jurema, aciona um campo cosmopolítico que não deve ser desprezado. Em um mundo em que plantas são dotadas de intencionalidades, a produção de cachimbo com os dois vegetais aponta para a sua importância deles no cosmos Kiriri. Além disso, a produção do *paú* com um dos vegetais revela a intensa produção de alteridade (diferenças) entre grupos políticos dentro de um território, não obstante estejam todos sob guarda-chuva de uma mesma autodomação, conforme revelou Cardoso (2018).

Segundo informações as quais tive acesso em campo, a substituição das raízes da jurema na produção do *paú* por alguns grupos Kiriri se deu em virtude da vinculação de seus líderes ao protestantismo. Há uma incompatibilidade entre as religiões protestantes e o sistema cosmológico Kiriri, uma vez que alguns elementos da cultura indígena em questão são rechaçados, para que as adaptações sejam conformadas, como o abandono do uso da beberagem feita a partir da entrecasca das raízes da jurema. Devo alertá-los que a jurema no Nordeste indígena extrapola a condição apenas de planta e subjetividade, uma vez que ela também designa um plano cosmológico e uma bebida.

O uso do *paú* extrapola o âmbito doméstico, isto é, aquele em que as pessoas fazem no fim do dia em suas casas. Enquanto se preparam para ir ao *toré* ou à sentinela os Kiriri põem em seus *bogó/ayó* fumo (*badzé/bozé*) e seu cachimbo, entre outros pertences. Durante toda a noite, seja no *toré* ou nos velórios, os Kiriri fumam seus *paú*

---

<sup>98</sup> Há uma certa divergência em relação ao significado do etnônimo Kiriri. Sheila Brasileiro (1996) identificou em seu trabalho de campo que ele significa povo calado, referência a postura reservada, a princípio, que este povo possui. Cardoso (2021) salientou, assim como Brasileiro, o modo reservado de seus interlocutores, mas em seu trabalho de campo a autodenominação esteve associada à árvore Kiri, conforme Sílvia Macêdo (2009) havia alertado.

constantemente e o ambiente é inebriado pela fumaça liberada por eles. O vapor de fumo liberado pelos cachimbos tem a função de proteger o ambiente e as pessoas das *coisas ruins*, que é o modo como os Kiriri se referem aos espíritos que ficam à espreita para atingi-los.

No *toré* do grupo do cacique Lázaro os arqueiros têm a função de proteger o terreiro onde corre o ritual e para isso utilizam um arco e flecha, além da fumaça emanada de seus cachimbos, que, como uma espécie de *defesa*, é produzida a partir da defumação. Os Kiriri Cantagalo também utilizam a defumação do terreiro como *defesa* contra as *coisas ruins*, mas, diferentemente do *toré* do cacique Lázaro, todos os participantes do ritual são responsáveis pela defumação e todos devem proteger e limpar o ambiente ritual.

Aqueles que vão aos velórios sabem dos riscos envolvidos, como já alertado nos capítulos anteriores. Há uma multiplicidade de agentes (e intencionalidades) extra-humanas que circulam nas sentinelas, enquanto os vivos também circulam, naturalmente, neste espaço. As circunstâncias — a festa dos mortos (os velórios) e a dos vivos (o *toré*) — colocam no mesmo ambiente agências distintas, o que exige dos vivos (de carne e osso) uma série de cautelas, e a observância dos modos de conduta na relação com os mais que humanos é fundamental, sob pena de serem afetados negativamente, a exemplo das *doenças de índio*. Com vistas a atenuar os possíveis malefícios dos extra-humanos, os Kiriri espalham *zuru*, um pouco de comida antes de ingeri-la e espalham a fumaça produzida por seus cachimbos pelo terreiro.

O *paú* condensa a relação entre a pessoa e seu *guia*, que os Kiriri dizem ser uma espécie de *encanto*, conforme evidenciou Cardoso (2016). O *anjo da guarda* é também referido por *guia*. O *guia* “[é] um companheiro. É como se fosse um *anjo da guarda* [...], mas não é anjo, [é] como se fosse” (Cardoso, 2021, p. 127, grifo meu). O *guia* associado ao *paú*, apesar de referido como um tipo de *anjo da guarda* (Bandeira, 1972) não é o princípio vital que anima o corpo (o espírito), como o duplo *anjo da guarda* propriamente, minha interpretação encontra respaldo no fato de que o “primeiro *paú* é confeccionado de modo ritual e dado para o jovem Kiriri por volta dos 12 a 14 anos, estabelecendo assim sua ligação contínua com seu *guia*” (Cardoso, 2021, p. 209, grifo do autor). Deste modo, os dados indicam que o *guia*, um tipo de *encantado* associado ao cachimbo, é um espírito auxiliar, uma espécie de protetor cujo vínculo é atualizado cotidianamente com o uso do *paú* ao longo do dia, especialmente à noite antes de dormir, no *toré* e no velório.

O uso cotidiano do cachimbo também foi registrado entre os Guarani-Mbyá — estabelecidos em Cambinhas, bairro da cidade de Niterói-RJ — por Vicente Cretton Pereira (2019). A diferentemente dos Kiriri, o cachimbo utilizado pelos Mbya pode circular entre as pessoas, com exceção de quando este artefato está em uso na casa de reza, espaço em que o cachimbo não deve ser compartilhado, cada pessoa deve usar o seu (Pereira, 2019). Nesse sentido, o cachimbo (e o tabaco, naturalmente) é “um dispositivo central na comunicação com as divindades, mas também é quase que onipresente no cotidiano mbya em ambientes onde esta relação não estaria (a princípio) em pauta” (Pereira, 2019, p. 325). Do mesmo modo que os Guarani-Mbya atribuem importância ímpar ao cachimbo, os Kiriri também o fazem, pois, a comunicação ocorrida no cotidiano ou no contexto ritual com os seres que habitam o cosmos Kiriri se dá também por meio do *paú*, conforme evidenciou Cardoso (2021).

A perda do *paú* é motivo de preocupação e os Kiriri costumam ficar apreensivos enquanto não encontram o objeto perdido. A pesquisa de Cardoso (2021) entre os Kiriri registrou a aflição que Dominginhos, artesão habilidoso que reside na aldeia Araçás, sofreu ao perder seu *paú*, durante três dias de intensa procura e noites mal dormidas, devido à exaustão, dormiu e sonhou que estava em um estabelecimento para comprar farinha, neste local ele se deparou com

[...] um grupo de alguns índios que descreve como “imensos”, “bem fortes mesmo, a cara chega era redonda, de índio mesmo”. Diz que seus corpos e sua cor também eram “de índio mesmo”. Esses índios estavam enfileirados, lado a lado, ao lado da entrada da casa de farinha, enquanto fumavam e olhavam para Dominginhos, de uma forma que o mesmo descreveu como um pouco intimidadora (Cardoso, 2021, p. 194).

Após a saída do estabelecimento em que estava para comprar farinha, Dominginhos foi cercado pelos indígenas grandões, eles fizeram um círculo em torno do interlocutor de Cardoso (2021) e lançaram a fumaça dos cachimbos. Um dos interlocutores oníricos do exímio artesão questiona o motivo dele não estar fumando, “Dominginhos responde que fumava sim, mas que havia perdido seu *paú*. Os grandes índios o encaram de uma só vez e o mesmo que lhe fizera a pergunta retruca: ‘mas você não perdeu não’” (Cardoso, 2021, p. 194). Os detalhes importantes do relato acima estão relacionados ao tamanho exagerado das personagens presentes na experiência onírica, pois remete à ideia dos troncos velhos, os antepassados, aqueles que vieram antes, sendo

eles uma espécie de *encanto*. A defumação que Dominginhos recebeu em sonho é outro fato importante, pois foi um tipo de proteção, *defesa* concedida pelos seres oníricos.

Ao despertar, Dominginhos compartilhou com sua mulher que teve um sonho importante, mas que iria contá-lo somente quando estivesse na roça, à época eles estavam envolvidos com a colheita de feijão de corda, pouco tempo depois de chegar na área da colheita, “ele se abaixou numa parte ‘limpa’ do terreno, uma pequena clareira no meio do mato, plana e quase sem nenhuma vegetação e, ‘do nada’, foi lá que encontrou seu [p]aú” (Cardoso, 2021, p. 195).

É interessante notar como a dimensão onírica possibilita ao sonhador o encontro com subjetividades que povoam a cosmologia em que o sujeito está inserido. No caso de Dominginhos foi informado pelos *índios de antigamente* que ele não havia perdido o seu *paú*, tempo depois ele encontra o seu objeto perdido na roça. Em uma conversa despreziosa que tive com Barão lhe perguntei do que são feitos os *paús*, ele me disse se usa a raiz de qualquer variedade de jurema (preta ou branca), mas que antes é necessário *pedir licença ao [dono] Jurema para tirar a raiz*. Após ser confeccionado, o *paú* deve ser levado ao *toré* para ser batizado, antes de iniciar o ritual referido o *paú* deve ser despejado no *vinho da jurema* para na sequência receber fumaça dos *paús* dos participantes do ritual do batizado.

Dois aspectos devem ser ressaltados no batizado do *paú*, o *vinho da jurema* e a fumaça de tabaco, pois ambos permitem a comunicação com uma miríade de seres considerados vivos e capazes de fazer benfeitorias, ao mesmo tempo que servem como *defesa/proteção* contra *as coisas ruins*. As etnografias sobre os Pankararu (Matta, 2005; Batalha, 2017) também registraram a presença dos cachimbos entre este povo indígena, sendo ele um “artefato fundamental no processo de cura” (Matta, 2005, p. 158), podendo eles serem feitos de barro ou de jurema, como entre os Kiriri. Nem todo cachimbo tem uma ligação com um *encantado* no contexto Pankararu, inclusive todas as pessoas podem ter este artefato, nos Kiriri também há esta possibilidade, pois, os cachimbos que são comercializados pelos artesãos não passaram pelo ritual de batismo. Retornando ao caso Pankararu, somente os cachimbos dotados de *força* “tem como dono específico um *encantado*, sendo utilizado e cuidado pelo zelador daquele *praiá*” (Matta, 2005, p. 158, grifo da autora).

Os Tuxá de Rodelas também atribuem ao cachimbo funções terapêuticas, sobretudo quando se tratam de aflições cosmológicas, como prefere tratar Leandro Durazzo (2019). O *malaco* ou “cachimbos-mestres”, como os Tuxá chamam o cachimbo investido de poderes, tem a função “[...] de benzer determinada pessoa, propiciando-lhe bons augúrios” (Durazzo, 2017, p. 170). Há, entre o referido povo, referência a outro cachimbo, este sem as mesmas atribuições cosmológicas que o *malaco*, usado mais cotidianamente, que eles designam de *chanduca*, feito geralmente com raízes de jurema, enquanto o *malaco* é feito de barro. É importante notar a vinculação entre cachimbo e seu mestre, bem como sua potência enquanto artefato dotado de agência, a fumaça proveniente dos cachimbos é dotada de *ciências* pelos Tuxá, um conjunto de conhecimentos xamânicos e ritual restritos à distintos povos indígenas no Nordeste indígena.

A relação entre humanos e cachimbo é de proteção mútua, pois ela é conexão entre humanos e mais que humanos. No caso dos Pankararu, o zelador de *praiá* mantém com seu encantado uma relação de filiação, expressa por meio do termo de parentesco “pai de *encantado*” (Matta, 2005, p. 158, grifo meu), o que implica relações de cuidado mutuamente. Uma das obrigações do zelador é a realização de uma reunião após a confecção do cachimbo do seu *praiá* onde ocorre a convocação dos extra-humanos para utilizá-lo (Matta, 2005). Nesse sentido, é perceptível a importância que os Kiriri e os Pankararu dão aos seus cachimbos, sendo estes veículos de comunicação com agências extra-humanas que habitam suas cosmologias e que conferem ao portador do cachimbo a proteção do *invisível*. A este respeito a autora referida nos detalha a importância dos cachimbos no excerto abaixo,

[...] usado para defender os pankararu de “ataques” de entidades sobrenaturais e atua como uma espécie de escudo com o poder de enviar um “contra-ataque”, podendo atingir qualquer distância, sendo um poderoso instrumento na disputa com o inimigo. Os cachimbos dos “pais de praiás” são herdados e ficam guardados no salão dos homens, em uma sacola, com as sementes dos praiás (Matta, 2005, p. 158, grifo da autora).

A noção do cachimbo como arma capaz de defender seu portador e atacar os seus inimigos, conforme explicou o interlocutor de Valmir dos Santos Batalha (2017), o senhor Zé Auto, por meio da analogia do cachimbo como a arma e o fumo sendo as balas. A potência xamânica do cachimbo e o tabaco é tamanha que Zé Auto os compara com um

míssil, a princípio, mas logo percebe que o míssil em sua perspectiva tem limitação de alcance, enquanto “[...] o cachimbo ele pode atingir daqui até no Rio de Janeiro, na França, na Alemanha, aonde tiver. E se pegar o cachimbo e der a fumaçada ela vai pra casa do fulano e pode atingir lá, sabe? É como se fosse um ‘míssil’” (Batalha, 2017, p. 61).

A potência curativa e agressiva do tabaco se faz presente em outros contextos etnográficos externos ao Nordeste indígena, como entre os Guarani-Mbya, para os quais as doenças são incapazes de resistirem à fumaça do tabaco, tal qual fazem os xamãs (Pereira, 2019). É particularmente interessante notar a ambiguidade que diversas populações ameríndias atribuem ao tabaco, como fonte de cura e também de feitiçaria, característica que marcam, de modo geral, o xamanismo praticado nas terras baixas da América do Sul. Deste modo, é evidente a estreita relação entre tabaco e o xamanismo praticado na TBAS (Barcelos Neto, 2008; Santos; Soares, 2015; Araujo, 2016; Aparício, 2017; Ramos, 2018; Pereira, 2019, entre outros).

De volta ao material etnográfico Kiriri, ressalto que um dos aspectos que salta aos olhos, além, é claro, da importância da relação entre cachimbo, tabaco e xamanismo, é a relação estabelecida entre os Kiriri e seu *paú*, traduzida pelos interlocutores de Cardoso (2021) como sendo de companheirismo, sugerindo ser uma relação entre Kiriri e o que a literatura etnológica designa por espírito auxiliar. Este é um tema do qual os Kiriri são sutis ao tratar, pois ele faz parte do *segredo*, justamente por envolver a esfera ritual e de comunicação com seus mais que humanos, com que eles compartilham o cosmos. Via de regra, o xamã é aquele que possui — seja por aquisição ou por transferência — espíritos auxiliares, adquiridos ao longo do processo de formação enquanto especialista ritual (Lind, 1891; Martins, 2007; Kopenawa; Albert, [2010] 2015; entre outros). No contexto de investigação, uma miríade de seres designados por *encantados* é considerada *os amigos do pajé* (Caderno de campo, Aldeia Araçás, 16/12/2021), sendo capaz de vê-los e ouvi-los, capacidade esta que aproxima o pajé Kiriri dos demais xamãs da TBAS.

Acrescento que o pajé, por ter um poderoso arsenal de espíritos auxiliares, possui a primazia sobre os tratamentos terapêuticos, especialmente aqueles relacionados a adoecimentos provocados por uma diversidade de seres *invisíveis*, como as *doenças de índio*. A relação entre o pajé e seus espíritos auxiliares não é de proprietário, os seres que se aproximam e se afeiçoam do xamã possuem personalidade forte (cismados, caprichosos e melindrosos), como já alertado no capítulo anterior (Cf. Andrade, 2004), e,

por isso, exigem que os seus escolhidos conduzam os rituais, curem as pessoas e transmitam as orientações por eles dadas, sob pena do pajé ser *judiado* — agredido xamanicamente.

A trajetória histórica e social dos Kiriri nos ajuda a compreender o xamanismo deste povo, pois além dos impactos dos séculos de catequese jesuítica, houve outro evento traumático que afetou diretamente o seu sistema xamânico: a participação dos Kiriri no arraial de Canudos ou Guerra de Canudos (1896-1897). Em Canudos, segundo Reesink (2012), haviam falecido os últimos pajés que dominavam as “tradições” Kiriri e a língua indígena, responsável pela comunicação com uma diversidade de seres invisíveis. Como o leitor deve supor, a Guerra de Canudos foi um duro golpe para meus interlocutores, sendo este fato histórico responsável por desarticular o sistema xamânico, pois a perda dos especialistas rituais em Belo Monte (Canudos) significou o desaparecimento da “[...] ciência do índio, os segredos do ritual *cururu*<sup>99</sup>, com o uso da jurema (um enteógeno), quando os homens entendidos conversavam com os mortos e sabiam como as almas viajavam” (Reesink, 2012, p. 245, grifo do autor).

Os fatores que compeliram os Kiriri a seguirem Antônio Conselheiro, líder de Canudos, é multidimensional, como aponta Reesink (2012). A grande força motriz foi, para os Kiriri e demais pessoas irem para Canudos, a chave religiosa, pois havia o entendimento de que com isso havia a salvação não da matéria — algo que os Kiriri tratam com desprezo, mas sim da alma, que seria livre dos sofrimentos e das penúrias. Soma-se a isto, o fato de que para os Kiriri os santos — como Nosso Senhor da Ascensão, padroeiro dos Kiriri — é concebido como seus *antepassados*, não obstante tenham um outro *status* ontológico diferente dos *encantados* (Reesink, 2012). A identificação de Antônio Conselheiro como *santo* pelos Kiriri representou, ao menos simbolicamente, a personificação de Nosso Senhor da Ascensão, que os convidou para a Guerra (Reesink, 2012). Deste modo, com o contexto de forte opressão, de relações assimétricas entre

---

<sup>99</sup>De acordo com o relato colhido por Bandeira de uma anciã moradora da Lagoa Grande, na TI Kiriri, a Festa do *Cururu* era realizada “no dia 15 de agosto, mês em que se faz a quebra do milho. Era dirigida pelos ‘entendidos’ e dela participavam homens e mulheres que dançavam em roda e cantavam acompanhados de *taquari*. Explica um dos informantes que *taquari* era uma gaita (flauta) grande, diferente das que fazem agora. A festa era feita em Mirandela perto do Tanque dos Índios. Em lugar separado ficavam a *jurema* (bebida feita da jurema), o fumo e genebra (cachaça). Os ‘entendidos’ a certa altura da dança iam tomar *jurema* para melhor se comunicarem com os mortos. Mulher não tomava.

indígenas e não indígenas e com o intercâmbio entre a cosmologia Kiriri e a católica, isso teria motivado a ida do povo indígena a Belo Monte.

A perda dos *entendidos* na Guerra de Canudos dificultou a transmissão de certos conhecimentos, além de ter diminuído a comunicação com os *encantados* devido à suposta perda da língua indígena. Durante o trabalho de campo de Bandeira, não havia um pajé na TI e o campo mágico-cosmológico era dominado pelo que podemos chamar de curadores/benedores, uma espécie de pajelança muito comum em contexto interétnico, cuja prática possuía elementos indígenas e africanos. A (re)inserção do *toré* no território excluiu do sistema xamânico elementos considerados não indígenas, além de ter rompido com o monopólio que algumas pessoas tinham dos processos de cura, conforme descreveu Bandeira (1972), a partir da descrição do processo de iniciação xamânica de Dalta e Romana. Nesse sentido, Carlito Kiriri, sobrinho do cacique Lázaro, forneceu a Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (2005) um relato interessante a este respeito, pois demonstrou o tamanho real da rede de especialistas rituais pelos processos de cura na TI Kiriri. Ademais, Carlito evidenciou a suposta incompatibilidade entre as práticas xamânicas anteriores a (re)introdução do *toré* na TI Kiriri, como pode ser verificado abaixo

as pessoas que trabalhavam naquele tempo eram Justino Preto, Pedro Caçuá, D[ona] Romana, Cesário da Cacimba Seca, (...) esse trabalho não é trabalho de índio (...) aí ele [o pajé tuxá] disse que trabalho de índio tinha que se fazer era com jurema, era com outro não sei o que, tinha que pegar maraca, tinha que fazer uma tanga de coroá (...) esse trabalho de Xangô não se dá bem com o Toré” [op.cit.] (Carvalho, 2005, p. 140-141).

O apoio dos Tuxá, após a partida de futebol que os Kiriri disputaram na aldeia Tuxá em Rodelas em 1974, promoveu o intercâmbio entre os dois povos referidos, levando alguns Tuxá a se estabelecerem entre os Kiriri para (re)ensinar meus interlocutores a prática do *toré*. A ida dos Kiriri aos Tuxá me parece ser mais um pretexto para promover o intercâmbio xamânico do que para participar apenas de uma partida de futebol, não obstante os Kiriri sejam apaixonados por esta modalidade esportiva.

Os Kiriri elegeram o cacique Lázaro, por volta do ano de 1972, para guiá-los na difícil tarefa de obter do Estado brasileiro o reconhecimento da terra tradicionalmente ocupada como pertencente ao seu povo e, conseqüentemente, a desocupação do território pelos não indígenas. Ele foi o grande responsável, juntamente com os conselheiros locais,

distribuídos nas aldeias, por articular a ida aos Tuxá e as demais atividades que contribuíram para efetivação do projeto de (re)organização étnico-política dos Kiriri.

A centralização das atividades xamânicas, por meio do *toré*, foi fundamental para os objetivos dos Kiriri enquanto povo, mas houve um custo alto quando se decidiu que deveria ter somente um terreiro de *toré* e um único responsável por ele, centralizando atividades mágico-religiosas em torno de uma única pessoa, um pajé. Assim como havia um único cacique, à época, era preciso também um único xamã, mas havia três em exercício na TI, a falta de unanimidade entre quais critérios deveriam ser utilizados para selecionar o melhor candidato compeliu o cacique Lázaro a delegar aos *encantados* a tarefa de realizar o escrutínio dos candidatos ao cargo de pajé geral. A dissertação de Brasileiro (1994) nos presenteou com detalhes do contexto pré-escolha do pajé e os estratagemas acionados pelo cacique Lázaro, por meio do discurso cosmopolítico, que nenhum Kiriri poderia vir a questionar, tendo em vista que as decisões dos *antepassados* devem ser seguidas sem questionamentos.

O escrutínio, como nos mostra Brasileiro (1996), envolveu a identificação pelos *encantos* das capacidades necessárias para que o candidato ocupasse o cargo de pajé. Na disputa estava Maurício, Zezão e Adonias, perguntas dos *mestres invisíveis* versavam sobre determinados preparos para curar enfermos. Somente Adonias tinha todos os requisitos necessários, tendo realizado três trabalhos de cura, considerados como prova incontestável pelos *invisíveis*, que se faziam presentes na terra, por meio dos corpos das mestras: a primeira prova consistiu na cura da gula insaciável de dona Romana, para isso levou-a para o *toré*, “botei ela no quarto, pedi a Deus, bati na cabeça dela a fumaça, passei um banho e ela deixou de comer. Com três semanas, já veio no normal dela, passei mais banho” (Brasileiro, 1996, p. 136); a segunda prova foi o envolvimento na cura de Albertino, que morava nos Picos e chegou à casa de Adonias quase morto, infelizmente não há maiores detalhamentos sobre o que havia acometido o homem, o que foi informado é que o candidato a pajé livrou Albertino do passamento (Brasileiro, 1996) e a terceira prova foi a proeza livrar Chico da bala acidentalmente disparada contra seu braço, havia se passado três meses desde o acidente e ele sentia fortes dores, o chefe de posto sugeriu levá-lo a Recife para amputar o braço, Adonias recomendou que o enfermo não fizesse a viagem indicada pelo chefe do posto indígena. “Passei uma fumaça, prece, chamei por

Deus, banho, passei outros banhos” (Brasileiro, 1996, p. 137), após fazer força para se levantar da rede o projétil alojado no braço foi expelido e a dor desapareceu.

Após o resultado da sabatina dos *encantados* para escolher o novo pajé, o cacique Lázaro referendou a decisão dos *mestres*, mas ele e seu grupo continuaram praticando o *toré* no terreiro de Dalta, violando o intervalo de três semanas que Adonias havia solicitado para encabeçar os *trabalhos* do *toré*, além de descumprir a decisão de ter apenas um terreiro em atividade na TI. Uma reunião foi convocada por Adonias, mas houve ausência de pessoas ligadas ao cacique Lázaro, não obstante ele estivesse na reunião; ademais, ele alegou que não poderia comparecer à Serra da Massaranduba, local escolhido pelo pajé geral, para abrir o novo espaço do *toré*. Em outra reunião convocada por Adonias, mais pessoas ligadas por laços de parentesco com o cacique não compareceram, sendo esta uma prova incontestável de que não seguiram o pajé geral. O estopim se deu com a queima da casa do *toré* construída recentemente e as acusações recaíram sobre os liderados por Lázaro, tendo este ataque motivado a convocação da polícia federal por Adonias (Brasileiro, 1996; Carvalho, 2005). Sumariamente, estas foram as questões que provocaram a primeira divisão entre os Kiriri, isto é, entre o grupo de Lázaro e Adonias, após estas divisões ocorreram outras.

É particularmente interessante notar a preponderância dos *encantados* e de um certo discurso cosmopolítico, por parte do cacique Lázaro, que primeiro delega aos invisíveis a tarefa de escolha do pajé geral, fato este que deveria ser inquestionável, mas não foi o que aconteceu, aparentemente Lázaro mobilizou, por meio do grupo de parentes, uma certa oposição a Adonias. Ao que tudo indica, havia, por parte do cacique Lázaro, uma predileção por um dos candidatos, mas ele não foi escolhido no escrutínio, o que gerou diversas situações que culminaram com a divisão dos Kiriri em dois grandes grupos políticos (cosmopolíticos). Ouvi mais de uma vez que as divisões, a ocorrida entre Lázaro e Adonias e as seguintes, prejudicam o grupo, enfraqueceram, tornando mais difícil a própria relação entre eles e com o Estado, já que cada liderança volta e meia solicitava benfeitorias ou mesmo os seus direitos originários (e constitucionais) apenas para seu grupo político.

Adonias é reconhecido, mesmo por pessoas ligadas a grupos políticos distintos do dele, como pajé escolhido, sendo ele *sabido/entendido*, pois *sabe onde as cobras dormem*, como já ouvi algumas vezes na TI. A história que elegeu o pajé Adonias ao cargo de pajé

geral, mesmo que hoje haja outros no território, nos revela a importância dos *encantados*, sendo eles convocados para deliberar sobre uma questão de fundamental importância para os Kiriri, a escolha do pajé geral, que juntamente com o cacique deveriam fortalecer o povo e tocar o projeto de revitalização étnica. Nesse sentido, a atitude do cacique Lázaro em delegar aos *invisíveis* a tarefa de escolher o melhor candidato a especialista ritual, posto que havia dificuldade em estabelecer os critérios do certame por parte dos Kiriri e, ao mesmo tempo, aponta para uma perspectiva em que os seres humanos não estão no centro da tomada de decisão, dito de outro modo, não somente os humanos são capazes de tomar decisões.

Estou aqui me aproximando do campo cosmopolítico. A proposta cosmopolítica, de acordo com a filósofa das ciências Isabelle Stengers (2018), não é uma fórmula de bolo a ser seguida, ela assume configurações distintas a depender do contexto a que está sendo aplicada. De todo modo, a cosmopolítica evidencia a necessidade do cosmos, entendido como espaço não político, persistir sobre a política, tendo em vista que o “cosmos, tal qual ele figura neste termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes [...]” (Stengers, 2018, p. 27). É nítido, a partir do escrutínio feito pelos *encantados* aos candidatos a pajé geral no contexto Kiriri, que existem divergências entre os interesses do cacique Lázaro — que tinha uma certa predileção por um dos candidatos — e a escolha por parte dos *mestres* do melhor candidato. Este caso etnográfico ajuda a entender o que são esses “mundos múltiplos, divergentes” informado por Stengers (2018, p. 27).

A separação entre natureza e cultura teria excluído os não humanos (espíritos, animais e outros seres) da condição de agentes políticos. No contexto andino, o projeto de criação de minas na montanha Ausangate, nos arredores de Cuzco, levou centenas de pessoas a se manifestarem contrariamente ao empreendimento, alguns dos manifestantes defenderam que os seres-terras — como Ausangate — não iriam tolerar tal atitude e acidentes de variadas ordens poderiam ocorrer em represália (De La Cadena, 2020). Agentes cósmicos, desconsiderados enquanto sujeitos e, portanto, fora do polo da política por serem considerados apenas como pertencentes ao pólo da natureza, passam a ocupar a posição de agente no campo da política, ao menos da política étnica, o que distintos povos indígenas já o faziam desde os tempos imemoriais.

Os problemas ambientais, sociais e sanitários enfrentados pelos Yanomami com a construção de estradas em seu território, a epidemia de gripe e outras doenças infectocontagiosas, a extração de madeira e mineração ilegal, questões que os Yanomami têm enfrentado desde a década de 1970, motivaram a publicação do livro *A queda do céu* do xamã Davi Kopenawa e do antropólogo Bruce Albert ([2010] 2015), cujo público alvo são os não indígenas (*napë*). Além da beleza e potência das exegeses xamânicas, chama atenção a introdução do prólogo do livro citado, pois os autores definem a obra como manifesto cosmopolítico, que crítica durante capitalismo sedento por matéria prima para produção de mais bens industrializados, à custa de uma floresta e seus respectivos moradores (espíritos, animais e Yanomami, entre outros povos e seres). Nesse sentido, o manifesto cosmopolítico Yanomami de que falam Kopenawa e Albert ([2010] 2015) é um discurso xamânico que promove “uma conexão entre o mundo yanomami e o mundos dos *napë*”, como observou Renato Sztutman (Sztutman, 2019, p. 85).

A atuação de Davi Kopenawa como intérprete dos não indígenas e, posteriormente, sua iniciação xamânica permitiu que ele compreendesse a política dos *brancos*, ao mesmo tempo que pudesse defender, por meio de seu livro, os interesses dos Yanomami, da floresta e dos seres que nela habitam, como os animais e os espíritos *xapiri*. Sztutman resumiu a posição de mediador/diplomata de Kopenawa, a partir da sua capacidade de conectar “[...] a política cósmica dos espíritos à política representativa exigida nas interações com o Estado nacional e seus agentes” (Sztutman, 2019, p. 92). A dimensão cosmopolítica Yanomami ganha maior fôlego no capítulo *Falar com os brancos*, oportunidade em que Davi Kopenawa dirige aos não indígenas um discurso cosmopolítico atrelado ao xamanismo e à cosmologia, marcado pelo cataclisma com a possível queda do céu (Sztutman, 2019), que já ocorreu nos tempos das transformações, como nos revelam os Pajés Parahinteri (2017), um dos sub grupo que compõe o povo Yanomami. A única maneira de evitar a queda do céu e manter os xamãs vivos, pois sem eles os *xapiri*, motivados pela raiva, deixariam o céu despencar sobre a cabeça dos seus algozes, os brancos.

Para os Kiriri, a diminuição da comunicação com *encantados* após o retorno dos sobreviventes do arraial de Canudos, os impactou profundamente, devido ao enfraquecimento da língua indígena, em consequência da morte dos especialistas rituais que dominavam a língua e a comunicação com uma série de subjetividades extra-

humanas. Como foi possível notar a partir do caso Yanomami, os efeitos da não interlocução entre xamã e seus espíritos auxiliares poderia ser nefasto, como a queda do céu. Os Kiriri, de certo modo, enfrentaram implicações cosmopolíticas nefastas, pois, segundo Bandeira, uma série de “desgraças físicas e psíquicas acontecem mais frequentemente porque o caboclo não pode conversar com os *encantados* ou com os *espíritos dos mortos* tão à vontade quanto os antigos (Bandeira, 1972, p. 76, grifo meu). Os trabalhos rituais mais fortes — mais *finos*, diriam os Kiriri — não mais foram realizados, justamente em força da diminuição do uso da língua indígena. As imbricações entre xamanismo e política — um outro modo de tratar da cosmopolítica — foram óbvias para os Kiriri, tendo em vista que os *encantos* são seres dotados de conhecimentos de toda sorte, inclusive aqueles relacionados à cura.

É possível ler na chave da cosmopolítica a união Kiriri, *encantados* e seus *guias* — uma espécie de protetor individual, um espírito auxiliar de cada sujeito — na luta pela retomada do território. Os agentes humanos e não humanos se uniram em um propósito único, o de recuperar o território ancestral, e para isso eles fortaleceram justamente o campo xamânico-ritual, por meio do qual ampliaram a comunicação com subjetividades extra-humanas para com isso obter sucesso na empreitada. Eles, os *invisíveis*, informaram as melhores estratégias, me contou um interlocutor, de quando e como os Kiriri moradores do Sacão deveriam agir. Durante as ações de retomada da TI, os *encantos* foram capazes de nos conflitos diretos entre indígenas e posseiros *invurtar a visão dos brancos*, isto é, eles enxergavam o ponto de vista dos *invisíveis*, visualizando muito mais indígenas, pois conseguiam ver os *encantos*.

Deste modo, o mundo, da perspectiva Kiriri, é composto por humanos e agentes invisíveis, sendo os últimos os *antepassados* ou seres que sempre existiram enquanto subjetividade mais que humana. O pluriverso Kiriri incluiu os *encantados* não somente como seres dotado de poderes sobrenaturais, mas também como agentes políticos dotados de conhecimentos. A política Kiriri promove a descentralização do humano (MARRAS, 2018) e coloca os *encantos* como atores políticos, seja nos processos internos ao grupo ou na relação com o Estado, como foi a busca pela expulsão dos regionais e a homologação do território tradicionalmente ocupado. A cosmopolítica é um modo de articular mundos e sujeitos (não humanos) sem necessariamente torná-los comensuráveis.

### 3.4 Os donos da língua e o processo de fortalecimento linguístico

A seção que fecha esta dissertação retoma a proposta de pesquisa com a qual ingressei no mestrado, isto é, eu pretendia investigar a possível relação entre sonhos e fortalecimento linguístico. O projeto surge a partir da minha inserção na assessoria linguística que fazia, ademais o intento era reunir os meus interesses de pesquisa aos dos meus interlocutores, que podia ter na perspectiva onírica um *locus* para acessar ao *corpus* linguísticos do Kipeá, língua falada pelos Kiriri até Guerra de Canudos. Tendo em vista a importância do campo xamânico-ritual para o processo de revitalização linguística, como espero aludir abaixo, considereirei que os sonhos com a língua ou na língua pudessem ser estimulados ou mesmo produzido pelos Kiriri.

Os Pataxó, que estão em processo de revitalização linguística desde 1998, evidenciaram a relação entre língua e sonho, como ficou nítido no documentário *Patxohã - Língua de Guerreiros* (2017). O professor e linguista Ajuru Pataxó afirma que “- [...] aparecem palavras através do sonho, do espírito, então assim, se [...] você [...] chega aqui, dorme e a partir do sonho, você sonha com a palavra é porque aquela palavra tem que ser a palavra” (Patxohã - Língua de Guerreiros, 2017). No documentário *Patxohã - Língua Retomada* (2017), essa interseção é, mais uma vez, aludida, através da fala do professor Ararybhy Pataxó: “às vezes, os mais velhos, jovens e crianças quando criam alguma palavra não é por acaso, não é por acaso, algo se manifestou ali. *As palavras vêm através de sonhos, vem no pensamento*” (2017, grifo meu).

As etnografias sobre os Parakanã (Fausto, [2001] 2014), Pankararu e Pankararé (Menta, 2017), nos informam a capacidade que esses indígenas têm de estimular os sonhos. Para os Parakanã, os sonhos são fundamentais para o campo xamânico, pois neste contexto não há xamã<sup>100</sup>, os nomes, cantos e curas são obtidos a partir da domesticação dos xerimbabos-inimigos que são donos de uma série de conhecimentos (Fausto, [2001] 2014). Os sonhos são estimulados entre os jovens do sexo masculino, pois envolvem o novíço com o sangue e parte da ariranha, um mamífero que habita os rios amazônicos e é

---

<sup>100</sup> Admitir que se é xamã implica assumir um futuro ato de agressão xamânica, afinal, o xamã é aquele que mais contato teria, mediante os sonhos, com os xerimbabo-inimigo e com os *karowara* (FAUSTO, [2001] 2014, p. 345). Outro povo falante de uma língua tupi, os Asurini — localizados atualmente na Terra Indígena Koatinemo à margem direita do rio Xingu (Norte do estado do Pará) e falantes de uma língua pertencente à família tupi-guarani — não obstante possuam xamã, o aprendizado do xamanismo se dá pelos sonhos, tal como os Parakanã, eles possuem a presença de um xamã experiente, que aparecerá nos sonhos daquele que deseja aprender a curar e ensina as técnicas de sucção de *karowara* para o iniciante. (Andrade, 1985).

comparado ao jaguar (onça), isto é, um predador que por ter muito contato com sangue tem muito *pitiú*<sup>101</sup>. As outras técnicas para estimular a produção de sonhos envolvem

tragar cigarro de um grande sonhador, comer assada a fuça da ariranha, dançar com o poraquê vivo recebendo a contento a sua descarga, beber o mel de abelha com ferrão dentro da colm[e]ia, dançar com um jaguar às costas para se metamorfosear em felino (Fausto, [2001] 2014, p. 345).

As atividades xamânico-rituais entre Pankararu e Pankararé, ligadas à preparação dos dançarinos para receber as máscaras rituais dos *praiás*, exigem que eles se mantenham distantes das demais pessoas no *poró*, façam uso de banho com plantas medicinais e durmam em posição desconfortável para que o sono entrecortado, ou seja, com vários despertares, propicie uma maior ocorrência onírica (Menta, 2017). É por meio dos processos acionados acima, que o autor denomina de *tecnologia dos sonhos* (*technologies du rêve*), que os Pankararu ligados ao campo ritual entram em contato com os *invisíveis* para obtenção dos cantos, orientações, entre outros conhecimentos.

As etnografias sobre a produção intencional de sonhos referidos, estimulou a proposição da pesquisa sobre sonhos e processo de revitalização linguística entre os Kiriri. Soma-se a isso, o fato de eu ter notado, desde 2018, uma relação estreita entre ritual e língua, a partir do *toré* do qual participei, como se verá a seguir. No dia 14 de julho de 2018, durante uma das viagens de campo para desenvolver as atividades ligadas à assessoria linguística, fui convidado, com os demais colegas, para assistir o *toré* do grupo do cacique Lázaro que aconteceria à noite. Após às 23h os colegas foram para a pousada em Banzaê, ficando somente eu e Fernanda Almeida, que estávamos hospedados na casa de dona Josefina, acompanhando o ritual até o seu final.

Em certo momento do *toré*, os arqueiros — grupo de homens responsáveis por manter a segurança do espaço, com seus arcos, flechas e a fumaça do paú — fizeram um discurso sobre *a idioma* (como eles costuma se referir a língua dos antepassados), para isso cada um deles mostrou um remédio do mato (uma planta medicinal), disse o nome dela na língua indígena e comentou sobre as propriedades medicinais. O conselheiro Célio e o ex-conselheiro Bonifácio tomaram a palavra e falaram sobre a importância de estudar

---

<sup>101</sup> A mesma categoria nativa foi encontrada entre os Munduruku, que assim como os Parakanã, falam uma língua indígena vinculada à família linguística tupi-guarani, pertencente ao tronco tupi. Como já alertado no capítulo 2, *pitiú* designa um cheiro/odor de sangue e é por isso que as mulheres não devem sonhar e nem passar por nenhuma técnica de estímulo da produção onírica, uma vez que elas sangram uma vez ao mês, neste contexto elas teriam capacidade de controlar mais agentes patogênicos e venenos, o que as tornaria particularmente perigosas (Fausto, [2001] 2014, p. 345).

a língua indígena e de retomá-la; no caso de Bonifácio, sua performance discursiva ocorreu em português e em Kipeá, e foi bastante impactante, por sinal. Enquanto regressava do *toré*, por volta das três horas da madrugada, questionei-me se a performance discursiva tinha sido estimulada pela presença de não indígenas no local, o que depois notei fazer parte de uma das estratégias de revitalização linguística acionada pelos Kiriri. Chego a esta conclusão após conversar com Célio, pois ele me disse que não é permitido a permanência de visitantes (não indígenas) após às onze horas da noite.

Todavia, apesar das medidas de distanciamento social e da interrupção das ações da assessoria linguística em função da pandemia, encontrei os Kiriri um tanto desarticulados em relação ao projeto de fortalecimento da língua, quando regresssei aos Kiriri em dezembro de 2021. As tentativas de retomar as discussões sobre a língua não obtiveram o mesmo êxito que antes, a perspectiva onírica dos Kiriri estava concentrada no universo de quase morte, dos mortos e *encantados*, obtenção de itinerário terapêutico ou de outros conhecimentos de variadas ordens. Nesse sentido, o conjunto de dados que tinha, mais aqueles que reuni em campo, não permitiriam construir a dissertação apenas sobre o fortalecimento da língua e sua relação com os sonhos, mas, por outro lado, me permitiu explorar a temática nesta seção, tendo em consideração a imbricação entre língua, mais que humanos (considerados pelos Kiriri como donos da língua) e ritual.

Depois deste pequeno preâmbulo, que tem a função de dar noção de contexto e também justificar a escolha em retomar o projeto inicial de ingresso no PPGAS/USP, dedicarei esforços em situar o leitor no campo de pesquisa sobre revitalização linguística, localizando os Kiriri neste debate. Para isto, a espinha dorsal será refletir quais são os desafios que os Kiriri impõem ao campo da revitalização linguística, tendo em vista que seus falantes plenos existem enquanto sujeitos invisíveis? Quais os impactos epistemológicos para o modo de fazer ciência na linguística que os meus interlocutores colocam? Antes de entrar nas questões propriamente ditas é preciso entender como surge o projeto de retomada da língua e quais são os motivos que levaram meus interlocutores a investir tempo e esforços na tarefa.

A vontade de retomar a língua dos antepassados, falada pelos *entendidos* até a ida para o arraial de Canudos, surge com o sonho, no sentido do desejo, que os Kiriri tem em falar a língua indígena, como ilustra o cacique Lázaro Gonzaga: — [...] *eu gostaria de ver os índios falando a língua dos antepassados [...] porque os padres vieram catequizar e*

*colocar a língua do branco, o português [...] um dia sonho em ver os índios aprendendo e falando o Kipeá* (Caderno de campo, aldeia Mirandela, 15 julho de 2019). As motivações que levaram os Kiriri a empreender o processo de fortalecimento linguístico dizem respeito ao desejo deles em ampliar as situações comunicativas em que a língua indígena aparece, atualmente concentrada no âmbito do ritual pelos *invisíveis*. Dito de outra maneira, estou apontando para um processo de cosmologização da língua.

O sonho do cacique Lázaro dos Kiriri falarem Kipeá, além de guardar íntima relação entre língua e *invisíveis*, ressalta implicitamente o desejo de produzir performances linguísticas capazes de evidenciar a distintividade étnica frente aos não indígenas e reafirmar a identidade indígena em relação aos parentes de outras etnias, que ainda falam suas línguas maternas. Falar a língua ou não é um critério único para definir indianidade, por isso, o leitor não deve compreendê-la de modo essencializado, tampouco deve entender o processo de retomada da língua dos Kiriri como um estratagema da política interétnica.

O movimento para retomar a língua só pode ocorrer, após a (re)organização étnico-política e de reconquista do território, pois propiciaram as condições para que os Kiriri pudessem voltar a sua atenção para a questão da língua, conforme ressaltada por Moraes (2019). Desde 1990, com a homologação da TI Kiriri, os sujeitos desta pesquisa voltaram sua atenção para algumas outras áreas da vida, como saúde, educação e a retomada linguística, esta última ainda desenvolvida de modo tímido. O retorno do Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup> Marco Tromboni de Souza Nascimento ao território Kiriri em 2016, onde realizou sua pesquisa de mestrado, estimulou os Kiriri a pedirem o seu apoio e da UFBA, universidade em que ele atua como docente, ao projeto de fortalecimento linguístico. Apesar do desafio incumbido ao professor referido, ele envidou esforços com o suporte de Vanessa Coelho e Gabriel Cardoso, que o acompanharam na viagem aos Kiriri, para compor o núcleo inicial da assessoria linguística e atender a demanda do projeto de fortalecimento linguístico. A partir de 2017, o número de membros da assessoria se ampliou, com o ingresso de alunos e professores da área de antropologia e linguística, dentre eles eu, egressos da disciplina *Educação diferenciada e revitalização de línguas indígenas* (FCHL47) lecionada por Nascimento.

Diferentemente dos Kiriri que solicitaram o apoio de agentes externos para assessoria linguística, os Pataxó decidiram que o processo iria ser encabeçado pelos

jovens indígenas interessados na temática, como nos revela Anari Bomfim (2017), uma das pesquisadoras indígenas Pataxó envolvidas no processo. No contexto Pataxó, a retomada da língua Patxohã<sup>102</sup> exigiu uma série de estratégias acionadas para alcançar o êxito, como por exemplo, sistematização de listas de palavras recolhidas por pesquisadores, viajantes etc, escuta dos mais velhos e intercâmbio com os Tikmũ'ün (Maxakali), com quem os Pataxó mantém laços de parentesco. A escola indígena, assim como no caso Kiriri e Kariri-Xocó, assume um lugar preeminente no fortalecimento linguístico de um povo, haja vista que gerações mais recentes estão no processo de escolarização e tendo contato com a língua indígena.

Do ponto de vista de alguns linguistas, a língua indígena dos Kiriri e de outros foi extinta, por não possuir mais falantes vivos (Maia, 2006, p. 64-65), sendo eles falantes monolíngues de português; eles por seu turno, afirmam que possuem seu “idioma”, “a língua dos *antepassados*” (truncos velhos), estando sua vitalidade restrita, em certa medida, ao contexto ritual. Com exceção dos Fulni-ô, falantes bilíngues de yatê e português, as demais populações ameríndias espalhadas pela área etnográfica do Nordeste não falariam, plenamente, mais suas línguas indígenas, mas esta conclusão peremptória tem sido questionada por diversos povos indígenas por meio dos movimentos de retomada e fortalecimento linguístico.

No Nordeste indígena, os Kiriri (SOUZA *et al*, 2020; Moraes, 2020; Moraes, 2019; Moraes; Cardoso, 2019; Cardoso, 2018), Tuxá (Durazzo, 2019) e Kariri-Xocó (Kariri-Xocó *et al*, 2020) tem empreendido esforços para retomar a língua ancestral. No Leste etnográfico, estão povos como os Pataxó e, mais timidamente, os Tupinambá (Costa, 2013). Engana-se quem acredita que as ações de retomada linguística/fortalecimento linguístico estão concentradas no Nordeste e Leste etnográficos: a chamada Amazônia indígena — aqui envolve distintas áreas etnográficas recobertas pela floresta amazônica — também foi atingida pela política linguística<sup>103</sup> perversa implantada pela Coroa portuguesa (intensificado pelo Diretório Pombalino), que levou à extinção de diversas línguas e a imposição da língua portuguesa. Nos distintos contextos amazônicos, as

<sup>102</sup> A língua Pataxó, nomeada de *Patxohã* durante o processo de revitalização linguística, pertence à família Maxakali, tronco Macro-jê (Rodrigues, 1986, p. 56 *apud* Bomfim, 2017, p. 304, grifo meu).

<sup>103</sup> De acordo com a linguística Terezinha Maher, política linguística (language policy) “[...] é geralmente entendida como um conjunto de metas, de objetivos (governamentais ou locais) referentes à(s) língua(s) existente(s) em um dado contexto específico” (Maher, 2010, p. 150).

realidades sociolinguísticas podem ser distintas, o povo Apyãwa (Tapirapé) são falantes bilíngues de tapirapé<sup>104</sup> e português, mas eles notaram que cada vez mais a língua portuguesa tem ocupado o espaço nas situações comunicativas, ameaçando a continuidade da língua materna, exigindo ações para fortalecer a língua tapirapé (Paula; Tapirapé, 2017).

A realidade sociolinguística dos Kokama, habitantes da região do alto rio Solimões-AM, é parecida com aquela encontrada no Nordeste indígena, pois o longo contato com os colonizadores e a imposição da língua portuguesa, por meio do Diretório Pombalino, levou ao enfraquecimento da língua Kokama<sup>105</sup> (Almeida; Rubim, 2017). Os Kokama do Brasil têm, por meio do intercâmbio com os Kokama que habitam no Peru, falantes plenos da língua, retomado a língua Kokama, ademais eles também recorrem aos anciões das aldeias para alcançarem o objetivo (Almeida; Rubim, 2017). O povo Kambeba (Omágua), do mesmo modo que os Kokama, buscam retomar a língua falada outrora plenamente por eles, considerada como pertencente à família linguística Tupi-guarani. As estratégias acionadas pelo povo Kambeba residentes na aldeia Três Unidos, no baixo rio Negro, no Amazonas, estão apoiadas sobretudo nas ações desenvolvidas na Escola Indígena Municipal Kanata T'Ykua, como a tradução de textos para a língua Kambeba, a partir do material linguístico disponível (Oliveira; Cruz, 2022).

Há uma diversidade de povos indígenas espalhados pelo Brasil que desejam recuperar suas línguas ancestrais, a despeito do que certas correntes teóricas da linguística digam a este respeito. Variadas são, também, as situações sociolinguísticas em que se encontram cada povo indígena em processo de revitalização linguística, e para isso é necessário criar uma política linguística condizente com cada realidade, pois é a partir dela que as diretrizes adotadas pela comunidade de fala são definidas, a inserção das disciplinas de língua e cultura indígena na matriz curricular ou que a língua indígena deverá ganhar mais espaço no ambiente escolar, por exemplo; deste modo, a revitalização da língua está mais relacionada com a política do que com a linguística, justamente por

---

<sup>104</sup> A língua tapirapé pertence à família linguística Tupi-guarani, tronco Tupi.

<sup>105</sup> A língua Kokama foi classificada como pertencente à família linguística Tupi-guarani, mas “[e]m 1995, CABRAL comprovou ao comparar a língua kokama com a língua Tupinambá por meio do método histórico comparativo que a língua kokama continha muitos elementos de outras línguas, como as do aruak, tupy e kechua, ou seja era uma língua “crioula” resultado do contato de várias línguas” (Almeida; Rubim, 2012, p. 79).

ser pensada como modo de preservar uma língua minorizada, como são as indígenas, em detrimento da pressão exercida por uma língua oficial, como é o caso do português no Brasil. Associado à política linguística, há o planejamento linguístico<sup>106</sup>, é ele que definirá como a política linguística será implantada, bem como determinará a condução do processo de documentação, tratamento, análise e armazenamento dos dados linguísticos.

A preocupação em relação a preservação das línguas minoritárias, grupos que a maioria das línguas dos povos originários se enquadra, em face da quantidade de falantes, levou a Organização das Nações Unidas (ONU) promover a Década Internacional das Línguas Indígenas, que corresponde ao período de 2022 a 2032. O objetivo da ONU com a ação é chamar a atenção para a necessidade de empreender esforços para fortalecer, preservar, revitalizar e promover as línguas indígenas. Somente no Brasil, segundo dados do censo do IBGE (2010), existem 817.963 mil indígenas distribuídos em 305 etnias, falantes de 274 línguas distintas (Brasil, 2021, n. p). As estimativas do linguista Aryon Rodrigues (2005) informam que antes da chegada dos colonizadores eram faladas cerca de 1200 línguas no território que compreende atualmente o Brasil, reduzidas drasticamente ao longo dos 500 anos, desde a chegada dos colonizadores.

A política linguística Kiriri direcionou para a escola e aos professores de língua indígena um papel importante no ensino do Kipeá em processo de fortalecimento, mas o grau de proficiência dos professores de *língua e cultura indígena* são variados, alguns deles são considerados como conhecedores do *idioma*, geralmente são anciões e não estão inseridos na educação formal. A pressão sofrida pelos professores vem acompanhada por uma série de dificuldades, associadas às dissensões cosmopolíticas internas aos Kiriri, com a ausência de consenso sobre o alfabeto a ser utilizado, a relação entre som e letra, a sintaxe da língua, entre outras, convenções fundamentais para o ensino de qualquer língua. A assessoria linguística, apesar dos esforços para mediar o impasse, pouco sucesso teve, devido ao lugar delicado que ocupava, pois a qualquer momento poderíamos ser acusados de valorizar os conhecimentos linguísticos de um grupo em detrimento ao outro.

Destaco que os grupos cosmopolíticos estabelecidos em Mirandela são aqueles mais empenhados no trabalho da retomada da língua e são eles também que acionam o

---

<sup>106</sup> O “planejamento linguístico (*language planning*) refere-se aos modos de operacionalização, de implementação de uma dada política linguística” (Maher, 2010, p. 150, grifo da autora).

campo ritual e a relação com os *encantados*. De modo geral, algumas estratégias utilizadas por eles para fortalecerem sua língua, que são acionados concomitantemente, ou não, são: 1) tradução dos cantos (linhas) do *toré* da língua portuguesa para a língua indígena; 2) estudo do catecismo e arte de gramática produzida pela padre Vicencio Mamiani no final do século XVIII, apesar dos Kiriri conhecerem as obras do padre jesuíta, há “no entanto, a limitação de condições técnicas e formação para o acesso adequado ao registro feito” por Mamiani (Souza *et al*, 2020, p. 12); 3) conhecimentos advindos da *ciência do índio*, notadamente através da relação com os *encantados* e; 4) sistematização de vocábulos ensinados pelos anciões das aldeias. Cada grupo cosmopolítico disperso pelo território aciona as estratégias em maior ou menor grau, o que em determinadas situações pode gerar acusações e suspeitas sobre as ações que os demais grupos estariam usando, a exemplo das suspeitas sobre o *toré* na língua do grupo vinculado ao cacique Lázaro, estes, por sua vez, afirmam que cantando os toantes na língua fortaleceriam o próprio *toré*, sugerindo, uma relação de um tripé básico: cantos na língua, *encantados* e ritual.

Cardoso (2021) assumiu a hipótese de que as manifestações da língua indígena nos sonhos ou “na fala dos *encantos* no ritual do *toré* [seria] um dos modos dos *encantos* ensinarem a língua, bem como um dos modos dos Kiriri ‘retomarem’ a mesma” (Cardoso, 2021, p. 237, grifo meu). As situações em que a língua dos Kiriri se releva a eles exige que meus interlocutores estejam atentos aos sentidos, a exemplo da visão e audição, fundamentais na educação dos sentidos para as experiências cotidianas que envolvem a língua e os *encantados*, o que em termos ingoldianos corresponderia à educação da atenção (Ingold, 2012). Nesse sentido, é que podemos compreender Bandeira (2012), que afirmou ser [...] “comum ouvir os encantados passarem conversando entre si na língua. Ninguém entende o que dizem. Vozes, passos, risadas são *paracés*<sup>107</sup> muito comuns” (Bandeira, 1972, p. 86, grifo meu).

Deste modo, quanto maior o contato os *encantados*, mais eficaz será o processo de aprendizado, cura e proteção dos indígenas frente a diversas formas de perigo, sintetizado na frase “a língua é nossa defesa” (Moraes; Cardoso, 2019, p. 633). O contato entre

---

<sup>107</sup> Para Cardoso (2021) esta categoria nativa refere-se a [...] “manifestação da presença ou agência dos *encantados* que, na situação relacional, não é apreendida enquanto uma comunicação de sentido — mas como algo “sem explicação” — sendo, portando, no mínimo estranha, e geralmente assustadora” (Cardoso, 2021, p. 238).

*encantos* e humanos foi ampliado a partir da reinserção do *toré*, aliado ao complexo da jurema e da *ciência do índio*. A etnografia de Bandeira (1972) registrou que se os conhecimentos dos antigos tivessem se perpetuado, como outrora, dentre eles a língua, os Kiriri seriam ainda capazes de controlar o ambiente, trabalhariam menos e seriam acometidos por menos enfermidades.

Os eventos comunicativos com essas agências dotadas de intencionalidade podem ocorrer quando estão *enramados* (incorporados) em alguma mestra, não é comum, conforme aponta Moraes (2019), “que tanto em sonhos como no ritual exist[a]m momentos em que os *encantados* fal[e]m em uma língua que é identificada como sendo a “língua dos antigos” (Moraes, 2019, p. 10, grifo meu). Às vezes falam palavras no meio de uma frase que está sendo dita em português e em certos momentos falam frases inteiras na língua. Alguns indígenas anotam essas palavras, frases inteiras, e incorporam esse conhecimento ao léxico que estão elaborando sobre a sua língua (Moraes, 2019), muitas vezes registrado em caderno. Há, contudo, situações em que as palavras ensinadas pelos *encantos* não são memorizadas pelos Kiriri, este foi o caso de um interlocutor de Cardoso que “queria muito aprender aquela palavra quando, alguns dias depois do ritual, teve um sonho no qual um *encantado* aparecia e lhe ensinava tal palavra ‘na língua’, bem como seu significado” (CARDOSO, 2021, p. 222).

Hênio Kiriri, pertencente a uma família que tem preeminência no campo ritual, afirmou que algumas “[...] pessoas podem sonhar com a língua e assim aprender palavras até então desconhecidas” (Moraes, 2020, p. 130), o próprio Hênio já “aprendeu algumas palavras através dos sonhos [...] [e] as incorpora ao seu léxico” (Moraes, 2020, p. 130). Moraes nos presenteia com o relato do ex-professor de língua indígena Advaldo, que tal como Hênio, em um dos *toré* de que participou ouviu alguns *invisíveis* pronunciarem o nome de uma fruta na língua indígena, como não se lembrava ele pediu durante a oração de encerramento do ritual que participava para “aprender essa palavra e depois de uns dias ele sonhou com essa palavra e aprendeu” (Moraes, 2020, p. 130).

A relação entre sonho, língua e *encantado*, no caso Kiriri, se faz presente também nos avisos que os pajés ou caciques recebem através das experiências oníricas, que “pode resultar em medidas radicais no plano da vida comunitária” (Nascimento, 2005, p. 44). Sonhar com a *língua dos antigos* e desejar fortalecê-la é [...] “um grande ato de respeito e profunda homenagem aos seus antepassados, de modo semelhante ao que os ‘ocidentais’

fazemos nomeando praças, ruas, prédios e condecorações” (D’Angelis, 2020, p. 25). Bandeira (1972) destaca a importância da língua indígena dos Kiriri para a comunicação com os *encantados*: “antigamente bastava cortar língua [falar a língua nativa] para poder chamá-los, ou, indo à Toca, estar à sua espera para expor-lhes os desejos e tê-los prontamente deferidos” (Bandeira, 1972, p. 81). Assim, é possível perceber a conexão entre língua e comunicação ritual e, conseqüentemente, podemos avaliar a importância do fortalecimento linguístico, ora em curso, para esse povo.

Os transe propiciados pela ingestão de bebidas, como a jurema, ou inalação excessiva de tabaco, como já alertado, também incitam um processo de aprendizado junto aos *encantados*; deste modo, “beber jurema implica [...] aprender com os *encantados* que estão no juremar [...], sendo esse um processo educacional em constante devir” (MORAES, 2020, p. 133, grifo meu). A ideia de fortalecer e cantar os toantes do *toré* na língua dos antigos, conforme nos chama atenção Moraes (2020), significa intensificar a potência do *toré*, enquanto mediador interétnico e com agências mais que humanas.

Similarmente ao contexto Kiriri, os Kariri-Xocó — Porto Real do Colégio, estado de Alagoas (AL) — estão “revitalizando nossa língua, a base das memórias da comunidade e das tradições sagradas expressadas nos *Torés* e nos rituais do Ouricuri” (Kariri-Xocó, 2020, p. 3, grifo meu). Segundo o relato de experiência de Idiane Kariri-Xocó (Kariri-Xocó, 2020) desde 1989 o seu povo tem buscado recuperar sua língua ancestral, referida como) Dzubukuá Kipeá<sup>108</sup>; além das estratégias já referidas, os Kariri-Xocó procederam a consulta da documentação linguística existente sobre as línguas que foram faladas no Nordeste, as redes sociais como blog, grupo de *WhatsApp* e canal no *Youtube* etc. A escola, neste povo, assim como entre os Kiriri, assumiu um papel de gestar o fortalecimento linguístico dos Kariri-Xocó.

Nos casos Pataxó, Tupinambá e Kariri-Xocó, não há registro na literatura de consulta a respeito da importância da experiência onírica nos processos de retomada linguística, mas, não obstante isto, é possível supor que os *encantados* também possam ajudar, via experiência onírica, os processos de fortalecimento linguístico, como o fazem

---

<sup>108</sup> Língua formada pela junção de duas distintas, mas aparentadas entre si, sendo as únicas línguas que receberam algum tipo de documentação no Brasil, além das línguas pertencentes à família linguística tupi-guarani. Os Tuxá e os Kiriri reivindicam para si o Dzubukuá (Nantes, 1709) e Kipeá (Mamiani, 1798;1799), respectivamente. Não estou absolutamente negando aos Kariri-Xocó o direito de reivindicar o Dzubukuá Kipeá como sua língua ancestral.

em diversos aspectos da vida social dos povos indígenas do Nordeste e Leste etnográfico, como tenho demonstrado. Defendo que os sonhos podem contribuir, significativamente, para os processos em curso de retomada das línguas consideradas mortas, pois têm a capacidade de reunir diferentes subjetividades, humanas e extra-humanas, além de ser um *locus* de aquisição e transmissão de conhecimentos.

As metodologias de revitalização linguística, que foram desenvolvidas para lidar com as distintas realidades sociolinguísticas identificadas pelos pesquisadores em campo, não incluem como agentes dos processos seres mais que humanos, tampouco consideram os sonhos como um lugar para obtenção de conhecimentos diversos, acessados mediante o contato com diferentes seres do cosmos. A relação entre antropólogos e linguístas pode ser fundamental para pensar junto as comunidades indígenas — sobretudo aquelas em que já não há falantes vivos ou que a língua exista enquanto virtualidade resguardada pelos *encantados*, como uma espécie de metalinguagem — metodologias que incluam os diversos entes e respeitem as relações interespecíficas existentes entre eles

Nos casos em que as comunidades indígenas solicitam apoio ele deve ser irrestrito, isto envolve o

[...] indigenismo (oficial e alternativo), das universidades e seus grupos de pesquisas, das agências de fomento à pesquisa e de apoio à extensão universitária, das Secretarias de Educação e do MEC, e de quaisquer outros parceiros das comunidades locais. Isso porque, um processo de revitalização linguística exige investimento de recursos humanos qualificados, de recursos institucionais (veículos, instalações, equipamentos etc) e de recursos financeiros, ainda que sejam tão somente os necessários aos deslocamentos para as aldeias e entre aldeias, embora idealmente seja de grande valor haver algum aporte/assistência aos falantes nativos (especialmente quando seja uns poucos membros mais velhos das comunidades), além de recursos para publicações na língua e de bolsas para envolver estudantes, formando assim novos pesquisadores (onde possível, membros das próprias comunidade) (D'Angelis, 2020, p. 25).

A morte dos últimos pajés em Canudos, conhecedores das tradições e da língua, teve um impacto considerável para sobreviventes de Belo Monte e as gerações seguintes, sobretudo na comunicação com os *encantados*, como já dito acima. A língua, outrora falada pela comunidade em todas as situações comunicativas, passa a estar restrita ao contexto ritual e, mais detidamente, aos *invisíveis*. A situação sociolinguística dos Kiriri, descrita acima, levou meus interlocutores, sobretudo os da aldeia Mirandela, à busca, via ritual, para aprender a língua com seus donos, que levaram para outra dimensão o conhecimento linguístico e tantos outros, como aqueles relacionados às plantas medicinais. Outro modo

de acessar os conhecimentos sobre a língua em processo de fortalecimento é a experiência onírica, pois ela permite a atualização da relação dos indígenas e *encantados*; sendo assim, as imagens oníricas não ensejam apenas o acesso a distintas perspectivas — cuja condição de pessoa do humano está em constante ameaça tal qual a doença — mas possibilita conectar os indígenas de hoje com seus *antepassados*, sendo estes últimos os reservatórios do conhecimento existente na chamada *ciência do índio*, complexo epistemológico e ontológico referido recorrentemente na literatura etnológica do Nordeste, cujo acesso é restrito apenas aos *entendidos*.

A imagem que deve ser visualizada é a de uma árvore com um tronco volumoso, cujas diversas camadas atestam ao observador a sua antiguidade e resistência (*troncos velhos*), ligados por diversos galhos às suas pontas (*as pontas de rama*). Os sonhos estabelecem um *continuum* que impõem o rompimento do imperativo do tempo, isto é, entre o passado e o presente, que antes de ser uma flecha que corta o tempo em sentido unilinear propõe um círculo.

Espero ter demonstrado a interseção entre língua, *encantados*, ritual e sonhos, esferas fundamentais para os processos de fortalecimento linguístico. Os Kiriri, bem como os demais povos em processo de retomada linguística no Nordeste brasileiro, terão um longo caminho até alcançar o objetivo de falarem plenamente a língua dos seus *antepassados*, que certamente sofreu variação diacrônica, diatópica e diastrática, mas sem deixar de representar para eles a língua dos antigos.

## ALGUMAS PALAVRAS FINAIS

Os caminhos que levam a esta dissertação entrelaçam a morte e a produção de vida e a noção de pessoa entre os Kiriri. Dito de outro modo, os capítulos conduzem o leitor às etapas do rito fúnebre Kiriri, passando pelos modos que os Kiriri produzem para habitar um território ancestral, compartilhando uma série de subjetividades extra-humanas. A relação de evitação ou de aproximação (controlada, diga-se de passagem) com *invisíveis* acompanha esta dissertação, sendo as referências a eles múltiplas e constantes.

O rito fúnebre Kiriri, instaurado logo após a morte, marca a nível sociológico o processo de destituição da condição de pessoa do morto. Todas as etapas e protocolos sinalizam para os presentes na sentinela, inclusive para o morto, que aquele que está estirado no caixão já não é um humano. O canto-rezas com seu tom penoso traz na poética de suas letras os bem dizeres ao morto, recurso poético-discursivo acionado para atenuar a potência patogênica dos finados.

A condição da morte, a trajetória de vida e o tipo de morto, se adulto ou anjo (criança), são os critérios que definem a qualidade moral do morto, não somente isto, eles definem a potência patogênica do morto. Não quero afirmar, absolutamente, que os finados que não se encaixem na descrição acima sejam interpretados como menos virulentos ou que os Kiriri desejem manter relações com eles. No contexto etnográfico investigado, os mortos são os *outros*, eles são *frios* e nós *quentes* o que aponta para uma distinção de natureza ontológica, não obstante isto, os mortos não constituem a alteridade radical como em outros povos indígenas, pois eles podem contribuir com alguma demanda pessoal, como a indicação de um *trabalho* ou *remédio do mato* para se livrar de uma doença, provocada pelos *invisíveis* ou intensificada por eles.

Os mortos são imprevisíveis, intempestivos e ressentidos, invariavelmente agem contra os seus parentes consanguíneos e afins, por meio da *doença de índio*. Recomenda-se aos vivos que perderam o seu parente, que evitem se lembrar muito do finado, sob pena de ser aficionado pelo estado de saudade intensa, o que sugere que sentimento de saudade excessivo predispõe o corpo à ação do morto. A possibilidade de encontro com os mortos é rechaçada imediatamente, por meio da expressão *Deus o livre*, justamente pelas consequências da aproximação excessiva com esta classe de *invisíveis*.

A morte transforma o humano em não humano, altera o status ontológico e a relação com os vivos, na qual os últimos devem evitar o parente falecido. Dito de outro

modo, os mortos são desejosos de fazer parte da socialidade da qual outrora faziam parte, mas de onde foram expulsos, pois já não compartilham com os humanos, seus parentes de carne e osso, uma série de características. Notei esta questão a partir das inúmeras conversas com meus amigos Kiriri, que a distinção entre mortos e vivos é também corpórea, enquanto um tem corpo (vivos) e outro não (mortos); os vivos são quentes e os mortos são frios, o que está de acordo com o que Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) afirmam ao dizer que é possível acessar a cosmologia por meio do corpo.

Nas sentinelas o uso da *zuru* (cachaça) — uma das etapas que constitui o rito mortuário Kiriri — é de fundamental importância para as pessoas que circulam pelo velório e que manipulam o corpo do morto, ela constitui o que os Kiriri chamam de *defesa*, um tipo de neutralização ou reversão de uma situação negativa. Ademais, nos velórios, os *invisíveis* estão circulando pelo ambiente, exigindo que as pessoas usem as *defesas*, como alho, cachaça e a fumaça produzida pelos *paús*, para evitar a aproximação exagerada desses não humanos. Deste modo, as proteções usadas pelos Kiriri, especialmente, a *zuru*, acionam uma série de relações, a princípio de evitação, como demonstrado no capítulo I.

Os *invisíveis* estão por quase toda a dissertação, como parecem estar na própria vida dos Kiriri, afinal ambos compartilham o cosmos e o território ancestral. Nesse sentido, a discussão proposta no capítulo II adentra na produção do *corpo fechado*, necessário para reduzir a suscetibilidade física e ontológica Kiriri frente aos invisíveis. O *corpo fechado* é o que buscam os Kiriri permanentemente, pois naturalmente os seus corpos são *abertos*, ameaçando a condição de pessoa dos Kiriri. É por meio da *doença de índio*, ou da intensificação de uma enfermidade seja ela provocada ou não por um invisível que o princípio da alteridade se instala entre meus interlocutores. Banhos, chás, garrafadas e outros produtos feitos dos *remédios dos matos*, além das rezas para fortalecer o *espírito* ou *anjo da guarda*, que os Kiriri buscam produzir um *corpo* forte, capaz de resistir em um território habitando por subjetividades extra-humanas imprevisíveis.

Mulheres menstruadas ou puérperas, crianças (aqui incluem os recém-nascidos), idosos (a partir dos 70 anos) e doentes compartilham algo em comum, a vulnerabilidade ontológica. O sangue menstrual ou advindo do parto e pós-parto parece atrair subjetividades cuja intenção é roubar o princípio vital da pessoa, aquilo que anima o corpo e garante a própria condição de gente. No tocante às crianças, elas ainda não têm um corpo formado, sendo, portanto, mas suscetíveis aos ataques dos *invisíveis*. Os idosos, por seu

turno, são comumente assediados por seus cônjuges já falecidos, aliado a problemas de saúde associados que os predispõem aos ataques daqueles que não podemos ver. Já os doentes, encontram-se fragilizados, mesmo quando a enfermidade não é provocada pelos extra-humanos, como nos casos de H3N2 e da covid-19, nesse sentido a doença aproxima o enfermo de uma criança, ambos estão vulneráveis física e ontologicamente. A doença é o princípio da alteridade, como pode ser notado em distintos contextos etnográficos, como entre os Wauja.

Outro modo dos *encantados* afetarem os Kiriri, sobretudo quando são desrespeitados, é por meio do que meus interlocutores chamam de *arriar*, categoria nativa acionada por eles para explicar estados de confusão mental e de acesso à perspectiva dos *encantados*, *a visão fica virada*, como eles dizem. O *arriamento* pode ocorrer sem um contexto prévio, isto é, por não observância de alguma etiqueta interacional ao entrar em seus domínios cosmológicos ou simplesmente pelo capricho.

Os *espíritos de morto* e os *encantados* podem provocar estados de adoecimento, que exigem dos parentes do moribundo uma série de cuidados para evitar a morte iminente, isto é, evitar que o processo de transformação seja concluído. Apesar da semelhança citada, esses extra-humanos possuem condições ontológicas distintas, pois os *encantados* são considerados vivos pelos Kiriri, diferentemente dos *mortos*. As implicações desta distinção são consideráveis, tendo em vista que *mestres invisíveis* são dotados de conhecimentos diversos, como dos *remédios do mato* e a língua indígena em processo de retomada. Este fato, entre outros, estimula os Kiriri, mesmo sabendo da potência patogênica dos *encantos*, a buscarem o contato com essas agências por meio do ritual, através da *ciência do índio* e o *toré*.

Os rituais nos universos ameríndios são grandes festas como advoga Beatriz Perrone-Moisés (2015), elas ocorrem de modo intracomunitário ou intercomunitário, têm por objetivo celebrar a inserção social de novos símbolos sobre o sujeito, como fazer a reclusão pubertária, ou marcar o fim da vida, como vimos com os ritos mortuários. Independentemente de qual é a finalidade da festividade, nela há sempre convidados, humanos e também “[...] costumam participar gentes de outros planos (Perrone-Moisés, 2015, p. 18).

No caso do *toré*, há uma tensão quando os convidados ilustres (os extra-humanos) chegam<sup>109</sup> e devem ser observados os códigos de conduta tacitamente definidos, caso contrário uma série de infortúnios se desenrolarão no futuro (sob o idioma dos ataques xamânicos); mas não somente isto, a aproximação excessiva com os *encantados* precisa ser atenuada, controlada, e esta é uma função dos *entendidos* — pessoas com amplo domínio do campo xamânico-ritual — bem como o recolhimento da entidade *enramada* (incorporada) para camarinha/quartinho. Entre a guerra e festa, como nos mostra Perrone-Moisés (2015), há antes uma linha tênue do que uma oposição engessada, ao menos para o caso do Nordeste indígena, é justamente a mediação dos humanos que evita a guerra, entendida em termos do caos cosmológicos e sob o idioma da predação xamânica, isto é, ataques dos *encantados* aos indígenas.

O *toré* é uma máquina de fazer coletivos no Nordeste indígena e os Kiriri não escapam disso. Tudo se passa como se os indígenas agenciassem o *toré* apenas como símbolo de indianidade na relação com os não indígenas e, sobretudo, com o Estado brasileiro. Na verdade, o *toré* é fundamental para os Kiriri, pois ele permite a conexão com os mais que humanos, donos da língua e toda sorte de conhecimento, como espero ter demonstrado ao longo desta dissertação. Os estudos etnográficos mais recentes, como o realizado por Leandro Durazzo (2019) entre os Tuxá, têm chamado a atenção para os *encantados* como agentes cósmicos e políticos, capazes de unir a política ao cosmos. Essa atenção, anteriormente focada apenas na política humana, desloca-se agora, através da cosmopolítica, para considerar a política em relação a diversos agentes, tanto humanos quanto não humanos.

A experiência onírica foi presença constante no meu trabalho de campo, passando a compor as linhas deste texto, principalmente no capítulo III. Os sonhos, como tem demonstrado a literatura etnológica produzida na TBAS e fora dela, são um modo de acessar perspectivas, conhecidos e ter encontros fortuitos com subjetividades mais que humanas que habitam a cosmologia. Nesse sentido, há sempre o risco de um devir-outro,

---

<sup>109</sup> Há um receio que seres *Outros*, almas vagantes, *espíritos de mortos* ou aqueles ligados ao contexto afro-brasileiro se apresentem no *toré*. “Assim, é possível pensar o *toré* como uma guerra contra aqueles que são vistos enquanto seres descomunais, típico de um espírito/gente selvagem que vagam pelas matas, tabuleiros, grutas ou águas e uma maneira de afirmar a agência dos indígenas civilizados” (Vieira, 2019, p. 57).

pois é difícil saber antecipadamente os interesses dos mais que humanos que aparecem nos sonhos, por isso, a imprevisibilidade parece ser a tônica da relação. Deste modo, os sonhos e a doença compartilham algo em comum: serem tidos como uma pequena morte, cujo processo pode ser efetivado caso o princípio vital da pessoa seja capturado (*anjo da guarda* ou *espírito*) e não mais seja restabelecido. A relação entre doença e sonhos também se faz presente no campo xamânico, o sono da pessoa enferma pode ser entrecortado com diversos sonhos em que os parentes falecidos vêm ao encontro do moribundo, convidando-o a segui-los, convites que devem ser recusados.

A discussão retomada nesta seção destinada às palavras finais evoca o tema da noção de pessoa Kiriri, explorado de forma transversal nos capítulos desta dissertação, mas que merece algumas sínteses importantes. Na etnologia indígena produzida nas TBAS ao tratar da noção de pessoa, especialmente os trabalhos dedicados aos povos ameríndios estabelecidos na Amazônia, estão interessados em definir que é humano e que não é, pesando, pensando as partes da pessoa (duplo), a corporalidade e a relação com os seres mais que humanos com quem eles compartilham o cosmos. De todo modo, quando comparo os dados provenientes da literatura etnológica com a do meu trabalho de campo, percebo que entre os Kiriri a dificuldade não é definir quem é humano, o cerne da questão é não se transformar em um outro, um *espírito de morto, encantado* ou até um bicho. Dito de outro modo, a questão central é se manter Kiriri, isto é, humano.

Os Kiriri são aqueles que cresceram e aprenderam os costumes e tradições e vivem como Kiriri, os recorrentes adoecimentos de dona Lenita quando passou a morar no território e a doença de índio de Vanessa Moraes não deixam dúvidas disso. No caso da primeira, não obstante seja filha de Kiriri, ela cresceu fora da TI e, portanto, longe dos costumes e tradições; no segundo caso, ela é uma não indígena, não socializada como Kiriri. O uso de banhos, chás, garrafadas e rezas é imprescindível para fortalecer o corpo, é por meio deles que os Kiriri produzem corpos fortes (*fechados*). O *espírito* — que também pode ser referido pelos Kiriri como *anjo da guarda* — também precisa ser fortalecido, especialmente por rezas, para que assim ele não seja facilmente capturado por um *invisível*, o *anjo da guarda* é parte *invisível* da pessoa, ele anima o corpo e caso não retornar dos deslocamentos oníricos ou seja capturado quando doente, o corpo definha e a pessoa morre, por isso, qualquer estado de adoecimento já acende o alerta, independente dele ter sido provocado por um mais que humano ou por algum agente

patogênico identificado pela biomedicina. A *doença de índio* é, em certo ponto, um processo de transformação, por isso, os Kiriri buscam ajuda do pajé ou outro especialista ritual para interromper este processo.

Os sonhos, juntamente com o campo ritual-xamânico, têm sido mobilizados pelos Kiriri para o fortalecimento linguístico do grupo. A situação sociolinguística Kiriri foi afetada pela participação dos *entendidos* em Canudos, pois eles tinham amplo conhecimento ritual e linguístico, o que atesta o enfraquecimento da língua, muito em função da política linguística adotada a partir da segunda metade do século XVII, em que houve a proibição das línguas indígenas. Os Kiriri têm afirmado que a língua possui donos, que são os *encantados*, muito provavelmente estes são os *antepassados* que faleceram em Canudos e se encantaram. Contemporaneamente, meus interlocutores têm buscado ampliar as situações comunicativas em que a língua Kipeá é falada, ainda restrita ao contexto ritual, por isso, utilizam como estratégia para revitalização linguística o contato com os *encantados* por meio do *toré* e da *ciência do índio*.

Os sonhos permitem, no contexto investigado e alhures, a conexão entre diversos agentes, humanos e não humanos, rompendo o imperativo do tempo, permitindo a aprendizagem da língua e de outros conhecimentos, colocando os Kiriri de hoje em relação com os dos tempos imemoriais, os troncos velhos.

Por fim, recomendo para as futuras pesquisas que sejam exploradas a construção social do luto entre os Kiriri, devido às circunstâncias do trabalho de campo, não foi possível investigar. Ademais, a relação entre plantas medicinais, corpo e xamanismo entre os Kiriri, deve ser explorada mais detidamente. A questão linguística também necessita de uma análise profunda, que devido a desmobilização gerada pela pandemia não pode ser explorada com a profundidade exigida.

## REFERÊNCIAS

- ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia**. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2020. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/906568.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2020.
- ALBERT, Bruce. **Temps du sang, temps des cendres**. Représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne). Tese (Doutorado em Antropologia), Université Paris X – Nanterre, Paris, 1985.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Índios, “os escravos da terra”. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: a formação do tráfico no atlântico sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALEIXO, Ricardo. **Mundo Palavreado**. São Paulo: Editora Peirópolis, 2013.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; RUBIM, Altaci Corrêa. Kokama: a reconquista da língua e as novas fronteiras políticas. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 4, n. 1, p. 67-80, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/20669>. Acesso em: 08 jun. 2023.
- AMOROSO, Marta. O nascimento da aldeia mura. Sentidos e modos de habitar a beira. In: AMOROSO, Marta; SANTOS, Gilton Mendes dos (Orgs). **Paisagens ameríndias: lugares, circuito e modos de vida na Amazônia**. São Paulo: Terceiro nome, 2013.
- ANDRADE, Lúcia de. Xamanismo e cosmologia Asurini. **Revista de Antropologia**, v. 26/27, p. 115–125, 1985. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aandrade-1985-xamanismo/Andrade\\_1985\\_XamanismoECosmologiaAsurini.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aandrade-1985-xamanismo/Andrade_1985_XamanismoECosmologiaAsurini.pdf). Acesso em: 20 ago. 2020.
- ANDRADE, Ugo Maia. **A nau da jurema: processos cosmológicos e cosmologias em processo no Nordeste indígena**. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 2004.
- ANDRADE, Ugo Maia. **O real que não é visto: xamanismo e relação no baixo Oiapoque (AP)**. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2007.
- ANDRADE, Ugo Maia. **Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco**. São Paulo: Humanitas, 2008.
- ANDRADE, Ugo Maia. Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, 2018. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832018000200203&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832018000200203&lng=pt&tlng=pt). Acesso em: 22 set. 2020.
- ANDRADE, Ugo Maia. **Xamanismo e redes de relações interindígenas: Amazônia e Nordeste brasileiro**. VIVENCIA (UFRN), v. 1, n. 52 p. 12-29, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/21542/12889>. Acesso em: 02 jun. 2021.

APARÍCIO, Miguel. A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus. **Mana**, n 23, p. 9-35. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/mana/a/Gjw6bVdSgLj73LkZg45Q6bf/?format=pdf&lang=pt>.

Acesso em: 20 maio 2023.

ARAÚJO, Ellen Fernanda Natalino. **Tabaco, corporalidades e perspectivas entre alguns povos ameríndios**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói-RJ, 2016. Disponível em: <http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/Disserta%C3%A7%C3%A3o-Ellen-Araujo-2016-PPGA.pdf>. Acesso em: 20 maio 2023.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado**. Salvador: Estudos Baianos/UFBA, 1972.

BARCELOS NETO, Aristóteles. “Doença de Índio”: o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. **Campos - Revista de Antropologia**, v. 7, n. 1, p. 9-34, 2006. Disponível em:

<https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/5451>. Acesso em: 24 jul. 2022.

BARCELOS NETO, Aristóteles. **Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu**. 1. Ed. São Paulo: EDUSP, 2008.

BATALHA, Valmir dos Santos. **Os rituais Pankararu: memória e resistência**. Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo-SP, 2017. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/19781/2/Valmir%20dos%20Santos%20Batalha.pdf>. Acesso em: 25 maio 2023.

BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. Trad. Inês Rosa Bueno. **Revista de Antropologia**, v. 49, p. 205–243, 2006. Disponível em:

<http://www.scielo.br/j/ra/a/6kCWqPh4gRpkpPspNrbbsxQ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 19 abr. 2023.

BOMFIM, Anari Braz. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. **Revista Linguística**. v. 13, n.1, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rl>. Acesso em: 28 ago. 2021.

BRASIL, Instituto de Geografia e Estatística (IBGE). **Os indígenas no censo demográfico 2010**. Disponível em:

[https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder\\_indigenas\\_web.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf). Acesso em: 28 jan. 2022.

**Brasil registra mais de 2 mil mortes por Covid em 24 horas, mas vê queda simultânea nas médias móveis de casos e óbitos**. G1, 30/06/2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/bemestar/coronavirus/noticia/2021/06/30/brasil-registra-mais-de-2-mil-mortes-por-covid-em-24-horas-mas-ve-queda-simultanea-nas-medias-moveis-de-casos-e-obitos.ghtml>.

BRASIL. Lei nº 9.836. **Acrescenta dispositivos à Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, que "dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras**

**providências", instituindo o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena.** Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19836.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19836.htm). Acesso em: 28 fev. 2023.

BRASIL, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Os indígenas no censo demográfico de 2010.** Brasil indígena. Disponível em: [https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder\\_indigenas\\_web.pdf](https://indigenas.ibge.gov.br/images/pdf/indigenas/folder_indigenas_web.pdf). Acesso em: 09 jun. 2023.

BRASILEIRO, Sheila. **O Processo faccional no povo indígena Kiriri.** 1996. 249f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996. Disponível em:

<http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/1248699477Microsoft%20Word%20-%201996%20BRASILEIRO,%20Sheila%20-%20Organizacao%20Politica%20-%20Kiriri.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2022.

BRASILEIRO, Sheila; SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. Estratégias de negociação e recomposição territorial Kiriri. In: CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de; CARVALHO, Ana Magda (ORGs). **Índios e caboclos: a história recontada.** Salvador: EDUFBA, 2012, pp. 147-166. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/mv4m8/pdf/carvalho-9788523212087-07.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2022.

BOMFIM, Anari Braz. Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. **Revista Linguística**, v. 13, n.1, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rl>. Acesso em: 28 ago. 2021

CABRAL DE OLIVEIRA, Joana. Mundos de roças e florestas. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Belém, v. 11, n. 1, p. 115-131. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/PNmFtzGSKBhmfZGMnNmRd8j/?lang=pt>. Acesso em: 14 maio 2023.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo: a propósito de um processo de constituição de identidade. **Revista de Antropologia** (São Paulo), São Paulo, v. 24, p. 25-36, 1981. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110962>. Acesso em 30 jun. 2023.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. Funerais entre os Bororo, imagens da refiguração do mundo. **Revista de Antropologia** (São Paulo), v. 49, p. 283-315, 2006. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27236/29008>. Acesso em 30 jun. 2023

CARDOSO, Gabriel Novais. **"Um pra você, muitos pra gente":** situação política e distintividade intra-étnica no povo Kiriri. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/25689>. Acesso em: 18 fev. 2022.

CARDOSO, Gabriel Novais. **No rastro dos "invisíveis":** relações e articulações entre xamanismo, ritual, etnicidade e cosmopolítica Kiriri. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador-BA, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/34633>. Acesso em: 6 ago. 2022.

CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe:** ecologia da vida e cosmopolítica Pataxó no Monte Pascoal. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC),

Florianópolis-SC, 2016. Disponível em:

<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/172341>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os Mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoas entre os índios Krahó**. São Paulo: HUCITEC, 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 85, p. 57-78, 1986. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6354/7684>.

Acesso em: 15 mar. 2023.

CARVALHO, Ana Magda. **Gestão Ambiental Kiriri: etnografia, história e ambiente**. 2004, 125f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. **Os Kanamari da Amazônia ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo**. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado/FAPESB, 2002.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. Etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural. **Estudios Latinoamericanos**, n. 25, p. 133-168, 2005.

CARVALHO, Maria Rosário. **Trajetórias e histórias insurgentes: os Kariri-Sapuyá da Pedra Branca, Recôncavo Sul Baiano**. 1. Ed. Salvador: EDUFBA, 2022.

CHATES, Taíse de Jesus. **A domesticação da escola realizada por indígenas: uma etnografia histórica sobre a educação e a escola Kiriri**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2011. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/19090>. Acesso em: 18 fev. 2022.

CRUZ, Carlos Henrique. **Padres, pajés e feiticeiros: interações culturais e conflitos na Amazônia portuguesa do século XVIII. Tempos Gerais - Revista de Ciências Sociais e História** (São João Del Rei), v. 05, 2014. Disponível em:

<http://www.seer.ufsj.edu.br/temposgerais/article/view/1659/1184>. Acesso em: 21 fev. 2023.

COHN, Clarice. **A criança, a morte e os mortos: o caso mebengokré-xikrin. Horizontes Antropológicos**, v. 16, p. 93-115, 2010. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/kNYbbfsff7m4vNXthyR5GMw/?lang=pt>. Acesso em: 19 abr. 2023.

CÔRTEZ, Clélia. **A educação é como o vento. Os Kiriri por uma educação pluricultural**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 1996.

COSTA, Francisco Vanderlei Ferreira da. **Revitalização e ensino de língua indígena: interação entre sociedade e gramática**. Doutorado (Tese) – Pós-Graduação em Linguística e Língua Portuguesa da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho (UNESP). Araraquara-SP, 2013. Disponível em:

[http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/tese%3Aferreira-da-costa-2013/ferreira\\_da\\_costa\\_2013\\_revitalizacao.pdf](http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/tese%3Aferreira-da-costa-2013/ferreira_da_costa_2013_revitalizacao.pdf). Acesso em: 30 jan. 2019.

DAMATTA, Roberto. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da “política”. **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v. 2, 2020.

Disponível em:

<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/13404>. Acesso em: 27 maio 2023.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Por que revitalizar línguas minoritárias. In: D'ANGELIS, Wilmar da Rocha; NOBRE, Domingos Barros (Org.). **Experiências brasileiras em revitalização de línguas indígenas**. 1ª ed. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2020.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. **A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto**: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis-SC, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/129172>. Acesso em: 17 abr. 2023.

**DO SÃO Francisco ao Pinheiros**. Direção: Paula Morgado e João Cláudio de Sena. Produção: Sérgio Pecci. Roteiro: Paula Morgado e João Cláudio de Sena. Fotografia de Paula Morgado. Gravação de João Cláudio de Sena. São Paulo-SP: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (LISA), 2007. Disponível em: <https://lisa.fflch.usp.br/node/80>. Acesso em: 26 ago. 2022.

DURAZZO, Leandro Marques. **Cosmopolíticas Tuxá**: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), Natal-RN, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/28628>. Acesso em: 30 jun. 2021.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. 1ª. reimpressão. São Paulo: EDUSP, [2001] 2014.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, v. 14, n. 2, p. 329–366, 2008. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132008000200003&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200003&lng=pt&tlng=pt). Acesso em: 13 ago. 2022.

FERRARA, Camila Rudge; BERNARDES, Virgínia Campos Diniz; WALDEZ, Fabiano; VOGT, Richard; BERNHARD, Rafael; BALESTRA, Rafael Antônio Machado; BATEUS, Yeda Soares de Lucena; CAMPOS, João Victor. História natural e biologia dos quelônios amazônicos. In: BRASIL, Ministério do Meio Ambiente. **Manejo conservacionista e monitoramento populacional de quelônios amazônicos**. Brasília-DF, 2016.

Disponível em:

[https://www.icmbio.gov.br/ran/images/stories/Downloads/Manual\\_Tecnico\\_Manejo\\_Monitoramento\\_Quelonios\\_Amazonicos\\_2016.pdf](https://www.icmbio.gov.br/ran/images/stories/Downloads/Manual_Tecnico_Manejo_Monitoramento_Quelonios_Amazonicos_2016.pdf). Acesso em: 20 mar. 2023.

FERRARI, Alfonso Trujillo. Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história. **Publicações avulsas da revista de sociologia**, nº 3, 1957. Disponível em:

[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aferrari-1957-kariri/Ferrari\\_1957\\_OsKariri.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aferrari-1957-kariri/Ferrari_1957_OsKariri.pdf). Acesso em: 24 jan. 2023.

FERREIRA, Luciene Ouriques. A pessoa Mbyá-Guarani e a emergência da cultura do beber: causas e consequências do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá-Guarani no RS. In: V Reunião de Antropologia do Mercosul, 2003.

FRAZER, James. **O Ramo de Ouro**. Rio de Janeiro, Zahar, [1890] 1982.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **A educação escolar indígena no Brasil**. Instituto Socioambiental (ISA), 02/04/2018. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/A\\_educac%C3%A7%C3%A3o\\_escolar\\_ind%C3%ADgena\\_no\\_Brasil](https://pib.socioambiental.org/pt/A_educac%C3%A7%C3%A3o_escolar_ind%C3%ADgena_no_Brasil). Acesso em: 02 ago. 2023.

GUERREIRO, Antonio. **Ancestrais e suas sombras**: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2015.

HAMMERSCHMIDT, Bianca. **Tramando afetos**: manipulação de corpos e desejos através da magia amorosa entre os Shipibo-Konibo. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba-PR, 2019. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/70615>. Acesso em: 13 maio 2023.

HENRIQUE, Fernanda Borges. **Por um lugar de vida**: os Kiriri do Rio Verde, Caldas/MG. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de Campinas (UNICAMP), Campinas-SP, 2019. Disponível em: [http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/335896/1/Henrique\\_FernandaBorges\\_M.pdf](http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/335896/1/Henrique_FernandaBorges_M.pdf). Acesso em: 12 dez. 2020.

HEURICH, Guilherme Orlandini. Outras alegrias: cachaça e cauim na embriaguez Mbyá-Guarani. **Mana** (Rio de Janeiro. Online), v. 21, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/V5kVDwLRHmQrMQv5wswRx9C/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 mar. 2023.

INGOLD, Tim. **Ambientes para la vida**: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología. Montevideo: Trilce, 2012.

KARIRI-XOCÓ, Idiane; KARIRI-XOCÓ, Nhenety; NELSON, Diane; PITMAN, Thea. A retomada da língua Kariri-Xocó. **Cadernos de Linguística**, v. 1, n. 3, p. 01-13, 2020. Disponível em: <https://cadernos.abralin.org/index.php/cadernos/article/view/254/243>. Acesso em: 20 ago. 2021.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, SP: Companhia das Letras, [2010] 2015.

LEITE, Luiza Ferreira de Souza. **Relacionando territórios os sonhos como objeto antropológico**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional (MN), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2003. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/604123.pdf>. Acesso em: 1 set. 2020.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Nacional do Livro. 1945. v.5.

LEITE, Tainah. Mudando de ideia: cristianismo evangélico e festas de caxiri entre os Ninam do Alto Mucajaí. **MANA** (UFRJ. IMPRESSO), v. 24, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/r5Fmw6859w7Sqnmc8sgBVnm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 29 mar. 2023.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento Selvagem**. Tradução Tânia Pellegrini. 3ª Ed. Campinas-SP: Papyrus, 1989.

LIMA, Clarissa de Paula Martins. **Deus no céu e os índios na terra: morte e vida em uma aldeia Xukuru do Ororubá**. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos-SP, 2019.

LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo?. **Religião e Sociedade**, v.22, n.1, 2002.

LIMULJA, Hanna Cibele Lins. **O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami (Pya u – Toototopi)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Centro de Filosofia e Ciências Humanas (CFCH), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis-SC, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/206414/PAS00501-T.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 12 ago. 2020.

LIND, Ulf. Espíritos auxiliares dos xamãs Legua no Paraguai. Tradução Thekla Hartmann. **Coleção Museu Paulista, série ensaios** vol. 4, São Paulo, 1981. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Alind-1981-espirtos/Lind\\_1981\\_EspirtosAuxXamaLenguaParaguai.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Alind-1981-espirtos/Lind_1981_EspirtosAuxXamaLenguaParaguai.pdf). Acesso em: 20 maio 2023.

LOVO, Arianne Rayis. Flechando corpos, curando espíritos: uma análise sobre a noção de pessoa entre os Pankararu. In: **Anais do VIII Semana de Ciências Sociais da UNIFESP**, 2016. Disponível em: <http://pdf.blucher.com.br.s3-sa-east-1.amazonaws.com/socialsciencesproceedings/viii-secunifesp2015/0001.pdf>. Acesso em: 25 ago. 2021.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **O Índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. 1. Ed. Brasília: MEC/SECAD, MUSEU NACIONAL/UFRJ, 2006.

LUZ, Vanessa Lima Araújo. **Percepção e educação ambiental como subsídios de monitoramento e conservação de quelônios no município de Santa Maria das Barreiras, Pará, Brasil**. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente (PPGCIamb), Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas-To, 2021. Disponível em: <https://repositorio.uft.edu.br/handle/11612/2996>. Acesso em: 20 mar. 2023.

MACÊDO, Sílvia Michele. **Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultural entre os índios Kiriri do sertão baiano**. Mestrado (Dissertação em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE), Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2009. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/11148/1/Dissertacao%20Silvia%20Macedo.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2022.

MAHER, Terezinha de Jesus Machado. O desejo de retorno da língua (quase) perdida: professores indígenas e identidades linguísticas. **Revista FAEEBA**, v. 19, n. 33, p. 147-158, 2010. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/faeeba/v19n33/v19n33a12.pdf>. Acesso em: 09 jun. 2023.

MAMIANI, Luiz Vicencio. **Arte de Grammatica da Lingua Brasilica da nação Kiriri**. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, [1699 ]1877, p. IV. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amamiani-1699-arte/mamiani\\_1699\\_arte.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amamiani-1699-arte/mamiani_1699_arte.pdf). Acesso em: 26 maio. 2021.

MAMIANI, Luiz Vicencio. **Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri**. Lisboa. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, [1698] 1942. Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amamiani-1698-catecismo/mamiani\\_1698\\_catecismo\\_brown.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amamiani-1698-catecismo/mamiani_1698_catecismo_brown.pdf). Acesso em: 26 maio. 2021.

MARTINS, Moreno Saraiva. **Ywyrá'idja**: do xamanismo às relações de contato auxiliares xamânicos e assessores políticos entre os Guarani do Morro dos Cavalos (SC). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis-SC, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/90299>. Acesso em: 21 maio 2023.

MARRAS, Stelio. Por uma antropologia do entre: reflexões sobre um novo e urgente descentramento do humano. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 250-266, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/LXPNJqrD7cVGtMzfHrC9Qhv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 28 maio 2023.

MATTA, Priscila. **Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da corrida de umbu e da penitência entre os Pankararu**. Mestrado (Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo-SP, 2005. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-19092006-175542/publico/DissertacaoPriscilaMatta.pdf>. Acesso em: 9 ago. 2020.

MATTA, Priscila. Dois elos da mesma corrente: os rituais da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu. **Cadernos de Campo**, v. 18, n. 18, p. 165–180, 2009.

MATOS, Beatriz de Almeida. **A visita dos espíritos**: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2014. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/824982.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2023.

MATTOS e SILVA, Rosa Virgínia (Org). **Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro**. São Paulo-SP: Editora Parábola, 2004.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.) **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, [2001] 2011.

- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. *In: Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo-SP: Cosac & Naify, [1904] 2003.
- MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". *In: Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo-SP: Cosac & Naify, [1904] 2003.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da Magia. *In: Sociologia e Antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, [1904] 2003.
- MECENAS, Ane. "A persuasão fazem os índios a este Governo": os Kiriri e os conflitos no "sertão de dentro" da América portuguesa (1677-1679). **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, v. 10, p. 32-50, 2018. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10771/pdf>. Acesso em: 23 jan. 2023.
- MECENAS, Ane. **Trato da perpétua tormenta**: a conversão Kiriri nos sertões de dentro da América portuguesa. Aracaju: Editora Diário Oficial do Estado de Sergipe - Edise, 2020.
- MELATTI, Júlio Cezar. **Áreas etnográficas da América indígena**. CAP B 2 Leste (retocado em 2016). Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2021.
- MENDOZA, Virginia. Quando você sabe que é bilíngue?. **El país**, 12/07/2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/28/cultura/1503911116\\_963972.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/28/cultura/1503911116_963972.html). Acesso em 30 mar. 2022.
- MENTA, Cyril. **Transmissions de rituels des indiens Pankararu aux indiens Pankararé. Nordeste du Brésil**. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia) – École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), Paris-FR, 2017.
- MORAES, Vanessa Coêlho. A construção da educação diferenciada entre os Kiriri. **Revista Equatorial**, Natal-RN, v. 5, n. 9, p. 71-97, jul/dez 2018a. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/14998/10947>. Acesso em: 27 fev. 2023.
- MORAES, Vanessa Coêlho. **A construção da escola indígena Kiriri**. Monografia (Bacharel em Ciência Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018b.
- MORAES, Vanessa Coêlho. **O que devemos aprender com a ciência do índio e o fortalecimento linguístico Kiriri: análise da articulação entre cosmopolítica, ritual, educação e epistemologia**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador-BA, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/35082>. Acesso em: 25 jun. 2022.
- MORAES, Vanessa Coêlho. Análise do contexto linguístico dos Kiriri. *In: Anais do 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL)*, Brasília, 2019. Disponível em: <http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3o-cipial/analise-do-atualcontexto-linguistico-dos-kiriri/>. Acesso em: 20 ago. 2021.

MOTA, Clarice Novaes da. Sob as ordens da jurema: o xamã Kariri-Xocó. In: LANGDON, Ester Jean Matterson (Org.). **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. 1ª. Ed. EDUFSC: Florianópolis, 1996.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono!: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/775418.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2020.

NANTES, Bernardo de. **Katecismo Indico da Lingua Kariris**. Lisboa, 1709.

NANTES, Martinho de. **Relação de uma missão no rio São Francisco**. Tradução Barbosa Lima Sobrinho). 2ª Ed. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1979.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. **O Tronco da Jurema. Ritual e Etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste: o caso Kiriri**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), Universidade Federal da Bahia, 1994. Disponível em: <http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/12819906130%20Tronco%20da%20Jurema.pdf>. Acesso em: 30 maio. 2021.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de Souza. Toré Kiriri: o sagrado e o ético na reorganização coletiva de um povo. In: Rodrigo de Azeredo Grunewald (Org.). **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2005.

NAVARRO, Roberto. **É verdade que Moisés abriu o mar Vermelho?**. Super interessante, 18/04/2011. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/e-verdade-que-mois-es-abriu-o-mar-vermelho/>. Acesso em 05 maio 2023.

OLIVEIRA, Cila Mariá Fonseca de; CRUZ, Mônica Cidele da. Panorama da língua Kambeba/Omágua em Manaus/Amazonas: possibilidades de retomada, manutenção e fortalecimento linguístico e cultural. **Tellus**, p. 109-132, 2022. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/862/854>. Acesso em: 08 jun. 2023.

OLIVEIRA, Matheus Nascimento; COSTA, Ester Nascimento da; VASCONCELOS, Victor Silva; MATOS, Raira Pinto de; MORAES, Luís Gustavo de Lima ; CORREIA, Manuela Jucá; LOPES-FILHO, Isaac Ibernnon; SILVA, Maria Isabela Afonso da; SILVA, Tiago Lucena. Consumo de quelônios no perímetro urbano de Cruzeiro do Sul, Acre, Brasil. **Gaia Scientia**, v. 13, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/gaia/article/view/47149/29682>. Acesso em: 21 mar. 2023.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111579>. Acesso em: 20 jun. 2023.

OLIVEIRA, Vinícius Eufrásio de. **Cantá pras alma: a reza cantada do ritual de Encomendação das Almas**. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música (PPGM), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte-MG, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/AAGS-AQGP92>. Acesso em: 12 mar. 2023.

OROBITG, Gemma. Para além do sonho e da vigília. O sonho ameríndio e a existência. **Revista de Antropologia**, v. 65, n. 3, 2022. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/206557/190278>. Acesso em: 01 maio 2023.

PAJÉS PARAHITERI. **Naroriwë**: o surgimento dos pássaros. Trad: Anne Ballester Soares. 1ª Ed. São Paulo: Hedra, 2017, pp 132.

PARAISO, Maria Hilda Baqueiro. Os Kiriri-Sapuyá de Pedra Branca. **Revista do Centro de Estudos Baianos**, Salvador, v. 112, 1985. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/31299>. Acesso em: 22 fev. 2023.

**Patxohã – Língua de Guerreiros**. Direção: Claudiney Ferreira. Produção: Ana Paula Fiorotto. Fotografia: André Seiti, Richner Allan. Montagem: Caetano Tola Biasi. Som: Tomás Franco, Rosana Stefanoni. Itaú Cultural e Ministério Público Federal | Procuradoria da República em Minas. Brasil: Reserva Indígena da Jaqueira, 2017. Cor, Som, 52 min. Disponível em: <http://canal.itaucultural.org.br/embed/ZI3XLv3nk>. Acesso em: 06 jun. 2023.

**Patxohã – Língua Retomada**. PROEXT-MEC e UFSB. Brasil: Reserva Indígena da Jaqueira, 2017. Cor, Som. 15min: 21s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aN9JhkkuMpw>. Acesso em: 06 jun. 2023.

PAULA, Eunice Dias de; TAPIRAPÉ, Josimar Xawapare'yami. Revitalização de línguas indígenas no Brasil: o caso dos Apyãwa. **Revitalização Linguística**, n. 13, p. 215-230, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/rl/article/view/10428/7920>. Acesso em 08 jun. 2023.

PAVELIC, Nathalie Le Bouler. **Aprender e ensinar com os outros: a educação como meio de abertura e de defesa na Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro (Bahia, Brasil)**. Tese (Doutorado em Pós-Cultura) – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PÓS-CULTURA), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador-BA, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/31034>. Acesso em: 30 jun. 2022.

PEDREIRA, Carolina Souza. **Irmãs de almas: rituais de lamentação na Chapada Diamantina**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade de Brasília (UnB), Brasília-DF, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/7261>. Acesso em: 25 maio 2022.

PEDREIRA, Hugo Prudente da Silva. **Os Pataxó Hãhãe e o problema da diferença**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, 2017. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-06022017-110145/pt-br.php>. Acesso em: 18 jul. 2021.

PEIRANO, MARIZA. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos** (UFRGS. Impresso), v. 20, p. 377-391, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27 fev. 2022.

PEREIRA, Tamires Santos. **O(a)s Pataxó meridionais e o território tradicional do Monte Pascoal no extremo Sul da Bahia**: patrimônio, cultura e memórias corpóreas. Dissertação (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS), Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Vitória da Conquista-BA, 2016. Disponível em: <http://www2.uesb.br/ppg/ppgmls/wp-content/uploads/2017/06/Dissert.-Tamires-Santos-Pereira.pdf>. Acesso em 17 maio de 2023.

PEREIRA, Vicente Cretton. O lugar do tabaco: cachimbo e xamanismo mbya guarani. **Revista de Antropologia**, v. 62, n.º 2, p. 323-349, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/161082/156157>. Acesso em: 19 maio 2023.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e Guerra**. Teses (Livre-Docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Universidade de São Paulo (USP), 2015). Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4913252/mod\\_resource/content/1/Festa%20e%20Guerra%20rev%2009.18.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4913252/mod_resource/content/1/Festa%20e%20Guerra%20rev%2009.18.pdf). Acesso em: 16 jun. 2023.

PITARCH, Pedro. A linha da dobra. Ensaios de cosmologia mesoamericana. **Mana**, v. 24, p. 131–160, 2018. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/mana/a/FSQgcYYQJ5VfscYwknZc6BB/?lang=pt>. Acesso em: 23 jul. 2022.

PORTUGAL, Larissa Moreira Portugal. **“Abaixo de Deus eu tenho fé nesses matos”**: uma etnografia do regime de cuidado cotidiano entre os Pataxó da aldeia Boca da Mata. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos-SP, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/17315>. Acesso em: 14 maio 2023.

RABELO, Miriam Cristina Marcilio. Entre a casa e a roça: trajetórias de socialização no candomblé de habitantes de bairros populares de Salvador. **Religião & Sociedade**, v. 28, p. 176-205, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/TKyqtTR4hTGQS49HbhfprfM/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 20 jun. 2023.

RAMOS, Danilo Paiva. **Círculo de coca e fumaça**. São Paulo: Hedra, 2018.

REESINK, Edwin Boudewijn. A maior alegria do mundo: a participação dos índios Kiriri em Belo Monte (Canudos). In: CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de; CARVALHO, AnaMagda (ORGs). **Índios e caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 243-256. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/mv4m8/pdf/carvalho-9788523212087-11.pdf>. Acesso em: 13 ago. 2021.

ROCHA, Ewelter. Benditos da Ladeira do Horto: uma breve etnografia do silêncio. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 73, p. 64-82, ago. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/666Lh7M7N5nvMWwChGZJ7XQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 mar. 2022.

RODRIGUES, Aryon. Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil. **Ciência e Cultura**. vol.57 n.º.2 São Paulo, 2005. Disponível em:

<http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v57n2/a18v57n2.pdf>. Acesso em: 16 maio 2023.

RODRIGUES, Jardel Jesus Santos. Breves notas sobre o ritual de morte entre os Kiriri. In: Ernenek Mejía Lara; Maria Rosário de Carvalho; Ugo Maia Andrade. (Org.). **Por uma etnologia transversa: cosmopolíticas no Nordeste, Leste e Amazônia indígenas**. 1.º Ed. São Cristóvão-SE: Editora UFS, 2021.

RODRIGUES, Jardel Jesus Santos. É possível uma antropologia dos sonhos no Nordeste indígena? . **Maloca: Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v. 4, n. 00, 2022.

Disponível em:

<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/15097>. Acesso em: 27 ago. 2022.

RIBEIRO JÚNIOR, Roberto Romero. Numa terra estranha: sonho, diferença e alteração entre os Tikmũ'ün (Maxakali). **Revista de Antropologia**, v. 65, n. 3, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/qbTp7D7ty7fmmjQY3jp7dbk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 06 maio 2022.

ROSALBA, Lélia Maria Fernandes Garcia. O posto indígena de Mirandela. **Boletim do Museu do Índio/FUNAI**, n. 1, p. 3-69, 1976. Disponível em:

<https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/QID00003.pdf>.

Acesso em: 18 ago. 2021.

SÁ JÚNIOR, Lucrécio Araújo. Performance e Identidade: Atos de Discurso nas Vozes do Benditos Populares. In: VI Congresso Internacional da ABRALIN, 2009, João Pessoa. Anais do VI Congresso Internacional da ABRALIN. João Pessoa: Editora Idéia, 2009a. Disponível em:

[http://www.leffa.pro.br/tela4/Textos/Textos/Anais/ABRALIN\\_2009/PDF/Lucr%C3%A9cio%20Ara%C3%BAjo%20de%20S%C3%A1%20J%C3%BAnior%20-%20ok.pdf](http://www.leffa.pro.br/tela4/Textos/Textos/Anais/ABRALIN_2009/PDF/Lucr%C3%A9cio%20Ara%C3%BAjo%20de%20S%C3%A1%20J%C3%BAnior%20-%20ok.pdf).

Acesso em: 14 mar. 2023.

SÁ JÚNIOR, Lucrécio Araújo. **Vozes benditas: entre o nomadismo e a performance estão os atos**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística (PROLING), Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa-PB, 2009 b. Disponível em:

<https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/tede/9891/2/Arquivo%20total.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2023.

SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. **Conquista e resistência dos Payayá no sertão das Jacobinas: tapuias, tupi, colonos e missionários(1651-1706)**. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador-BA, 2011. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/35232>. Acesso em: 20 fev. 2023.

SANTOS, Gilton Mendes dos; SOARES, Guilherme Henrique. Rapé e Xamanismo entre grupos indígenas no médio Purus, Amazônia. **Amazônia: Revista de Antropologia**, v. 7, p. 10-27, 2015. Disponível em:

<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/viewFile/2148/2440>. Acesso em: 20 maio de 2023.

SANTANA, Daniel Oliveira. **Dieta, dinâmica populacional e ectoparasitas de Phrynos geoffroanus (Schweigger, 1812) (Testudinata, Chelidae) do Baixo São Francisco, Poço Redondo, SE**. Dissertação (Mestrado em Ecologia e Conservação) –

Programa de Pós-Graduação em Ecologia e Conservação (PPGEC), Universidade Federal de Sergipe (UFS), São Cristóvão-SE, 2012. Disponível em:

<https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/4457/1/DANIEL%20LIVEIRA%20SANTANA.pdf>.

Acesso em: 20 mar. 2023.

SARMENTO, Paulo Sousa. **Atitudes e representações diante da morte**: alguns elementos para uma definição da concepção de morte dos Kiriri de Mirandela-BA. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais (PPGCS), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 1996.

SCHILLACI, Manuela. **Religiosidade Truká e o rio São Francisco (PE)**: um estudo sobre a violência simbólica das grandes obras. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE, 2017. Disponível em:

<https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/31371/1/DISSERTA%c3%87%c3%83O%20Manuela%20Schillaci.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2021.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, p. 2–19, 1979. (Série Antropologia). Disponível em: [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Aabertura/seeger\\_matta\\_castro\\_1979\\_pessoa.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Aabertura/seeger_matta_castro_1979_pessoa.pdf). Acesso em: 25 jun. 2022.

SEGATA, Jean; DURAZZO, Leandro. Intercosmologias: humanos e outros mais que humanos no Nordeste indígena. **Espaço Ameríndio** (UFRGS), v. 14, p. 185-198, 2020. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/106994/59621>. Acesso em: 24 abr. 2021.

SILVA, Andréa Lemos. Animais medicinais: conhecimento e uso entre as populações ribeirinhas do rio Negro, Amazonas, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, 3(3), 2008. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/dSH5JRnjTMKBKRTYgK3BVPb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 mar. 2023.

SHIRATORI, Karen Gomes. **O acontecimento onírico ameríndio**: o tempo desarticulado e as veredas do possível. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional (MN), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2013. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/824889.pdf>. Acesso em: 26 maio. 2021.

SHIRATORI, Karen Gomes. **O olhar envenenado**: da metafísica vegetal jamamadi (Médio Purus, AM). Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional(MN)/Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2018. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/879697.pdf>. Acesso em: 14 maio 2023.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil. **Amazônica - Revista de Antropologia**, v. 11, n. 2, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7548>. Acesso em: 23 abr. 2023.

SOARES, Mariana Pettersen. **Almas e encantados**: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas. Tese (Doutorado Antropologia) – Programa de

Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói- RJ, 2013. Disponível em: <http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/Mariana-Pettersen-Soares.pdf>. Acesso em: 11 abr. 2021.

SOUZA, Jorge Bruno Sales. **Fazendo a diferença um estudo da etnicidade entre os Kaimbé de Massacará**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, BA, 1996. Disponível em: <http://www.pineb.ffch.ufba.br/downloads/12487262381996%20SOUZA,%20Bruno%20-%20Etnicidade%20entre%20os%20Kaimbe%20de%20Massacara.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2021.

SOUZA, Leandro. Uma revisão sobre padrões de atividade, reprodução e alimentação de cágados brasileiros (Testudines, Chelidae). **Phyllomedusa**, 2004.

SOUZA, Pedro Daniel dos Santos; RODRIGUES, Jesus Santos Rodrigues; ALMEIDA, Fernanda Lima Almeida; SOUZA, Élvia Martins Falcão. Os Kiriri dos sertões da Bahia: discutindo documentação, revitalização e políticas linguísticas. **Cadernos de Linguística**, v. 1, p. 1-20, 2020. Disponível em: <https://cadernos.abralin.org/index.php/cadernos/article/view/234/192>. Acesso em: 21 ago. 2021.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, 2018. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663/139603>. Acesso em: 27 maio 2023.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal**: a ação política ameríndia e seus personagens. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade de São Paulo, São Paulo-SP, 2005. Disponível em: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-01102007-144056/publico/TESE\\_RENATO\\_SZTUTMAN.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-01102007-144056/publico/TESE_RENATO_SZTUTMAN.pdf). Acesso em: 26 ago. 2023.

SZTUTMAN, RENATO. Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers. **Mundo Amazônico**, v. 10, p. 1-26, 2019. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/74098/70193>. Acesso em: 29 maio de 2023.

TOMMARO, Rodrigo. Tartarugas vivem mais por características genéticas e sistema imune eficiente. **Jornal da USP**, 09/03/2022. Disponível em: <https://jornal.usp.br/?p=492552>. Acesso em: 22 mar. 2022.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Tradução Nancy Campi de Castro. Petrópolis-RJ: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Tradução Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói-RJ: EDUFF, 2005.

UBINGER, Helen Catalina. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA), Universidade Federal da Bahia

(UFBA), Salvador-BA, 2012. Disponível em:

<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/12573>. Acesso em: 11 ago. 2020.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, [1909] 2011.

VANZOLINI, Marina. **A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. Tese (Doutorado Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, 2010. Disponível em:

<http://objdig.ufrj.br/72/teses/746021.pdf>. Acesso em: 22 set. 2020.

VANZOLINI, Marina. **O parentesco pervertido: nota sobre a feitiçaria entre os Aweti do Alto Xingu**. In: LIMA, Edilene Coffaci de; CÓRDOBA, Lorena. (Orgs.). Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana. Série Pesquisa. Curitiba-PR: Editora UFPR, 2011.

VIANNA, João Jackson Bezerra. Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios:

transformações da pessoa e perspectivas. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 3, 2016.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/124820/121527>. Acesso em: 01 maio 2023.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, 2010. Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24082010-143944/publico/2010\\_JoseGlebsonVieira.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-24082010-143944/publico/2010_JoseGlebsonVieira.pdf). Acesso em: 25 ago. 2021.

VIEIRA, José Glebson. Catimbó e toré: práticas rituais e xamanismo do povo potiguara da paraíba. **Vivência**: Revista de Antropologia, v. 1, p. 41-64, 2019. Disponível em:

<https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/21126/12803>. Acesso em: 25 ago. 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional**, p. 40–49, 1979. (Série Antropologia). Disponível em:

[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Acastro/castro\\_1979\\_xingu.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Acastro/castro_1979_xingu.pdf). Acesso em: 29 jun. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os deuses canibais: a morte e o destino da alma entre os Araweté. **Revista de Antropologia** (São Paulo), v. 27-28, n.03, p. 55-90, 1984.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores/Anpocs, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=pt&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005&lng=pt&tlng=pt). Acesso em: 21 set. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A propriedade do conceito. In: **ANPOCS**: Caxambu-MG, 2001. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st23-1/4695-ecastro-a-propriedade/file>. Acesso em: 02

maio 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. *In: A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu editora [2002] 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50120>.

Acesso em: 22 jul. 2021.