UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

GABRIEL NOVAIS CARDOSO

NO RASTRO DOS "*INVISÍVEIS*":
RELAÇÕES E ARTICULAÇÕES ENTRE XAMANISMO, RITUAL, ETNICIDADE E COSMOPOLÍTICA KIRIRI.

Salvador
2021

GABRIEL NOVAIS CARDOSO

NO RASTRO DOS "*INVISÍVEIS*":
RELAÇÕES E ARTICULAÇÕES ENTRE XAMANISMO, RITUAL, ETNICIDADE E COSMOPOLÍTICA KIRIRI.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Drº. Danilo Paiva Ramos.

Salvador
2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA).

Cardoso, Gabriel Novais

C268 No rastro dos “Invisíveis”: relações e articulações entre xamanismo, ritual, etnicidade e cosmopolítica Kiriri. / Gabriel Novais Cardoso. – 2021.

433 f.

Orientador: Profº. Drº. Danilo Paiva Ramos

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

1. Xamanismo - Rituais. 2. Indígenas da América do Sul – Brasil, Nordeste. 4. Etnologia. 5. Etnoarqueologia. I. Ramos, Danilo Paiva. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 980.4

GABRIEL NOVAIS CARDOSO

NO RASTRO DOS "*INVISÍVEIS*":

RELAÇÕES E ARTICULAÇÕES ENTRE XAMANISMO, RITUAL, ETNICIDADE E COSMOPOLÍTICA KIRIRI.

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia.

Salvador, 27 de agosto de 2020.

Banca examinadora

Danilo Paiva Ramos – Orientador
Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
Universidade Federal da Bahia

Marco Tromboni de Souza Nascimento – Externo ao Programa
Doutor em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.
Universidade Federal da Bahia

Amiel Ernenek Mejía Lara – Interno
Doutor em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, SP, Brasil.

Universidade Federal da Bahia

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA)

ATA Nº 12

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA (PPGA), realizada em 27/08/2021 para procedimento de defesa da Dissertação de MESTRADO EM ANTROPOLOGIA no. 12, área de concentração Antropologia, do(a) candidato(a) GABRIEL NOVAIS CARDOSO, de matrícula 218122521, intitulada "No Rastro dos Invisíveis: relações e articulações entre xamanismo, ritual, etnicidade e cosmopolítica Kiriri". Às 14:00 do citado dia, "por videoconferência", foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora Prof. Dr. DANILO PAIVA RAMOS que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. MARCO TROMBONI DE SOUZA NASCIMENTO (coorientador) e Prof. AMIEL ERNENEK MEJIA LARA. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinado(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. MARCO TROMBONI DE SOUZA NASCIMENTO, UFBA

Examinador Externo ao Programa

AMIEL ERNENEK MEJIA LARA, UFBA

Examinador Interno

Dr. DANILO PAIVA RAMOS, UFBA

Presidente

GABRIEL NOVAIS CARDOSO

Mestrando(a)

Aos Encantados do Território Indígena Kiriri que, mesmo invisíveis, colaboraram grandemente para a ampliação da minha visão e sensibilidade ao longo dos períodos em que “habitei” a sua morada.

AGRADECIMENTOS

De forma resumida - do contrário me estenderia por dezenas de páginas aqui - gostaria de agradecer:

À minha família, antes de tudo. Especialmente aos meus pais, José Artur F. P. Cardoso e Albimar Costa Novais, bem como aos meus avós maternos, Maria Alves Costa e Valter da Silva Novais (*in memoriam*): alicerces primordiais da minha vida, sem os quais nada poderia ser erguido ou construído.

Sem dúvidas, tenho imensa gratidão a todo o povo Kiriri, sem o qual o presente trabalho sequer seria concebido. Principalmente aos Kiriri Cantagalo sob a liderança do querido pajé Adonias e do cacique Agrício, bem como os Kiriri Mirandela, sob a liderança do cacique Lázaro, os grupos Kiriri com que mais tive contato ao longo do meu trabalho de campo.

Dado as dimensões dessa seção, não poderia listar sistematicamente todos aqueles interlocutores, amigos e companheiros de pesquisa, que muito contribuíram para o presente trabalho, bem como para meu próprio crescimento intelectual e pessoal.

Gostaria de citar, dentre muitos outros de grande importância, Dona Suelí, minha anfitriã, amiga e conselheira em meu trabalho de campo. Que muito contribuiu com seu cuidado e com sua sabedoria para meu desenvolvimento pessoal e acadêmico. Tal agradecimento se estende para toda sua família, Miro, Maicon, Jonhe e Cassiano, que me receberam de modo acolhedor em sua própria casa.

Não deixaria de citar, também, Hamilton “Barão” e seu Dominguinhos, muito mais que interlocutores de pesquisa: amigos e professores dos mistérios *encantados* que nos cercam ao longo da vida sem que nos dermos conta. A contribuição de ambos é incalculável, não só para meu desenvolvimento intelectual, como para meu desenvolvimento sensível. Estendo tal agradecimento, também, às suas famílias: Fabiana, João, Railda, Carmem entre outros.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia pela oportunidade, solicitude e paciência com minhas demanda e limitações ao longo de todo o mestrado. Por tabela, expresso meus agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que garantiu o financiamento que possibilitou a realização da pesquisa que fundamenta o presente trabalho. Agradeço, indo mais além, à Universidade Pública no Brasil, que, no momento em que vivemos, merece mais e mais reconhecimento, sendo a fundação da produção científica e acadêmica deste país.

Não poderia deixar de mencionar meus agradecimentos ao professor e amigo Marco Tromboni de Souza Nascimento, que me apresentou ao povo Kiriri e muito investiu no meu desenvolvimento acadêmico e intelectual, sendo um dos principais responsáveis pela minha reaproximação da etnologia indígena e de temas que, desde o início da graduação, me atraiam.

Do mesmo modo, agradeço ao meu orientador de mestrado: Danilo Paiva Ramos. Seus apontamentos, sugestões e direcionamentos foram fundamentais para o meu amadurecimento intelectual. Além disso, sua paciência e compreensão foram centrais em todo o processo de produção do presente trabalho.

Estendo meus agradecimentos à Vanilla Isi Mendes Machado, cujo apoio e cuidado foram fundamentais nas fases finais de planejamento e escrita deste trabalho, de modo que não poderia deixar de manifestar aqui minha imensa gratidão para com todo seu afeto e companheirismo ao longo dos últimos meses que antecederam a conclusão da presente dissertação.

Por fim, consciente de que muitas pessoas, de suma importância, não poderão ser diretamente citadas aqui, gostaria de agradecer, em termos gerais, a todos aqueles que por mim passaram, se demoraram ou não, e contribuíram, conscientemente ou não, para o processo que foi a elaboração do presente trabalho.

Agradeço, por fim, àquelas agências invisíveis, *encantadas*, que, junto aos meus interlocutores "visíveis" de pesquisa, possibilitaram e guiaram meu fazer etnográfico. Permitindo-me vislumbrar mundos outros que sequer imaginara encontrar em meio aos sertões da Bahia.

"Um cacique de pele colorida
conquistou docilmente o firmamento
Num cavalo voou no esquecimento
dos saberes eternos de um druida
Pela terra cavou sua jazida
com as tábuas da arca de Noé
Como lendas que vem do Abaeté
e como espadas de luz enfeitiçadas
Nas paredes da pedra encantada,
os segredos talhados por Sumé."

Lula Côrtes e Zé Ramalho ("Nas paredes da pedra encantada, os segredos talhados por Sumé". Álbum Paêbirú: Caminho da Montanha do Sol, 1975).

CARDOSO, Gabriel Novais. No Rastro dos "*Invisíveis*": relações e articulações entre xamanismo, ritual, etnicidade e cosmopolítica Kiriri. 2021. Orientador: Danilo Paiva Ramos. 433f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMO

O presente trabalho foi desenvolvido junto ao povo Kiriri, com seu território, já demarcado e homologado, localizado no sertão baiano, nos municípios de Banzaê e Quijingue. Trata-se, nesta pesquisa, sob uma perspectiva etnográfica, das articulações entre o ritual do Toré, a relação cotidiana entre Kiriris e entidades invisíveis, das quais as principais são os *encantados* - ou o campo xamanístico, no geral - e a organização política desse povo que, como se argumenta, pode ser entendida como uma organização cosmopolítica, dada a centralidade e importância da comunicação com os encantados, principalmente através do ritual do Toré, nos modos de organização, ação política e distinção étnica do grupo. Seja na esfera interétnica, seja na intraétnica, com o fenômeno da divisão do povo em distintos grupos cosmopolíticos que disputam, entre si, maior legitimidade e indianidade, essas, fundamentadas em distintas concepções cosmológicas sobre como deve se dar a relação com os *invisíveis*. Com isso em mente, descrevo e analiso a centralidade do campo xamanístico, de relação e comunicação com os *invisíveis*, nas dinâmicas étnicas e cosmopolíticas Kiriri, apontando para a centralidade da relação com os *encantados* pra própria auto-arpreensão do povo enquanto indígena, bem como em seus processos de produção de alteridades inter e intra-étnicas. A partir de tais análises e descrições, avanço ainda mais, apontando para a constante e contínua relação de comunicação entre Kiriris e *encantados*, nos mais diversos aspectos e momentos da vida Kiriri no território indígena, o que implica numa continuidade do ritual na vida cotidiana na forma de "ações ritualizadas", voltadas para a manutenção da comunicação "correta" com os *encantados*. Concluo, após todo esse percurso, sobre a natureza de "fato social total" da constante e contínua relação e comunicação entre Kiriris e *encantados*, fenômeno que perpassa os mais diversos aspectos da vida daquele povo indígena em seu território, sendo sua apreensão condição necessária para uma compreensão mais aprofundada e sistemática sobre quaisquer aspectos e dinâmicas da vida do povo Kiriri no mundo de seu território indígena, que é, também, a morada dos *encantados*.

Palavras-chave: Toré; Xamanismo; Povos Indígenas do Nordeste; Retomada; Etnicidade.

CARDOSO, Gabriel Novais. On the Trail of the "*Invisibles*": relations and articulations between shamanism, ritual, ethnicity and Kiriri cosmopolitics. 2021. Advisor: Danilo Paiva Ramos. 433f. Dissertation (Masters in Anthropology) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

ABSTRACT

The present work was developed with the Kiriri people, with their territory, already demarcated and homologated, located in the Bahian hinterland, in the municipalities of Banzaê and Quijingue. This research deals with, from an ethnographic perspective, the articulations and relations between the Toré ritual, the shamanistic field in general and the political organization of this indigenous people which, as argued, can be understood as a cosmopolitical organization, given the centrality and importance of communication with the enchanted, mainly through the Toré ritual, in the modes of organization, political action and ethnic distinction of the group. Whether in the interethnic or intraethnic sphere, with the phenomenon of the division of the people into distinct cosmopolitical groups that dispute, among themselves, greater legitimacy and indigenousness, these, based on different cosmological conceptions about how the relationship with the invisible should occur. With this in mind, I describe and analyze the centrality of the shamanistic field, of relationship and communication with the invisible, in the Kiriri ethnic and cosmopolitical dynamics, pointing to the centrality of the relationship with the enchanted for the people's own self-apprehension as indigenous, as well as in their processes of production of inter and intraethnic otherness. From such analyzes and descriptions, I go even further, pointing to the constant and continuous communication relationship between Kiriris and the enchanted, in the most diverse aspects and moments of Kiriri life in the indigenous territory, which implies a continuity of the ritual in daily life in the form of "ritualized actions", aimed at maintaining "correct" communication with the enchanted. I conclude, after all this journey, on the nature of the "total social fact" of the constant and continuous relationship and communication between Kiriris and the enchanted, a phenomenon that permeates the most diverse aspects of the life of that indigenous people in their territory, and its apprehension is a necessary condition for a deeper and more systematic understanding of any aspects and dynamics of the life of the Kiriri people in the world of their indigenous territory, which is also the home of the enchanted.

Keywords: Ritual; Shamanism; Indigenous Peoples of the Northeast from Brazil; Territorial Repossession; Ethnicity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Foto de Satélite do T. I. Kiriri 54

Figura 2 – Etnomapa Kiriri 55

Figura 3 - Mapa das aldeias e localidades no território indígena Kiriri 58

Figura 4 - Igreja do Nosso Senhor da Ascensão, centro da aldeia de Mirandela 66

Figura 5 –Mapa dos Aldeamentos Kiriri no século XVII 67

Figura 6 – Mapa das divisões cosmopolíticas Kiriri 101; 399

Figura 7 – Início da Terra Indígena Kiriri 108

Figura 8 – BA-388 109

Figura 9 - Serra do Arrasta/Arrasta-Bunda (1) 110

Figura 10 - Toré realizado no Colégio Estadual Indígena José Zacarias, aldeia Mirandela ... 113

Figura 11 - Toré realizado no Colégio Estadual Indígena José Zacarias, aldeia Mirandela (2) 113

Figura 12 - Formação da fila do Toré, aldeia Mirandela, grupo do cacique Lázaro 114

Figura 13 - Toré em Mirandela e seu puxador (à frente), grupo do cacique Lázaro 114

Figura 14 - Terreiro de Toré Cantagalo (Grupo do pajé Adonias e cacique Agrício) 120

Figura 15 - Aldeia Mirandela: uso das vestes tradicionais fora do contexto ritual (Saiote verde: caroá; Saiote cor de palha: pindoba) 123

Figura 16 - Indígenas com as vestes tradicionais na praça de Mirandela 123

Figura 17 - Célio, conselheiro do grupo do cacique Lázaro, fumando paú. BA, 2019 126

Figura 18 - Grupo de homens Kiriri com as vestes tradicionais, maracás e ayó/bogó. Centro de Cultura Kiriri, aldeia de Mirandela 131

Figura 19 - Um papagaio no/do Território Indígena Kiriri 141

Figura 20 - Formação para a Sereia (1) 146

Figura 21 - Formação para a Sereia (2) 146

Figura 22 - Formação para a Sereia (3) 147

Figura 23 - Formação para a Sereia (4) 148

Figura 24 - Serra do Arrasta/Arrasta-Bunda (2) 168

Figura 25 - Dominguinhos, no quintal de sua casa, ensinando sobre algumas ervas e seus usos 173

Figura 26 - Dona Ivanildes (Professora Kiriri, grupo de Agrício e Adonias) fumando seu paú no III Acampamento Indígena Terra Livre, Salvador – BA 200

Figura 27 - Fotografia de uma antiga Imagem de Nosso Senhor da Ascensão da Igreja de Mirandela 202

Figura 28 - Imagem do Nosso Senhor da Ascensão no altar da Igreja de Mirandela 203

Figura 29 - Carne assando na brasa, casa de "Barão", aldeia de Mirandela 215

Figura 30 - Início da estrada de barro que que liga a BA-388 ao centro da aldeia de Mirandela 266

Figura 31 - Estrada de barro que que liga a BA-388 ao centro da aldeia de Mirandela 267

Figura 32 - Chegando em Mirandela 268

Figura 33 - Praça Central da Aldeia de Mirandela 269

Figura 34 - Centro da aldeia de Mirandela 269

Figura 35 - Igreja do Nosso Senhor da Ascensão, centro da aldeia de Mirandela (2) 270

Figura 36 - "Camarinha" do Toré do grupo do cacique Lázaro, em frente à Igreja 270

Figura 37 - Arapuca 275

Figura 38 - Plantação de quiabo na roça de Barão 277

Figura 39 - Grupo de Arqueiros no Toré, Mirandela 285

Figura 40 - Caga-sebo 297

Figura 41 - Vista de um lagarto Teiú 299

Figura 42 - Tatupeba 299

Figura 43 - Badogue 301

Figura 44 - Plantação de milho na roça de Barão 302

Figura 45 - Ruínas no caminho da Estrada do Sacão 303

Figura 46 - Estrada do Sacão e Serra do Sacão (ao fundo) 305

Figura 47 - Estrada do Sacão e Serra do Sacão (ao fundo) (2) 306

Figura 48 - Vista da Serra do Arrasta de carro 320

Figura 49 - Hamilton "Barão" na Serra do Arrasta 321

Figura 50 - Trilha na Serra do Arrasta, antigo caminho para o Sacão 323

Figura 51 - Gravura *encantada*(?) de um rosto talhada na Serra do Arrasta 325

Figura 52 - Vista do topo da serra (1) 332

Figura 53 - Vista do topo da serra (2) 333

Figura 54 - Vista do topo da serra (3) 333

Figura 55 - Vista do topo da serra (4) 334

Figura 56 - “Minador” 336

Figura 57 - Um “rastro dos *invisíveis*”: água no interior do “minador” 337

Figura 58 - “Casa do Toré de Antigamente” 338

Figura 59 - Hamilton “Barão” apresentando o antigo terreiro onde teria sido realizado o primeiro Toré Kiriri 339

Figura 60 - Rastro da presença de *invisíveis* e da sua relação com os Kiriri ao longo do tempo: ruínas da “Casa do Toré de Antigamente” 338

Figura 61 - Caminho para a “*Casa da ciência*” 339

Figura 62 - Término da Terra Indígena Kiriri 343

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Algumas especificidades xamânicas, rituais e cosmopolíticas dos grupos/secções Kiriri 157; 408

Tabela 2 – Divisões cosmopolíticas Kiriri 406

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACCS - Ação Curricular em Comunidade e Sociedade.

ANAÍ - Associação Nacional de Apoio Indigenista.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário.

COELBA - Companhia de Eletricidade do Estado da Bahia.

CPI - Comissão Parlamentar de Inquérito.

FFCH - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

FUNAI - Fundação Nacional de Apoio ao Índio.

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde.

GT - Grupo de Trabalho.

INTERBA - Instituto de Terras da Bahia.

MEC - Ministério da Educação.

OIT - Organização Internacional do Trabalho.

PPGA - Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

SESAI - Secretária de Atenção à Saúde Indígena.

SPI - Serviço de Proteção ao Índio.

SUS - Sistema Único de Saúde.

TCC - Trabalho de Conclusão de Curso.

T.I. - Terra Indígena.

UFBA - Universidade Federal da Bahia.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....19
1. PRIMEIROS CONTATOS COM O CAMPO; HISTÓRICO DO DESENVOLVIMENTO DA PROPOSTA DO PRESENTE TRABALHO E ALGUMAS JUSTIFICATIVAS PARA O MESMO..... 19
2. UM POVO INDÍGENA DO/NO NORDESTE: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO POVO KIRIRI..... 25
3. SOBRE SEGUIR "OS RASTROS DOS INVISÍVEIS": CONSIDERAÇÕES ACERCA DA METODOLOGIA, TEMA, ESTRUTURA E OBJETIVOS DO PRESENTE TRABALHO..... 29
4. MAIS ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O REFERENCIAL HISTÓRICO-ETNOLÓGICO E TEÓRICO-ANALÍTICO DO PRESENTE TRABALHO..... 34
5. QUESTÕES ÉTICO-POLÍTICAS DO PRESENTE TRABALHO..... 40
5.1. Algumas considerações mais gerais e ilustrativas sobre minha inserção em campo..... 40
5.2. Ligeiro apontamento sobre o uso de gravador ao longo do trabalho de campo..... 48
5.3. Breves notas sobre trabalho de campo compartilhado/em dupla ou: "anthropological blues" para quê?..... 49
1. KIRIRI: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DE UM POVO INDÍGENA DO/NO NORDESTE..... 52
1.1. DOS PRIMEIROS CONTATOS ÀS COMPLEXIDADES DOS ALDEAMENTOS MISSIONÁRIOS..... 52
1.2. OS ALDEAMENTOS KIRIRI..... 63
1.3 DO PERÍODO POMBALINO E SEU DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS À LEI DE TERRAS DE 1850..... 68
1.4. SÉCULO XIX: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A GUERRA DE CANUDOS E AS POPULAÇÕES INDÍGENAS DO/NO NORDESTE..... 73
1.5. VISLUMBRES DO SÉC. XX: DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI) AOS PRIMEIROS MOVIMENTOS DE RETOMADAS KIRIRI (ANOS 70) 77
1.6. CONSIDERAÇÕES SOBRE CONTINUIDADE HISTÓRICA, XAMANISMO KIRIRIRI, ESFERA RITUAL E ETNICIDADE..... 85
1.7. BREVES NOTÍCIAS DOS ANOS 2000..... 89
1.7.1. Educação Escolar Kiriri..... 91
1.7.2. Saúde Indígena 94
1.7.3. Súmula provisória da atual organização cosmopolítica Kiriri: os distintos grupos/secções e sua disposição pelo território indígena..... 95
1.8. CONCLUSÕES 102
2. VIVÊNCIANDO O RITUAL DO TORÉ 107
2.1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES..... 107
2.2. UM TORÉ... NO CANTAGALO..... 115
2.3 BREVE SÍNTESE DA SEQUÊNCIA RITUAL 151
3. SEGUINDO O RASTRO DOS *INVISÍVEIS*: UMA NOITE NA CASA DE DOMINGUINHOS[1].....159
3.1. PERCURSO ANTERIOR À NOITE DE CONVERSAS NA CASA DE

[1] (OU: A CONTÍNUA E CONSTANTE RELAÇÃO ENTRE KIRIRIS E ENCANTADOS AO LONGO DO COTIDIANO, DOS SONHOS, NA FORMA DE "COISAS" DO/NO TERRITÓRIO E EM TODO O FLUXO DA VIDA, ENFIM.).

DOMINGUINHOS..... 162
3.2. “LOCALIDADES”, ALDEIAS, DONOS E A SERRA DO ARRASTA-BUNDA..... 164
3.3. *ZUMBIS*, LOBISOMENS, *BICHOS* E *ESPÍRITOS-DE-MORTO*: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE CATEGORIAS DE *INVISÍVEIS* E SOBRE CONTINUIDADE ENTRE RITUAL E VIDA COTIDIANA..... 174
3.4. DIFERENTES TIPO DE RELATOS E NARRATIVAS DE EXPERIÊNCIAS COM INVISÍVEIS E “EDUCAÇÃO DA ATENÇÃO” 181
3.5. MANÉ TRAPÁIA, A AGÊNCIA DOS *ENCANTADOS* PARA A MANUTENÇÃO DO *SEGREDO* E UMA INTERVENÇÃO CONCRETA DOS *ENCANTOS* SOBRE ESTE TRABALHO: EXPLICAÇÕES E SIGNIFICADOS ACERCA DA FALHA DE UMA CANETA..... 184
3.6. RELATOS SOBRE UM TIPO DE “RASTRO DOS *INVISÍVEIS*”: OS EFEITOS CONCRETOS DA AGÊNCIA “INVISÍVEL” DOS *ENCANTADOS* NA/PARA A MANUTENÇÃO DO *SEGREDO* (E DO RITUAL DO TORÉ) 191
3.7. HISTÓRIAS DE *PAÚ*: RELATOS SOBRE A “PERDA DO *PAÚ*”, SEUS SIGNIFICADOS, E BREVE COMENTÁRIO SOBRE A CATEGORIA DOS SANTOS..... 195
3.8. HISTÓRIAS DE *PAÚ* E MAIS UMA CATEGORIA DE *INVISÍVEIS*: OS “*GUIAS”* E SEUS SIGNIFICADOS PARA O XAMANISMO E A REARTICULAÇÃO ÉTNICA E COSMOPOLÍTICA KIRIRI 209
3.9. *ENCANTADOS*, SONHOS E PREMONIÇÕES..... 215
3.10. ENCONTROS PREMONITÓRIOS COM *INVISÍVEIS* X “VISAGENS PREMONITÓRIAS”: COMENTÁRIOS E DISTINÇÕES SOBRE “VISAGENS”, “ASSOMBRAÇÕES” E “*PARACÉS”* 228
3.11. ALGUNS RASTROS VISÍVEIS DE UM *INVISÍVEL* CONCRETO: RELATOS SOBRE A COABITAÇÃO COM O *CHAPELÃO* 247
3.12. RETORNO DA CASA DE DOMINGUINHOS 258
3.13. “AQUI NO TERRITÓRIO É DIFERENTE”: TRANSIÇÃO DA ALDEIA DE ARAÇÁS PARA MIRANDELA (E UM JOGO DE FUTEBOL) 259
4. AINDA NO RASTRO DOS *INVISÍVEIS*: CONVERSAS E CAMINHADAS NA MATA COM BARÃO 266
4.1. PRIMEIRAS CONVERSAS NA CASA DE BARÃO E UMA VISITA À SUA ROÇA: SERRAS, VARIANTES E “COISAS” DO/NO TERRITÓRIO; REZADORES E O PODER DAS PALAVRAS 271
4.2. EFEITOS DA AÇÃO DOS *INVISÍVEIS* NA RELAÇÃO COM AS PESSOAS “VISÍVEIS”: SOBRE A CATEGORIA *“SE ARIAR” / “SER ARIADO”* 278
4.3. PAJÉS E O GRUPO DE ARQUEIROS, DIFERENÇAS NOS RITUAIS E AS CISÕES COSMOPOLÍTICAS KIRIRI: VARIAÇÕES PARA A MANUTENÇÃO DA COMUNICAÇÃO 280
4.4. XAMANISMO E PARENTESCO: UM POUCO MAIS SOBRE OS *GUIAS*, CONTINUIDADE E MANUTENÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA AO LONGO DA HISTÓRIA 287
4.5. A(S) LÍNGUA(S) INDÍGENA(S) KIRIRI, SEU *FORTALECIMENTO*, E AS DIVISÕES COSMOPOLÍTICAS: DISSENSÕES COSMOLÓGICAS E A PRODUÇÃO DE ALTERIDADES KIRIRI 290
4.6. *DONOS* E ANIMAIS, NOMES DE ERVAS, “RETOMADAS” E A IMPORTÂNCIA DA LÍNGUA INDÍGENA (E DO SEU *FORTALECIMENTO)* 292
4.7. CAMINHANDO NAS MATAS DO TERRITÓRIO INDÍGENA: ERVAS, “COISAS DO/NO TERRITÓRIO” E “CAMINHADAS NA MATA” COMO UM PROCESSO DE

"EDUCAÇÃO DA ATENÇÃO" 300
4.8. IDA À SERRA DO TAUAZEIRO, MAIS UMA "CAMINHADA NA MATA" COM BARÃO: A ANTIGA LAGOA GRANDE, A SERRA DO ARRASTA, E OUTROS LUGARES "*FINOS*" NA T.I. KIRIRI (BEM COMO SEUS *DONOS* E MORADORES) 313
4.9. "EDUCAÇÃO DA ATENÇÃO" E UM EMARANHADO DE "COISAS", PESSOAS, MEMÓRIAS, TEMPORALIDADES, FLUXOS VITAIS... O TERRITÓRIO INDÍGENA KIRIRI ENQUANTO UMA "MALHA" 345
5. REARTICULAÇÃO ÉTNICA E (COSMO)POLÍTICA KIRIRI, RETOMADA TERRITÓRIAL E O TORÉ 348
5.1. INTRODUÇÃO 348
5.2. O *FORTALECIMENTO* DA ESFERA RITUAL: A RETOMADA DO TORÉ 350
5.3. RETOMADA RITUAL: O ESTABELECIMENTO DO TORÉ E A REARTICULAÇÃO ÉTNICA KIRIRI 358
5.4. O TORÉ E O "REGIME INDÍGENA": O RITUAL COMO NÚCLEO DO "DOMÍNIO DA TRADIÇÃO" 362
5.5. RETOMADAS, TORÉ, *INVISÍVEIS* E BREVE NOTÍCIA SOBRE A(S) LÍNGUA(S) INDÍGENA(S) KIRIRI 368
5.6. A "ELEIÇÃO DO PAJÉ GERAL", A CENTRALIDADE DA INFLUÊNCIA DE AGÊNCIAS ENCANTADAS, E A PRIMEIRA DIVISÃO COSMOPOLÍTICA KIRIRI: "UM PRA VOCÊS, MUITOS PRA GENTE" 377
5.7. À GUISA DE CONCLUSÃO: SÚMULA DA CRONOLOGIA DAS *DIVISÕES* E DA ATUAL DISPOSIÇÃO DOS GRUPOS/SECÇÕES KIRIRI..... 395
6. CONCLUSÕES: SÍNTESE DA ARGUMENTAÇÃO DO PRESENTE TRABALHO E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE OUTROS SERES E MUNDOS OUTROS 410
REFERÊNCIAS 417
APÊNDICE A – Sequência (parcial) de *toantes* e lista com nome de alguns *encantados* registrados no Toré de 30/092017 no terreiro do Cantagalo – Aldeia Araçás 426
APÊNDICE B – Descrição do relato de Dominguinhos sobre a história do bêbado que escapou do encontro com o *cavalo bicho* e o *Chapelão*, seu dono 429

INTRODUÇÃO[2]

1. PRIMEIROS CONTATOS COM O CAMPO; HISTÓRICO DO DESENVOLVIMENTO DA PROPOSTA DO PRESENTE TRABALHO E ALGUMAS JUSTIFICATIVAS PARA O MESMO.

Meu primeiro contato, ainda que indireto, com o povo Kiriri se deu por volta do início do segundo semestre de 2016. Naquele período ainda realizava meu curso de graduação em ciências sociais e me encontrava no momento do curso de definição de qual habilitação gostaria de me graduar. Poderia dizer que desde a escolha e o início do meu curso na área de ciências sociais eu já havia me decidido pela habilitação de bacharelado em antropologia. Mais que isso, entrara no curso de ciências sociais muito inspirado pela leitura de autores como Carlos Castaneda, Terence McKenna, Timothy Leary, Mircea Eliade e uma sorte de autores que flertavam e/ou tratavam diretamente das temáticas mais ligadas ao movimento conhecido por "new age", a revolução psicodélica e o movimento hippie nos anos 60, bem como a "redescoberta" e o *"revival"* - principalmente na cultura pop, mas também no meio acadêmico - do interesse pelos estados alterados de consciência, uso de substâncias psicoativas, e pelo xamanismo[3]. Muito inspirado romanticamente na obra de Castaneda – de certa beleza literária, mas de valor antropológico e etnológico questionáveis – pensava, desde o início, em me especializar em etnologia indígena, com foco na temática mais geral do xamanismo.

Por volta da metade do meu curso, me encontrava bastante afastado das principais temáticas e temas que me levaram ao curso de ciências sociais e à antropologia, tendo me dispersado em uma série de outras atividades de pesquisa, extensão, estágios acadêmicos que, em sua maioria, em nada dialogavam com a temática mais específica do xamanismo, ou com a etnologia indígena no geral.

Foi nesse momento, de relativo descontentamento pessoa e intelectual com minha trajetória acadêmica na graduação até então, que recebi o convite do professor Marco Tromboni de Souza Nascimento, para discutirmos algumas ideias de um projeto que, segundo o mesmo,

[2] O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

[3] Seja entre populações indígenas, seja sobre o que veio a se chamar "neoxamanismo".

estava em sua cabeça desde o final do seu trabalho de campo no território indígena Kiriri e conclusão de seu mestrado, na década de 1990. Esse projeto derivava da própria experiência de campo daquele professor, na qual o mesmo constantemente ouvia de seus interlocutores sobre as consequências e malefícios de não dominarem sua língua indígena[4], assim como da vontade/necessidade de retomá-la. Assim, me foi apresentada uma proposta de longa duração, um projeto que idealizava, em seus estágios finais, a "retomada" da língua indígena Kiriri, ainda em uso pelos *encantados*, invisíveis, mas não mais dominada pelos indígenas Kiriri, visíveis. Uma proposta certamente ambiciosa, levando em conta a ausência de falantes nativos da língua entre os "visíveis" do povo indígena. Por outro lado, a existência de um documento escrito[5], na forma de uma arte de gramática, da antiga língua Kipeá[6], identificada com as populações Kariri/Kiriri, nos dava um otimismo inicial, ou, ao menos, um ponto de partida.

O convite para tal projeto, ainda que o mesmo fosse pensado inicialmente mais relacionados às áreas da antropologia linguística, da linguística aplicada e da linguística em si, redespertou em mim aquele primeiro interesse que me levou à área da antropologia, assim como me deu a possibilidade de me aproximar e envolver diretamente com o campo da etnologia indígena, renovando o ânimo pessoal e intelectual com o curso, principalmente com a informação, inicialmente mencionada pelo professor Marco Tromboni, de que os *encantados* falariam, segundo alguns dos seus interlocutores Kiriri, na língua indígena, sendo, portanto, o trabalho com a língua indígena indissociável das dinâmicas rituais e de comunicação com os encantados, portanto, xamânicas. Assim, iniciamos os primeiros encontros visando discutir as possibilidades mais imediatas desse projeto, e, por conseguinte, nos aproximarmos e discutirmos uma bibliografia mais específica ao povo Kiriri, e à processos de revitalização linguística entre povos indígenas. Foi nesse período que Vanessa Coêlho Moraes, minha colega de curso na graduação, veio a se juntar às atividades.

Em seus momentos iniciais, o projeto objetivava o desenvolvimento de atividades de assessoria linguística, visando a formação e o aperfeiçoamento de professores indígenas e outros indivíduos que já vinham desenvolvendo estudos e processos de retomada da sua língua indígena, com o intuito de permiti-lhes ferramentas teórico-metodológicas que lhes garantisse protagonismo na retomada de sua própria língua. Além disso, se fazia necessário algum trabalho

[4] Que segundo os mesmos, teria se perdido com os últimos pajés, especialistas num ritual que haveria se perdido após a Guerra de Canudos, com a morte daqueles pajés. Por outro lado, é apontado, tanto na experiência etnográfica do professor Marco Tromboni, como na minha, que os *encantados*, ao incorporarem, falariam na língua indígena.
[5] *Arte de Grammatica da Lingua Brasílica da naçam Kiriri* de 1699, com autoria de Luiz Vincêncio Mamiani.
[6] Um dos raros documentos do tipo que tratam de línguas não tupi no período colonial.

de campo, por mais provisório que fosse naquele primeiro momento, visando compreender o contexto mais atual dos Kiriri, principalmente após nossa primeira visita a campo, onde descobrimos que o povo se encontrava dividido em cerca de sete a oito grupos políticos distintos ainda em 2016. Uma situação um tanto diferente do período em que o professor Marco Tromboni havia realizado seu trabalho de campo, quando o povo Kiriri se encontrava dividido em dois grupos distintos. Não obstante a nova configuração política do povo indígena, detectamos, ainda nas primeiras estadias em campo, que mais de um processo de retomada linguística nativo vinha se desenvolvendo paralelamente, mais que isso: que, em certa medida, esses processos de retomada disputavam e rivalizavam maior legitimidade entre si, estando ligados, cada qual, a distintos grupos políticos que, como observaríamos mais a frente, também disputavam maior legitimidade – em termos de maior indianidade – entre si.

Foi dentro desse contexto que iniciamos as atividades de assessoria, onde foram produzidas e apresentadas, aos Kiriri, uma série de oficinas de introdução a linguística, num primeiro momento. Com um maior desenvolvimento dessas atividades, foi possível dar início a uma atividade de extensão vinculada à UFBA e ofertada, na forma de uma ACCS (Ação Curricular em Comunidade e Sociedade)[7], para estudantes dos cursos de Educação, Letras e Ciências Sociais. Tal ACCS[8] foi desenvolvida ao longo dos semestres de 2017.2 e 2018.2, rendendo a elaboração de diversas oficinas de linguísticas, apresentadas pelos estudantes aos Kiriri, da mesma maneira, tais atividades ligadas à ACCS resultaram na produção de um material didático, que por razões diversas acabou não podendo ser entregue.

Assim, parte da minha introdução ao território indígena e ao povo Kiriri se deu em decorrência do projeto de assessoria linguística. Levando isso em conta, o presente trabalho está, até certo ponto, vinculado a esse projeto de assessoria linguística. Além disso, a realização da pesquisa que fundamentou o presente trabalho foi, em grande parte possibilitada por esse projeto. Da mesma maneira como foram várias ideias, argumentos e apontamentos do presente trabalho discutidos e pensados conjuntamente junto ao professor Marco Tromboni de Souza Nascimento[9] e Vanessa Coêlho Moraes, com quem não apenas dividi as atividades ligadas à assessoria linguística, como também compartilhei cerca de dois terços de todo o tempo que dispus para realização de trabalho de campo.

[7] Componente curricular de alguns cursos da UFBA que possibilita o desenvolvimento de atividades de extensão universitária voltadas para distintas comunidades e sociedade no geral.
[8] A ACCS em questão foi a: FCHL47 - Educação Diferenciada e Revitalização de Línguas Indígenas
[9] Que foi uma espécie de "padrinho" (HAMMERSLEY *et* ATKINSON, 1994) antropólogo ao longo do meu trabalho de campo com os Kiriri.

A vinculação deste trabalho ao projeto de assessoria linguística já referido não se dá somente por ter sido minha própria introdução ao povo Kiriri decorrência da elaboração de tal projeto[10]. Mas também porque, ao longo das atividades relacionados ao projeto, pude ter bastante contato com questões que envolvem a língua indígena e sua "retomada"[11], tendo sido a partir dessas experiências que primeiro pude vislumbrar a relação entre o trabalho com a língua indígena Kiriri e o ritual indígena, assim como o campo xamanístico: de relações e comunicação com os *invisíveis*. Foi a partir desse primeiro vislumbre que pude ir mais além, passando a apreender a relação desse campo xamanístico - de constante relação e comunicação com *invisíveis* - com todos os outros aspectos e dimensões da vida indígena, entendendo-o como central para se apreender as dinâmicas de rearticulação étnica, de retomada territorial e de organização política do povo Kiriri – entre diversas outras dinâmicas perpassando o fluxo de vida dos indígenas Kiriri em seu território.

Foi a partir desse contexto que passei a elaborar, ao longo de alguns anos, o recorte do presente trabalho. Inicialmente realizei uma pesquisa entre os anos de 2016 e 2017 que resultaram, como já mencionado, numa monografia de conclusão de curso que tratou da relação entre a educação escolar indígena e as dinâmicas de cisões entre distintos grupos Kiriri (CARDOSO, 2018a), e onde também realizei um inicial mapeamento da situação política Kiriri naquele momento, assim como um levantamento acerca do total de grupos Kiriri no território, suas lideranças e etc.

Essa primeira pesquisa serviu, em diversos aspectos, de subsídio para a pesquisa que teve o presente trabalho como resultado. Após uma maior vivência junto ao povo Kiriri, ao longo dos anos de 2018 e 2019, pude apreender - intelectual e sensivelmente - a grande importância da relação com os *invisíveis* nos mais diversos aspectos da vida desses indígenas. Especialmente naqueles em que mais me detive: na sua organização política e processo de distinção intra-étnica e nos processos nativos de "retomada" da língua indígena, ou, em termos nativos, de *fortalecimento linguístico* Kiriri.

[10] Onde fui, inicialmente, apreendido como um dos ministradores das oficinas de linguística e, em alguns momentos, como um pesquisador "de letras" que estaria ali para estudar e colaborar nos processos de *fortalecimento linguístico* Kiriri. Foi ao longo do tempo no território, e com o desenvolvimento das pesquisas que resultaram na minha monografia de graduação (CARDOSO, 2018a), que eu e minha colega de projeto, Vanessa Coêlho Moraes, passamos a ser apreendidos enquanto pesquisadores, mais especialmente de antropologia. Enquanto "antropólogos", de fato.

[11] Que, como se verá ao longo deste estudo, são questões "*finas",* ou seja, que envolvem vários aspectos da *ciência do índio*, da relação com os *encantados*, do ritual e do *segredo*.

Assim, foi a partir da triangulação dessas dimensões da vida Kiriri no seu território indígena que elaborei as principais questões a serem desenvolvidas ao longo da pesquisa que fundamentou esse trabalho. Com isso em mente, inicialmente, me voltei para apreender a articulação e influência mútua entre a organização política Kiriri, o ritual indígena do Toré e os processos nativos de *fortalecimento linguístico*, tomando o campo xamanístico, de comunicação com os *encantados*, como um denominador comum daqueles três termos. Uma espécie de "eixo" de um "tripé" formado pelos três termos anteriores.

A partir dessa primeira elaboração, e ao longo do meu trabalho de campo, puder ir percebendo como essa constante relação de comunicação entre Kiriris e *encantados* parecia se estender e emaranhar com todos os aspectos da vida indígena, de modo que o próprio ritual do Toré possuía uma certa continuidade no cotidiano, enquanto formas de manutenção da comunicação com os *encantos*, que, como se verá, não se limita ao momento do ritual em si, mas se estende para todos os outros aspectos e momentos da vida Kiriri, se "emaranhando" com os mesmos.

Assim, ao longo do meu trabalho de campo mais prolongado[12], desenvolvido em 2019[13], busquei me voltar para a apreensão e a experienciação dessas contínuas e constantes relações de comunicação entre índios Kiriri e *invisíveis*, a partir da apreensão das marcas, dos indícios visíveis de tais relações, que indicam a presença e a constante agência de *invisíveis*. Tratei esses indícios visíveis da presença e agência *invisível* de *encantados*[14] - produzidos pela sua constante relação comunicativa com os índios Kiriri – enquanto "rastros dos *invisíveis*".

Tal elaboração teórico-metodológica é melhor descrita na seção que se segue à próxima, onde apresento uma breve contextualização histórica e etnológica do povo Kiriri.

Na seção mencionada (a terceira da presente introdução), apresento as principais questões e recorte deste trabalho, bem como os passos metodológicos para dar conta de tais questões e seus respectivos objetivos. Descrevo esse desenvolvimento teórico-metodológico, que me possibilitou seguir "os rastros dos *invisíveis*", apontando para as principais categorias e conceitos que fundamentaram essa elaboração, e, da mesma maneira, me serviram de principal base teórico-analítica ao longo da minha pesquisa e da elaboração da presente dissertação.

---

[12] Que fundamenta a maior parte da base etnográfica deste texto.

[13] Num período que se concentrou, principalmente, entre os meses de julho, setembro e outubro daquele ano. Tendo sido um período no qual busquei, mais diretamente, seguir os "rastros dos *invisíveis*". Além desse período, meu trabalho de campo junto ao povo Kiriri foi desenvolvido ao longo de períodos de distintas durações entre a segunda metade do ano de 2016 até finais de 2019.

[14] Entre outras categorias de *invisíveis*.

Antes, porém, cabe ressaltar que uma das justificativas para tal pesquisa, além daquelas ligadas ao interesse pessoal e intelectual do autor, se trata das contribuições que tal pesquisa pode dar para o próprio projeto de revitalização linguística a partir do qual ela pôde ser desenvolvida e está, até certo ponto, vinculada.

Levando em conta o contexto marcado pela existência de distintos grupos Kiriri – e uma tendência à divisão que levaria à multiplicação desses grupos – assim como a importância da língua indígena na comunicação com os *encantados*, fica fácil depreender que todo e qualquer trabalho, projeto ou assessoria que envolva questões da língua indígena[15] serão, necessariamente, perpassados pelas dinâmicas do ritual, do xamanismo e, consequentemente, do *segredo*[16]. Além disso, será perpassado também pelas disputas entre grupos Kiriri que se distinguem e produzem distintos "modos de ser Kiriri", disputando pela maior legitimidade e indianidade desses modos, sendo a questão da língua indígena central nessas disputas.

Assim, qualquer projeto que se volte para uma assessoria linguística responsável, atenta à especificidade do contexto cultural – e ontológico – do povo indígena em questão, deve estar preparado para lidar com as especificidades do uso da língua indígena enquanto uma língua de uso ritual, xamânico e central em processos de distinção e produção de alteridades intra-étnicas. Assim, penso que o presente trabalho dá alguns subsídios para o projeto de assessoria linguística ao qual se vincula em diversos aspectos, não se limitando a esse projeto específico, mas fornecendo subsídios para outros diversos. Da mesma maneira, penso que o presente trabalho contribui - a partir do trabalho em um contexto concreto e junto a um povo específico - de forma mais geral, com perspectivas de assessoria linguística mais abertas a levar a sério o que dizem nossos interlocutores (HOLBRAAD, 2003) sobre seus mundos, suas vidas, os seres com os quais se relacionam e sobre, obviamente, suas próprias línguas.

Além disso, em termos mais gerais, com este trabalho busquei contribuir para fortalecer a etnologia indígena dos povos do Nordeste no Brasil, em termos mais gerais, contribuindo para os estudos sobre etnicidade dos povos indígenas da região, a partir do estudo etnográfico de um contexto concreto com um povo específico dessa área etnológica: o Kiriri. Assim como avançar um argumento chave na etnologia dos índios do/no Nordeste, elaborado e desenvolvido por alguns dos pesquisadores[17] ligados ao PINEB (Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro)[18]: a centralidade da dimensão ritual e das relações xamânicas com

[15] E, da mesma maneira, questões acerca da a "retomada" e/ou do *fortalecimento* da mesma.
[16] Que perpassa os dois termos anteriores. Sendo, em grande parte, constituído pelos mesmos (ritual e xamanismo).
[17] A exemplo de Carvalho (1994; 2005) e Nascimento (1994).
[18] Grupo vinculado à UFBA (Universidade Federal da Bahia).

invisíveis/*encantados* nos processos de rearticulação étnica e luta pela retomada territorial e pelo reconhecimento legal da condição indígena, por parte dos povos indígenas do Nordeste frente ao Estado Nacional. Neste trabalho, procurei, também, avançar na apreensão do ritual, enquanto o núcleo central do "domínio da tradição", que permite essa rearticulação étnica a partir da produção e observância de um "regime indígena" (CARVALHO, 1994).

Em outras palavras, aqui proponho, como mencionado, seguir uma linha de pesquisas que se voltam para a dimensão ritual enquanto fundamento para os processos de luta para o reconhecimento étnico e as "retomadas" (CARVALHO, 1994; NASCIMENTO, 1994; 2005) entre os povos indígenas do/no Nordeste. Retomadas essas que possibilitam a esses povos o "domínio da tradição indígena" a partir do fortalecimento do contato com seus *encantados*. "Retomadas" essas que são, também, possibilitadas por esse mesmo contato.

Desse modo, de maneira complementar, procurei contribuir, de forma mais geral, para um maior aprofundamento nos estudos sobre o ritual e o xamanismo entre os povos indígenas do/no Nordeste do Brasil, assim como para a importância daqueles nas dinâmicas de etnicidade e de produção de alteridades dessas populações indígenas, me afastando e buscando novos ares de perspectivas que voltam maior – e principal - atenção aos aspectos políticos e de relação com o Estado Nacional nas dinâmicas étnicas e de retomada territorial dos povos indígenas do/no Nordeste. Ao buscar uma abordagem centrada no ritual e no xamanismo, procurei me afastar de perspectivas que tendem a compreender as dinâmicas étnicas dos povos indígenas do/no Nordeste a partir de um foco mais estrito nas relações de "territorialização" (OLIVEIRA, 1998) e de mediação/relação para com o Estado Nacional.

2. UM POVO INDÍGENA DO/NO NORDESTE: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DO POVO KIRIRI.

Na presente seção, apresento uma breve e introdutória contextualização do povo indígena Kiriri. Nesse momento busco apenas possibilitar ao leitor uma rápida apreensão do povo Kiriri enquanto um povo indígena do/no Nordeste e, da mesma maneira, introduzir algumas questões a respeito dessa área etnológica: o nordeste indígena do Brasil.

Tal contextualização será retomada e melhor aprofundada ao longo das primeiras seções do capítulo primeiro deste trabalho, de modo que, visando não me repetir na apresentação de informações e em considerações sobre as mesmas, apresento um breve e introdutório panorama acerca do povo e do contexto regional mais amplo no qual o mesmo se localiza. Tenho por objetivo, nesse primeiro momento, permitir ao leitor um introdutório vislumbre do povo indígena Kiriri enquanto um povo indígena do/no Nordeste (brasileiro).

***

O povo Kiriri tem seu território localizado entre os municípios de Banzaê (95%) e Quijingue (5%) (BRASILEIRO, 2003), no nordeste do estado da Bahia, próximo à bacia do médio Itapicuru. Estando também o território indígena a poucos Kms do município de Ribeira do Pombal, principal centro urbano da região.

A Terra Indígena Kiriri (T.I. Kiriri) ocupa uma extensão territorial de 12.320 hectares. Esse território foi homologado no ano de 1990, após anos de lutas pela retomada, que remontam à década de 1970. Ainda assim, a luta pela extrusão dos posseiros perdurará até o ano de 1998, quando foi retirado e indenizado, pela FUNAI, o último ocupante não-indígena do território.

O povo Kiriri, como muitos outros povos indígenas do/no Nordeste, resistem há cerca de 350 anos de contato com a sociedade colonial, sendo os sertões nordestinos a primeira região – após a costa e o litoral – de mais duradouro e sistemático contato entre populações indígenas e não-indígenas. Decorrente disso, desde os primeiros séculos da colonização esses povos se viram rapidamente desarticulados em sua organização sociocultural tradicional, principalmente com a expansão das frentes pastoris (conhecidas por “rotas das boiadas”) que, entre outras, ligavam os portos de Salvador, passando pelos “sertões das Jacobinas”, até os grandes currais localizados onde hoje se encontra o município de Rodelas (LEITE, 1945, p. 324).

Para compreender a especificidade Kiriri enquanto um grupo indígena do/no Nordeste, fez-se necessária, também, alguma discussão sobre a definição e enquadramento do “interior do Nordeste” enquanto área etnológica. Como já mencionado, aqui se considera o povo Kiriri como integrante da área etnológica/etnográfica do Nordeste, que engloba os sertões Nordestinos do norte da Bahia aos interiores de Piauí, Ceará e Paraíba. Dantas *et al.* (2001),

defendem uma certa unidade e especificidade dessa área etnológica, seja por contraste com as áreas litorâneas do Nordeste, marcada pela presença de povos Tupi, seja com aquelas dos seus vizinhos mais à oeste. Para esses autores, a unidade desse grupo se dá também a partir da combinação de outros fatores como a associação desses grupos ao ambiente geográfico específico e sua relação com a sociedade colonial e suas frentes de expansão, especialmente, a pecuária. Entre outros aspectos, essa área é definida por ser aquela, no Brasil, de mais intenso e duradouro contato entre comunidades indígenas e sociedade colonial.

Outro argumento a favor dessa unidade do Nordeste enquanto área etnológica se refere ao compartilhamento, entre os povos aí localizados, de uma série de símbolos e diacríticos étnicos em comum, que advêm de um complexo ritual mais amplo – o da Jurema, que fundamenta e perpassa toda as concepções de identidade, território e modo de vida desses povos (NASCIMENTO, 1994).

Assim, esses povos em intenso contato com a sociedade envolvente passam a se ver, até certo ponto, integrados em suas dinâmicas econômicas, tendo seus direitos e identidade étnica negados sistematicamente ao longo de quase todo o histórico de contato. Principalmente no decorrer dos anos que sucedem a extinção do Diretório dos Índios em 1798.

Dentro desse contexto histórico mais amplo, os povos indígenas do/no Nordeste se encontravam cercados pelos *brancos,* o que impedia o seu livre deslocamento e, consequentemente, suas relações tradicionais com o ambiente, o que Maria Rosário G. de Carvalho (1994) vem a chamar de "reterritorialização". "Reterritorialização" que fundamenta, até certo ponto, a própria noção de "território", fixo, e "tradicional", entre esses povos indígenas.

É a partir do século XX, acentuadamente em sua segunda metade, que esses povos passam a se rearticular visando a reivindicação e a retomada de um território concebido como indígena e originário frente ao Estado Nacional (OLIVEIRA, 1998). Essa concepção de território tem forte influência das experiências históricas desses povos indígenas do/no Nordeste com as missões, principalmente os jesuítas, que, com o passar o tempo, em muitos casos, passam a ter sua área apreendida enquanto um território indígena tradicional e de direito.

Foi o que se deu no caso do povo Kiriri, dado que seu atual território corresponde ao antigo aldeamento de Saco dos Morcegos, um dos quatro aldeamentos Kiriri iniciados entre os sécs. XVII e XVIII (LEITE 1945). Essa área foi cedida pelo rei de Portugal num alvará régio de 1700, em que doava uma légua em quadra, partindo da igreja central do aldeamento para

cada um dos 8 pontos cardeais e colaterais, tomando um formato de octógono. O antigo aldeamento foi elevado à situação de Vila (de Mirandela), no período Pombalino, com sistemática extrusão de indígenas e ocupação de suas terras por regionais. A efetiva retomada do território por parte dos indígenas só vai se dar na década de 1990, a partir de um processo de revitalização étnica iniciado ainda na década de 1970 (BRASILEIRO 1996; CÔRTES 1996; CHATES 2010).

Vale frisar que, por mais que seja importante a distinção entre terra e território, presente em Oliveira (1998), onde a primeira se refere ao espaço físico, e o segundo ao espaço simbólico, socialmente significado, e se reconheça a importância dessa concepção na articulação e mobilização da luta indígena, não se assume aqui essa categoria como determinante ou essencial ao auto-reconhecimento do grupo enquanto indígena, que, interessado no território, passaria a articular símbolos e diacríticos de contraste étnico como meios para um fim instrumental.

Neste trabalho, busco deter-me na importância dos campos ritual e xamanístico para a legitimação e reconhecimento do povo Kiriri enquanto um povo indígena[19], dado que são desses mesmos campos que são retirados os discursos que justificam o vínculo histórico e essencial entre os Kiriris e seu território, que é também território dos *antigos*, vivos e presentes, atualmente, na forma de *encantados*.

Como se verá, são os *encantados* que dão permissão e direito ao usufruto da terra ao Kiriri, e são os mesmos *encantados* que dão as ferramentas, que remetem aos "*antigos*", na luta do povo pelo seu reconhecimento. Ou seja, mesmo tendo uma concepção de território fixo influenciada historicamente pelo contexto dos aldeamentos missionários, com uma certa imposição de rearticulação das relações socioespaciais nesses povos, por parte das missões, essa concepção é reelaborada e produzida sob a ótica do campo ritual e xamanístico, que justifica uma relação de vínculo dos Kiriri com aquele território. Um vínculo que antecede à própria presença missionária, dado serem os *antigos*, hoje presentes no território como *encantados*, ascendentes indígenas dos Kiriri, muito mais antigos que a presença dos primeiros *brancos* naquela região.

[19] Bem como a definição de seu território enquanto indígena: morada ancestral dos *encantados*. Ponto que argumento ao longo de todo este trabalho.

3. SOBRE SEGUIR "OS RASTROS DOS *INVISÍVEIS*": CONSIDERAÇÕES ACERCA DA METODOLOGIA, TEMA, ESTRUTURA E OBJETIVOS DO PRESENTE TRABALHO.

O tema mais geral desse trabalho se refere ao xamanismo e ao ritual Kiriri. O principal objetivo desta dissertação é apontar para a centralidade e importância da relação e da comunicação entre índios Kiriri e *invisíveis*[20] em todos os aspectos do fluxo da vida das pessoas Kiriri no seu território indígena[21]. De forma mais específica, busquei apontar para a centralidade do campo xamanístico – de relação e comunicação com os *encantados* – nos processos de rearticulação étnica, retomada territorial e organização política[22] Kiriri. De modo a apreender a constante e contínua comunicação com os *encantos*, ao longo de toda a vida Kiriri, enquanto um "fato social total" (MAUSS, 2003, p.187): que perpassa e é perpassado por todos os aspectos e dimensões da vida Kiriri. Sendo central sua apreensão para a compreensão de quaisquer aspectos da vida Kiriri em profundidade, principalmente suas dinâmicas étnicas e cosmopolíticas, assim como a produção da sua identidade enquanto indígena e a marcação da alteridade não-indígena. Assim, também, na produção de alteridades intra-étnicas, que fundamentam o processo de divisão entre os grupos Kiriri.

Com esse objetivo mais amplo em mente, busquei realizar alguns passos ao longo de toda minha pesquisa, que me possibilitassem apreender e apresentar a importância generalizada e a constância das relações de comunicação entre Kiriris e *encantos* nos mais diversos aspectos da vida dos indígenas no seu território.

Esses passos se configuraram enquanto objetivos mais imediatos e específicos deste trabalho. São eles que dão a estrutura e a organização do presente texto, onde cada capítulo corresponde a um desses passos, um desses objetivos mais específicos da presente investigação.

Assim sendo, o primeiro passo, desenvolvido ao longo do primeiro capítulo deste trabalho, foi buscar apreender a importância do ritual e do xamanismo ao longo da história do povo indígena. Com isso em mente, a partir da bibliografia disponível sobre a história do povo, bem como das narrativas e discursos nativos sobre sua própria história, busquei apontar a

[20] Entre eles, principalmente os *encantados*.
[21] Que é, antes de tudo, território onde sempre habitaram os *antigos* que são uma presença "viva" e constante ao longo de todo o fluxo da vida no território indígena.
[22] Fortemente marcada por uma certa tendência à divisão do povo em distintos grupos Kiriri.

centralidade da relação com os *encantados* na manutenção da condição etnicamente diferenciada da população Kiriri ao longo da história.

Mesmo em situações onde a indianidade desse povo era negada, os campos ritual e xamanístico foram centrais na manutenção de uma distinção étnica negativa, por parte dos regionais não-indígenas, que marcavam certa especificidade étnica dos Kiriri a partir da categoria "caboclos" (BANDEIRA, 1972), conforme discuto no capítulo um. Aponto, também, como a própria autopercepção do povo enquanto indígena tem forte influência desse contínuo processo relacional de comunicação com os *encantados*, sendo ele central, também, nos movimentos de rearticulação étnica e luta pelo reconhecimento da condição indígena do povo e pela retomada do território indígena.

No segundo momento, que marca o segundo passo, busquei apreender o ritual do Toré enquanto o principal meio de comunicação entre o(s) coletivo(s) étnico(s) Kiriri e os *encantados* (NASCIMENTO, 1994). É com essa apreensão em mente que elaboro, no segundo capítulo deste trabalho, uma descrição etnográfica deste ritual, apontando para o seu funcionamento como um meio de comunicação das coletividades Kiriri com o coletivo de *invisíveis* dos quais são vizinhos e descendentes: os *encantados*.

Ainda neste capítulo busco, a partir do relato etnográfico de um Toré concreto, apresentar uma sequência ritual, visando apreender sua estrutura enquanto principal meio de comunicação coletiva com os *encantados*. Por fim, apresento algumas variações e dissensões, acerca desse ritual, de acordo com a dinâmica de cisões políticas, apontando para a centralidade do ritual nas principais motivações que levaram os distintos grupos Kiriri a se formarem a partir das cisões/divisões internas ao povo indígena. Com isso busco apontar para a importância dos campos ritual e xamanístico nas dinâmicas de organização política e produção de alteridades intra-étnicas, que nos permitiram entender tais processos de divisão/cisão enquanto processos cosmopolíticos. Tal abordagem possibilitou apreender a dinâmica de divisões Kiriri como uma dinâmica cosmopolítica de produção de alteridades intra-étnicas de fato – e não somente em termos de "faccionalismo" (BRASILEIRO, 1996) e/ou de distinção intra-étnica.

Visando dar prosseguimento e maior aprofundamento a tal argumentação, desenvolvo o terceiro passo da pesquisa que fundamentou este trabalho ao longo do terceiro e do quarto capítulos. Neles, busquei apreender a continuidade do ritual fora do momento do ritual propriamente dito, fora do Toré. Em suma, apreender a continuidade do ritual, entendido como principal meio de comunicação com os *encantos*, no cotidiano. Dessa maneira, procuro apontar para a contínua e constante manutenção da relação de comunicação com os *encantos*, que

perpassa todas as dimensões da vida Kiriri, não somente o momento ritual, como também na vida cotidiana e adentrando o campo do onírico, o mundo dos sonhos.

Para tal objetivo, apreendo o ritual enquanto um modo da ação, "não como uma classe de eventos ou instituições", mas como uma "qualidade da ação" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004 *apud* RAMOS, 2013, p. 27). Assim sendo, foi possível apreender as ações voltadas para a manutenção da relação e da comunicação com os *encantos*, na vida cotidiana, enquanto "ações ritualizadas"[23] (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018). Ações que apontam para a continuidade do ritual na vida cotidiana, possibilitando aos indivíduos Kiriri, fora do Toré, o estabelecimento e a manutenção de uma boa relação e de uma comunicação "correta" com os *encantados*.

Com isso em vista, aponto para como a continuidade do ritual na vida cotidiana é indicadora da generalizada e constante presença dos *encantos* nos mais diversos momentos e aspectos do fluxo de vida Kiriri. Além disso, a comunicação deve ser contínua e constante, estabelecida em termos "corretos" com os mesmos. O ritual está presente nos mais diversos momentos da vida Kiriri, na forma de "ações ritualizadas" voltadas para a comunicação com os *invisíveis*, dado que a comunicação com esses mesmos *invisíveis* deve ser mantida de forma contínua e constante, pois é ela que permite aos próprios Kiriri a posse e a habitação do seu território. Habitação e posse que tem como condição necessária a boa relação com os verdadeiros "*donos*" do lugar: os *encantados*.

Após esse percurso, que busca apontar a continuidade e a constância da comunicação entre Kiriris e *invisíveis*, indo do momento ritual do Toré até os mais diversos aspectos da vida cotidiana – inclusive os sonhos – retorno a uma certa contextualização histórica, retomando o período da retomada territorial Kiriri e da sua rearticulação étnica. No quinto capítulo, portanto, busco entender as dinâmicas históricas de rearticulação étnica e de retomada territorial Kiriri, bem como as dinâmicas cosmopolíticas de produção da identidade indígena e de produção de alteridades intra-étnicas[24], a partir da perspectiva da centralidade do ritual e do xamanismo nesse processo. Aponto, por fim, para a grande relevância e influência do ritual e da contínua e constante relação de comunicação com os *encantados* nos processos históricos Kiriri de luta

[23] Danilo P. Ramos (2018) se utiliza dessa categoria para demonstrar como certos processos e/ou "modos de ação", presentes no momento ritual das "rodas de coca" do povo Hupd'äh – entendidas pelos mesmos como "performances" – se "entrelaçam" com as "viagens" pelas florestas, com os "encontros" nas matas e com o convívio com agências diversas, perpassando a vida cotidiana daqueles indivíduos e associando distintas perspectivas e modos de ação (RAMOS, 2013, p. 27).

[24] Manifestas nos distintos grupos cosmopolíticos Kiriri e suas respectivas – e distintas - concepções sobre o ritual e o xamanismo.

pelo reconhecimento étnico e pela retomada territorial, e, por conseguinte, nas suas dinâmicas mais atuais de cisões internas e produção de distintas alteridades intra-étnicas: os distintos grupos cosmopolíticos Kiriri.

Como se pode apreender, os conceitos de "cosmopolítica" (STENGERS, 2018) e de "retomada" são centrais, não somente para o último capítulo, como para o presente trabalho como um todo. Busco uma aproximação entre esses conceitos a partir da apreensão que tem Spensy Pimentel do conceito de "retomada", entendida pelo autor enquanto um "processo cosmopolítico" (PIMENTEL, 2012). Destarte, entendo "retomada" enquanto um processo cosmopolítico mais amplo, que não se limita à retomada de um território ou de algum objeto material ou imaterial específico. Entendo "retomada" como um processo cosmopolítico composto por diversas outras "retomadas"[25] que se configuram, em seu conjunto, numa retomada mais ampla: de um mundo possível, bem como das relações possíveis de serem estabelecidas e mantidas nesse mundo.

O conjunto desses "passos" teórico-metodológicos configuram aquela que foi a metodologia empregada para o meu trabalho de campo voltado para a produção desta dissertação: seguir os "rastros dos *invisíveis*".

Dado ser o acesso a tais *invisíveis* dificultoso, por ser, quase tudo aquilo referente ao xamanismo e ao ritual, "*segredo*". Um dos modos que encontrei de me aproximar e apreender um pouco melhor desse mundo de constante relação e comunicação entre Kiriris e *invisíveis*[26] foi buscar seguir aquilo que apreendi enquanto "rastros dos invisíveis": marcas, indícios visíveis da presença e agência de *invisíveis*, assim como da constante relação deles com os Kiriri.

Tal relação é produtora de uma série de "marcas" e indícios da presença dos *encantos* a partir da relação comunicacional mantida com os Kiriri. Apreendo algumas das "ações ritualizadas" voltadas para a manutenção da boa relação comunicativa com os *encantos* enquanto produtoras de alguns desses "rastros", por exemplo.

Tal fazer etnográfico, baseado na concepção metodológica de "seguir os rastros dos *invisíveis*", é melhor aprofundado e desenvolvido ao longo dos terceiro e quarto capítulos. Sendo essa "postura" e disposição teórico-metodológica que fundamentou todos os relatos e descrições etnográficas que são o coração de tais capítulos.

---

[25] Do território, do ritual, da língua indígena, da comunicação mais direta com os *encantados*, etc.
[26] Sem precisar adentrar no "*segredo"*, propriamente dito.

Muitos outros desses "rastros dos *invisíveis*" estavam marcados nas coisas do território indígena: nos significados e explicações dos meus interlocutores sobre tais coisas, suas histórias e afins. Assim, para apreender esse outro tipo de "rastro", utilizei-me da categoria "coisa" de Tim Ingold (2012), distinguindo-a de "objeto". Dessa maneira, pude apreender as coisas do/no território indígena enquanto "coisas" marcadas por "rastros dos *invisíveis*": coisas "porosa[s] e fluida[s], perpassada[s] por fluxos vitais, integrada[s] aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente" (INGOLD, 2012, p. 25).

Em outras palavras, muitas das "coisas" do/no território[27], dada sua natureza de "coisas" (INGOLD, 2012), permitiam apreender muitos desses "rastros dos *invisíveis*" por estarem perpassados por histórias, significados e relações envolvendo os Kiriri e os *donos* do território: os *encantados*. Apreender, portanto, o significado de tais "coisas do/no território" é, em grande parte, apreender muitos dos "rastros dos *invisíveis*" marcados no território. É enxergar em tais "coisas" indícios da constante e contínua relação e comunicação mantida pelos indígenas "visíveis" para com os *invisíveis*.

Avançando um pouco mais nessa argumentação, ao longo do capítulo três e quatro, também, busco apontar para como esse conjunto de "coisas", emaranhadas, produzem uma "malha" (INGOLD, 2012) em que se configura o próprio território indígena Kiriri: uma "malha" composta por coisas, histórias, relações, fluxos vitais e pessoas – visíveis e invisíveis.

Apreender as coisas do/no território enquanto "coisas" não foi uma simples opção intelectual e teórica prévia. Tal apreensão foi fundamentada por um constante processo de "educação da atenção" (INGOLD, 2010) por mim vivenciado ao longo de todo meu trabalho de campo no território indígena Kiriri.

Para ser capaz de perceber e apreender os indícios da presença dos *encantados* e da sua relação com os Kiriri, enquanto "rastros dos *invisíveis*", foi necessário apreender as "coisas" e seus significados a partir de uma atenção educada, capacitada para perceber tais "coisas" enquanto dotadas de significado, não como objetos, despidos de qualquer agência ou sentido, mas enquanto "coisas" (INGOLD, 2012), marcadas por rastros visíveis dos *invisíveis*.

Tal processo de "educação da atenção" (INGOLD, 2010), entendido, no presente caso específico, como um processo de direcionamento e aperfeiçoamento da percepção enquanto

[27] A exemplo das serras, de marcas nas paredes, entre diversos outros tipos de "coisas", dotadas de sentido e perpassadas por relações e fluxos vitais.

uma habilidade[28], foi melhor descrito e analisado ao longo de todo o capítulo três e quatro. Em tais capítulos, aponto para como as conversas e relatos de meus interlocutores, tal qual as "caminhadas na mata" do território indígena, configuravam um constante processo de "educação da atenção" e direcionamento da percepção que, ao longo de toda minha experiência vivida junto ao povo Kiriri[29], foram permitindo-me "ver" os "rastros dos *invisíveis*" onde, outrora, eu só "enxergava" objetos inanimados: pedaços de matéria esvaziados de quaisquer agência ou sentidos próprios.

Após todo esse percurso teórico-metodológico, materializado na própria estrutura e organização do presente trabalho, é possível compreender a grande importância e centralidade da relação e da comunicação com os *encantados* nas dinâmicas étnicas e cosmopolíticas Kiriri. Mas não apenas isso, é possível apreender essa importância e centralidade em todos os mais distintos aspectos e momentos da vida Kiriri no seu território indígena. Tal percurso, enfim, nos permite entender esses processos de comunicação xamânica como um "fato social total" (MAUSS, 2003), no qual se expressam e perpassam todos os aspectos da vida social Kiriri em seu território indígena[30].

4. MAIS ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O REFERENCIAL HISTÓRICO-ETNOLÓGICO E TEÓRICO-ANALÍTICO DO PRESENTE TRABALHO.

Na presente seção, trago mais algumas considerações sobre o referencial teórico-analítico e bibliográfico, no geral, utilizado ao longo deste trabalho e que não foram diretamente apresentados ou apontados na seção anterior, onde apresentei os passos metodológicos da pesquisa que levaram à elaboração deste trabalho e, por conseguinte, a respectiva estruturação da dissertação decorrente daqueles passos metodológicos. Aqui busco apontar, de maneira sintética as principais categorias, conceitos e autores que inspiraram e subsidiaram o presente trabalho, nos seus aspectos teórico-analítico e histórico-etnológico.

***

[28] Distinto de um processo de transmissão de representações abstratas e intelectuais, dotadas de conteúdo pré-estabelecido.
[29] Bem como minha experiência de habitar o território, junto a meus interlocutores, ainda que por brevíssimos períodos.
[30] E, em alguns casos, até mesmo fora do território, como se verá.

Divido, até certo ponto, a apresentação do referencial bibliográfico (ainda não apresentado) em blocos temáticos, arbitrariamente definidos por mim, visando uma melhor organização da presente seção.

O primeiro desses blocos, portanto, refere-se ao material que foi central para apreender e abordar aspectos específicos da história do povo Kiriri assim como para contextualizá-lo e apreende-lo a partir da área etnológica em que tal povo se enquadra: o Nordeste indígena do Brasil.

Abordo os períodos mais recuados da história Kiriri a partir de Serafim Leite (1945), que traça uma extensa e aprofundada história da Companhia de Jesus, sendo meu interesse aqui especialmente voltado para suas descrições e análises das missões jesuítas localizadas onde hoje se encontram os estados da Bahia e Sergipe, especialmente aquelas missões intituladas pelo autor de missões "Kariris". Seu trabalho traz valiosas informações sobre os intensos contatos entre distintas etnias indígenas condicionados pelo remodelamento do espaço dos sertões pelos aldeamentos missionários e pelas rotas de expansão pastoril. Além disso, trata do contexto mais amplo da elaboração de uma arte de gramatica da língua Kipeá (séc. XVI), ligada ao povo Kiriri, pelo padre Vicencio Mamiani, que também é utilizado aqui como referencial histórico a partir de sua arte de gramatica (1877[1699]).

Os trabalhos de Macêdo (2009), Brasileiro (1996), Bandeira (1972), Côrtes (1996; 2001), Carvalho (2004), Nascimento (1994), Chates (2010) e Moraes (2020) serviram como base para compreensão do contexto histórico-etnológico Kiriri mais recente, seus processos de cisão internas e os movimentos de retomada territorial e rearticulação étnica em prol da luta pelo reconhecimento legal da condição indígena do povo Kiriri. Com Brasileiro (1996) abordo uma breve discussão sobre os termos "faccionalismo" e "seccionalismo", sendo este último uma proposição da minha parte (CARDOSO, 2018). Ainda aqui discuto a noção de "imponderabilidade do campo religioso" (BRASILEIRO, 1996), argumentando a favor da centralidade do ritual e do campo xamanístico para a análise do contexto político, e não sua redução a mero "imponderável".

Em relação aos trabalhos de Bandeira (1972), Carvalho (1994) e Brasileiro (1996): a primeira autora realiza sua pesquisa entre finais da década de 1960 e os primeiros anos de 1970. A perspectiva teórica presente nessa autora pode ser compreendida enquanto "datada", se não em termos puramente teóricos, com certeza em termos políticos. A população Kiriri ainda é abordada constantemente sobre a categoria "caboclo" bem como enquanto uma comunidade "integrada" à sociedade nacional. Por outro lado, a autora apresenta uma série de diacríticos

que marcariam esse "passado indígena" Kiriri, e como os mesmos são utilizados por não-indígenas da região para marcar certa distinção étnica negativa. Também é de grande interesse informações genealógicas apresentadas pela autora em seu trabalho, assim como algumas listas com cantos e nomes de *encantados* que ainda hoje são facilmente identificados nos cantos contemporâneos do Toré e nas histórias relatadas por meus interlocutores Kiriri.

Outro ponto de forte interesse neste trabalho de Bandeira (*Ibid*.) é a descrição etnográfica de um contexto que antecede a chegada do Toré no povo Kiriri, apresentando práticas rituais que passaram por certos processos de "purificação" com a chegada do ritual mencionado e hoje são ausentes ou, pelo menos, ocultadas, sendo negadas em diversos discursos Kiriri, relegadas à categoria de práticas "não-indígenas" ou "de negro"[31]

Em Carvalho (1994) busco inspiração na categoria de "regime indígena", fundamental, ao meu ver, para o entendimento dos processos rituais não só do povo Kiriri, mas da centralidade dessa dimensão nos processos de retomada étnica e territorial dos povos indígenas do/no Nordeste. Discuto e aprofundo melhor essa categoria ao longo de todo esse trabalho, sendo o capítulo cinco aquele mais voltado para as discussões acerca do "regime indígena" e das dinâmicas étnicas e cosmopolíticas Kiriri.

Brasileiro (1996), em sua dissertação de mestrado, traz um incrível e aprofundado panorama histórico da organização política Kiriri, principalmente a partir dos movimentos iniciais para retomada de seu território, especialmente a partir da década de 1970. Um dos eixos centrais de atenção da autora são os processos de cisão política interna, que a autora denomina "faccionalistas". Brasileiro (*Ibid*.), inspirada em Carvalho (1994) e sua noção de "radicalização do regime indígena"[32], segue o argumento de que, com o fortalecimento de certo movimento centrípeto em prol da afirmação de uma unidade étnica, ou seja, do estreitamento da imposição de um regime indígena entendido por "correto" e legítimo, seguir-se-ia um movimento inverso, de força centrífuga, que retomaria, até certo ponto, certas tendências da organização social Kiriri pré-regime indígena: a disposição em núcleos dispersos e pouco articulados entre si, marcados pela liderança de "sitiantes fortes", segundo a autora, que fundamentariam seu poder

[31] Ou seja, relacionadas com certa religiosidade de matriz afro-brasileira, portanto, "não-indígenas" no entendimento Kiriri.

[32] Onde o fortalecimento de um discurso e de práticas em prol da marcação e afirmação da unidade étnica de um povo indígena em processo de retomada se acentuam e intensificam, gerando expulsões de indivíduos que não vieram a aderir "corretamente" o regime, da mesma maneira, resultando em cisões políticas, internas ao povo, motivadas por distintos entendimentos sobre a legitimidade deste regime indígena.

político na obtenção de recursos para seus respectivos núcleos – muitas vezes em estrita competição com os outros núcleos.

Nesse novo movimento centrífugo, que a autora entende por "faccional", as novas lideranças manteriam o discurso da etnicidade, aplicando-o para justificar e legitimar a ruptura política em termos de distinção intra-étnica. Identifico aqui uma certa redução das cisões internas à uma concepção de política marcada por certo "utilitarismo" ou por uma perspectiva mais instrumental – do qual procuro me afastar - no qual a autora, mesmo identificando a centralidade do ritual na primeira grande cisão do povo Kiriri[33] prefere abordar tal evento - e a agência dos *encantados* - como um "imponderável do campo religioso" (BRASILEIRO, 1996, p. 124; 138), mantendo o enfoque nas relações de teor instrumental e/ou utilitário, relativas à relação direta com o Estado Nacional e com as desavenças nos processos de luta e divisão do território, bem como no de angariamento de recursos.

Observo que, se por um lado a autora detecta – e descreve com profundidade - uma forte tendência à cisão política interna, presente ainda hoje – e talvez ainda mais fortalecida – no povo em questão[34], por outro lado, acaba por ignorar ou diminuir a centralidade do ritual, e, por conseguinte, das agências não-humanas nestes processos, reduzindo a possibilidade de entendimento desses processos enquanto movimentos perpassados por questões cosmológicas – "cosmopolíticos", enfim - reduzindo, até certo ponto, a política Kiriri à questões de teor instrumental e de interesses econômicos de "facções"[35] internas ao povo, em suma, reduzindo a cosmopolítica Kiriri à "política dos brancos"[36] .

O trabalho que aqui proponho, nesse sentido específico, vai na contramão dessa concepção da política, justamente por buscar compreender a centralidade dos *invisíveis* nos processos de cisão e organização (cosmo)política Kiriri, apontando como, em certos pontos, a agência desses seres se sobrepõe aos interesses instrumentais dos próprios indivíduos humanos[37].

---

[33] Motivada pela escolha, por parte dos encantados, de um "pajé geral" que contrariava as expectativas do único cacique até então.

[34] Hoje, constatamos que, a partir do ano de 2008, pelo menos mais outras 6 lideranças surgiram.

[35] A categoria "facção" é extremamente rejeitada por todos os interlocutores que conversei sobre. Para os mesmos essa categoria aproxima a luta do povo indígena pela retomada à criminalidade das facções criminosas do tráfico de drogas e afins. Abordo melhor essa questão, tal qual minha sugestão de substituto a essa categoria no decorrer deste trabalho.

[36] Termo que ouvi mais de uma vez em campo para diferenciar o modo legitimamente indígena de "eleger" o pajé – pela escolha dos encantados – daquela eleição da "política dos brancos".

[37] O que parece ficar claro na própria descrição de Brasileiro (1996) do processo de "eleição" do pajé geral, assim como da primeira cisão do povo.

***

Ainda dentro da etnologia dos povos indígenas do/no Nordeste, voltar-me-ei para a discussão sobre "regime indígena" (CARVALHO, 1994) abordando a centralidade dos campos xamanístico e ritual nos processos de retomada territorial e étnica dos povos relacionados à esta área. Tomo aqui por principais influências os trabalhos de Nascimento (1994; 2005, 2011), de Carvalho (1994; 2005) e Dantas *et al.* (2001). Nesse caminho, não poderia deixar de mencionar parte do trabalho de Reesink (1983; 1999; 2000; 2012), principalmente naqueles pontos que tocam não só sobre a centralidade do Toré e da relação com os *encantados*, mas também da manutenção do *segredo* como um forte marcador da especificidade étnica Kiriri.

Com João Pacheco de Oliveira (1998), buscarei certo diálogo crítico – e indireto – a partir da tentativa de ampliar a perspectiva da política indígena e da retomada territorial para além dos interesses instrumentais ou pragmáticos, adentrando no espaço do ontológico e cosmopolítico a partir de Stengers (2018) e Pimentel (2012).

Spensy Pimentel (2012) amplia a concepção de retomada como algo que transcende um território físico ou como apenas um meio para um fim, articulando, de maneira inspiradora, a categoria "retomada" à noção de cosmopolítica, apreendendo a "retomada" enquanto um "processo cosmopolítico" (PIMENTEL, 2012).

A partir da categoria de "retomada", aplicada aos processos de *fortalecimento linguístico* Kiriri, busco inspiração em Bomfim (2017) e seu conceito de "retomada linguística", termo que venho a pegar emprestado – correndo todos os riscos derivados de retirá-lo de seu contexto especificamente Pataxó – visando articulá-lo e repensá-lo a partir da abordagem de Pimentel (2012) sobre "retomada" - que trata dos processos de retomada Kaiowá e Guarani como movimentos cosmopolíticos críticos a um entendimento de retomada como política utilitarista. Foi com Bomfim (2017) que primeiro tive contato com esse termo que muito me inspirou, num primeiro momento, na crítica de termos como "revitalização" ou "reconstrução"

de uma língua[38] indígena. Assim, busco apreender os processos nativos de *fortalecimento linguístico*[39] em sua dimensão de "retomada".

Indo um pouco mais além, com o referencial citado até aqui, busquei compreender a produção e manutenção da identidade – e das alteridades – do povo Kiriri a partir de uma perspectiva cosmopolítica fundamentadas em Stengers (2018) e Pimentel (2012), apreendendo essas dinâmicas étnicas em articulação com os campos ritual e xamanístico Kiriri, bem como em relação com os processos nativos Kiriri de "retomada" ou *fortalecimento* linguísticos.

Indo por esse caminho, apreendo a categoria *cultura* enquanto "acervo irredutível" (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a) na construção da distinção étnica Kiriri, bem como enquanto uma "categoria nativa" operadas pelos povos indígenas. Conceituação essa que proporciona a essa categoria uma multidimensionalidade entre duas dinâmicas: uma interna, que a configura como cultura (sem aspas), e outra "para fora": sua objetivação reflexiva enquanto "cultura", marcadora do sistema de distinção interétnica (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a; 2009b). Operacionalizo essas duas categorias de cultura – e "cultura" - para pensar as dimensões de relações e distinções inter e intra-étnicas e sua complementaridade dialética, onde uma unidade, "o povo Kiriri" pode conviver com uma multiplicidade de identidades Kiriris: as secções e suas distinções intra-étnicas sob os mesmos termos operados na distinção interétnica, ou, nas sábias e aforísticas palavras de dona Suelí: "um pra vocês, muitos pra gente".

Para aprofundar a aplicação da categoria "cultura" (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b), com aspas, nesse contexto dos índios do/no Nordeste, busquei aproximá-la da categoria de "regime indígena" (CARVALHO, 1994): aquele modelo operacionalizado na rearticulação social desses povos sob bandeira étnica, visando a retomada de um território "tradicional" e o reconhecimento legal da especificidade indígena do povo. Se a elaboração desse "regime indígena" traz efeitos práticos nas relações interétnicas, que muitas vezes implicam na demarcação de territórios e reconhecimento oficial de povos indígenas, por outro lado, altera toda a dinâmica interna desses povos. É onde o "regime indígena" se choca com as práticas cotidianas dos Kiriri, gerando, muitas vezes, conflitos, cisões políticas e processos de distinção

[38] Não só levando em conta a posição política aqui presente, preocupada com os riscos que termos ligados a noções como criar/recriar; construir/reconstruir – e derivados disso – podem ter num contexto político que historicamente nega a indianidade e especificidade dos povos indígenas do Brasil – e busca justificativas em qualquer coisa para tal. Mas também a minha própria experiência entre os Kiriri, onde parece não haver uma clara distinção entre criatividade e "tradição". Uma certa colocação do Pajé Gentinha (José de Jesus Souza) parece indicar esse caminho: em dado momento, numa reunião com diversas lideranças o mesmo afirma que todo conhecimento Kiriri está no chão, "[...]no território, tem que desenterrar".

[39] Categoria nativa Kiriri que apresento e discuto ao longo deste trabalho.

intra-étnica, que passam a operar, internamente, os mesmos diacríticos definidores de uma "cultura Kiriri" para os *brancos*.

***

Como já mencionado anteriormente, a orientação teórico-metodológica deste trabalho, em se tratando do fazer etnográfico, tem como principal influência Ingold (2010; 2012) e sua perspectiva de aprendizado como uma "educação da atenção" (INGOLD, 2010). Atenção essa não somente mental/racional, ou mesmo visual, mas que envolve toda uma imersão corporal na experiência.

Outro referencial para esse fazer etnográfico é Albert (2014) e sua noção de "campo pós-malinowskiano" que aprofunda não só essa perspectiva relacional no trabalho etnográfico, como apresenta novos desafios no fazer antropologia indígena num momento histórico de forte ativismo e protagonismo desses povos que, historicamente, foram relegados ao posto de meros "objetos" de quem se fala.

Por fim, como apreciado na próxima seção, Gaskell (2002), Hammersley (1994) e Tello (2013) orientam minhas reflexões sobre inserção em campo e acerca das primeiras problemáticas de teor ético-político ao longo do meu trabalho de pesquisa e extensão junto ao povo Kiriri.

5. QUESTÕES ÉTICO-POLÍTICAS DO PRESENTE TRABALHO[40]

5.1. Algumas considerações mais gerais e ilustrativas sobre minha inserção em campo.

[40] Desenvolvi, de forma um pouco mais detalhada, as questões relativas à minha introdução ao campo, tal qual as questões ético-metodológicas mais gerais decorrentes do trabalho de campo com um povo indígena - e em companhia de uma colega antropóloga – em um artigo (CARDOSO, 2020). Desse modo, cabe aqui apontar que parte das reflexões presentes nesta seção, assim como a estrutura da mesma, são derivadas daquelas de tal artigo.

Se partimos do pressuposto aparentemente óbvio – mas muitas vezes deixado de lado – de que "o mundo social não é um dado natural, sem problemas […]" (GASKELL, 2002), chegamos sem dificuldade à constatação lógica de que os modos pelos quais nos introduzimos/somos introduzidos, e, da mesma maneira, a forma como somos apreendidos em campo, condicionam diretamente o tipo de "dado" que podemos obter, os tipos de espaços que conseguimos acessar e a que tipo de situações seremos submetidos. Levando isso em consideração, podemos, desde já, dispensar a noção de "coleta de dados" ou a própria noção de "dado" – ao menos no esforço etnográfico – em troca de uma concepção mais ligada à ideia de produção/construção de informações.

Em outras palavras: tomando como pressuposto a redundância de que a vida social é socialmente construída e não "dada", regida única e exclusivamente por leis naturais implícitas e prontas para serem "descobertas", o próprio tipo de informação a ser produzido – e não coletado – pelo fazer antropológico se configura mais como um "não dado", pois se fundamenta justamente num tipo de conhecimento elaborado necessariamente a partir de relações e vivências empíricas específicas com interlocutores dotados de volição, ideologia e reflexividade crítica.

Assim, o conhecimento etnográfico é construído a partir de todo processo relacional em que se configura o trabalho de campo[41], que vai da inserção e apreensão inicial do etnógrafo, passando pelos seus "apadrinhamentos" (HAMMERSLEY *et* ATKINSON, 1994) e pelas constantes negociações em campo até a devolução do material produzido e a respectiva crítica dos sujeitos e interlocutores da pesquisa.

Como já mencionado, minhas atividades de pesquisa com o povo Kiriri se desenrolaram, inicialmente, dentro de um projeto mais amplo visando a revitalização/retomada linguística junto ao povo em questão. O projeto, originalmente idealizado pelo Prof. Dr. Marco Tromboni de S. Nascimento, tinha como propósito primário a formação de professores indígenas em teoria linguística e metodologias de revitalização de línguas minorizadas, objetivando a participação ativa e protagonismo deles no processo de documentação lexical e fonética, nos estudos fonológicos da língua indígena e na construção de políticas linguísticas para toda comunidade.

Vale ressaltar que o professor mencionado já havia realizado um aprofundado trabalho de campo entre os Kiriri na década de 1990, e foi a partir dessa experiência, em que pesquisou sobre o Complexo Ritual da Jurema (NASCIMENTO, 1994), que ele afirma ter tido os primeiros contatos com as demandas dos índios Kiriri, já naquela época, no que tange a sua

[41] E que o transcende, adentrando, muitas vezes, boa parte da vida pessoal do pesquisador.

vontade de retomar a língua indígena (ou "*língua dos antigos*"). Foi essa antiga demanda, levada em conta no contexto atual[42], que serviu de inspiração inicial para os primeiros passos desse projeto de revitalização/retomada linguística Kiriri.

À vista disso, poderia dizer que meu método inicial de acesso e "padrinho" (HAMMERSLEY *et* ATKINSON, 1994) em campo não se deu através de um indígena dessa comunidade, mas por um outro pesquisador que já realizara trabalho de campo lá. Além disso, não adentrei o território indígena enquanto pesquisador, naquele primeiro momento, mas como membro de um projeto de intervenção e assessoria linguística.

Segundo Hammersley e Atkinson (1994) os modos de "acesso", os "porteiros" iniciais e suas relações de apadrinhamento em campo influem diretamente no tipo de material a ser produzido, por condicionar o tipo de espaço e informação que será passível de ser acessada. E mesmo por permitir ou barrar completamente a possibilidade de realização da pesquisa.

Levando também em conta a noção de "campo pós-malinowskiano" (ALBERT, 2014), que se refere justamente a um momento histórico não mais colonial, em que as relações entre pesquisador e interlocutor se dão a partir de extensas – e intensas – negociações, não mais baseadas unilateralmente no interesse acadêmico do antropólogo. Contextos nos quais os interlocutores não só podem ter acesso ao resultado das pesquisas como passam a cobrá-lo e criticá-lo. Fica clara, então, a importância não só metodológica, como ética e epistemológica de refletir toda essa dimensão relacional entre pesquisador e seus interlocutores. Indo mais além, o próprio foco sistemático na construção dessas relações pode contribuir para toda uma mudança teórico-metodológica, como vislumbramos em Van Velsen (1987) em sua crítica aos modos estrutural-funcionalistas de pesquisa em comparação com a "análise situacional".

Essas considerações, por mais "óbvias" que hoje possam vir a parecer para qualquer um com formação nas áreas das ciências sociais, só se tornam realmente claras ao serem vividas e confrontadas em campo. É na prática de pesquisa que uma série de "dicas" e elucubrações teóricas anteriores podem se revelar completamente estéreis ou mesmo contraprodutivas. Com isso em mente, trago aqui uma breve descrição crítica dos meus percursos de introdução em campo e de negociação da pesquisa com as pessoas junto as quais me propus construir um conhecimento antropológico.

Como dito anteriormente, minhas primeiras estadias no Território Indígena Kiriri ocorreram no âmbito de um projeto mais amplo de retomada/revitalização linguística, no qual buscávamos aprovação das lideranças e professores indígenas para o prosseguimento. O fato

[42] Com o Território Indígena Kiriri já homologado há mais de 20 anos e com o fortalecimento da educação escolar indígena no território, que conta com presença de escolas em praticamente todas as aldeias.

de já ter realizado pesquisas entre os Kiriri na década de 1990 tornava o professor responsável pelo projeto um rosto conhecido, principalmente entre os mais velhos e as lideranças que atuaram no processo de retomada do território. E a rápida associação da minha pessoa à figura desse professor mostrou seus primeiros efeitos peculiares na forma como passei a ser constantemente rotulado enquanto "aluno de Tromboni", "estudantes do professor Tromboni" ou mesmo com um termo mais jocoso voltado a mim e a minha colega de projeto (conjuntamente): "Os Trombonis". Esta apreensão de nossa imagem, vinculada diretamente a tal professor, no aproximou dos segmentos já mencionados – mais velhos e lideranças atuantes na retomada na década de 1990 – o que nos permitiu um tipo específico e privilegiado de informações do ponto de vista deles, por outro lado, impôs uma dificuldade maior em contatar diretamente os mais jovens e mesmo os próprios professores indígenas.

Uma outra consequência decorrente dessa minha primeira apreensão, pelos Kiriri, vinculada à imagem de um professor de antropologia foram questionamentos sobre a própria natureza de nossa estadia ali, baseadas nas concepções êmicas sobre "o pesquisador", "o antropólogo". Afinal, se éramos "estudantes de antropologia" corria o risco de estarmos ali para "fazer pesquisa e depois sumir"[43].

Essa situação logo começa a se transformar, quando iniciamos uma série de oficinas de linguística para os professores indígenas. Em um dado momento, passamos a ser classificados como "estudantes de linguística", "professores das oficinas/de línguas/de letras". Apreensões essas que rapidamente abriram as portas das escolas indígenas, onde passei a ter maior circulação e presença desde então. Essa facilitação de acesso no espaço das escolas e acolhimento por grande parte dos professores e administradores foram fundamentais para a reconfiguração de uma série de interesses e planos de pesquisa junto aos Kiriri. Por mais que, até aquele momento, todos os esforços se voltassem para o projeto de assessoria e revitalização, a intenção de pesquisa futura nunca fora deixada de lado.

Quando apresentadas, oficialmente, as intenções de realização de uma pesquisa voltada para a elaboração de uma monografia de conclusão de curso de graduação, não tivemos praticamente quaisquer objeções, desde que se mantivessem afinadas com o projeto de retomada linguística. Uma das respostas que obtive de um dos professores Kiriri sobre o porquê terem aceitado a realização da nossa pesquisa é a seguinte: "Vocês vieram de um jeito diferente, trazendo […] não só levando". Naquele momento, percebi que, antes mesmo de concluir uma graduação em ciências sociais, já passava a carregar certos estigmas e responsabilidades ligadas

[43] Expressão constantemente elencada pelos meus interlocutores nas suas definições sobre o que fazem os antropólogos – e claramente baseadas em experiências anteriores não muito felizes com estes.

à imagem d'o "antropólogo", decorrentes de antropólogos outros que anteriormente lá estiveram.

O mesmo se deu quando buscamos a aprovação oficial, por parte das lideranças, para a continuidade do projeto de assessoria tal qual para a realização de pesquisas de mestrado por mim e minha colega Vanessa Moraes. Essas apresentações se deram em reuniões, com a grande maioria das lideranças presentes – e representantes de algumas das ausentes – nas quais todos os membros ligados ao projeto reapresentavam o mesmo, assim como as questões e intenções de pesquisa.

Essas reuniões se deram mais de uma vez, em grande parte articuladas pelo professor Marco Tromboni, com auxílio meu e de Vanessa Moraes. Foram realizadas cerca de cinco ou mais reuniões desse tipo, ao longo de 2016 a 2019. Além disso, a nível individual, eu e minha colega Vanessa Moraes apresentamos, com certa recorrência e repetição, nossas intenções e temas de pesquisa para a grande maioria das lideranças das aldeias em que atuamos.

Dado um certo "fechamento" e "desconfiança" em se assinar papéis tivemos uma grande dificuldade de conseguir o consentimento por escrito, por parte das lideranças. O tom das mesmas tendia sempre a mudar, causando severo fechamento em suas disposições, sempre que mencionávamos a possibilidade de se assinar um consentimento, principalmente um que unisse a assinatura de todas as lideranças.

Tal desconfiança, justificada e apontada como característica marcante do povo Kiriri, inclusive por alguns dos meus interlocutores indígenas, acabou dificultando também alguns dos diversos procedimentos relativos à legislação referente a ética e a deveres e direitos em pesquisa com povos indígenas, junto à FUNAI, voltados para a permissão legal de acesso à Terras Indígenas. Tais dificuldades se acentuavam quando se fazia necessário a coleta de assinatura de lideranças e/ou outros indígenas. Se por um lado as permissões eram dadas com facilidade nas reuniões de liderança, verbalmente, a menção de se pedir uma assinatura para algumas das lideranças despertava certa desconfiança e desconforto nas mesmas[44].

Em termos gerais, as permissões por parte das lideranças foram expressas verbalmente em algumas reuniões que fizemos com os membros do projeto, as lideranças e os professores indígenas. O processo na FUNAI[45] foi aberto com certo atraso, decorrente da dificuldade de se

[44] Somado a isso, existe um certo discurso entre meus interlocutores – principalmente as lideranças – de que quem tem que dar ou não autorização para entrada no território seriam os próprios Kiriri e suas lideranças e não a FUNAI, que na verdade, caberia à FUNAI acatar a decisão dos indígenas e não o oposto. Isso dificultava um pouco mais pois alguns interlocutores diziam que se as lideranças já tinham dado autorização, não havia quaisquer necessidades de se buscar tal permissão com a FUNAI.

[45] Assunto: Ingresso em Terra Indígena, Referência: Processo nº 08620.012835/2019-35.

obter termos assinados por parte das lideranças. Dada a pandemia de Covid-19 e uma série de equívocos ao longo do estabelecimento deste processo, o mesmo se encontra, até o momento do fechamento deste trabalho, em andamento e paralisado, até o retorno da normalidade pós-pandemia.

Além disso, nós do grupo de assessoria linguística, junto ao professor Marco Tromboni, nos responsabilizamos por uma nova reunião conjunta com as lideranças, na qual buscaremos obter os termos de consentimento assinados pelas mesmas. Isso se dará, obviamente, após a estabilização do atual contexto de pandemia e a reabertura dos Territórios Indígenas para pesquisadores, entre outros não-indígenas.

Cabe aqui apontar que apenas uma liderança não deu consentimento para a realização desta pesquisa entre o seu grupo. Por esse motivo, não desenvolvemos quaisquer trabalhos mais sistemáticos – de pesquisa ou extensão – desde o fechamento da liderança, entre o grupo Kiriri liderado pelo cacique Manoel, que tem a maior parte das famílias sobre a sua liderança ligadas à aldeia de Cajazeiras, vizinha a Araçás.

Retomando o fio da meada: foi a partir daquele ponto, quando passamos a ser apreendidos enquanto pesquisadores de antropologia, que as concepções nativas sobre o que são e fazem os antropólogos passaram a ter um certo peso no trabalho de campo, ilustrado em falas como: "[…] esse pessoal que vem, ganha a vida com o povo e depois some e nunca mais"; "[…] que já fizeram muita pesquisa aqui, ganharam dinheiro e não traziam nada".

Essas falas não só revelam uma trajetória tortuosa com pesquisadores anteriores, como também têm efeitos discursivos práticos ao estabelecer, quase imediatamente, a necessidade da negociação do estudo entre pesquisador e pesquisado. Observo isso como uma das características mais marcantes desse "campo pós-malinowskiano" tratado por Albert (2014) e resumido com simplicidade na ideia de: para se ter algo, deve-se dar algo. Princípio intensamente abordado pela antropologia pelo menos desde Mauss, mas que apenas mais recentemente, quando grupos e atores historicamente tratados como "objetos de pesquisa" passam a lutar e afirmar ferozmente seu papel de sujeitos críticos, começa a ser cobrado com maior rigor na prática antropológica. Assim, a partir de discursos nativos mais pontuais, sobre quem são e o que fazem os antropólogos, apreendidos a partir de seus respectivos "contextos interpretativos" [46] (GILL, 2002, p. 249) específicos, é possível vislumbrar um panorama mais amplo acerca da luta por protagonismo e autonomia desses povos e atores. Da mesma maneira, permite-nos vislumbrar, ainda que parcialmente, como decorreram as experiências dos meus

[46] Ou contextos de enunciação (ORLANDI, 2001).

interlocutores de pesquisa com outros pesquisadores, antropólogos e etnógrafos, ao longo do tempo.

Como dito, foi após a abertura do espaço escolar e da maior receptividade dos envolvidos diretamente nele que criei vínculos que me possibilitaram a permissão para realizar uma pesquisa etnográfica junto ao povo, e assim passar a constituir minha própria imagem enquanto antropólogo. Mas antes disso, uma das barreiras a serem transpostas naquele novo momento era a percepção, por muitos Kiriri, da minha pessoa enquanto "professor de línguas e das oficinas de linguística". Só fui entender a real dimensão desse obstáculo para minha pesquisa já com um razoável tempo de campo, numa conversa casual com um ancião indígena, quando ele me disse que, para ele, era difícil compreender o que queríamos pesquisar, afinal éramos nós que iríamos ensinar a língua para as pessoas no território – em seu entendimento.

Em outras palavras, passei a ser enquadrados por alguns – principalmente por aqueles distantes do espaço escolar – como "*experto*/especialista", trazendo muitas das desvantagens citadas por Hammersley e Atkinson (1994) ao ser o pesquisador compreendido dessa maneira. Se, por um lado, isso trouxe certo prestígio dentro do espaço escolar, facilitando o acesso não só aos interlocutores ligados diretamente a este espaço como outros indiretamente relacionados, por outro, dificultou o próprio desenvolvimento do projeto de retomada linguística, dado que o objetivo era possibilitar ferramentas para que os professores indígenas envolvidos se tornassem os "especialistas" e protagonizassem o processo de revitalização. Em relação ao desenvolvimento da pesquisa, isso trouxe outros problemas. Um desses foi recusa dos anciões que mais conheciam a língua em participar das oficinas e das entrevistas realizadas, sob o pretexto de que nós já sabíamos tal língua e íamos acabar por corrigi-los, fazendo-os "passar vergonha". Uma outra consequência disso era a constante cobrança por "respostas certas", da nossa parte, sobre questões internamente em disputa política e intelectual entre os distintos grupos políticos Kiriri – ou secções, como prefiro chamar. Por exemplo, qual a variação correta de uma dada palavra, sendo essas variações disputadas por grupos politicamente diversos num contexto de alta tensão política intra-étnica.

Como anteriormente discutido, o apadrinhamento por um antropólogo conhecido e com experiência na área e a fluída definição de nossa identidade em campo – entre estudantes/pesquisadores de antropologia e professores das oficinas de linguística – condicionaram uma série de aberturas e fechamentos, ligaram-nos a dados segmentos sociais enquanto nos afastaram de outros. Além disso, nos implicou diretamente em um contexto

político internamente delicado, abordado por Brasileiro (1996) como "faccionalista"[47], e que venho a chamar de "seccionalista" (CARDOSO, 2018). Em suma, um contexto marcado por fortes rivalidades entre grupos políticos distintos – muitos recentemente cindidos – que, ainda que afirmem enfaticamente uma unidade étnica do povo como um todo, disputam internamente, entre si, maior ou menor legitimidade política e de ritual.

Se na época das pesquisas de Nascimento (1994) existiam apenas dois grandes grupos e suas respectivas lideranças, em 2016, encontramos cerca de oito grupos, cada qual com seu cacique, conselheiros, pajé e/ou "puxador de Toré". Levando em conta as afinidades já existentes entre nosso professor orientador e "padrinho" com algumas dessas lideranças, não é difícil deduzir que rapidamente fomos englobados por essas dinâmicas intra-étnicas. Desse modo, a liderança de um dos grupos, antigo amigo e interlocutor do professor em questão, acabou por nos acolher e arranjar estadia relativamente fixa na aldeia sob sua liderança, o que me aproximou fortemente desse grupo enquanto ainda negociávamos as primeiras abordagens com as outras secções. Assim, é essa liderança que se configurará como o nosso primeiro "porteiro". (HAMMERSLEY; ATKINSON, 1994)

O grupo que nos acolheu no começo, inclusive, era, por um lado, um dos que ainda estavam dando os primeiros passos nos processos internos de revitalização da língua indígena, por outro, foi o mais solícito com as oficinas e todas as atividades iniciais ligadas à língua indígena. Em contrapartida, outros dois grupos maiores, que já desenvolviam há um tempo razoável, e com admirável sistematicidade, seus projetos próprios de retomada linguística, tiveram um maior fechamento para o nosso projeto, por um lado, acreditando que competiríamos de alguma forma com os projetos nativos, por outro, identificando-nos com o grupo que nos acolheu inicialmente, o que, somado à primeira motivação, implicou interpretações do tipo "vai impor o jeito dos de lá escrever e falar enquanto nós tem o nosso jeito daqui?"[48].

Isso claramente trouxe uma série de dificuldades que repercutiram por um bom tempo, entre elas a de acesso a essas duas outras secções citadas e uma ainda maior para acessar aos grupos mais novos.[49] Nesse último caso, havia ainda um impasse extra: uma certa recomendação das lideranças mais antigas do grupo que inicialmente nos acolheu: sugerindo

[47] Termo sistematicamente recusado e criticado pelos meus interlocutores, que o entendem como uma tentativa de enquadrar "[...] os indígenas como facção, mas é criminoso que tem isso" – e para qual busco a substituição pelo termo "seccionalismo", implicando a ideia de forte tendência à cisão interna do povo indígena em distintas seções políticas autônomas. Ver Cardoso (2018) para maior aprofundamento na discussão sobre esses termos.
[48] Fala ouvida de uma liderança de um desses dois grupos mencionados.
[49] Enquanto as secções mais antigas decorrem de uma cisão entre os anos de 1980 e 1990, os grupos mais recentes surgem entre os anos de 2008-2010 a 2016.

uma possível necessidade mínima de se falar ou pedir permissão para alguns dos caciques mais novos. Indicação que, ainda que problemática para ser levada totalmente em consideração, se não levada a sério, poderia soar como um não reconhecimento da autoridade mais antiga e que primeiro nos aceitou em campo.

***

Em suma, os modos como se travam as relações em campo, que começam desde o momento em que uma imagem inicial do pesquisador é elaborada nativamente, não são só imponderáveis, mas um dos próprios fundamentos da produção do conhecimento etnográfico. A produção do conhecimento etnográfico, desse modo, foi vivenciada por mim como constituída a partir das especificidades das relações travadas e do contínuo processo de negociações de permissões e dilemas éticos disso decorrentes – e não "apesar desses". (TELLO, 2013).

5.2. Ligeiro apontamento sobre o uso de gravador ao longo do trabalho de campo.

Trago esse breve tópico apenas para apontar que, ao longo de todo meu trabalho de campo junto ao povo Kiriri, não me utilizei de gravadores, seja para entrevistas, relatos, cantos e etc.

O uso de tal ferramenta se mostrou, desde os primeiros momentos, altamente contraproducente, provocando grande fechamento e desconfiança nos meus interlocutores de pesquisa, muitas vezes levando-os a interromper suas falas e se calarem ou ficarem "envergonhados", "sem jeito" de prosseguir. Minha colega, Vanessa Coêlho Moraes, experienciou mais que eu esse fechamento provocado pelo gravador, dado que a mesma ainda insistiu na possibilidade de seu uso. Sendo que parte das informações que obtive sobre esse fechamento com o uso do gravador vieram da própria experiência de Vanessa, relatada para mim pela mesma.

Com isso em mente, elaboro a seguir algumas reflexões e considerações, em tom de fechamento da presente introdução, acerca do trabalho de campo compartilhado com uma colega de projeto e de profissão.

5.3. Breves notas sobre trabalho de campo compartilhado/em dupla ou: "*anthropological blues*" para quê?

Antes de dar início ao primeiro capítulo e adentrar nas principais questões e tema deste trabalho, gostaria de elaborar algumas breves considerações e apontamentos, no presente tópico, acerca da experiência de realização do trabalho de campo – em cerca de dois terços de seu tempo total – em dupla, um trabalho de campo compartilhado.

O uso constante da primeira pessoa do plural em diversos momentos deste trabalho se refere não só ao fato de que boa parte das estadias em campo estiveram ligadas a um projeto coletivo[50], já mencionado, como o fato de que, na maior parte do tempo, realizei trabalho de campo junto a colega e pesquisadora Vanessa Coêlho Moraes. Os impactos metodológicos desse modelo de fazer etnográfico ainda não foram completamente analisados e sistematizados por mim. Mas é inegável os efeitos diretos nos tipos de espaços e informações acessíveis à pesquisa.

Vale ressaltar desde já que, como passávamos períodos em campo juntos visando à preparação e realização de atividades ligadas ao projeto, como, por exemplo, oficinas de formação em linguística para professores indígenas e outros interessados na retomada/revitalização da língua indígena Kiriri, compartilhamos, conjuntamente, quase que o mesmo tempo de trabalho de campo para nossas pesquisas, ficando ambos alojados no mesmo núcleo residencial. Isso permitiu algumas estratégias em campo, como a possibilidade de nos dividirmos para cobrir situações simultâneas distintas, registrá-las e depois trocar os registros e cadernos de campo; assim como facilitava acesso a espaços que sozinhos teríamos mais dificuldades. Exemplo disso foi o fato de que foi muito mais fácil para mim ter acesso a espaços entendidos como "femininos", assim como fazer entrevistas com mulheres indígenas tendo Vanessa ao meu lado. Ou seja, o próprio fato de realizar trabalho de campo com uma mulher possibilitou, para mim, o acesso a informações e pessoas que necessariamente trazem à tona questões de gênero e que, enquanto como um corpo masculino desacompanhado eu dificilmente teria acesso. Posso apontar que o fato de, em alguns momentos, sermos lidos como um "casal" também nos garantia certa segurança e acesso a ambientes lidos como mais "masculinos" para minha colega, sem maiores obstáculos ou constrangimentos.

[50] E que, consequentemente, muitas das dificuldades de dilemas foram enfrentados coletivamente.

Não é meu objetivo nem o foco deste trabalho me aprofundar nesse ponto que, por si só, renderia um trabalho à parte, mas gostaria de tocar em apenas mais duas características, por mim vivenciadas, desse trabalho de campo em dupla. A primeira se refere a uma segunda camada de reflexividade, eu diria, um reforço a certa "vigilância epistemológica" (BOURDIEU; CHAMBOREDON; PASSERON, 2015). A possibilidade de realizar campo com outra pessoa lhe permite uma maior observação de si mesmo pelos olhos de um outro do qual você compartilha questões e vivências em comum anteriores ao campo, isso permite um nível reforçado de autocrítica em campo, ao poder sempre contar com uma segunda opinião para resolução de dilemas éticos, questões teóricas e/ou metodológicas ou puramente pessoais, e essa é a segunda característica que gostaria de mencionar (acerca das questões pessoais). Mas antes, vale reforçar que, ainda nesse ponto de ampliação das possibilidades de vigilância epistemológica permitida pelo trabalho de campo em dupla, ter uma colega mulher em campo foi determinante para o acesso e a vivência de situações e espaços que, como já mencionei, seriam a mim inacessíveis ou passariam despercebidos, mas que se tornavam explícitos pelo simples fato de acessarmos aos espaços conjuntamente. Algumas concepções nativas sobre casamento, papéis de gênero e questões afins também acabavam por nos chegar espontânea e naturalmente, muitas vezes na forma de perguntas sobre nosso *status* (se amigos, se um casal, etc.) sem que sequer voltássemos esforços para acessar tais informações.

A segunda característica desse tipo de trabalho, que gostaria de ressaltar brevemente, refere-se a ideia de solidão antropológica, classicamente discutida no conceito de *anthropological blues* por DaMatta (1978). Acredito que é no aspecto pessoal, emocional e sensível para com e no campo que o trabalho etnográfico em dupla tem um maior impacto – ainda que seja justamente esse o aspecto que mais costumeiramente deixamos de lado em nossos textos e reflexões acadêmicas.

O fato de estar em campo com alguém com quem não só compartilhava uma vivência social e acadêmica comum enquanto colegas, mas também vivências pessoais enquanto amigos permitiu um certo "amortecimento" dessa sensação de "isolamento emocional" que Roberto DaMatta parece trazer em seu texto – ainda que eu não concorde completamente. A possibilidade de tratar, em campo, de questões pessoais com alguém de sua vivência anterior ao campo e que, não obstante, compartilha com você interesses intelectuais e acadêmicos, produz um aumento inegável na durabilidade do equilíbrio psíquico e emocional durante o trabalho de campo, o que, consequentemente, torna períodos mais longos em campo muito mais confortáveis e seguros, em diversos aspectos.

Se ter "*anthropological blues*" é condição necessária para o trabalho do etnólogo/etnógrafo, seria então interessante pensarmos modos de desvincular esse conceito-sentimento da ideia – até certo ponto romântica e heroica – da solidão de um antropólogo que é forjado a duras penas em seu monástico e revelador isolamento junto a uma realidade que lhe escapa por completo – em tese – ou da qual deve ele mesmo escapar para que possa estranhá-la.

Essa romantizada solidão seria mesmo desejável para o fazer antropológico ou ainda é resquício de certa nostalgia de um tempo "ancestral" em que o pesquisador, depois de longos meses de uma solitária viagem de barco, aterrissa os pés numa ilha ou continente distantes da Europa, pronto para enfrentar anos ainda mais solitários, mas que lhe garantirão, ao seu retorno, glória e prestígio de um desbravador do Oeste?

Quais as consequências epistemológicas e metodológicas do fazer etnográfico quando questões como bem-estar, saúde psíquica e prazer do pesquisador são levadas não só em consideração, mas como centrais no fazer pesquisa? Por fim, que resultados para a qualidade da pesquisa acadêmica, das descrições etnográficas e da relação com os interlocutores de campo o ato de romper com essa prática de pesquisas e trabalhos de campo "heroicos" e solitários, através, nesse caso, do campo em parceria com colegas e/ou amigos, pode trazer? Trago essas questões, que me pareceram centrais ao refletir brevemente sobre meu trabalho de campo em parceria, mais a título de provocação, para que possamos pensar – por analogia - se, não obstante a beleza fúnebre e soturna do guitarrista solo de *blues*, não poderíamos também nos inspirar – usando o trocadilho musical – nos improvisos multi-instrumentais e nos arranjos inusitados das famosas "*big bands*" de jazz, ampliando assim nosso repertório de "*anthropological musical genres".* Em suma, por que não um *anthropological jazz*?

1. KIRIRI: BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA DE UM POVO INDÍGENA DO/NO NORDESTE.

1.1. DOS PRIMEIROS CONTATOS ÀS COMPLEXIDADES DOS ALDEAMENTOS MISSIONÁRIOS.

O povo Kiriri é um povo indígena pertencente à área etnológica do Nordeste brasileiro. Para Dantas *et al*. (2001), os povos indígenas dessa região se assemelham por uma série de fatores como a associação desses grupos ao ambiente geográfico específico e sua articulação com a sociedade colonial e suas frentes de expansão agrícola – e, especialmente, pecuária. Entre outros aspectos, essa área é definida por ser aquela, no Brasil, de mais intenso e duradouro contato entre comunidades indígenas e sociedade colonial após a costa e as regiões litorâneas. Além disso, há entre eles o compartilhamento de uma série de símbolos e diacríticos étnicos em comum, que advêm de um complexo ritual mais amplo – o da Jurema, que fundamenta e perpassa todas as concepções de identidade, território e modo de vida desses povos (NASCIMENTO, 1994).

O Território Indígena Kiriri localiza-se no semiárido baiano, em uma paisagem conhecida como "Boca de Caatinga": intercessão entre a zona da mata e o bioma de caatinga propriamente dito, na bacia do médio Itapicuru. Nessa localização, pouco mais de 300km da capital do estado da Bahia, o Território Kiriri se divide entre os municípios de Banzaê, onde se localiza a maior porção do território, e Quijingue, estando a poucos quilômetros do principal polo econômico da região: Ribeira do Pombal, outrora um aldeamento jesuíta Kiriri conhecido por Canabrava (BRASILEIRO, 1996).

A população indígena no território ao longo dos anos 2000 variou entre 1.500 a 2.000 indivíduos segundo as estimativas de Cerqueira (2004) e Macêdo (2009). Já os dados oficiais oferecidos pelo Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena e pela Secretaria Especial de Saúde Indígena informam 2.571 indivíduos (SIASI/SESAI, 2014). No ano de 2017, lideranças e professores indígenas informavam que eles seriam cerca de 4.000 índios no território. Vale ressaltar que muitos indígenas residem (permanente ou sazonalmente) fora da área indígena, como os que habitam em Ribeira do Pombal ou os que se deslocam

constantemente para grandes centros urbanos como São Paulo em busca de emprego e recursos para o abastecimento das suas famílias no Território Indígena. Além disso, existe também um pequeno grupo Kiriri dissidente, localizado no município de Muquém do São Francisco (BA).

A T.I. Kiriri encontra-se hoje no exato local onde fora erguido o aldeamento de Saco dos Morcegos, que teve seu território doado pelo Rei de Portugal para os s indígenas através de Alvará Régio datado de 23 de novembro de 1700. Esse documento previa a doação de uma "légua em quadra" de terra para aldeamentos que abrigassem ao menos 100 casais indígenas (LEITE, 1945). Uma légua em quadra era medida contando-se uma légua (cerca de 6kms) partindo do centro do aldeamento (ou seja, da igreja) para cada um dos oito pontos cardeais e colaterais, formando assim uma área de formato octogonal com 12.320 hectares, chamada pelos índios Kiriri de "Chapéu de Sol". Na foto de satélite abaixo é possível identificar os municípios de Banzaê, Ribeira do Pombal (Antigo Aldeamento de Canabrava) e a T.I. Kiriri. É interessante notar que dentro dos contornos octogonais do território as tonalidades de verde indicativas da densidade da vegetação são bem mais intensas principalmente comparando com a área mais a leste do território (De Barrocão e Curral Falso). Na fotografia também é possível observar a BA – 388 que passa dentro do território Kiriri a leste, cortando as aldeias de Araçás, Cajazeira e Marcação.

Figura 1 – Foto de Satélite do T. I. Kiriri

Fonte: Google Maps, 2021.

Figura 2 - Etnomapa Kiriri.

Fonte: Acervo do Autor, 2017. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco[51].

Brasileiro (1996) aponta em seu trabalho que a localização exata dos marcos que delimitavam as fronteiras desse octógono ou "Chapéu de Sol" ainda era bem preservada na memória dos indígenas que correlacionavam os antigos marcos artificiais, já destruídos ou retirados por posseiros e outros não-indígenas, com marcos geográficos a partir do qual se orientavam para definir a posição exata dos antigos marcos. Essa informação foi facilmente confirmada ainda nas minhas primeiras visitas a campo: até mesmo os mais jovens parecem

[51] Observação: todas as fotografias que tiverem por fonte "acervo do autor", e não vierem acompanhadas do nome do fotógrafo, são de autorias do autor do presente trabalho ou fazem parte do acervo do mesmo, mas não tem o fotógrafo identificado.

saber de cór a posição dos marcos. Além disso, em determinados períodos do ano cada aldeia Kiriri se organiza para um evento chamado Limpeza das Variantes, que visa manter as linhas que formam o octógono bem demarcadas e visíveis, tirando toda vegetação daninha que venha a cobrir essas marcas na terra. Assim, cada grupo político Kiriri responsabiliza-se por um trecho, realizando não só a limpeza física, mas uma série de ações rituais objetivando a defesa e permanência no/do território, bem como a manutenção de boas relações com os habitantes "invisíveis" desse: os *encantados*.

Minha colega de projeto e trabalho de campo, Vanessa Coêlho Moraes, elabora, em sua dissertação de mestrado, um breve - porém bastante ilustrativo - resumo geral das principais atividades econômicas da maioria da população Kiriri, levando em conta algumas distinções de gênero nessas atividades:

> A economia desse grupo é baseada principalmente nas roças, nas quais os homens da família trabalham, e em trabalhos remunerados feitos nas escolas ou nas cidades vizinhas. No geral, [...] os homens passam o dia na roça e as mulheres no emprego. Elas também fazem todos os afazeres domésticos, as quais são eventualmente auxiliadas por uma filha, enquanto que os filhos ajudam o pai na roça. Apesar de muitos homens terem emprego, observei que é mais frequente isso acontecer as mulheres. No geral, as famílias são formadas antes das pessoas completarem 20 anos [...] outra forma de conseguirem renda são através das aposentadorias rurais ou quando vendem algo da roça (MORAES, 2020, p. 2).

No período em que essa pesquisa foi realizada, o povo Kiriri estava organizado em grupos (ou secções) com certa autonomia política e ritual. Há um total de 8 grupos/secções, cada um com um cacique e três conselheiros, em casos particulares há também vice-cacique e vice-conselheiros. Esses grupos políticos estão dispostos ao longo das 13 aldeias do território, havendo situação em que lideranças e a população de grupos políticos distintos dividem as mesmas aldeias, não sendo as fronteiras políticas dos grupos marcadas diretamente enquanto fronteiras geográficas[52] sendo essas fronteiras políticas mais bem expressas no espaço escolar: na divisão das escolas e anexos das escolas Kiriri entre as distintas secções (CARDOSO, 2018a; 2018c). As três escolas-sede[53] Kiriri são: Colégio Estadual Florentino Domingos de Andrade,

[52] Isso atualmente, a partir da segunda onda de divisões que se iniciam entre 2008 e 2010. No contexto da primeira grande divisão do povo em dois grupos, as fronteiras políticas foram sim claramente marcadas enquanto fronteiras físicas no território.

[53] São os colégios, de maior porte. Nelas os alunos são formados até o terceiro ano do ensino médio e é nelas também que são ofertadas turmas para educação de jovens adultos (EJA). As escolas-sede são responsáveis por gerir e administrar diretamente os anexos, ou escolas-anexos, ainda que algumas lideranças mais recentes lutem

localizada em Araçás e sob liderança do cacique Agrício e do pajé Adonias. O Colégio Estadual Índio Feliz, localizado na aldeia de Cajazeira, sob a liderança do cacique Manoel. Por fim, o Colégio Estadual Indígena José Zacarias, localizado na aldeia de Mirandela, centro do território, sob a liderança dos caciques Lázaro e Marcelo, e, mais recentemente, dos caciques Hosano, da aldeia de Pau Ferro e do cacique João "Pistola"[54].

As treze aldeias do território Kiriri atualmente são: Araçás, Mirandela[55], Cajazeira, Marcação, Pau Ferro, Segredo, Baixa do Juá, Baixa da Cangalha, Gado Velhaco[56], Cantagalo[57], Alto da Boa Vista, Pitomba e Marrocos[58]. No mapa abaixo, produzido pelos Kiriri, é possível identificar algumas dessas aldeias, bem como outras localidades importantes, marcos geográficos como as serras, além de alguns dos antigos núcleos habitacionais (de antes da retomada), aqui nomeados como "aldeias", mas que hoje ou se encontram abandonados ou são compostos exclusivamente por roças, sem residentes fixos, a exemplo do antigo núcleo do Sacão ou o de Lagoa Grande, identificados abaixo como "aldeia":

por tornar os anexos sob sua liderança independentes da gestão das escola-sede, e, portanto, da liderança responsável pela respectiva escola-sede (CARDOSO, 2018).

[54] Uma liderança ainda mais recente, que divide, junto à Lázaro e à Marcelo, a aldeia de Mirandela.

[55] São nessas duas aldeias (Araçás e Mirandela), atualmente as maiores em termo de número de indivíduos com morada fixa no local, que se localizam os dois postos indígenas ligados à SESAI presentes no território.

[56] Esse é um dos antigos núcleos habitacionais Kiriri do período anterior a retomada e penso que por isso é entendido enquanto aldeia, pois atualmente nessa localidade moram de fato muito poucas pessoas, havendo mais roças nessa localidade.

[57] Assim como a aldeia de Gado Velhaco, Cantagalo também é um dos antigos núcleos habitacionais Kiriri, que foram "elevados" a aldeias – aqueles antigos núcleos onde ainda habitavam/habitam pessoas após a retomada do território. Assim como o Gado Velhaco, Cantagalo não possui muitos moradores fixos, apresentando mais roças, por outro lado, é lá onde se encontra o terreiro onde é realizado o Toré dos indígenas de Araçás sob a liderança do cacique Agrício e do Pajé Adonias.

[58] A caracterização desses três últimos como aldeias é um tanto quanto problemática. Em campo ouvi diversas vezes esses três lugares sendo referidos como aldeia, bem como sendo referidos apenas como "localidades". No geral, habitam um número bem reduzido de pessoas nessas três ultimas aldeias, estando elas muitas vezes dentro da área ou muito próximas de uma aldeia maior, como é o caso do Alto da Boa Vista em relação a aldeia de Araçás.

Figura 3 – Mapa das aldeias e localidades no território indígena Kiriri.

Fonte: (SANTOS *et al* [Povo Kiriri], 2012)

Retornando à nossa contextualização, entende-se o povo Kiriri como ligado à família linguística Kariri, proposta enquanto família linguística por Adam (1896 *apud* RODRIGUES, 2019) e que é incluída pela primeira vez no tronco Macro-Jê por Mason (1950 *apud* RODRIGUES, 2019). Por outro lado, Rodrigues (2019) aponta que outros autores em suas sistematizações sobre as línguas indígenas sul americanas muitas vezes consideravam – e muitos ainda hoje consideram – a família linguística Kariri como uma família independente[59] (LOUKOTKA, 1942; GREENBERG, 1987).

A questão do pertencimento da família linguística Kariri ao tronco Macro-Jê vai ser bem explorada ao longo da obra do linguista Aryon Rodrigues, em que argumenta a favor da inclusão dessa família linguística ao tronco Macro-Jê (RODRIGUES, 2019, p. 48). De todo modo, assim como o próprio tronco Macro-Jê é considerado ainda uma hipótese (RODRIGUES, 2019, p. 49), a pertença da família Kariri a esse tronco linguístico ainda é discutida. Há autores que defendem sua não inclusão ao tronco, e sua classificação enquanto uma família linguística independente. Nikulin (2020) é um desses autores, ele aponta categoricamente a ausência de evidências suficientes para se aceitar a inclusão. Nikulin afirma que as únicas evidências apresentadas são de natureza morfológica e ainda assim, insuficientes, limitando-se, muitas vezes, a poucos prefixos, morfemas e paradigmas semelhantes de índice de pessoa, bem como algumas semelhanças lexicais entendidas pelo autor como "superficiais". O autor aponta que, sem um *corpus* de cognatos com correspondências fonológicas regulares não se pode afirmar, além da especulação, a pertença da família linguística Kariri ao tronco Macro-Jê.

De todo modo, sabe-se que os Kariri foram uma grande "nação"[60] que se espalhava desde as áreas que hoje englobam o Ceará e a Paraíba, até as regiões mais ao sul do sertão baiano. Ainda que se saiba que ocupavam longas áreas do que veio a ser chamado de sertões nordestinos, os contornos dessa ocupação não são muito claros ou delimitados, pois pouco se documentou sobre toda essa "nação"/ família, tendo restado o conhecimento apenas de quatro línguas pertencentes a família linguística Kariri: O Kipeá, o Dzubukuá, o Sapuya e o Pedra Branca/Camuru (DANTAS *et al*., 2001). Desses, apenas os dois primeiros tiveram um nível mais sistemático de documentação. O Kipeá contou com uma arte de gramática bem como um catecismo, são eles *a Arte de Grammatica da Lingua Brasílica da naçam Kiriri* de 1699 e o *Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasílica da Nação Kiriri* de 1698, ambos escritos

[59] Sem pertencimento a qualquer tronco linguístico conhecido.
[60] Termo muito comum em fontes e documentos coloniais para se referir aos grupos Kariri.

por Luiz Vincêncio Mamiani. O Dzubukuá também chegou a ser registrado em catecismo, em 1709, pelo Frei capuchinho Bernardo de Nantes como *Katecismo indico da língua Kariris.*

Em relação ao etnômio "Kiriri", encontra-se duas explicações e significados que, até certo ponto, parecem conviver. A maioria das fontes biográficas defende que o termo Kiriri seja de origem tupi-guarani, usado como um marcador de alteridade depreciativo por parte dos tupis da costa para aqueles povos dos sertões, significando algo como "povo calado/taciturno" (BRASILEIRO, 1996). Em campo, era comum ouvir de alguns interlocutores indígenas variações da expressão "é que nós, Kiriri, somos um povo quieto, calado", expressão muito usada em contextos que se precisava justificar o tom reticente e esquivo de muitos dos meus interlocutores e entrevistados. Não obstante essa auto-identificação aparentemente generalizada dos meus interlocutores com a ideia de "povo calado", a explicação que me foi dada em campo para a origem e significado do nome Kiriri era bastante distinta da anterior, mas concordante com o que foi encontrado em campo por Macêdo (2009): o nome Kiriri advêm do nome de um *pé-de-pau*[61] da região conhecido por Kiri, que, segundo um grande artesão indígena da aldeia Araçás, o Sr. Dominguinhos, é raro dentro do território e tido como uma espécie de madeira "nobre", pois é com ela que se fabrica os melhores e mais resistentes arcos.

Os primeiros contatos entre esses grupos dos sertões nordestinos teriam se dado ainda no século XVI, a partir das primeiras incursões coloniais ao interior em busca de minérios, riquezas da flora local e para apresamento de mão de obra indígena a ser escravizada, mas será no século XVII que o contato se firmará de forma mais sistemática, assimétrica e problemática – principalmente para os povos nativos dos sertões (BANDEIRA, 1972; BRASILEIRO, 1996).

Macêdo (2009) aponta a influência de uma certa "divisão regional do trabalho", que tende a se estabelecer desde os primeiros momentos do processo colonial, nos modos como foram travados e estabelecidos os contatos mais sistemáticos entre colonos e povos indígenas dos sertões. As regiões mais litorâneas e costeiras eram a principal zona de assentamentos coloniais, concentrando a maior parte da produção agrícola de monocultura que visava o mercado externo. Por outro lado, aos sertões, carregados da fama de região inóspita, solitária e de difícil acesso e permanência, segundo o imaginário da época, coube a parcela de extrativismo de riquezas vegetais e, principalmente, a criação extensiva de gado, realizada em várias frentes pastoris que em muito condicionaram o processo de povoamento e invasão dos sertões nordestinos por parte do empreendimento colonial, bem como a relação desse com os povos

[61] Termo local para se referir a árvores ou formações arbustivas de médio a grande porte.

nativos da região. Foram as frentes pastoris que ajudaram a moldar os contornos e dinâmicas da relação entre sociedade colonial e os povos indígenas das regiões mais distantes da costa naquele momento (ROSALBA, 1976, *apud* CHATES, 2011).

As relações entre a elite colonial e pastoril com os povos indígenas e mesmo com os aldeamentos missionários naquele contexto ficam bem ilustradas a partir do exemplo da sistemática perseguição desenrolada pela Casa da Torre, pertencente à família do sesmeiro Garcia d'Ávila[62], aos povos indígenas bem como aos aldeamentos missionários dos sertões nordestinos. Sobre isso, Leite (1945, p. 284) diz-nos que "[...] esta casa laborava de se crer, pelo facto de ter as terras de sesmaria, que também era senhora dos índios que a habitavam, como se fossem servos da gleba" e, por isso, fazia o possível para atrapalhar o estabelecimento das aldeias missionárias na região e principalmente o "descimento" de indígenas para essas. É graças a uma série de incidentes conflituosos entre os curraleiros sob o comando dessa casa e povos indígenas e missionários ao longo do século XVII que o Rei de Portugal, visando o fim das querelas, promulga o Alvará Régio de 23 de novembro de 1700, o mesmo citado anteriormente, onde a coroa doa a posse de terras (nas dimensões anteriormente mencionadas) para todos os aldeamentos com cem ou mais casais de indígenas. Essa determinação leva algum tempo para ser implantada de fato nos aldeamentos indígenas dos sertões da Bahia: em 1702 é solicitada a doação da posse das terras para o aldeamento de Saco dos Morcegos, solicitação que se fundamenta no Alvará Régio de 1700, alegando a presença de cerca de 700 casais de índios naquele aldeamento, o que ultrapassava em sete vezes aquilo que foi estipulado no Alvará. Assim, em 1703 o Alvará Régio se faz valer sobre o aldeamento de Saco dos Morcegos, ocorrendo aí a primeira delimitação do território que viria a ser, futuramente, retomado pelos descendentes dos povos que ali habitaram, o povo Kiriri.

Esse contexto de sistemática e violenta expansão pastoril para os sertões cria uma forte pressão geográfica sobre os povos nativos, com as terras cada vez mais escassas e ocupadas por alguns punhados de homens armados e multidões de gado onde outrora habitavam, em constante movimento, indígenas (visíveis), *"donos"* e *"encantados"*. Esse processo de ocupação sistemática e reformulação sociodemográfica dos sertões impõe sérias dificuldades na manutenção dos modos de organização social daqueles povos, muitas vezes não

[62] Essa casa pode ser entendida como um dos principais baluartes da expansão pastoril nos sertões nordestinos, principalmente na Bahia. Francisco Dias D'Ávila, descendente de Garcia, fora um dos grandes obstáculos à vida das populações indígenas (bem como dos missionários) dos sertões baianos, dado seu interesse nas terras dos aldeamentos missionários que, no seu entendimento, eram propriedade do sesmeiro, que poderia dispor das riquezas e recursos da terra, entre esses, a mão de obra indígena. (LEITE, 1945; BANDEIRA 1972).

sedentarizados e sem uma concepção estrita e estática de território. Confrontando a morte ou a escravidão iminente, muitos povos indígenas recorrem aos aldeamentos missionários como uma espécie de salvaguarda ou como um "porto-não-tão-seguro", já que, uma série de restrições, imposições e violências inconcebíveis também se desenrolavam no seio dos aldeamentos, sempre em nome da catequese, da conversão e da salvação das almas daqueles que ali entram buscando apenas a salvação de seus corpos da morte[63]. Corpos esses que passavam, cada vez mais, a ser vistos como obstáculos para a marcha de expansão pastoril, pedras no meio do caminho do rebanho. Os outros que, não tendo sido engolidos ou mortos pelas frentes pastoris, e que optavam por não se aliar ou recuar para os aldeamentos missionários, acabavam por se retirar para zonas mais distantes, se embrenhando cada vez mais fundo nos interiores, buscando locais onde a presença colonial ainda não pudesse ser notada. Esses nem sempre alcançavam seus objetivos: as bandeiras de apresamento e até mesmo as expedições de curraleiros a mando dos grandes senhores do gado da época sempre podiam estar à espreita. Em suma, com quase nenhuma outra alternativa, esses povos foram compelidos em larga escala ao sistema colonial, sendo obrigados, muitas vezes em prol da manutenção de seus territórios, suas identidades e da própria vida de seus corpos, a se adaptar, relacionar e elaborar estratégias de sobrevivência na assimétrica relação com o sistema colonial, tendo que, muitas vezes sacrificar todas as outras coisas em prol da sobrevivência física (CERQUEIRA, 2004, p. 39 *apud* CHATES, 2011, p. 30).

É nessa realidade, onde a pressão geográfica se acentua cada vez mais impedindo o livre deslocamento dos povos indígenas e, consequentemente, dificultando ou impossibilitando seus modos tradicionais de relação com o ambiente que se desenvolve aquilo que Cerqueira (2004, p. 36) conceitua como "reterritorialização". Como mencionado anteriormente, é nesse processo de relação assimétrica com o empreendimento colonial que se estabelecem noções de territórios estáticos, físicos e delimitados por fronteiras claras entre esses povos que outrora "perambulavam entre as bacias do rio Itapicuru, Vaza-Barris e real, entre as praias e o sertão" (CERQUEIRA, 2004, p. 36).

Um exemplo concreto desse processo de pressão sócio-espacial gerador de concepções de "território" que viemos descrevendo pode ser encontrado no próprio povo Kiriri que, em seu processo de retomada, mobilizou discursivamente todo um sentimento de vínculo étnico e pertença ancestral ao seu "território tradicional", que, como apontamos, formou-se na relação

[63] O que nem sempre encontravam, levando em conta as epidemias que, em diversas situações, se alastravam pelas missões, levando a morte à milhares de pessoas (BAPTISTA, 2009).

entre povo indígena e sociedade colonial, sendo bem ilustrativo esse caso específico, pois o atual território Kiriri, já retomado e homologado, corresponde quase que exatamente ao antigo território do aldeamento de Saco dos Morcegos.

A partir dessas reflexões podemos começar a questionar algumas concepções ainda muito marcadas no imaginário e na ideologia nacional, muitas vezes instrumentalizadas justamente para a negação das identidades e da existência desses povos. Entre elas as concepções de "cultura/território tradiciona(is)l" pensadas enquanto categorias fixas e estáticas, coisas que podem se perder ou se deturpam caso sofram alterações.

Aqui, a partir desse breve apanhado histórico e inspirados em Manuela Carneiro da Cunha (2009a; 2009b), já podemos entrever como, na verdade, noções como "cultura", "identidade étnica" e "território" são construídas e demarcadas a partir de contextos relacionais específicos. É na relação que se constituem e se transformam, e é também a partir das adaptações e ajustes decorrentes do fluxo dessas relações que essas noções se mantêm e se atualizam.

1.2. OS ALDEAMENTOS KIRIRI.

Com essas reflexões em mente, gostaria de abordar, brevemente, a questão dos aldeamentos missionários desse período, apontando para o fato de que perspectivas simplistas e/ou moralistas não conseguem dar conta ou apreender as complexidades desse período e da relação entre povos indígenas e aldeamentos missionários.

Ainda que possamos ver essas missões como centrais nos processos de opressão, violência e extermínio físico e cultural das populações indígenas – e não estaríamos errados – também não podemos deixar de apontar a importância desses aldeamentos missionários, em muitos casos, para a sobrevivência dessas pessoas enquanto indivíduos (BRASILEIRO, 1996) - ainda que se buscasse matar suas especificidades étnicas, seus modos próprios de ver e lidar com o mundo e os seres que nele habitam. Se era intenção dos missionários a "salvação das almas" dos nativos, podemos ao menos reconhecer seu papel na manutenção dos corpos[64], ainda que isso tenha vindo à custa da destruição do "espírito" de muitos povos indígenas, privados de

[64] Uma manutenção da vida biológica que deve ser apreendida com certa crítica e relativização, levando-se em conta a questão de grandes epidemias que se abateram nas missões (BAPTISTA, 2009), vitimando muitos missionários e, principalmente, indígenas.

seus rituais, seus especialistas e, de diversos modos, do contato com outros seres não aceitos ou não percebidos na/pela realidade do colonizador. Em outras palavras, privados, de seus próprios mundos. Sobre essa ambígua posição dos aldeamentos missionários na vida dos povos indígenas, em meio a esse contexto de violências, Macêdo (2009) nos diz o seguinte: "[...] acossados por todos os lados, eles se deixavam ora atrair pela catequese, ora tomavam a iniciativa de buscar proteção nas aldeias missionárias já estabelecidas".

Se, por um lado, as missões têm um fortíssimo papel nos processos de apagamento de conhecimentos e práticas, bem como de etnocídio, por outro, contribuíram para a formação de pequenos espaços - ainda que comprimidos entre as rotas das boiadas e os grandes latifúndios de sesmarias – relativamente "seguros" contra o genocídio. Com ênfase nesse "relativamente", dado as já sabidas violências sofridas pelos indígenas nos contextos das missões, bem como as epidemias que se alastravam pelas mesmas (BAPTISTA, 2009). Apenas por comparação, em relação à agência de extrema violência e extermínio por parte das elites e latifundiários regionais para com os indígenas, que podemos entender um certo papel positivo e de relativa salvaguarda da vida biológica de algumas populações indígenas.

Após essa reflexão mais geral sobre o contexto ambíguo e o complexo papel dos aldeamentos missionários, retorno para os Kiriri mais especificamente, buscando descrever seus aldeamentos e sua organização durante o período que tratamos nessa seção: os aldeamentos Jesuítas Kiriri[65] eram quatro, estando três deles localizados no estado da Bahia e o quarto no que hoje é o estado de Sergipe. Leite (1945, p. 324) chama o conjunto desses aldeamentos Kiriri de "Aldeias dos Quiriris do sertão de Jacobina (Jacobina a Velha) e Rio de S. Francisco". Aqui vale ressaltar que, além de Kariris de mais de um ramo linguístico terem habitado aldeamentos em comum, haviam casos de povos de etnias distintas e mesmo de outras famílias linguísticas presentes nos aldeamentos Kiriri, afinal era objetivo dos missionários a homogeneização desses grupos e a catequização dos mesmos, independentemente de suas diferenças linguísticas e/ou culturais. Essa presença pluriétnica nesses aldeamentos também é relatada por Leite (1945, p. 276): "Os moritises aldearam-se nas Aldeias de Juru, Canabrava, Natuba e Saco dos Morcegos, sobretudo nessa última, facto que os identifica ou aproxima dos Quiriris".

Serafim Leite (1945) estipula que o início mais sistemático das incursões missionárias aos sertões da Bahia se deu por volta da segunda metade do ano 1666, mais ou menos quando os jesuítas Jacobo Rolando e João de Barros iniciaram a criação das primeiras missões nessa

[65] Ou "Quiriris" como grafado por Serafim Leite (1945).

região. O primeiro aldeamento Kiriri foi o de Nossa Senhora da Conceição de Natuba que, segundo Leite (1945, p. 286), foi estabelecido ainda em 1666, "ao tempo que se organizaram as Missões de Jacobina...". No período Pombalino, que trato mais a frente, com a expulsão dos Jesuítas promulgada por lei em 1758 e com a "elevação" das aldeias em vilas a Aldeia de Natuba passa ao status de Vila de Soure, exatamente onde hoje encontramos o município de Nova Soure.

Em 1667 é fundada a Aldeia de Santa Teresa dos Quiriris ou Aldeia de Canabrava. Canabrava, assim como outras aldeias no caminho para o São Francisco, tornaram-se famosos locais de pouso e hospedarias para aqueles que constantemente transitavam pela "rota das boiadas" em direção ao São Francisco (LEITE, 1945). A partir de 1758 a Aldeia de Canabrava passa ao status de Vila de Nova Pombal, onde hoje se encontra o município de Ribeira do Pombal, principal polo econômico da região.

O último dos aldeamentos Kiriri em território baiano, o de Saco dos Morcegos, era mais ao norte em relação aos aldeamentos anteriores, localizando-se em uma região considerada "agreste" e "inóspita" mesmo comparada à outras dos sertões, como afirma Leite (1945, p. 290-291) que também descreve algumas tentativas de mudança da localização do aldeamento por parte dos próprios missionários por volta do ano de 1691. A motivação de tal esforço foi a constante ausência sazonal dos "Tapuias do Saco, por falta de água e mantimentos, só assistiam naquele sítio seis meses do ano, e nos outros seis se metiam pelos bosques a sustentar-se de caça e frutos agrestes [...]" (LEITE, 1945, p. 290-291). A mudança requerida não se realizou, tendo os missionários que se resignar com a agreste moradia e dar andamento à implantação do aldeamento que se concretiza por volta das primeiras décadas do século XVIII com a construção da Igreja da Ascensão do Senhor, hoje chamada Igreja do Nosso Senhor da Ascensão ("padroeiro dos Kiriris"). No período pombalino e com a expulsão dos Jesuítas, a Aldeia de Saco dos Morcegos é alçada ao status de Vila de Mirandela. Mas, diferente das outras Vilas – outrora aldeamentos - Mirandela não foi transformada em município, ainda que tenham existido tentativas nesse sentido, visando, justamente, barrar o processo de demarcação e homologação do Território Indígena Kiriri ao longo da segunda metade do século XX. De todo modo essas tentativas não deram certo e Mirandela é hoje o centro do território indígena Kiriri, bem como uma de suas maiores aldeias.

Figura 4 - Igreja do Nosso Senhor da Ascensão, centro da aldeia de Mirandela.

Fonte: Acervo do Autor, 2018. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

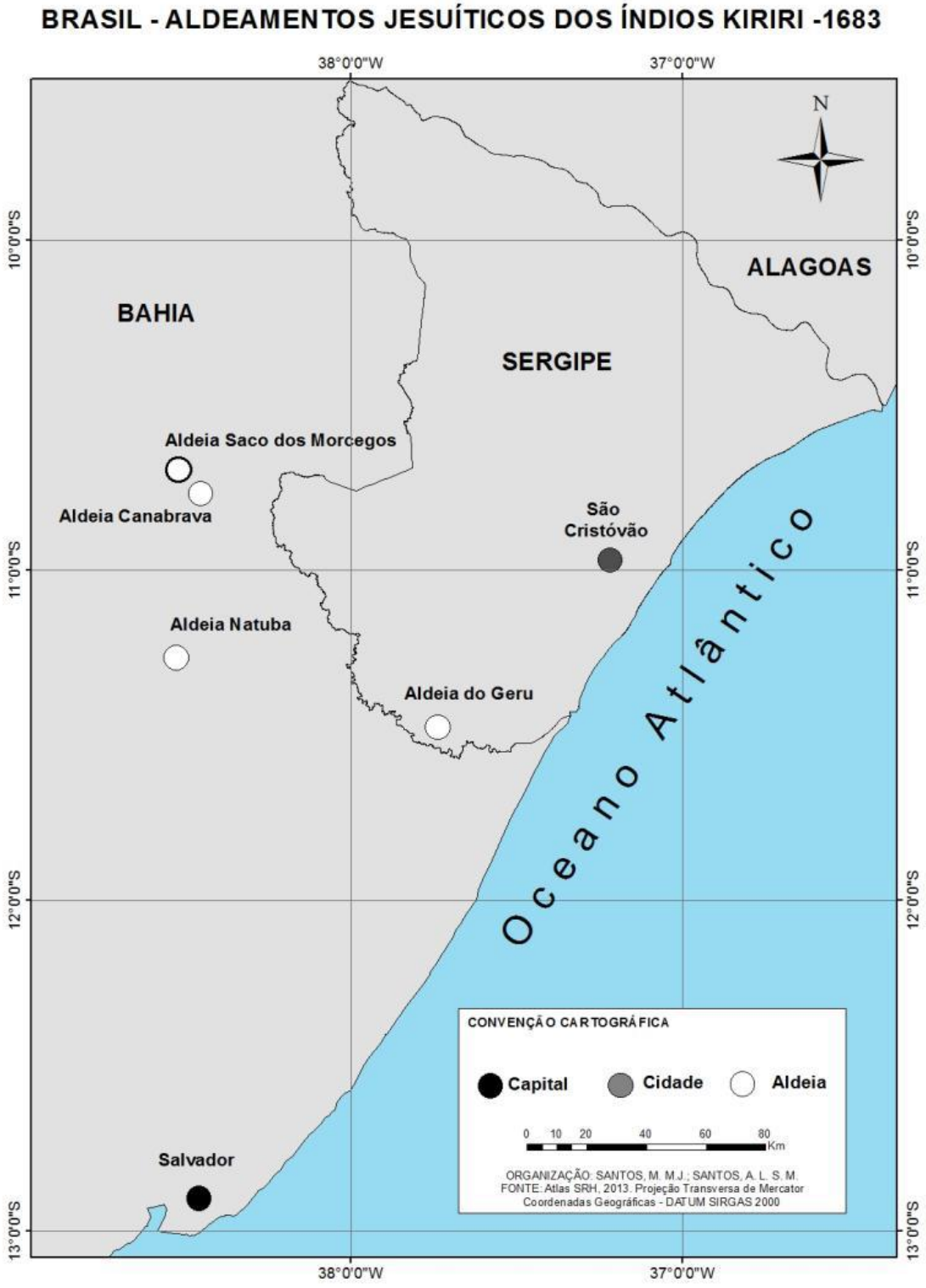
Para Brasileiro (1996), a localização do aldeamento de Saco dos Morcegos em áreas tidas como “inóspitas” e “agrestes” mesmo dentro dos sertões[66] - que já eram percebidos como “inóspitos e agrestes” - pode ter contribuído para tornar Saco dos Morcegos um dos últimos baluartes da presença Kiriri/Kariri nos sertões ao longo dos próximos séculos de contato e relações assimétricas com a sociedade não-indígena envolvente. Sociedade envolvente que, intensamente, moldava e alterava todo o espaço físico e social dos sertões conforme os interiores passavam a ser “desbravados”.

Como mencionado, havia também um aldeamento Kiriri localizado em Sergipe. A aldeia de Geru (Ou “Juru” em algumas grafias) foi fundada pelos finais do século XVII e foi nele onde atuou o Padre Luiz Vincêncio Mamiani, que veio a publicar um catecismo na língua indígena e uma arte da gramática da língua Kipeá respectivamente nos anos de 1698 e 1699. Com a expulsão dos Jesuítas em 1758, essa aldeia é elevada a vila, como todos os antigos aldeamentos jesuítas, o que leva à ruptura dos últimos muros que separavam os indígenas do

[66] E, portanto, de menor interesse e valor econômico aos olhos das elites regionais.

englobamento geográfico pela sociedade regional. Assim a aldeia de Geru passa a ser chamada Vila de Távora e, em seguida, de Tomá. É essa vila que dá origem ao atual município de Tomar do Geru em Sergipe.

Figura 5 – Mapa dos Aldeamentos Kiriri no século XVII.



Fonte: Santos (2017, p. 4).

Encerrando a presente seção, trago algumas linhas um tantas poéticas, um tanto fatalistas, nas quais Serafim Leite (1945) descreve algumas dinâmicas e interações entre esses aldeamentos missionários, os índios e a sociedade colonial envolvente, linhas que nos permitem um breve vislumbre das complexas relações desse período nos sertões da Bahia:

> Este grupo de Aldeias, escalonadas no caminho do sertão, além da catequese dos seus próprios índios, prestava serviços de carácter público, sendo requisitados com frequência os Índios delas para as expedições que se organização oficialmente. Ajudavam também mediante salário, as boiadas que vinham das Fazendas do Rio de S. Francisco e do Piauí. E eram, como vimos da Aldeia de Canabrava, verdadeiras estalagens de repouso a quantos por elas passavam em busca do Rio de S. Francisco, ou dali vinha, para a cidade da Baía. Hospedarias numa das terras mais agrestes e ingratas, que os Missionários não recusaram, para defender dos grandes sesmeiros os destroços dos índios, que puderam escapar com vida e liberdade das guerras e escravidão (LEITE, 1945, p. 292).

1.3. DO PERÍODO POMBALINO E SEU DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS À LEI DE TERRAS DE 1850.

Ainda que se inicie em 1750, é entre os anos de 1755 e 1758 que os efeitos desse período e dos novos direcionamentos adotados na gestão da colônia, fortemente inspirados em ideias iluministas e universalistas (TROUCHE, 2000), passam a impactar mais diretamente as populações indígenas. A lei do Diretório dos Índios é elaborada em 1755 e promulgada no ano de 1757[67] pela Coroa Portuguesa através do ministro Marquês de Pombal. Essa lei implicava diretamente uma nova política indigenista por parte do governo colonial, bem como impunha uma nova e violenta política linguística[68], de efeitos altamente deletérios para as populações indígenas e sua grande diversidade linguística.

[67] Inicialmente voltada para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, a lei do Diretório será estendida para toda a colônia.

[68] Que se distinguia daquela desenvolvida no contexto dos aldeamentos missionários, onde muitas vezes as línguas indígenas eram aprendidas e sistematizadas pelos próprios missionários (vide os catecismos e arte de gramática já mencionados) e, portanto, registradas, visando a futura catequização e conversão dos índios. Mesmo que muitas vezes esse aprendizado das línguas indígenas visassem o futuro ensino do português ou mesmo a imposição de uma única língua indígena – entendida como língua franca – para as populações pluriétnicas e multilinguísticas de alguns aldeamentos, o foco da política linguística estava na catequização e conversão daqueles povos e daí sua

Essa nova lei elevava os aldeamentos indígenas à condição de vilas que passariam a ser administradas não mais por missionários, mas por Diretores dos Índios nomeados pelas elites e pelo governo colonial. No ano seguinte, em 1758 se inicia na Bahia o processo de confisco de bens e expulsão dos missionários jesuítas do território brasileiro que passavam a ser vistos como obstáculos aos interesses da Coroa Portuguesa, seja pela grande quantidade de terras na Metrópole e nos territórios ultramarinos do império sob a posse da Companhia de Jesus, seja pela sua grande influência e preponderância política nas questões tangentes às populações indígenas da colônia (SANTOS, 2008). Preponderância essa que se já não agradava em nada as elites econômicas coloniais, principalmente àquelas ligadas à expansão pastoril sertões a dentro, passavam a incomodar também a Metrópole e seus novos ideais de governo, bem exemplificados na figura do ministro Marquês de Pombal, que passava a ver nos missionários, principalmente os jesuítas, um obstáculo para a integração das populações indígenas. Integração essa vista como estratégica para consolidar a posse efetiva de Portugal sobre o território brasileiro.

O período pombalino inaugura uma nova política indigenista que tira das mãos missionárias a missão de "salvação das almas" colocando em mãos seculares a missão de integrar esses povos à sociedade colonial. Assim diversos aspectos culturais dos povos indígenas passam a ser expressamente proibidos, interferindo diretamente nos modos tradicionais de organização e moradia, como a proibição de habitações coletivas, por exemplo. O indígena passava a ser visto como um meio para impulsionar o povoamento nacional, a partir da mestiçagem e da incorporação das populações indígenas, enquanto força produtiva, no sistema colonial:

> Dentro do projeto pombalino de repovoamento e reurbanização do Brasil no século XVIII, a Metrópole ordenou a elevação de antigas aldeias, as maiores a vilas e as menores a lugares ou povoações, desmembrando-as de outras Câmaras e entregando sua administração aos índios. Dependendo da localização e tipo de população preexistente, foram ainda criadas freguesias, aldeias e julgados. O objetivo, na prática, era civilizar, educar e obrigar os índios a falar a língua portuguesa e integrá-los na sociedade dos brancos, em núcleos urbanos para, assim, povoar e defender o território da América portuguesa (FLEXOR, 2010, p. 167-168).

integração na sociedade cristã. Essa política se diferenciará daquela do período pombalino que visa o completo apagamento, mesmo que à força, das outras línguas que não o português, bem como a formação das populações indígenas na educação formal e secular visando sua integração, enquanto mão de obra produtiva, na sociedade colonial.

Essa será um tipo de política indigenista que continuará se fazendo presente, em distintas roupagens, até o século XX, como no caso da atuação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), por exemplo. Se espreitando, inclusive, para o século XXI, como é possível perceber claramente em diversas declarações do chefe maior do executivo, o atual presidente do Brasil[69] (MAZUI, 2019).

Junto a essa nova política indigenista, uma política linguística para o território nacional é elaborada, tendo como objetivo a implantação – mesmo que à força – do português como língua oficial e única em todo território da colônia: "[...] o Diretório dispunha sobre a obrigatoriedade do uso da língua portuguesa, criação de escolas para ensino dos índios, meios de persuadi-los a se vestir e habitar casas unifamiliares" (FLEXOR, 2010, p. 169).

O impacto para as línguas indígenas é gigantesco. As línguas indígenas, bem como as línguas gerais da costa, são expressamente proibidas e até mesmo os nomes de batismo dos indígenas deveriam contar, ao menos, com sobrenome em português, bem como os antigos aldeamentos – agora vilas – deveriam ser rebatizados com nomes portugueses.

> O Diretório e instruções estipulavam ainda que seria conveniente que os índios perdessem seus nomes bárbaros, que tivessem nomes e acrescentassem sobrenomes portugueses, permitindo confundirem-se com os outros vassalos em obediências às ordens régias. Determinava-se que tirassem os nomes bárbaros das aldeias, trocando-os por outros das vilas civilizadas (FLEXOR, 2010, p. 170).

Caberia aos Diretores dos Índios um papel mais tutelar que administrativo (FLEXOR, 2010) no processo de integração dessas populações, assim os jovens meninos e meninas indígenas passavam a ser educados em escolas monolíngue, voltadas para sua integração à sociedade colonial e ao apagamento de tudo aquilo entendido como traços de alteridade ou indianidade: vestimentas, ritos, adereços, e até mesmo o contato com a família. As línguas indígenas, sem dúvida, eram vistas como um dos principais alvos desse projeto etnocida.

Macêdo (2009) aponta que, com a elevação dos antigos aldeamentos a vilas, somada a expulsão dos missionários, e à suposta equalização entre índios e brancos, os indígenas passam a se encontrar mais diretamente expostos aos interesses das elites regionais, sendo esse período

[69] https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/bolsonaro-diz-que-vai-integrar-indios-e-quilombolas.ghtml

marcado pelo grande aumento de intrusões nos territórios indígenas e dos antigos aldeamentos inclusive com certo incentivo dos Diretores de Índios, geralmente nomeados pelas elites locais e atendendo, de certo modo, o objetivo mais amplo das políticas pombalinas de integração dessas populações indígenas através da miscigenação:

> Ao lado da liberdade pessoal, foi dada a liberdade de comércio e de bens individuais aos índios, com vantagens e prêmios para aqueles brancos que casassem com índias, pois não ficariam com infâmia, e foi proibido chamar seus filhos de caboclos, igualando-os em tudo, teoricamente, aos outros vassalos brancos ou pardos *disfarçados* de brancos. O mesmo se praticaria com relação às portuguesas que casassem com índios. (FLEXOR, 2010, p. 169).

É interessante observar, na passagem acima, como a categoria "caboclo" já aparecia naquele momento histórico enquanto uma categoria pejorativa, aplicada àqueles que, se por um lado não eram "índios", também não eram entendidos como integrantes plenos da sociedade colonial, no caso mais específico, os mestiços de brancos com indígenas. Buscando suprimir essa distinção étnica, ainda que negativa, visando a integração dessas populações indígenas, entre outros meios, pela miscigenação, passava-se a incentivar e mesmo oferecer prêmios àqueles brancos que desposassem indígenas como, por exemplo, hábitos da Ordem de Cristo (FLEXOR, 2010, p.169).

Macêdo (2009, p. 33) argumenta que é nesse contexto de grande fluxo de intrusões não indígenas nos antigos territórios dos aldeamentos que o povo Kiriri, entre outros de etnias distintas passam a recuar sertão a dentro e se concentrar no antigo aldeamento de Saco dos Morcegos, no momento já elevado à Vila de Mirandela. Supõe-se que esse movimento seja explicado pelo que fora mencionado anteriormente sobre a localização desse antigo aldeamento: inóspito e "agreste" mesmo para a aridez dos sertões, portanto de interesse econômico para os mais poderosos e mesmo para os remediados, o que pode explicar a maior vagarosidade nos processos de intrusão na Vila de Mirandela.

Sem dúvidas a lei do Diretório dos Índios resultou em graves danos à organização social daquelas populações, principalmente após a extinção dos aldeamentos missionários e elevação dos mesmos à vilas. O Diretório foi altamente danoso, também, às distintas culturas, visões de mundo e conhecimentos das populações indígenas, ao atacar o cerne da transmissão daqueles: suas línguas. E tão deletério foi esse período e seu Diretório em se tratando de povos indígenas,

que até mesmo sua extinção, no ano de 1798 acaba tendo efeitos prejudiciais para os povos indígenas: sendo extinto os Diretórios dos Índios, aquelas populações outrora aldeadas e que, ao menos, eram reconhecidas como etnicamente diferenciadas ou "indígenas", são consideradas "emancipadas".

> [...] a própria experiência mostrou essa inutilidade de tutela. A maioria dos diretores, muitos deles escrivães e brancos, foi sempre acusada de incompetente, abusada, corrupta, defensora dos seus próprios interesses e outras coisas. E com esse argumento, o Diretório foi abolido em 1798 dando, sucessivamente, lugar a outras leis tutelares, considerando sempre o índio como inferior, de menor idade e irresponsável, mantendo, desde Las Casas, a mesma relação com o indígena americano (FLEXOR, 2010, p. 182).

A partir daqui se inicia, ou melhor, intensifica-se um longo processo de sistemática negação da identidade étnica desses povos, instaurando o fim de qualquer reconhecimento oficial da especificidade étnica das populações indígenas – ou mesmo da existência dessas - sob o lema de sua suposta "emancipação", onde passam a ser "equiparados" – levando em conta todas as assimetrias nesse contexto – a qualquer outro colono não-indígena.

Sem o reconhecimento oficial da condição de indígena, uma série de mecanismos legais que tratavam dessas populações etnicamente diferenciadas passam a não ser mais levados em consideração, afinal, havia-se o entendimento "oficial" de que os índios não mais existiam. Assim, o próprio Alvará Régio de Novembro de 1700, por exemplo, perde todo seu valor. Enquanto assistem uma nova onda de invasões e intrusões em suas terras, as populações indígenas, principalmente as do nordeste do país, tem todo seu status social abrupta e forçosamente alterados: mata-se o índio, faz-se o caboclo.

Reesink (1983, p. 121) afirma que o "caboclo" é fruto de uma "ideologia étnica" da sociedade dominante para os povos indígenas; por ideologia étnica, ele entende "a forma em que se assumem representações etnocêntricas". Ao caboclo é negada a identidade indígena devido a suposta ausência de certos traços distintivos, selecionados pela própria sociedade que nega essa identidade, que seriam definidores da imagem de "índio" que essa sociedade dominante elabora por si. Vale frisar que muitas vezes essas ausências de diacríticos são historicamente construídas a partir justamente das relações assimétricas e violentas entre a sociedade colonial/nacional e os povos indígenas.

Ao mesmo tempo que se nega a especificidade étnica das populações indígenas, mantem-se uma certa distinção étnica – negativa – com a figura do caboclo. Afinal esse não é mais indígena, dotado de uma "cultura" específica, mas também a ele é negada a cidadania plena, a ideia de ser "um de nós". O caboclo é etnicamente distinto pelo que lhe falta, sendo uma definição negativa por natureza: não é indígena pois lhe falta a "cultura" e a "língua", mas não é um pleno habitante do Brasil, pois lhe falta a civilidade, ausência que herda dos seus ancestrais "selvagens".

Um exemplo dessa definição e distinção pela ausência, do "caboclo", pode ser encontrado nos momentos iniciais de luta pela retomada do território e pelo reconhecimento da especificidade étnica do povo Kiriri. Bandeira (1972) aponta que, se por um lado os não-indígenas não reconheciam a presença de índios ali, também não viam os caboclos como iguais, os diferenciando por categorias que seriam etnicamente utilizadas para definir um povo indígena, mas as negativando. Por exemplo, as práticas religiosas e rituais daqueles "caboclos" não são vistas como positivas em si, mas como uma degeneração, resultado de "andarem metidos com coisa que não presta", feitiçaria, demônios e afins (BANDEIRA, 1972).

Nesse contexto de sistemática negação da alteridade e especificidade étnica dos povos originários do Brasil, e já entrando no período do Império, não poderíamos deixar de mencionar a Lei de Terras (n° 601 de 18 de setembro de 1850), que poderíamos entender, por analogia, como uma espécie de ultima pá no túmulo de toda e qualquer política indigenista – ainda que pífia ou danosa - existente no território brasileiro até então. A Lei de Terras de 1850 foi a primeira a dispor sobre o direito agrário brasileiro, extinguindo sesmarias e estabelecendo a compra como único método de aquisição de terras, fator que favoreceu, em larga escala, grandes fazendeiros e latifundiários, acentuando ainda mais a expropriação dos índios de suas terras. Índios esses que já não eram mais entendidos como tal pela coroa e que, portanto, passavam a não deter mais quaisquer direitos relativos à posse das terras outrora reservadas ou doadas às populações indígenas.

1.4. SÉCULO XIX: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A GUERRA DE CANUDOS E AS POPULAÇÕES INDÍGENAS DO/NO NORDESTE.

É dentro desse "contexto caboclo" que se inicia o século XIX para os muitos povos indígenas do/no Nordeste - entre os quais o Kiriri - que resistiram e resistem bravamente ao violento e forçoso apagamento de sua condição etnicamente diferenciada. Segundo Brasileiro (1996, p. 45-46) essa generalizada desassistência, negação identitária e pressão socioeconômica e espacial por parte da sociedade não-indígena foi central para a grande adesão indígena ao movimento messiânico de Antônio Conselheiro e sua migração em larga escala para o Arraial de Belo Monte, Canudos. A participação indígena e suas motivações no movimento que ficou conhecido por Guerra de Canudos, ocorrida entre 1893 a 1897, ainda que marcante e registrada em algumas fontes do século XIX, foi deixada de lado até por volta dos anos 70 nos estudos históricos sobre o evento. Segundo Velden (2003), isso decorreu de uma marcada interpretação "euclidiana" - em referência às obras de Euclides da Cunha – que ilustrava bem as representações sociais e o imaginário da época sobre os sertões nordestinos: região de mestiços, onde os indígenas ou haviam sido dizimados ou totalmente integrados. Em suma, é por volta desse período que se consolidou ainda mais fortemente a visão de que "não existem mais índios no Nordeste", concepção que remonta à extinção do Diretório dos Índios e seus ideais iluministas (TROUCHE, 2000), fortalecendo-se ainda mais com ideais "civilizatórios" e positivistas da primeira fase da República, ideais esses que ficaram bem evidenciados na obra de Euclides da Cunha e que adentraram o séc. XX espalhando sua mancha etnocida até o nosso próprio século.

Não pretendo me deter de forma aprofundada nesse marcante momento na história dos povos indígenas que dele participaram. Entre eles não só os Kiriri, como os Kaimbé de Massacará, os Tuxá de Rodelas e os Kantaruré da Batida (VELDEN, 2003). Vale ressaltar aqui que, segundo Velden (2003), parte da compreensão das motivações que levaram à tão alta adesão desses povos indígenas do/no Nordeste ao movimento de Canudos deve ser buscada em certas unidades culturais, ou no compartilhamento de certos complexos culturais, especificamente rituais, mais amplos na região[70]. Seria, para Velden (2003), a partir desses complexos culturais e rituais que Antônio Conselheiro e seu movimento messiânico teriam sido apreendidos dentro das próprias categorias cosmológicas desses povos, o que, somado à situação de intensa expropriação de terras e à forçosa desorganização social por que essas populações indígenas passavam, serviu de grande impulso para deslocamentos em massa desses índios para Belo Monte.

[70] A exemplo do Complexo Ritual da Jurema, trabalhado por Nascimento (1994).

Se, por um lado, as pressões sócio-econômico-espaciais apontadas por Brasileiro (1996) parecem ser condicionantes importantes para os deslocamentos dos povos indígenas do sertão nordestino para Canudos, por outro, parece haver certa centralidade da dimensão cosmológica nesse movimento (cosmo)político, algo que é apontado por autores como o já citado Velden (2003) e Reesink (2012) que trazem compreensões da participação indígena no movimento de Canudos em suas discussões que tem grande consonância com o que se defende nesse trabalho: a centralidade das dimensões do ritual e da relação com os "*encantados*" e outras agências não humanas que povoam os sertões indígenas nos processos e dinâmicas políticas desses povos, aqui, mais especificamente, o povo Kiriri.

Reesink (1999a; 2012) e Velden (2003) apontam a importância de se levar em consideração esses aspectos cosmológicos para a melhor compreensão das motivações que levaram muitos povos indígenas, como o Kiriri, a aderirem ao movimento "messiânico" de Antônio Conselheiro e sua "enteotopia"[71]: Canudos. Reesink (1999a) tenta apreender a figura do Conselheiro inspirado nos movimentos messiânicos comuns à etnologia sul américa, buscando algumas analogias entre os discursos religiosos por trás do movimento de Canudos e aspectos das cosmologias indígenas do/no Nordeste naquele período. Esse autor se utiliza do conceito de "enteotopia" para compreender Canudos enquanto espaço sagrado, uma utopia religiosa que, de certa forma, se comunicava com aspectos cosmológicos desses povos indígenas, que podiam, muitas vezes, apreender o arraial de Belo Monte como uma espécie de "terra sem males", onde suas privações e dificuldades, vividas aos longos dos últimos séculos de contato, seriam sanadas num *topos* definido por sua relação e coabitação com o sagrado, distante das mazelas terrenas. Essa hipótese parece ser reforçada por algumas falas dos meus interlocutores Kiriri, que, constantemente repetem, buscando explicar as motivações de seus antepassados para se deslocarem para Canudos, a ideia de que os índios buscavam encontrar "lagos de leite e barrancos de cuscuz"[72], uma espécie de "fortaleza encantada" - tomando certa liberdade poética com o conceito de enteotopia e a noção de *encantados*.

[71] "A inspiração para o conceito de enteotopia advém da proposta dos estudiosos de alucinógenos de substituir esse termo por enteógeno, ressaltando a concepção nativa do caráter da presença do sagrado no participante que toma a substância que altera seu estado físico e mental. O *entheos* se refere a estar imbuído de Deus e a noção enteotopia combina a ideia de uma ordem sociocultural que se devota a ser a expressão dos princípios sagrados da religião. As utopias medievais discutidas por Franco Jr. (1992), na medida em que a utopia é definida como a expressão do desejo coletivo de perfeição. orientados pelas premissas
religiosas, evocam a noção de enteotopia" (REESINK, 1999, p. 26).

[72] Outras variações dessa expressão são: "rios de leite e montanhas de cuscuz" (CHATES, 2011) e "lagoas de leite e morros de cuscuz" ou "lagoas de leite e as serras eram de cuscuz", como cheguei a ouvir em campo.

Essas breves considerações visam a argumentar em favor da continuada presença e importância dos campos xamanístico e ritual, e das relações com outras agências não-humanas – "*invisíveis*" / "*encantadas*" – presentes na vida dos povos indígenas do/no Nordeste[73], mesmo em períodos históricos mais recuados. Defendo também a importância, indicada nos trabalhos de Velden (2003) e Reesink (1999a; 2012), de se levar em consideração as concepções cosmológicas nativas, sempre que possível, nas tentativas de se apreender, tanto sincrônica como diacronicamente, as dinâmicas sociopolíticas desses povos.

Se o final da guerra e a queda de Belo Monte não rendeu bons frutos aos regionais menos abastados, entre outros seguidores de Conselheiro, a situação não foi nem de longe melhor para os indígenas. Ao retornarem às suas terras, onde habitavam antes dos deslocamentos para Belo Monte, os índios pouco ou nada encontraram que lhes bastasse para sobreviver enquanto povo, estando a maior parte de suas antigas terras ocupadas. Segundo Brasileiro (1996, p. 45-46) esse é o período em que muitos indígenas, e também pesquisadores, identificam a maior taxa de expropriação e avanços sobre os outrora territórios indígenas no Nordeste.

Penso que esse fator possa ajudar na compreensão de que as apreciações sobre esse período, por parte dos meus interlocutores Kiriri, atualmente, são quase sempre negativas, sendo raras as menções positivas: Conselheiro geralmente aparece como um "enganador" que prometia, como mencionado anteriormente, "lagos de leite e barrancos de cuscuz", e que o mesmo se utilizava de algumas "habilidades" para "enganar os índios". Uma narrativa, ouvida por mim em meu trabalho de campo, menciona que, certa vez, Antônio Conselheiro e seu grupo de romeiros passaram pelas terras Kiriri e o mesmo começou a convocar e exaltar os índios para os acompanharem. Após certo ceticismo por parte dos indígenas, Antônio Conselheiro aponta para um grande tronco no chão e pede para que os índios mais fortes da aldeia tentem levantá-lo. Após a mal sucedida tentativa, meu interlocutor conta que Conselheiro bateu três vezes com seu cajado no grande tronco e solicitou que os índios tentassem levantá-lo novamente o que se realiza com facilidade. Os índios percebem que o tronco se tornou leve a ponto dos mesmos quase tombarem pra trás após fazerem força imaginando que o tronco estaria tão pesado quanto da primeira vez. Assim, muitos se convencem e acompanham Antônio Conselheiro, juntando-se ao seu grupo de romeiros.

Ainda que não seja negada a veracidade dessas "habilidades" de Antônio Conselheiro, as mesmas são atualmente entendidas – nas narrativas e conversas que tive a esse respeito em

[73] Especialmente o povo Kiriri, foco do presente trabalho.

campo – como tendo sido utilizadas no propósito de "enganar os índios", fazendo-os acreditar nos tais "barrancos de cuscuz e rios de leite" quando na verdade, o que encontraram foram uma "lagoa de sangue" e a "serra, que era de bala". Essa inversão, de rios de leite e montanhas de cuscuz para uma lagoa de sangue e serras de bala é apresentada num relato de seu Jerome, um sábio ancião Kiriri e pai da minha anfitriã em campo, a conselheira Suelí, ao contar o que ouvia dos seus mais velhos sobre o que havia se passado com os índios que foram para Canudos.

Fica bem ressaltado, a partir do que foi exposto anteriormente[74], que a memória oral desse grupo referencia a Guerra de Canudos como um momento determinante para a atual situação do povo, pois fora nessa guerra que morreram os últimos pajés, que eram também os últimos falantes plenos da língua[75] e detentores dos conhecimentos tradicionais e fundamentais a vida ritual do grupo. Entre esses conhecimentos que teriam sido "perdidos" com aqueles pajés estava o ritual do "Cururu"[76], ritual que é frequentemente mencionado como uma importante perda desse período, tanto na bibliografia (BANDEIRA, 1972; CHATES, 2011) como, algumas vezes, pelos meus próprios interlocutores Kiriri em campo.

1.5. VISLUMBRES DO SÉC. XX: DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS (SPI) AOS PRIMEIROS MOVIMENTOS DE RETOMADAS KIRIRI (ANOS 70).

Como tratado na seção anterior, é nesse contexto de intensa reconfiguração sócio-espacial violenta e assimétrica em que se encontravam muitos povos indígenas do/no Nordeste no início do século XX, entre esses o povo Kiriri. Esse, ao retornar de Canudos encontra - não obstante ter perdido seus pajés e os últimos falantes/*cortadores* da língua - o que restara de suas terras[77] ocupadas por posseiros e outros invasores não-indígenas. Desse modo, extrusados de suas terras tradicionais a mais de dois séculos, passam a se organizar em grupos habitacionais relegados às periferias do seu antigo território, ficando às margens e nas bordas dos povoados

[74] Como também notado em diversos autores que realizaram pesquisa junto aos Kiriris (BRASILEIRO, 1996; MACÊDO, 2009; CHATES, 2011).
[75] Aqueles que sabiam "*cortar língua*", em termos nativos.
[76] E seus modos de realização.
[77] Principalmente o território do antigo aldeamento de Saco dos Morcegos, depois Vila de Mirandela.

não-indígenas que ali se desenvolveram, sendo muitas vezes relegados aos "pés das serras" ou às "tocas"[78] da região.

Pode-se afirmar que, da extinção do Diretório dos índios em finais do século XVIII até por volta do início do século XX, os índios não contaram com nenhuma forma de reconhecimento oficial por parte do estado, principalmente aquelas populações indígenas do/no Nordeste do país. Esse reconhecimento só irá acontecer, ainda que de forma muito precária e problemática, a partir de 1910 com a criação, por iniciativa do Marechal Rondon, de um novo órgão indigenista nacional, o Serviço de Proteção ao Índio ou SPI. Ainda assim, esse órgão, inicialmente, era pensado para atuar nas regiões Norte e Centro-Oeste do Brasil, locais onde se acreditava ainda existirem índios "de verdade".

Por outro lado, no Nordeste, a existência de indígenas já vinha sendo negada sistematicamente, desde, pelo menos, o período Pombalino, e suas políticas de integração das populações indígenas, com ênfase no incentivo à miscigenação e casamento interétnico, como modo de integração ou "caboclização" daquelas populações etnicamente diferenciadas. Por tanto, a nível oficial, o que se reconhecia no Nordeste era a presença de "caboclos", entendidos ainda a partir da visão "euclidiana" de que Velden (2003, p. 58-59) nos fala: do caboclo enquanto sertanejo, e esse enquanto a mistura das "três raças formadoras da nação brasileira" o que, logicamente, implicaria a inexistência das três raças enquanto tal, em seu estado "puro" e, portanto, anuncia a extinção – ou total integração, enquanto "caboclos" - dos povos indígenas daquela região.

Essa situação começa a se alterar para o povo Kiriri a partir de 1941, quando acontece uma mobilização por parte dos indígenas[79] da região de Mirandela – antigo aldeamento de Saco dos Morcegos – buscando o reconhecimento dos seus direitos sobre seu território ancestral, que, como mencionado em seções anteriores, fora doado pelo rei de Portugal a partir do Alvará Régio de 1700[80]. Assim, esses índios reivindicaram uma atitude do então interventor estadual Landulfo Alves em relação as continuadas intrusões em seu já diminuto território (MACÊDO,

[78] Uma "toca" na serra é geralmente um tipo de abrigo na pedra das serras, de tamanhos variados, que serviram de habitação para muitos Kiriri principalmente antes da retomada do território indígena. Vale frisar que muitas dessas tocas não só servem de habitação ou pouso para indígenas como também podem ser a morada de alguns *encantados* ou de outros tipos de *invisíveis*.

[79] À época apreendidos enquanto "caboclos" pelos não-indígenas da região.

[80] E reforçado numa Carta Régia em 1703, estendendo e reforçando essa doação para os "tapuias" e povos indígenas dos sertões. Assim, é mais especificamente a partir desse segundo documento que as terras do Aldeamento dos Sacos dos Morcegos são de fato "doadas" à população indígena que ali habitava. Como mencionamos em seção anterior, essa medida não garantirá a posse da terra pelos índios por muito tempo, pois a partir do período pombalino, com a promulgação do Diretório dos Índios e consequente elevação dos aldeamentos a vilas, bem como da expulsão dos missionários jesuítas, as terras indígenas voltam novamente a serem alvo de sistemáticas invasões e intrusões de não-indígenas. (BANDEIRA, 1972; LEITE, 1945).

2009, p. 34). O interventor, “Intrigado com a insistência dos ‘caboclos’ em afirmar a existência de uma ‘colônia indígena’ em Mirandela [...] solicitou ao SPI a instauração de um inquérito para apurar os fatos” (BRASILEIRO, 1996, p. 87). Daí se segue a decisão do órgão indigenista em enviar o engenheiro Luiz Adami, a serviço do Ministério da Agricultura, para lidar com a apuração da situação. Luiz Adami, em sua apuração, aponta grandes semelhanças entre os limites do território apontado pelos índios da região com aqueles definidos pelos Alvarás Régios de 1700 e 1703. Esse engenheiro também cita uma certa liderança, a qual todos pareciam obedecer, conhecida por Capitão Ângelo (BRASILEIRO, 1996, p. 88).

A partir dos trabalhos desse engenheiro o processo é enfim instaurado, transitando por cerca de quatro anos até ser finalmente arquivado. Essa questão só será retomada com a intervenção do Padre Galvão, pároco local que, “compadecido da situação dos caboclos”, aciona sua rede de influências junto a lideranças e políticos locais, o que resulta na retomada do processo. Com isso uma nova vistoria, realizada por um sertanista a mando do SPI, é realizada na área. O encarregado da vistoria se convence da presença indígena, sobretudo pelos mesmos motivos indicados anteriormente por Luiz Adami: a precisão na descrição do território, seus marcos e limites e a correspondência disso com aquilo indicado nos Alvarás Régios. Esses marcos eram indicados pelos indígenas mesmo com os antigos marcos artificias removidos ou destruídos, tomando por referência marcos geográficos e naturais da paisagem – como acontece ainda hoje:

> [...] do cume do Pico, ao norte, à Pedra da Bica ou do Suspiro, a nordeste; daí ao Pau-Ferro, na estrada para Salgado, a oeste, local do atual povoado do mesmo nome; do Pau-Ferro à Pedra Escrevida, na Baixa do Juá, a sudoeste; daí à Pedra do Batico, na Baixa do Juá, a extremo-sul da área, na estrada para Pombal; do Batico à Casa Vermelha, na estrada para Curral Falso, a sudeste; deste local à Pedra do Gentio, a leste; daí à Marcação, antiga fazenda e atual povoado, na estrada para Banzaê, a nordeste, e daí, finalmente, ao ponto de origem (BRASILEIRO, 1996, p.91-92).

É apenas em 1949, com a instalação do Posto Indígena de Tratamento Góes Calmon, que a população indígena Kiriri volta a ter algum reconhecimento oficial, após mais de um século de esforço sistemático de apagamento e negação da sua condição étnica. É a partir da chegada desse posto de tratamento que temos as primeiras notícias do desenvolvimento inicial de uma educação escolar entre os indígenas Kiriri, com a implantação de uma pequena escola do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), contando com uma professora para o ensino e formação no que hoje seriam os primeiros anos do primário/ensino fundamental.

Não abordarei aqui todo o contexto histórico de criação e derrocada do SPI enquanto órgão indigenista nacional, nem detalharei de forma sistemática os impactos da chegada desse órgão no território Kiriri. Mas vale ressaltar que, não obstante a aparente, porém significativa mudança na situação dos Kiriri frente ao Estado Nacional, já que o reconhecimento da sua condição etnicamente diferenciada pode ser entendido como um grande avanço na luta, sabe-se que o SPI adotava uma postura, que viria a se mostrar altamente danosa, de "tutela" com os povos indígenas e fortemente marcada por influências do pensamento positivista, hegemônico nas classes militares e no pensamento político no Brasil nesse período (BRASILEIRO, 1996). Essa influência se faz clara na própria proposta e ideal por trás da criação do SPI: a integração das populações indígenas na sociedade – e economia – nacional, tutelando essas populações no seu processo de integração/ "civilização" até que pudessem ser entendidos como "cidadãos autônomos", ou seja, passassem de índios a indivíduos amorfos, a uma mão-de-obra de reserva e indistinta de qualquer outro trabalhador brasileiro. Não é exagerado afirmar que, em outras palavras, era um dos objetivos centrais do SPI o fim desses índios a quem, esse mesmo órgão, estaria encarregado de "proteger": a extinção das populações indígenas enquanto tal, a partir do processo triturador chamado integração à sociedade nacional.

É sabido que, além de problemático em sua própria concepção, o SPI passou por uma série de problemas internos que o impediam até mesmo de avançar no seu danoso propósito de integração das populações indígenas, pois, em termos gerais, esse órgão passa a ser instrumentalizado pelas diversas elites locais, representando, muitas vezes, mais os interesses escusos daquelas do que os dos próprios indígenas. É nesse contexto de corrupção e bancarrota em que o SPI, principalmente ao longo dos anos 50 e 60, passa por uma sistemática precarização e desmantelamento, além do completo desvio de função do órgão (LIMA, 1992, *apud* BRASILEIRO, 1996, p. 93).

Na década de 1960 é instaurada uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigar e apurar diversas denúncias contra o órgão, denúncias que iam da acusação de ineficiência, passando pela escravização de indígenas, e chegando ao genocídio (OLIVEIRA *et* FREIRE, 2006). É dentro dessa situação catastrófica em que se encontra o órgão indigenista que, em 1967 o mesmo é extinto, dando lugar a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que passará a ser o órgão nacional responsável pelas políticas indigenistas.

Entre o final da década de 1960 e o início dos anos 1970 ocorrem dois eventos nos quais vale à pena o aprofundamento. Nesse período ocorre a visita de um inspetor da recém criada

Funai que induz, segundo informa Chates (2011), a escolha de uma liderança: “um cacique que representasse os Kiriri” (CHATES, 2011, p. 35.). Assim, um certo Daniel é escolhido para tal posto.

Aqui encontra-se uma certa problemática no uso do termo “cacique” em meio aos Kiriri. Brasileiro (1996, p. 92), ao se referir ao relatório do Sertanista enviado pelo SPI para dar continuidade ao processo iniciado pelo relatório de Luís Adami, afirma que um dos motivos que convenceram o sertanista em confirmar a existência de índios na região – além dos já citados anteriormente – foi a peculiar organização dos indígenas em seus núcleos. Segundo a autora, esses estavam dispostos em núcleos relativamente autônomos, representados e liderados por “caciques e conselheiros”. Por outro lado, como mencionado no parágrafo anterior, Chates (2001, p. 35) traz-nos a informação de que esse termo, “cacique”, adviria da influência daquele inspetor da Funai, sendo o “cacique” Daniel a primeira liderança com esse título.

Indo mais além, em campo, as informações trazidas pelos meus interlocutores, seja em entrevistas ou conversas informais, foram um pouco distintas dessas duas fontes. Basicamente, todos aqueles com quem conversei sobre o período e a luta da retomada do território afirmavam enfaticamente que Lázaro Gonzaga, que sucedeu a Daniel, fora de fato o primeiro cacique Kiriri. Em campo me foi dito que “nos tempos antes de Lázaro cacique” as lideranças eram chamadas de capitães, tendo sido Lázaro o primeiro a ter, reconhecidamente entre os Kiriri ao menos, o título de cacique. Durante todo meu trabalho no território Kiriri, nunca ouvi qualquer referência a algum “cacique Daniel”, mas já fora informado que antes do cacique Lázaro havia o “Capitão Daniel”.

O despontar de Lázaro como (primeiro) cacique tem significados mais profundos do que foi abordado nesse momento e que será tratado mais adiante, por hora, vale a pena destacar que tão significativo foi o despontar dessa liderança que, ao se referir a períodos e eventos anteriores aos primeiros movimentos mais enfáticos de retomada (no início dos anos 1970), muito dos meus interlocutores em campo localizavam essas situações “nos tempos antes de Lázaro cacique”, como anteriormente apontado em relação as falas ouvidas por mim em campo acerca do capitão Daniel.

Ainda sobre a ligeira polêmica sobre a origem do termo “cacique” para as lideranças Kiriri, foi-me informado por Dernival dos Santos[81] um professor indígena Kiriri da aldeia

[81] Um professor indígena e intelectual Kiriri da aldeia de Cajazeira, além ser um dos idealizadores de um dos processos de documentação e *fortalecimento*/retomada linguística(o) da língua indígena Kiriri.

Cajazeira, ao relatar um pouco da história do cacique Lázaro Gonzaga, mencionou que "no tempo do SPI, as lideranças eram Capitão [...]". Além disso, Dernival coordenou a elaboração e publicação do livro *Idioma Kipeá Kiriri*, de autoria do Grupo de Jovens Kiriri de Cajazeira, grupo também coordenado por Dernival. Nesse livro, publicado com auxílio e subsídios da Organização Internacional do Trabalho (OIT), os autores tratam não só da língua, conforme o título, mas elaboram um breve histórico das lutas e da retomada territorial Kiriri. É no tópico dedicado às retomadas que se pode ler as seguintes passagens: "[...] indicou o índio Antônio de Patrício como capitão do povo Kiriri" e "Com o passar dos anos a figura do capitão foi substituída pela do cacíque. [...] o próprio Daniel indica o índio Lázaro Gonzaga de Souza para comandar a nação Kiriri como cacíque geral" (SANTOS *et al*, 2012, p.24).

Com essas questões em mente, assumo nesse trabalho que Lázaro Gonzaga foi, de fato, o primeiro cacique, não no sentido de ter sido o primeiro a usar o termo para indicar sua posição de liderança política, mas levando em conta o profundo significado que a eleição de Lázaro como "cacique" teve para todo processo de reorganização cosmopolítica Kiriri, bem como as diferenças, explícitas e implícitas, no tipo de liderança e modo de exercê-la que se originaram com o surgimento do "primeiro cacique", Lázaro Gonzaga. Uma forma de liderança muito distinta daquela dos "capitães". É sobre o significado de Lázaro como primeiro cacique que trato a seguir, dando ênfase aos primeiros momentos do processo de reorganização social do povo Kiriri no período da retomada territorial. Período no qual o povo estava fortemente orientado pela causa do reconhecimento étnico pelo Estado Nacional, uma condição necessária para a reconquista do território indígena.

Anteriormente, nesse trabalho, mencionei que entre o final da década de 1960 e princípios da década de 1970, ocorreram dois eventos de certa relevância que ajudam a compreender um pouco mais as dinâmicas organizacionais dos índios Kiriri nos seus primeiros movimentos de retomada. Aqui, faço uma breve digressão para relatar o segundo evento mencionado antes de dar prosseguimento à contextualização histórica dos primeiros movimentos em prol dessa retomada do território pelo povo Kiriri e da sua luta pelo reconhecimento oficial da sua condição etnicamente diferenciada.

Em meados da década de 60 chega à região, logo entrando em contato com o povo Kiriri, um grupo religioso de origem persa chamado Baha'i. Esse grupo, de uma orientação filosófico-religiosa próxima àquelas enquadradas como "New Age", é apontado como de grande relevância nesse período de retomada territorial Kiriri por boa parte da bibliografia sobre

esse povo (MACÊDO, 2009; BRASILEIRO, 1996; CHATES 2011). Esse grupo religioso inicialmente conquista a confiança de boa parcela dos indígenas Kiriri após conseguirem, junto ao governo estadual, a construção de uma pequena escola no antigo núcleo de Lagoa Grande, que era o mais populoso naquele momento (MACÊDO, 2009, p. 37). Sheila Brasileiro aponta, com certa ênfase, a influência dos Baha'i nos processos de rearticulação étnica Kiriri, "proporcionando-lhes não apenas mecanismos de contraposição política e ideológica aos regionais, mas, sobretudo, um modelo organizativo mais eficaz" (BRASILEIRO, 1996, p. 94).

No começo da década de 1970, Lázaro Gonzaga, um índio que conquistou certo carisma e representatividade, principalmente entre aqueles do núcleo de Lagoa Grande[82], é "eleito" "cacique geral" do povo Kiriri. Além disso, esse carisma e influência rendeu a Lázaro viagens ao exterior e o estabelecimento de contato com ONGs, organizações missionárias e outros órgãos de foco indigenista, dando maior visibilidade e difusão à questão territorial do povo Kiriri.

Essa "eleição do primeiro cacique" não representou apenas o despontar de um novo líder, mas de um novo modelo de liderar o povo em consonância com um novo cenário que extrapolava os limites Kiriri, envolvendo diversos outros grupos etnicamente diferenciados do Nordeste em seus processos de retomada e luta por reconhecimento de sua condição enquanto indígenas. A seguinte passagem ilustra, ainda que resumidamente, todo o novo cenário político e de retomada étnica que se desvelava nos sertões nordestinos:

> Pode-se afirmar que a "eleição" de Lázaro representou um evento divisor de águas na história do povo Kiriri. Doravante, e em uma escala progressivamente ampliada, que extrapola o campo político Kiriri, abarcando outros povos indígenas no Nordeste, o cargo de cacique ganharia um novo perfil, atualizado essencialmente no âmbito do campo indigenista em formação, composto de antropólogos, e de diversas organizações não-governamentais, destacadamente o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que promovia assembleias "participativas", estimulando a mobilização e a circulação de informações entre os índios no Nordeste. Nestes "encontros", que transcorriam segundo os moldes da linha de atuação popular da Igreja Católica, eram também conformados alguns dos critérios que melhor definiriam a representatividade política dos líderes emergentes nos anos seguintes (BRASILEIRO, 1996, p. 96).

Sobre a eleição de Lázaro como cacique, ouvi algumas vezes dos meus interlocutores em campo, a expressão "cacique geral" ou "eleição do cacique geral", fazendo referência ao

[82] Devido, em grande parte, ao seu envolvimento mais direto com os Baha'i (BRASILEIRO, 1996).

fato que Lázaro passaria, supostamente, a ser a única liderança política central – e centralizadora - dos Kiriri, legitimado pela bandeira étnica enquanto cacique de um povo indígena e não mais como liderança local de um núcleo que só o é por ser aquele indivíduo que mais concentra recursos e relações econômicas. Essas antigas lideranças locais, chamadas por Brasileiro (1996) de "sitiantes fortes", tinham na capacidade de captar e redistribuir recursos o fundamento de sua liderança. Tais "sitiantes fortes" são sobrepujados por um novo modelo de liderança, baseado nas ideias de organização indígena e nas estratégias coletivas de todo um povo indígena. Povo ativamente implicado no reconhecimento legal, por parte do Estado Brasileiro, da sua condição étnica, e, portanto, disposto a jogar, estrategicamente, dentro de seus termos.

Aprofundando um pouco mais essa questão da alteração no modelo de liderança – e as questões relativas a alterações nos modos de organização sociopolítica do povo – a partir das colocações de Brasileiro (1996), podemos dizer que essa transformação acontece entre um modelo de liderança baseado na noção de "sitiantes fortes": aquela liderança local que consegue captar externamente e distribuir internamente recursos e insumos a partir de redes clientelísticas que envolvem parentesco, compadrio e troca de favores ou serviços, estando essas lideranças limitadas e adstritas as particularidades socioeconômicas de cada núcleo habitacional. Para um modelo que visa suplantar a influência dessas especificidades e a identificação dos indivíduos com seus respectivos núcleos autônomos, por uma consciência de pertencimento étnico, integrando um grupo maior que os abarca e diferencia dos regionais: "Portanto, não mais 'eu sou caboclo do Cantagalo, [ou da Lagoa Grande etc.]', mas 'eu sou índio kiriri'." (BRASILEIRO, 1996, p. 126)[83].

O foco desse novo modelo de liderança, estabelecido com a eleição do "cacique geral", estava na reorganização étnica de um povo que tem por objetivo e pretensão coletiva a luta pelo seu reconhecimento étnico e a conquista dos direitos disso decorrentes, como a posse de seu território tradicional. É sob o estandarte da unidade - e identidade - étnica que o povo passa a melhor se organizar visando seu reconhecimento legal e oficial. Esse processo de reorganização político-social do povo Kiriri passa a se orientar por um sentimento de pertença a uma totalidade que o engloba e o diferencia dos não-índios, aproximando os Kiriri, ao mesmo tempo, dos outros povos indígenas do/no Nordeste.

Para sobreviver e ter o direito de existir como são, esses povos indígenas adotam estratégias onde se dialoga diretamente com os estereótipos reducionistas e preconceituosos de "índio" no imaginário popular e nas definições do Estado, assim, operacionalizando e

[83] Colchetes da autora.

objetivando os próprios modos de vida e percepção de mundo específicos enquanto "cultura" (CARNEIRO DA CUNHA, 2009b), tornando-os diacríticos étnicos gerais para definir um povo enquanto "indígena". Diacríticos que se demonstram aceitáveis para um Estado que estabelece, ele mesmo, os padrões definidores do outro. Estado que define os termos abstratos para a alteridade justificável e aceitável, ao mesmo tempo que nega e despreza toda e qualquer alteridade concreta de forma sistemática.

Um outro movimento estratégico desses povos indígenas do/no Nordeste, nesse contexto, é o de intensificar a formação de novas conexões e alianças interétnicas. Essas novas conexões e alianças são estabelecidas seja com outros povos indígenas, em processo de retomada ou que já possuem sua condição e territórios reconhecidos e demarcados[84], seja com agentes não indígenas que possam contribuir na luta como aliados em prol da demarcação do território indígena e extrusão dos invasores, ao exemplo de ONGs, grupos religiosos, políticos e outros segmentos mais progressistas da sociedade nacional e do próprio Estado Brasileiro (CARVALHO, 1994).

1.6. CONSIDERAÇÕES SOBRE CONTINUIDADE HISTÓRICA, XAMANISMO KIRIRIRI, ESFERA RITUAL E ETNICIDADE.

Como já apresentado, a eleição de Lázaro Gonzaga, como "cacique geral" Kiriri, marca a passagem de uma certa organização sociopolítica mais voltada ao núcleo local e centrada em relações econômicas e de parentesco particulares a cada núcleo, para um modelo de organização calcada numa noção de unidade étnica enquanto povo detentor de direitos sob seu "território tradicional", ainda que as antigas especificidades e distinções internas não desapareçam (BRASILEIRO, 1996), reaparecendo num cenário futuro como um dos fatores condicionantes de uma certa tendência à cisão política do povo Kiriri em subgrupos[85] (CARDOSO, 2018a; 2018b).

[84] Da região Nordeste e de outras partes do Brasil, quando possível.

[85] Essa tendência a cisão, que venho a chamar de "seccionalismo", e os processos de divisões políticas internas ao povo Kiriri, bem como suas articulações com a escola indígena, foram temas de minha monografia de conclusão de curso intitulada: ***"Um pra você, muitos pra gente": situação política e distintividade intra-étnica do povo Kiriri***. Nesse trabalho aponto também para como os diacríticos utilizados na relação interétnica com a sociedade e o Estado nacionais, definidores da unidade e especificidade do povo Kiriri enquanto um povo indígena, são internamente utilizados, no contexto das cisões políticas, enquanto distintivos intra-étnicos, sendo reinterpretados por cada novo grupo político de forma a valorizar e legitimar sua "maior indianidade" frente aos outros grupos.

Esse novo modelo de organização político-social passa a dialogar diretamente com a sociedade nacional, passando a adotar estratégias de afirmação e reconhecimento de sua identidade étnica, negociando com a imagem do "índio" acionada no imaginário nacional. Assim, do acervo cultural já presente nesse grupo – que reflete sua sobrevivência e continuidade histórica – são elencados itens a funcionarem antes de tudo como diacrítico distintivo em relação aos não-indígenas.

Pode-se afirmar que a base para a articulação e difusão generalizada dessa nova consciência de "índio Kiriri" parte da dimensão ritual ou xamanística desse povo (CARVALHO, 1994). Essa dimensão se manteve viva e marcadamente presente, mesmo com a perda dos seus últimos pajés, da língua indígena no seu uso cotidiano e parte dos conhecimentos técnicos e rituais consequentes disso.

Na verdade, mesmo na ausência de um ritual coletivo do povo, no período em que os indígenas estavam sócio-espacialmente desorganizados e politicamente desarticulados em núcleos habitacionais afastados e autônomos[86], o campo xamanístico manteve-se presente[87], servindo de marcador da especificidade étnica desse povo[88] até mesmo por parte dos não-indígenas. Se, por um lado, os não-indígenas negavam a indianidade dos "caboclos", por outro não os viam como iguais ou integrantes plenos da sociedade brasileira.

Como discutido anteriormente, o "caboclo" é elaborado enquanto uma identidade marcada pela ausência, pelo que lhe falta para ser índio ou brasileiro sem conseguir ser nenhum dos dois de fato. Além disso, características que marcariam sua alteridade positiva frente aos regionais não-indígenas são muitas vezes pejorativizadas. Por isso, a presença de rituais e práticas xamânicas, por exemplo, são descaracterizadas de suas especificidades e resumidas a versões moralmente condenáveis do "eu": são demônios e/ou feitiçaria de pessoas sem deus. Mesmo essa visão intolerante não escapa de marcar um certo nível de distinção étnica, ainda que negativo, e permite-nos vislumbrar a constante presença do campo xamanístico e da relação com os *encantados* como determinante para a concepção do povo Kiriri enquanto etnicamente diferenciado até mesmo pelos não-indígenas habitantes da região, mesmo que esses apreendam

[86] Dentro do violento contexto em que se encontravam após o fim da Guerra de Canudos (Onde, como já mencionado, se diz ter morrido os últimos pajés, que haveriam levado, junto com eles, o ritual Kiriri do "Cururu")
[87] Bandeira (1972), que realizou sua pesquisa de campo alguns anos antes (Na segunda metade dos anos 1960) da chegada e instauração do Toré no povo Kiriri (Ao longo dos anos 70), nos permite depreender a marcante presença do campo xamanístico mesmo antes do Toré e da retomada do território, a partir das suas minuciosas descrições das diversas entidades presentes na realidade desse grupo: *encantos* e *mestres encantados*, *espíritos-de-morto*, além de e outras figuras advindas do contato com tradições católicas, mas rapidamente resignificadas a partir de uma cosmologia Kiriri, como apontado pela própria Maria de Lourdes Bandeira (1972).
[88] Como pretendo demonstrar nos próximos capítulos.

esse campo xamanístico e de relação com agências não-humanas a partir de suas próprias concepções etnocêntricas.

Esse tipo de distinção negativa não só marcou as relações entre indígenas e não-indígenas durante todo o séc. XX, como continua presente entre os não-indígenas da região ainda hoje, quando sistematicamente se nega indianidade aos "caboclos", ao mesmo tempo que não aceitam sua inserção social completa, por uma barreira claramente étnica (BANDEIRA, 1972). É pelo modo "pouco produtivo" de lidar com o solo, por suas "crenças e remédios" – que muitas vezes tem sua eficácia reconhecida pelos não-índios, mas, mesmo nesses casos, dizem ser obra de feitiçaria e afins - enfim, por traços que expressam ausências, que são identificados os "caboclos".

Como dito, esse tipo de discurso é ainda forte na região: por volta do final de setembro de 2019, eu me encontrava em trabalho de campo no território Kiriri, mais especificamente na aldeia Araçás. Minha anfitriã, a liderança indígena (Conselheira) Suelí, comentou que no dia seguinte haveria uma reunião importante e um tanto quanto tensa em sua casa. Da forma como foi mencionada e descrita a reunião, depreendi que minha presença ali, durante a realização da mesma, provavelmente não era desejada aos meus anfitriões Kiriri. Por isso, optei por reservar o dia seguinte para resolver algumas questões pessoais na cidade de Banzaê, aproveitando para conversar com os locais.

A aldeia em que me encontrava é cortada pela BA-388, que passa dentro do território, ligando Ribeira do Pombal a Banzaê e cortando as aldeias de Araçás, Cajazeira e Marcação. Desse modo, o deslocamento até as duas cidades, partindo dessas aldeias, é relativamente fácil durante o dia, já que algumas linhas de ônibus e transporte alternativos fazem o percurso Ribeira do Pombal – Banzaê (e vice-versa) principalmente para levar trabalhadores de um município ao outro. Era, portanto, nesses ônibus em que eu geralmente me deslocava.

Por diversas razões, entre elas as longas e arrastadas conversas com alguns banzaenses acabei por perder o horário do último ônibus o que me gerou grande preocupação com a possibilidade de não conseguir retornar no mesmo dia. Também observei que os poucos pontos onde se reúnem os mototaxistas da cidade se encontravam completamente desertos, descartando a segunda opção de transporte[89]. Eis que, num momento de ligeiro desespero e preocupação,

[89] Durante o dia, Banzaê tem uma grande oferta desses profissionais que não só realizam o transporte interno no município, como constantemente levam banzaenses à Ribeira do Pombal bem como os indígenas, quando vão às compras em Banzaê, para o seu território.

lembro-me que tempos atrás havia salvo o contato do celular de um mototaxista com quem criei uma certa afinidade em alguns trabalhos em campo anteriormente.

Realizo a chamada e consigo falar com Zé Raimundo, o mototaxista que, em poucos minutos, já estava em minha presença. Antes de partirmos, com a noite a ocultar sob seu manto os últimos raios de sol, conversamos um pouco. Pergunto a Zé Raimundo sobre o porquê da dificuldade em encontrar mototaxistas àquela hora, havendo tantos a circular durante o dia. Ele me explica que a maioria das pessoas que geralmente precisam desses serviços os contratam durante o dia, pois são pessoas que trabalham num dos municípios e fazem o trajeto para o outro, geralmente no fim da tarde, quase nunca a noite. Além disso, os poucos mototaxistas, segundo Zé Raimundo, que atuavam de noite, se limitavam ao transporte local, dentro da própria cidade de Banzaê e por isso não ficavam nos pontos, já que, sendo uma cidade pequena, aqueles locais que precisassem de transporte dentro da própria cidade pela noite ligariam diretamente para um profissional e/ou conhecido. Nesse momento estou a subir na motocicleta e ele, já sabendo que realizava pesquisa junto aos Kiriri pergunta retoricamente – "Para os índios né? Araçá, naquele mesmo lugar?". Com minha resposta afirmativa, ele sorri de canto de boca pouco antes de colocar o capacete e comenta: "É, não ia ser fácil achar não, pra vir pros índios de noite não. Maioria do pessoal já tá cansado e não quer trabalhar mais essa hora, mas até quem precisa não gosta, não vai, por que tem muitos com medo de ir nos índios de noite, que acredita nessas coisas né... de *paracé*. Já ouviu né? Ah, você que trabalha com os índios já deve ter ouvido sim". Confirmo já ter ouvido o termo, mas afirmo não entender bem do que se trata, pergunto se ele sabia o que era de fato ou se já tinha visto tal coisa. Nesse ponto, o tom do meu interlocutor se torna mais sério, sua fala diminui o ritmo, o tom da sua voz fica ligeiramente mais grave como que acompanhando a redução da velocidade com que falava. Devido ao movimento da moto, o vento e o capacete, ouvi-lo e entendê-lo se torna muito mais difícil, principalmente com a mudança de seu tom de voz. Sei que ele murmurava algo sobre "os caboclos" (e não mais "os índios" como vinha se referindo aos Kiriri até então), sobre seu avô, que "também era caboclo" e sobre as pessoas que "sempre moraram lá" e foram expulsas de "suas terras" por aqueles que "queriam dizer que eram índio". Tento interrompê-lo e me fazer ouvir da garupa da moto, tentando retomar novamente o que ele dizia sobre *paracé* e o porquê de alguns mototaxistas terem, segundo o mesmo, medo de fazer corridas até o Território Kiriri pela noite. Do pouco que consegui registrar com alguma coerência, devido à intensa dificuldade em ouvir ou entender Zé Raimundo em cima da motocicleta em movimento pude extrair os seguintes trechos: "[...] os caboclo tem as coisas lá deles, os tal de *paracé*, *bicho* [...]

essas coisa que não sei, não sei se é de quem anda com Deus, por que nós aqui não temos isso não, negoço de Jurema [...] o povo aqui evita pegar viagem a noite pra terra deles lá, não gosta de levar não, porque até os que diz que não acredita, tem medo também[...] eles tem lá as coisas deles que é deles, e fica lá..."

A partir desse breve relato, é possível observar que, não só a negação da indianidade dos Kiriri persiste entre alguns não-indígenas da região, bem como coabita, na fala de um mesmo indivíduo, com o reconhecimento da existência "dos índios". Observa-se também que, ao passar para um discurso de negação da indianidade, meu interlocutor traz um tom mais pesado em sua voz, mais inaudível e incompreensível no contexto em que nos encontrávamos, bem como cita uma situação de ressentimento: a suposta expulsão do seu avô "que também era caboclo".

Ele também passa a intercalar o termo "os índio" com "os caboclos/cabocos", passando a negar a indianidade dos Kiriri, ao igualá-los ao seu avô. Ou seja, eles não são índios pois são muito parecidos com o eu-não-índio (nesse caso, o avô). Por outro lado, não sendo índios por serem parecidos demais com os regionais não indígenas, eles também não são como nós, não são "eu", pois se mantêm outros: "[...] eles têm lá as coisas deles que é deles, e fica lá...". Nesse breve relato e análise dessas falas, é possível observar na prática como opera o discurso por trás do "caboclo": aquela identidade marcada pelo que não é, pelo que lhe falta, pelo que tem de diferente, diferença essa entendida como ausência/falta, não como alteridade: uma espécie de "quase-nós", mas diferente/inferior demais para ser realmente como a gente, um eu-defeituoso ao mesmo tempo que um outro-vazio. Essa visão coloca o indígena numa espécie de limbo, um lugar vazio e/ou esvaziado, liminar entre o eu absoluto e o outro imaginário/inexistente.

1.7. BREVES NOTÍCIAS DOS ANOS 2000.

Antes de tudo, cabe aqui ressaltar que no presente capítulo daremos um pequeno salto histórico, do início dos anos de 1970, onde ocorrem os primeiros movimentos em prol da retomada e da rearticulação étnica Kiriri, para os anos 2000. Tal salto se justifica pela própria estrutura deste trabalho. O período das lutas pela retomada do território e pelo reconhecimento legal da condição étnica do povo indígena Kiriri será abordado no quinto capítulo deste

trabalho, ao longo de uma análise acerca da centralidade do ritual e do xamanismo Kiriri nos modos de organização cosmopolítica desse povo indígena, bem como no seu processo histórico de retomada territorial e rearticulação étnico-política.

Após retomada de Mirandela, considerada pelos meus interlocutores centro – literal e simbólico - do território indígena, e a extrusão dos últimos posseiros entre 1995 e 1998, os Kiriris passam por um novo momento de reorganização socioespacial, com a ocupação dos povoados e vilarejos onde habitavam os não-índios em seu território, saindo de uma situação de núcleos isolados e relativamente distantes uns dos outros, com moradias dispersas mata a dentro, para os antigos povoados, com habitações de alvenaria, organizadas num padrão de ruas, além de disporem de energia elétrica e água encanada.

Os antigos núcleos habitacionais, ao pé das serras, matas e lagoa, passam a ser esvaziados nesse movimento, quando passam a ocorrer algumas disputas entre os dois grupos Kiriri relativos à divisão do território recém reconquistado, o que resulta em negociações, mediadas pela FUNAI, que configuram a seguinte partilha: os antigos povoados – que passam a ser chamados agora de aldeias – de Araçá, Segredo, Baixa da Cangalha, Baixa do Juá e Cajazeira são ocupados pelos Kiriri Cantagalo, sob a liderança do Pajé Adonias e do cacique Manoel. Enquanto que Mirandela, Gado Velhaco, Pau Ferro e Marcação integram o território dos Kiriri de Mirandela, liderados pelo cacique Lázaro (SANTOS *et al.*, 2012, p.28)

Assim, pouco a poucos, os antigos núcleos, localizados em regiões mais acidentadas, precárias e de difícil acesso, vão sendo esvaziados simultaneamente à ocupação dos antigos povoados não-indígenas, convertidos em *aldeias* a partir da ocupação Kiriri. Atualmente, segundo o que pude conferir em campo, pouquíssimos índios ainda habitam os antigos núcleos habitacionais de antes da retomada, estando esses locais reservados, em sua maioria, para pastos e roças, com presença de poucos moradores, geralmente mais idosos.

Na Lagoa Grande me foi informado morar apenas um casal de idosos, assim como habita apenas um ancião na área da antiga fazenda Picos, outrora fonte de muitas narrativas, desejos e conflitos internos ao grupo. O mesmo ocorre com Sacão e Cacimba Seca, com poucas casas sazonalmente ocupadas. Em Gado Velhaco ocorre uma dispersão para os núcleos de Araçás e Cajazeira ou Mirandela, de acordo com as afinidades políticas de cada grupo familiar. Vale ressaltar que mesmo mais ou menos desocupados, esses núcleos ainda apresentam forte significado para os Kiriris, principalmente para os mais velhos, que contam com nostalgia do

tempo em que habitavam as "casinhas de pindoba pelos pés das serras"[90], além de ainda abrigarem muitos pontos de interesse na geografia do território: locais de passagem, morada e/ou estadia dos *encantados*, como é o caso da lagoa, que dá o nome ao antigo núcleo de Lagoa Grande[91], onde pode ser encontrado um *encanto manso*[92](BANDEIRA, 1972) que se manifesta como uma grande cobra que habita a Serra da Massaranduba e que desce para a lagoa[93] nos períodos em que essa ficava cheia com as chuvas .

Expulsos os últimos não-índios e atenuados as animosidades entre os grupos Kiriri com a partilha do território, as preocupações maiores se voltam para a ocupação e reorganização desse, além de outras demandas, que passam a ser vistas como fundamentais na continuação do processo de retomada, entendida aqui como "processo cosmopolítico" (PIMENTEL, 2012), que, como já discutido, não se encerra com a (re)conquista de um objetivo específico e material, nesse caso o território, mas implica a retomada de relações, de modos de vida, e, nesse caso, de um mundo possível e específico, um mundo Kiriri, onde habitam os *encantados* - entre outros *invisíveis.*

1.7.1. Educação Escolar Kiriri.

A importância dos contatos e alianças externas com associações indigenistas e/ou missionárias, na política regional e nacional, entre outros agentes, faz com que a educação escolar passe a ser uma das principais pautas reivindicatórias para os Kiriri, seja porque nela veem uma forma de melhor lidar com a burocracia e com o mundo dos brancos, sua política, e suas instituições como um todo, seja pela percepção de que as aptidões exigidas para as lideranças nesse novo momento pós-reconquista das terras são diferentes daquela do período

[90] Os meus interlocutores mais velhos, muitas vezes ao se apresentarem pela primeira vez, indicam o núcleo de onde vieram ou moraram, antes da retomada, logo após dizer o nome próprio.
[91] Onde hoje se localiza a pequena aldeia ou "localidade*"* chamada Marrocos.
[92] Um *encanto amansado* é um *encantado* que apresentava comportamentos não-sociais, ou que não permitia o estabelecimento de relação harmônica com os indígenas, se aproximando dos comportamentos dos *bichos. Amansar* um *encanto* significa reestabelecer relações pacíficas e de comunicação com os mesmos e não de agressão e/ou ausência de comunicação, como ocorre com os *bichos*. Assim, um *encanto amansado* retoma sua natureza de *encantado* e sua sociabilidade habitual com os indígenas, não fazendo mal proposital e intencional a nenhum índio, convivendo harmonicamente com eles – desde que respeitado, ao seu modo.
[93] A lagoa em questão costumava passar por períodos de seca, voltando a encher na época das chuvas. Atualmente, faz um bom par de anos que a lagoa não volta a encher. Tal informação me foi dada por um interlocutor Kiriri, enquanto passávamos próximos à tal lagoa. Meu interlocutor, aparentemente tentando me tranquilizar, relatava que a "grande cobra" que, às vezes, descansava no fundo dessa lagoa, já não podia mais ser encontrada lá, pois a lagoa não voltava a encher já se faziam muitos anos.

do enfrentamento direto, sendo agora necessários, segundo muito dos meus interlocutores, conhecimentos da escrita, da "ciência dos brancos", e das novas tecnologias de comunicação. É o que fica expresso numa conversa que tive com seu Daniel[94]. Ele vê na escola uma ferramenta fundamental na continuidade da luta Kiriri, pois seria ela essencial para o desenvolvimento das novas habilidades necessárias, em sua visão, para a nova geração de lideranças Kiriri que, diferente daqueles de sua geração, "precisarão dominar o estudo né? A tecnologia". Assim, a educação escolar é vista como novo instrumento de luta num cenário onde as pautas são outras: "hoje a luta é diferente da passada... hoje é tudo no estudo...".

É importante apontar, mesmo que superficialmente neste momento, que a demanda pela educação escolar indígena é perpassada por uma outra demanda de grande valor para o povo Kiriri: a retomada de sua língua que, longe de ser considerada "morta" pelo grupo, ainda possui grande centralidade no ritual indígena[95], pois, como já apresentado, muitos dos encantados se comunicariam nessa língua, sendo a ausência dela o principal motivo da perca de contato entre índios e *encantos*. Tal afastamento teria sido um dos principais causadores, segundo o discurso de muitos Kiriri coletado ao longo das décadas[96] (BANDEIRA, 1972; NASCIMENTO, 1994; BRASILEIRO, 1996; CARVALHO, 2005), da perca do domínio do território e de suas tradições – e das consequências socioeconômicas e políticas decorrentes disso. Portanto, ao me referir aos processos nativos que, em termos gerais, poderiam ser apreendidos a partir da categoria de "revitalização linguística", uso a concepção de "retomada linguística" (BONFIM, 2017), entendendo retomada como um processo cosmopolítico, que, em termos nativos, se configuraria enquanto um *fortalecimento* da língua indígena Kiriri.

O uso da noção de retomada para se tratar da língua indígena é inspirada no uso e conceituação elaborados por Bomfim (2017) ao tratar do processo de retomada da língua do povo Pataxó – do qual pertence a autora- o Patxohã, visando substituir a noção de "revitalização linguística" que semanticamente implica na ideia de uma língua morta ou já moribunda, em vias de extinção. A adoção dessa categoria, retomada, acredito, se encaixa melhor nas posições políticas e teóricas que tomo nesse trabalho, onde a língua Kiriri, ainda que não falada cotidianamente e com domínio, por parte dos indígenas, é falada pelos *encantados* e, sendo a característica fundamental e distintiva desses *encantados* o fato de que são entidades vivas

[94] Daniel é também pai de Eduardo, ambos moradores da aldeia Segredo e integrantes do grupo liderado por Adonias e o cacique Agrício. Daniel me foi apresentado como alguém que teve um importante papel enquanto liderança na luta pela retomada do território, tendo sido conselheiro do núcleo Lagoa Grande no período da reconquista.
[95] E nos processos de comunicação com os *encantados*.
[96] Bem como junto aos meus interlocutores indígenas ao longo do meu trabalho de campo.

(NASCIMENTO, 1994), me parece impossível apreender a língua Kiriri enquanto uma língua "morta"[97] ou "extinta" a partir do momento que me proponho a levar a sério, tomando em conta as consequências ontológicas disso, a fala, conhecimentos e as explicações sobre as coisas e o(s) mundo(s) dos meus interlocutores. O conceito de retomada aqui, aplicado a língua, também dialoga com o conceito mais amplo de retomada enquanto processo cosmopolítico, inspirado em Pimentel (2012). Nesse caso, a retomada da língua implica e é implicada por uma retomada do contato com os *encantados*[98]. Portanto, se retoma a língua a partir da retomada do ritual e da relação com os encantados, tendo por finalidade uma melhor comunicação com os mesmos. Tais retomadas dão *forças* e *defesas* aos Kiriri, forças essas que possibilitam a retomada do território e que permitem o reestabelecimento do povo indígena na sua terra, próximo às moradas dos seus *encantados*, permitindo a retomada da relação, o que também fortalece a retomada da língua... E assim segue o ciclo de retroalimentação entre as distintas retomadas que, como já abordado, parecem se complementar, configurando uma retomada mais ampla: a de um mundo possível e das relações possíveis e potenciais de existirem nesse mundo - com direito ao reconhecimento de seu *status* ontológico - legitimamente distinto do "mundo dos *brancos*".

O (re)estabelecimento dos Kiriri no território retomado é codependente do reestabelecimento e *fortalecimento* de uma relação com os *encantados*, indissociável de toda vida do grupo enquanto indígena. Assim, a necessidade de aperfeiçoamento na comunicação com os *encantos* é fundamental para a própria sobrevivência e manutenção do povo indígena como tal. Seja na relação com os *brancos* ou com outras populações indígenas etnicamente distintas, seja nas relações intra-étnicas entre os grupos cosmopolíticos Kiriri que, como aqui se argumenta, tem no campo xamanístico e no ritual o principal canal de legitimação dos novos grupos cosmopolíticos e de suas respectivas concepções cosmológicas em disputa.

A questão da língua parece ser perpassada - ao mesmo tempo que perpassa, como qualquer um desses termos nessa relação - as dimensões territoriais, ritual, xamânica, (cosmo)política e, por fim, da educação indígena, o que revela a integração dessas dimensões.

Nenhuma dessas dimensões é unicamente privilegiada ou autônoma, ainda que aqui se argumente, tendo certa inspiração em Nascimento (1994), a favor de uma centralidade do complexo ritual – enquanto mediador da relação e comunicação com os *encantados* – nas

[97] Afinal, tomando em conta aquilo que será apresentado, mais a frente neste trabalho, sobre a significação da oposição "vivo x morto", no contexto aqui em questão, saber-se-á que "indígena" = vivo.
[98] Que também ensinam a língua indígena.

dinâmicas de rearticulação étnica, retomada territorial e reorganização cosmopolítica do povo Kiriri ao longo dos sécs. XX e XXI.

1.7.2. Saúde Indígena.

Outra questão fundamental após a retomada e o estabelecimento dos grupos Kiriri nas suas respectivas áreas do território é a demanda pela assistência de saúde dentro da área indígena. Tal demanda não visa apenas a manutenção de postos e disponibilização de medicamentos entre outros itens afins, mas um sistema de saúde que não interfira e mesmo esteja disposto a negociar saberes e práticas em diálogo com os conhecimentos xamânicos de cura tradicionais do grupo – que em termo de uso de plantas com fins terapêuticos é assombrosamente vasto e mencionado sempre com orgulho pelos índios. Esse conhecimento xamânico e terapêutico passa também por um processo de "retomada" (PIMENTEL, 2012) a partir da reaproximação entre Kiriri e *encantados*, possibilidades pelo ritual do Toré e pela retomada do território – bem como pelo contato com a língua indígena, que passa a ser aprendida para ser usada na comunicação com os encantos.

Em relação ao sistema de saúde *dos brancos*, pode-se dizer que a presença de assistência à saúde no território indígena se iniciou oficialmente em 1949, com a chegada de um precário posto junto ao estabelecimento do SPI na área, mas que logo acaba parcialmente abandonado, com o afastamento de enfermeiros e funcionários, dado os desentendimentos e estranhamentos com o grupo indígena, que se recusa a abrir mão de seus métodos terapêuticos. A partir de 1965 se iniciam novas mobilizações junto ao Ministério da Saúde onde a responsabilidade é passada para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) que, junto ao Sistema Único de Saúde (SUS) passam a atuar na área da saúde Kiriri (SANTOS *et al.*, 2012, p. 43-44).

No livro de autoria Kiriri (SANTOS *et al.*, 2012, p. 43-44) aparece uma curiosa menção ao desenvolvimento, não só da assistência à saúde advindas do governo, como dos próprios sistemas terapêuticos indígenas que, baseados no conhecimento e uso de plantas medicinas, passa a ser fortalecido com a retomada e reestabelecimento do povo no território. Essas questões demonstram que a retomada da terra indígena não encerra os processos de retomada cosmopolítica mais ampla, que venho discutindo que, poder-se-ia supor, seriam iniciados visando um interesse utilitário/instrumental (a posse da terra), expressos via uma "linguagem" da etnicidade e se encerrariam com a conquista do tal território. Ao contrário, o que aqui

defendo é que a reconquista do território é condição necessária para o estabelecimento, ainda mais sistemático e próximo, de relações com as agências *invisíveis* e *encantadas* do território indígena, que garantem o acesso, do povo Kiriri, à suas tradições, conhecimentos, práticas terapêuticas e de cura e, em suma, ao mundo específico que define a própria identidade daqueles que o habitam: o povo Kiriri (e seus ancestrais, vivos, na forma de *encantados*).

O seguinte trecho, de autoria indígena Kiriri, parece ir a favor desse argumento: de que a retomada territorial não se encerra em si mesma com a conquista do território, mas é condição necessária para a continuidade das retomadas que almejam o direito de se habitar um mundo possível e específico:

> Depois da conquista do território em 1998, a medicina Kiriri revive novamente, pois as principais plantas curativas estão preservadas. Começa um novo espaço e novo olhar para a medicina tradicional dos índios, e hoje quando um índio cai doente o primeiro hospital que procura é o do mato para depois procurar o hospital das cidades (SANTOS *et al.*, 2012, p. 44)[99]

Nos anos 2000 a responsabilidade quanto à assistência à saúde é transferida da FUNASA para a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), momento em que passa haver, progressivamente, maior diálogo e aceitação por parte dos agentes de saúde e, em alguns casos, esforços de integração entre a medicina tradicional indígena e o sistema de saúde nacional (SANTOS *et al*., *Ibid.*).

1.7.3. Súmula provisória da atual organização cosmopolítica Kiriri: os distintos grupos/secções e sua disposição pelo território indígena[100].

A primeira divisão interna do povo Kiriri ocorre em 1988, o que dá origem a duas secções, denominadas Kiriri Cantagalo e Kiriri Mirandela. À época, cada um desses grupos se diferenciou, afirmando sua especificidade no modo de luta pela retomada e pela reafirmação étnica e garantia de direito do povo. Essa divisão foi expressa, inicialmente, com conflito direto, até ser sancionada e resolvida com a divisão do território entre os grupos dissidentes.

[99] Grifos meus.
[100] Tomando aqui por referência o período entre o segundo semestre de 2016 até finais de 2019, não cobrindo possíveis novas divisões, e respectivos grupos oriundos dessas, a partir do ano de 2020.

Essa primeira divisão entre grupos e consequente repartição do território irá configurar o cenário onde ocorrerão as próximas divisões, que se iniciam entre os Kiriri de Mirandela por volta de 2008-2010. Assim, além da identidade Kiriri, afirmada – e até mesmo disputada – entre os grupos, há uma identificação com os subgrupos, advindos desse primeiro momento, ou seja, entre grupos "Kiriri Cantagalo" em oposição aos grupos "Kiriri de Mirandela".

Assim, temos a seguinte disposição:

> 1) **Os Kiriri Cantagalo** ocupam, em sua maioria, a porção mais oriental do território – exceto pelas aldeias Baixa da Cangalha e do Juá, estando geograficamente mais próximos dos principais centros comerciais da região, além de terem parte de suas aldeias cortadas diretamente por uma rodovia. Eram inicialmente liderados pelo cacique Manoel e pelo pajé Adonias, que por volta de 2014 se separam. Mais recentemente, ainda em 2016, ocorre uma outra divisão dentro da secção do cacique Manoel, sendo, portanto, constituída por três secções e suas respectivas lideranças, que atualmente se encontram na seguinte situação:
>
> a) O grupo liderado pelo cacique Agrício e pelo Pajé Adonias se encontra principalmente em Araçás, possuindo três conselheiros que atuam nas outras aldeias com famílias pertencentes à essa secção: Cajazeira, Pitomba, Segredo, Baixas do Juá e da Cangalha, Alto da Boa Vista e Cantagalo (é nessa última de que localiza o terreiro onde é realizado o Toré desse grupo). A escola sob a responsabilidade dessa secção é o Colégio Estadual Florentino Domingos de Andrade, além de um anexo na aldeia Segredo e outros dois em Baixa da Cangalha e Baixa do Juá. Segundo Dernival, esse seria um dos grupos com maior número de famílias entre os Kiriri, sendo o maior entre os "Cantagalo", contando com cerca de dez famílias a mais que o segundo maior grupo entre esses.
>
> b) Com quase o mesmo número de famílias que o primeiro, há o grupo sob liderança do cacique Manoel, concentrados em sua maioria na aldeia Cajazeiras – ainda que o próprio cacique Manoel

resida em Araçás. Além dessas duas citadas, o grupo se encontra também nas duas Baixas (Cangalha e Juá), e na aldeia Segredo. Até onde fui informado, não haveria famílias do grupo nas aldeias Pitomba ou Marcação, como inicialmente pensei. Assim, Manoel dispõe de três conselheiros, representando os núcleos de Cajazeira, Araçás e Segredo. Outrora realizado no Cantagalo, o Toré desse grupo teve que ser feito em outro terreiro, a partir da separação entre Manoel e Adonias, onde esse último, enquanto pajé, se mantém no terreiro já estabelecido e aquele se mobiliza na construção de um novo terreiro no Alto da Jurema, localizado na aldeia Cajazeira. É interessante citar que esse terreiro reproduz um mesmo modelo, mais ou menos geral nos outros[101], com casas de pindoba e pau a pique, em referência à forma da morada *dos antigos* e à *casa da ciência*, em frente ao "tradicional" cruzeiro.

A escola sob administração desse grupo é o Colégio Estadual Índio Feliz e um anexo, ambos localizados em Cajazeiras, segundo me foi informado. O outro anexo, ligado à essa escola sede, em Segredo, teria ficado sob a supervisão de Jailson, o cacique mais recente, que surge a partir de uma divisão com o grupo de Manoel.

c) Por fim, há um pequeno grupo de famílias ligadas ao cacique Jailson, que se separou de Manoel. Situação que inicialmente levou à retirada dos professores e alunos ligados àquele da escola Índio Feliz, o que veio a render um processo contra Manoel. Alguns informantes, principalmente em Cajazeiras, afirmam que a situação teria se resolvido, com a realocação daqueles índios ligados à Jailson no anexo de Segredo que, pelo que se deu a entender, passou para a administração desse. Por outro lado, outros informantes revelam que a situação ainda não está plenamente resolvida. Como já mencionado, tal grupo, no geral, se concentra na aldeia de Segredo, a mais próxima do limite oriental do território, estando alguns poucos morando em Araçás – a exemplo do próprio cacique. O conselheiro

[101] Ainda que com suas variações e especificidades.

era o filho de Jailson, mas, segundo o pajé Adonias, o mesmo teria ido para São Paulo. Essa secção também não possui um terreiro de Toré ou um pajé próprio.

d) Vale apontar aqui que nas últimas estadias em campo foi mencionado pelo pajé Adonias a possibilidade de uma nova divisão interna ao grupo de Manoel, decorrente de alguns desentendimentos entre o cacique e seu pajé, Wilson. Assim, somar-se-ia um total de 9 caciques Kiriri antes do fim dos anos 10 do século XXI.

2) **Os Kiriri de Mirandela** se localizam na aldeia homônima, na região mais central do território, onde também se localiza a aldeia Gado Velhaco, atualmente com poucos moradores, abrigando mais roças e pastos. Além disso se encontram no Pau Ferro (aldeia mais próxima do limite ocidental da área) e em Marcação, aldeia mais próxima da sede do município de Banzaê e, até onde me foi informado, possivelmente a única aldeia com famílias sob liderança de um único cacique.

   Eram inicialmente liderados pelo cacique Lázaro, até o início das divisões seccionalistas, em 2010, onde o vice-cacique[102] desse, Marcelo, insatisfeito com os métodos do cacique, vem a se separar, ficando com a maior parte das famílias localizadas na aldeia de Mirandela, na qual ficam por volta de 30 a 40 famílias ainda com Lázaro[103]. Por volta de 2015 ocorre, dentro do grupo de Marcelo, uma outra cisão, de onde surge o cacique Hosano. Por fim, entre finais de 2016 a inícios de 2017, surge o cacique João "Pistola".

   Vale aqui mencionar também a existência de um grupo de Kiriris no município de Muquém do São Francisco-BA, que teriam cindido com o cacique Lázaro ainda por volta dos anos 1980 – 1990 em decorrência de conflitos sobre a administração do território em vias de retomada, principalmente no que tange a fazenda Picos.

Dessa maneira, as secções dos "Kiriri de Mirandela" se configuram da seguinte forma:

[102] Pelo que captei em campo, é um posto existente apenas entre os Kiriri de Mirandela, liderados por Lázaro.
[103] Informação apresentada por Dernival dos Santos, professor da escola Índio Feliz.

a) O grupo do cacique Lázaro se encontra concentrado em Mirandela, Gado Velhaco e, em sua grande maioria, na aldeia de Marcação, onde, até onde fui informado em campo, é apenas habitada por índios dessa secção. É, uma das maiores secções em termos de número de famílias, junto ao grupo de Marcelo. O Toré desse grupo se realiza em Mirandela sob a liderança do pajé Zezão, entre a antiga Igreja e a "casa da ciência"[104]. Conta com três conselheiros, que além de Mirandela e Marcação, representam também o Gado Velhaco. Entre esses, contamos com grande auxílio e solicitude do conselheiro Célio, tanto no desenvolvimento das oficinas de linguística como na obtenção de informações para o desenvolvimento dessa pesquisa.

A escola ligada a esse grupo é a Zacarias, que também está sob a administração das outras quatro lideranças, com menor atuação de Hosano[105] que se concentra no anexo de Pau Ferro, no geral.

b) O grupo do cacique Marcelo é aquele com maior número de famílias localizadas em Mirandela, estando também presente na aldeia Pau Ferro. Não tivemos um contato mais sistemático com esse grupo, exceto por algumas mediações de um de seus conselheiros, Manuelino, para a realização de uma das oficinas de linguísticas ligadas ao projeto de revitalização e assessoria[106] , além do próprio cacique, que se apresentou formalmente a nossa equipe durante o desenvolvimento desta. Segundo Paula, Marcelo é também uma das lideranças mais ligadas a e atuantes na educação escolar indígena Kiriri, administrando junto aos outros a escola-sede Zacarias, além de dividir com Hosano as responsabilidades pelo anexo de Pau Ferro. Em seu auxílio conta com mais dois conselheiros – além do já mencionado – e um pajé, que "puxa" seu Toré, realizado também na

[104] Ou camarinha.
[105] Segundo informado por Paula, diretora interina da escola Zacarias.
[106] Já mencionado na introdução.

área entre a igreja e a “casa da ciência”, em datas revezadas com o Toré de Lázaro.

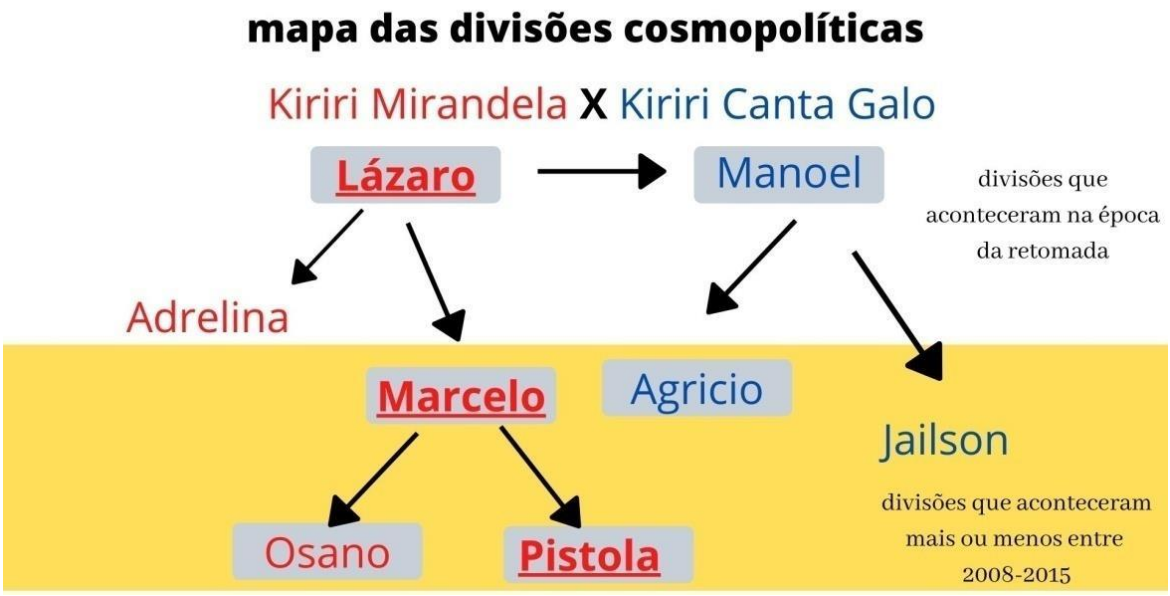
c) A secção do cacique Hosano se concentra marcadamente em Pau Ferro, com alguns poucos que moram por Mirandela. Esse grupo se separa do de Marcelo por volta de 2015. O Toré dessa secção é realizado em Pau Ferro.
Apesar de também estar ligado à escola-sede Zacarias, o cacique desse grupo tem menor atuação nessa. Já tentou conseguir a autonomia do anexo de Pau Ferro, que divide com Marcelo e onde concentra sua atuação. Essa situação levou a um conflito entre os dois caciques ligados a esse anexo que foi resolvido com a divisão do anexo entre os dois: assim, em um dos turnos estudam e ensinam os índios ligados à Marcelo e noutro, os ligados à Hosano.

d) Por fim, existe o grupo do cacique João “Pistola”, genro do cacique Lázaro. Segundo Paula, é o cacique mais recente e com menor número de famílias, tendo surgido pelos finais de 2016, a partir d’uma ruptura interna ao grupo de Marcelo. Seria o grupo com menor número de famílias. Esse grupo está localizado, também, em Mirandela. Essa liderança também possui atuação na escola-sede Zacarias. O Toré desse grupo segue se diferenciando dos outros (como se verá mais a frente), sendo conduzido pelo Pajé “Gentinha”.

e) Por fim, há um grupo liderado por Andrelina, com o qual tive pouco ou nenhum contato. Tal grupo – e sua respectiva liderança – são criticados dadas a sua extensão (em termos de número de famílias integrantes) e sua diferenciação de práticas xamânicas e rituais, não praticando o Toré. Tal situação gera um certo afastamento e isolamento desse grupo em relação aos outros. Isso ficou claro na minha própria experiência em campo: muitos dos meus interlocutores não sabiam – ou não queriam – me informar sobre Andrelina e seu grupo político, muitos alegando, inclusive, total desconhecimento da existência de tal liderança ou grupo.

A figura abaixo, elaborada por Vanessa Moraes, nos permite um bom vislumbre imagético da situação cosmopolítica Kiriri que nós encontramos em campo. Tal "mapa", enumera os distintos grupos políticos Kiriri, bem como aponta suas filiações e processos históricos de cisão, de maneira sintética e condensada:

Figura 6 – Mapa das divisões cosmopolíticas Kiriri.



Fonte: Moraes (2020, p. 184).

Com esses apontamentos em mente, vale frisar que retomo essa súmula – bem como o mapa - do desenho político dos distintos grupos Kiriri e sua disposição pelo território na última seção do capítulo cinco deste trabalho. Lá, retomo tal organização a partir das cronologias – informadas por meus interlocutores – das divisões/cisões cosmopolíticas, apontando, ainda que de forma breve e não muito aprofundada, a centralidade do ritual e do xamanismo nas motivações que perpassaram quase todas as divisões Kiriri[107].

[107] Levando em conta que tais motivações são sempre mencionadas com reticência e de forma bem superficial, sendo, portanto, de difícil acesso. Por outro lado, constantemente são apontadas, na fala de alguns interlocutores, divergências sobre o ritual, ou "dissensões cosmológicas" sobre a relação com os *encantos* e os modos "corretos" de se comunicar com os mesmos, como centrais nas motivações que fundamentaram os processos de divisão cosmopolítica Kiriri. São essas motivações, relacionadas ao ritual e ao xamanismo, que retomo no capítulo cinco.

1.8. CONCLUSÕES.

Na presente seção busquei realizar uma breve contextualização histórica do povo Kiriri[108]. Para o encerramento desse capítulo, mais voltado para tal contextualização, buscarei elaborar, a partir do que foi anteriormente exposto, uma breve reflexão teórica sobre algumas relações entre etnicidade e os campos xamanístico e ritual dentro desse contexto dos primeiros movimentos mais sistemáticos, por parte dos Kiriri, pela retomada do território e pelo reconhecimento de sua especificidade étnica.

Pelo que foi anteriormente exposto, percebemos que esse sistemático processo de negação e apagamento das identidades indígenas se fundamentam, entre outros, no argumento da suposta "integração" desses povos à sociedade nacional, integração essa que seria comprovada pela "semelhança" entre os "caboclos" com outros regionais não-indígenas e tal semelhança seria facilmente explicada pela perda da "cultura", o que implicaria na perca da indianidade.

Mesmo que, aos índios, seja negada sua especificidade étnica, em decorrência da suposta perda de sua "cultura", a eles não é permitida a completa integração de fato, mantendo-se a distinção étnica – negativa - que os impede de maior inserção social. O caso aqui abordado parece ser bem ilustrativo de uma noção de etnicidade que não é definida por critérios culturais nem tem substância na "cultura", mas se dá em termos de adscrição, que advém sempre de uma relação, ou seja, ver-se como e ser visto por outros enquanto tal, distinções que selecionam certos itens, diacríticos, que diferenciam o Eu do Outro (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 238). São esses diacríticos que, na distinção étnica, são retirados de um acervo cultural presente, passando a ter uma função marcadamente contrastiva. Isso parece, inclusive, ser mais marcado em situação de intenso contato e/ou "fricção": a cultura não só não se "perde", como tende a ser acentuada, tornando-se mais visível, intensificando sua função diferenciadora e adquirindo um novo significado simbólico: a distinção em si mesma, sentido sem determinação (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 237).

[108] Indo do período dos aldeamentos missionários até os primeiros movimentos pela retomada territorial Kiriri, iniciados no séc. XX, especialmente na década de 1970. Além disso, apresentei uma breve súmula da situação mais atual, do início do século XXI, deixando as décadas de 1980 e 1990, período de mais intenso movimento pela retomada territorial – e da primeira cisão política Kiriri – para um outro momento do presente trabalho.

Isso pode ser percebido, no caso do povo Kiriri, tanto por parte dos mesmos, ao selecionarem do seu acervo cultural itens a servir de diacríticos num processo estratégico de luta pelo reconhecimento de sua condição étnica e seu decorrente direto sobre o território tradicional indígena. Como por parte dos não-indígenas, que selecionam itens desse "acervo cultural", negativando-os para assim, ao mesmo tempo em que se nega a indianidade àqueles "caboclos", também lhes nega a igualdade na suposta integração enquanto cidadão brasileiro pleno – e indistinto – pois continuam marcados por diacríticos culturais[109]. Assim, concordo aqui com Carneiro da Cunha (2009, p.238) a respeito da relação entre "cultura" e etnicidade: "[...] não se pode definir grupos étnicos a partir de sua cultura, embora [...] a cultura entre de modo essencial na etnicidade"[110]

Antes de prosseguir, gostaria de reforçar que os processos de rearticulação étnica e retomadas territoriais desses grupos indígenas do Nordeste, especialmente o Kiriri, não é aqui entendido por uma ótica utilitarista, que tende a compreender esses processos de seleção de aspectos culturais para sua instrumentalização enquanto diacríticos de distinção étnica visando o reconhecimento por um estado que estabelece os próprios padrões de aceitação e reconhecimento da alteridade como um jogo manipulação visando a maximização dos ganhos. Aqui a etnicidade não é entendida como mera ferramenta, meio para um fim político utilitário/instrumental em si mesmo (CUNHA, 2009a, p. 237). Os processos de rearticulação étnica dos povos indígenas do/no Nordeste aqui são entendidos como movimentos de afirmação positiva de traços diacríticos historicamente utilizados para, por um lado, negar-lhes os direitos ligados ao reconhecimento de sua especificidade étnica, e, por outro, negar-lhes o *status* de "civilizado" e sua própria integração à sociedade nacional. É a rearticulação de todo um povo, negociando ativamente sua posição a partir dessa distinção, previamente existente e marcada[111] (BANDEIRA, 1972), que passa a ser agora positivada.

Esses traços diacríticos que viriam a ser utilizados na afirmação do povo Kiriri enquanto povo indígena, externamente, e mobilizá-los internamente em prol da (re)conquista do território são retirados ou produzidos a partir de um certo "acervo cultural" como colocado por Carneiro da Cunha (2009). No caso Kiriri, entendo que o centro desse "acervo cultural" seja o campo ritual e xamanístico, mais especificamente, o campo da relação com os *invisíveis*, pois esse parece ser central não só nos processos de retomada do povo Kiriri, mas em todos esses

[109] Negativizados.
[110] Grifos meus.
[111] Só que negativa, a partir da categoria "caboclo".

movimentos de retomada e luta pelo reconhecimento dos povos indígenas do/no Nordeste que se desenvolvem a partir da elaboração e adoção de um "regime indígena"[112], como conceituado por Carvalho (1994). É a mesma autora que vai afirmar, após a demonstração de alguns casos etnográficos concretos, que, até certo ponto, o centro da elaboração desse regime indígena advêm do campo ritual e da relação com os *encantados*, pois geralmente é a partir da ação desses sob alguma liderança indígena que se iniciam diversos processos de "retomada da aldeia" no nordeste indígena (CARVALHO, 1994).

Se entendermos esse movimento de elaboração de um "regime indígena" também como um movimento de rearticulação de diacríticos culturais instrumentalizados com a função de marcar a diferença e a distinção em si e aceitando que esses diacríticos étnicos tem por fundamento um "acervo cultural" (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), poderíamos arriscar apreender o campo ritual e xamanístico como esse acervo de onde são retirados/produzidos os diacríticos e gerados os mecanismos de distinção e afirmação da diferença/etnicidade para fora, bem como as diretrizes que passam a orientar, internamente, o modo de organização "correto", ou seja, legitimado pelos *encantados* – através do ritual coletivo do Toré - que, para alguns povos indígenas do/no Nordeste, são, muitas vezes, seus antepassados que não morreram, mas "*se encantaram*", e são, portanto, vivos e, obviamente, dotados de realidade e agência próprios.

Discussões teóricas a parte, a centralidade do ritual e, principalmente, da relação com os *encantados* no processo de luta pela retomada é bem enfatizada em diversas falas de meus interlocutores Kiriri[113], uma dessas, muitas vezes repetidas pelo professor e pesquisador de língua indígena Hamilton "Barão", parece ser bem ilustrativa da relevância da dimensão ritual e xamânica para os processos de retomada: "São os encantos que dão nossas defesas. É deles que vem a força dos índios, pra lutar e pra manter o território". Barão contou-me algumas vezes sobre a história de como os índios Kiriri, durante as retomadas, conseguiram retomar e manter a Fazenda Picos[114] se utilizando apenas de "badogues, besta e arco e flecha" contra posseiros e jagunços armados com revólveres, espingardas e, segundo Barão, até fuzis no último momento do conflito. Mais de uma vez, após relatar essa narrativa, ele a concluía dizendo que a verdadeira

[112] Por "regime indígena" se entende o modelo de organização coletiva, construído por esses povos em processo de rearticulação étnica, onde uma série de diacríticos são elencados e enfatizados na (re)elaboração de uma nova organização sociocultural fundamentada no contraste distintivo frente à sociedade nacional. O estabelecimento desse regime centralizador, em suas fases finais, tende a se acentuar, com a radicalização da observância dos comportamentos que passam a ser considerados indígenas, mas, paralelo a isso, também surgem tensões que geram disputas na definição do que é ser índio e como se deve proceder a reorganização da vida social no interior dos grupos em retomada étnica e territorial (CARVALHO, 1994, p. 13-14).
[113] Algumas dessas que serão tratadas nos próximos capítulos desse trabalho.
[114] A maior da região até então.

arma, a força dos índios: “os brancos não via, era invisível para eles, não conseguiam ver”. Essa carta na manga seriam os *encantados*, um dos tipos de *invisíveis* com que lidam, cotidianamente, os Kiriri em seu território.

Em diversas falas, Barão apontava para a importância e centralidade da relação e da comunicação com os *encantados* nas dinâmicas de retomada territorial. Similar à analogia dos *encantados* como “armas secretas”, “invisíveis”, dos índios em luta pelo território, Barão também disse, certa vez, que “A arma secreta dos índios foi o canto, ‘na idioma’, e a fala”[115], apontando para o uso da língua indígena na comunicação com os *encantos* como de grande importância para as lutas de retomada territorial. O que nos permite entrever uma relação entre a língua indígena - as concepções sobre a mesma e seus processos “retomada linguística” - o ritual e o xamanismo. Relação que seria central para se compreender, com certo rigor e sistematicidade, a atual situação política Kiriri, sua organização em grupos cosmopolíticos e seus processos de cisão intra-étnicos[116].

Essa centralidade do ritual e da relação com os *encantados* – e a agência destes – nos processos de rearticulação étnica, retomadas territoriais e reconfiguração sociopolítica dos povos indígenas do/no Nordeste é muito bem descrito e explorado por Carvalho (1994) ao elaborar e discutir o conceito de “regime indígena”. Essa mesma centralidade, já no povo Kiriri mais especificamente, é bem documentada e apontada pelos trabalhos de Nascimento (1994), principalmente, e também em Brasileiro (1996), ainda que essa última, mesmo relatando e descrevendo, em sua etnografia, situações de grande relevância onde a agência dos *encantados* e a legitimidade do ritual se impuseram sobre interesses políticos das principais lideranças Kiriri do momento, a autora acaba, em sua análise e conclusões teóricas, por definir essas agências enquanto “imponderável do campo religioso”, reduzindo, até certo ponto, o ritual enquanto ferramenta de interesses políticos, manuseado em prol desses e visando a legitimação desses interesses e/ou a deslegitimação do adversário político interno. Assim, mesmo descrevendo eventos e fenômenos que escapam claramente a essa interpretação que coloca o ritual à serviço dos interesses políticos mais instrumentais e estratégicos de indivíduos maximizadores, a autora

[115] Nessa frase específica, Barão se referia à época em que a polícia federal esteve ocupando o território indígena (na década de 1990, no contexto da luta pela retomada territorial) e de como os índios contavam com os *encantos* para lidar com essa situação.
[116] Relação que analiso ao longo de todo este trabalho.

opta por não lhes levar plenamente em conta[117], ao relegar eventos de tamanha importância à condição de "imponderáveis do campo religioso" (BRASILEIRO, 1996, p. 124, 138).

Um dos objetivos desse trabalho é justamente apontar, a partir da descrição etnográfica do ritual e da presença/influência cotidiana dos *encantados* na vida do povo Kiriri, a centralidade dos campos xamânico e ritual na organização política desse povo, bem como nos seus processos e mecanismo de afirmação e distinção inter e intra-étnicos de modo não instrumental/utilitário. Assim, deslocar as agências e as intencionalidades "invisíveis" do campo do "imponderável" ou do "estratégico-instrumental" (enquanto um meio discursivo e/ou performático para um fim) buscando entender sua real influência e sentido a partir dos conceitos e concepções compartilhadas e adquiridas junto aos meus interlocutores Kiriri ao longo do meu trabalho de campo, esforçando-me metodologicamente em levar a sério aquilo que é apreendido, percebido e comunicado pelos meus interlocutores de pesquisa (HOLBRAAD, 2003) – sair do simbólico, representativo ou estratégico, para o ontológico - mesmo que isso possa ir de encontro a pressupostos ontológicos e/ou metafísicos bem arraigados de nossa própria cultura.

[117] Possivelmente pela combinação de suas opções teóricas e pela dificuldade em se estudar, junto ao povo Kiriri, temas relativos ao *segredo*, à *ciência do índio*, bem como aos *invisíveis*.

2. VIVÊNCIANDO O RITUAL DO TORÉ.

Ao longo do presente capítulo desenvolvo um relato etnográfico de um Toré, realizado no terreiro do Cantagalo, na aldeia de Araçás, e relativo ao grupo liderado pelo pajé Adonias e pelo cacique Agrício. Nessa descrição etnográfica trato o ritual enquanto "[...] um sistema de comunicação simbólica construído culturalmente. [...] constituído por sequências de palavras e de atos padronizadas e ordenadas" (TAMBIAH, 2018, p. 139) e que tem por principal objetivo a comunicação da coletividade étnica, via *enramamento* das *mestras*, com os *encantados* (NASCIMENTO, 1994). Busco apontar as estruturas do ritual, enquanto um meio de comunicação com os *encantados*, enfocando nas categorias nativas sobre esses processos relacionais e comunicativos entre visíveis e *invisíveis.* Também procuro, de forma introdutória, apontar algumas variações do ritual, apontando para o fato de que tais variações se distribuem entre os distintos grupos cosmopolíticos Kiriri, estando as variações no ritual diretamente associadas com as distinções entre os grupos cosmopolíticos Kiriri. Tal situação aponta para uma certa centralidade do ritual e das distintas concepções sobre o mesmo nos processos de *divisão* cosmopolítica que dão origem aos distintos grupos Kiriri, que disputam maior legitimidade de suas respectivas concepções cosmológicas sobre o ritual e o xamanismo.

Neste capítulo, apenas introduzo tais questões a partir de uma tabela[118] que aponta algumas distinções no ritual em correlação com os distintos grupos políticos e suas características peculiares e distintivas. Objetivo, nesse momento, permitir ao leitor um primeiro vislumbre da estrita relação entre ritual, xamanismo e organização política. Relação que será aprofundada, de distintos modos, ao longo de todo esse trabalho.

2.1. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Meu primeiro contato direto com o ritual do Toré, bem como com o povo Kiriri, deu-se ainda em 2016, nos primeiros passos de desenvolvimento de um projeto mais amplo[119] de pesquisa e extensão, voltado para a assessoria linguística, aperfeiçoamento de professores indígenas e para o auxílio nos processos nativos de retomada da língua indígena, existentes no território Kiriri há algum tempo.

[118] Tabela que será retomada ao fim do capítulo cinco, visando sintetizar toda a discussão desenvolvida no presente trabalho até aquele ponto.
[119] Que tratei na introdução deste trabalho.

Junto ao professor idealizador do projeto, Marco Tromboni de Souza Nascimento, e a minha colega Vanessa Coêlho Moraes, realizei minha primeira viagem à campo, no segundo semestre de 2016, com o objetivo inicial de conhecer o território e meus futuros interlocutores de pesquisa e projeto, bem como apresentar as propostas de nosso projeto e nossas intenções de pesquisa às principais lideranças do povo e a quem mais viesse a interessar.

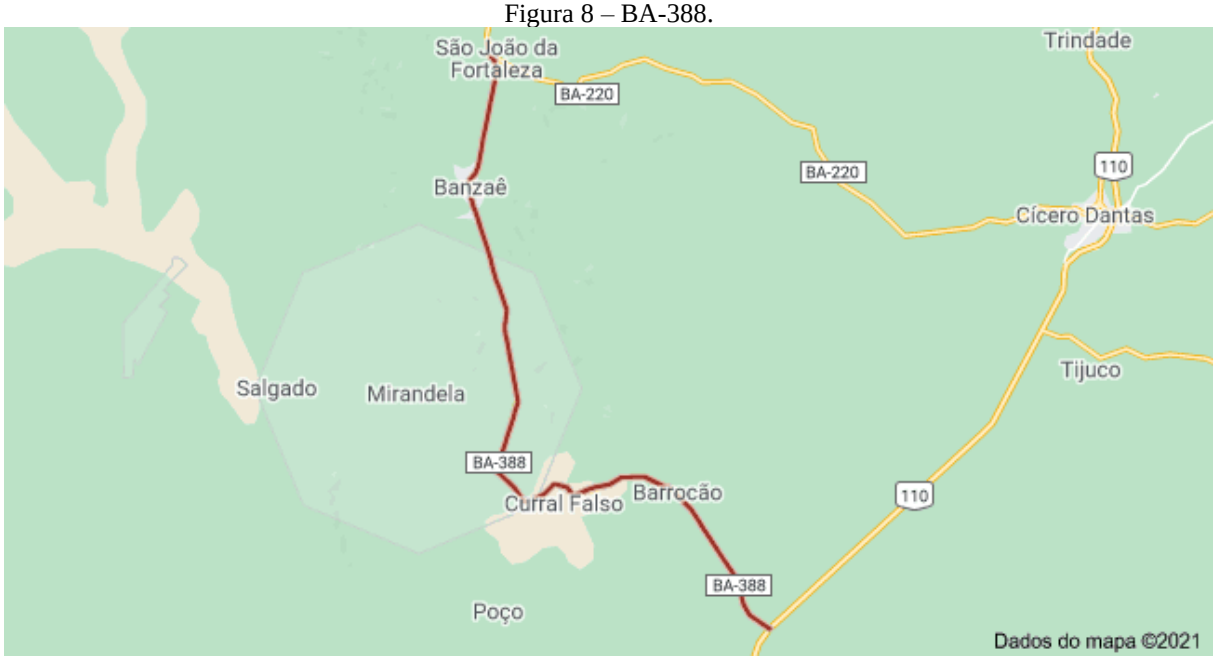
Viajamos no final da tarde, saindo da cidade de Salvador-BA, a noite já estava avançada quando nos aproximamos do território indígena Kiriri, lembro-me da sensação de estranhamento que senti ao ver, logo após ler a placa que sinaliza o início do território indígena, uma rodovia, muito bem conservada e aparentemente recém construída, que atravessa o território indígena, ligando Ribeira do Pombal ao município de Banzaê e cortando as aldeias de Araçás, Cajazeira e Marcação.

Figura 7 – Início da Terra Indígena Kiriri.

Fonte: Acervo do autor, 2017.

Dado o horário, pensávamos em seguir diretamente para uma pousada em Banzaê, mas optamos por adentrar mais ao centro do território, a aldeia de Mirandela, onde o professor Marco Tromboni conseguiu encontrar e conversar com alguns conhecidos do tempo de seu trabalho de campo, fazendo uma breve apresentação do nosso grupo e do projeto. Ao terminarmos as conversas, o professor Tromboni optou por pegar a antiga estrada de chão que ligava Mirandela à Banzaê, ao invés de retornar para a BA-388, para daí seguirmos para nosso destino

Figura 8 – BA-388.



Fonte: Google Maps

No meio do caminho, atravessando por dentro o território indígena, chegamos num trecho onde a estrada de terra continuava atravessando o meio de um morro, que fora tempos atrás cortado, conforme a figura a seguir:

Figura 9 – Serra do Arrasta/Arrasta-Bunda (1)

Fonte: Acervo do Autor

O professor Tromboni parou brevemente o carro, e explicou que ali seria a morada de um encantado, conhecido por Boi do Corte, que geralmente se manifestava como um grande boi, de feição assustadora, impedindo a passagem das pessoas. Lembro-me do deslumbramento que aquela "geografia encantada" ia me despertando a cada nova informação sobre detalhes e mesmo sobre os moradores *invisíveis* daquelas localidades. Futuramente iria retornar àquele local, nomeado por meus interlocutores como Serra do Arrasta ou Serra do Arrasta-Bunda, junto com Hamilton "Barão", em meio à caminhadas e pequenas viagens que realizamos pelo território, onde o mesmo viera a me apresentar muito da história, visível e invisível daquelas paisagens, apontando, constantemente, para o fato que o território indígena abrigava toda uma outra dimensão, invisível a olhos destreinados e não-indígenas e habitada por deslumbrantes e

poderosas criaturas, com as quais a relação constante foi me parecendo, cada vez mais, condição necessária para se habitar o território indígena.

Foi na noite do dia seguinte à nossa chegada que nos dirigimos ao Toré em Mirandela. Lá, fomos recebidos calorosamente por alguns indígenas. O Toré já havia iniciado e os indígenas já dançavam e cantavam os primeiros *toantes* do ritual. Naquele momento, muito pouco consegui apreender do que ocorria na frente dos meus olhos. Era constante a sensação de deslumbramento, não só com o ritual em si, mas com as conversas e narrativas sobre *encantados, bichos*[120]*,* santos e *paracés,* e uma sorte de outras agências *invisíveis* habitantes do território indígena e que, possivelmente, poderiam estar presentes naquele exato momento. Lembro que, naquela situação, tomei a decisão de que me voltaria ao estudo do Toré e dos encantados, ainda sem ter a consciência de que me encontrava num momento privilegiado, onde tais narrativas sobre os encantados e o ritual, na minha experiência em campo, eram mais presentes e menos reticentes, muito diferente de como essa temática é tratada pelos meus interlocutores em outros contextos que não o do ritual: com grande reticência e evitação sobre tais temas.

Aquela decisão teria que esperar mais algum tempo. Nossas próximas idas a campo foram mais voltadas às atividades de extensão e assessoria linguística e menos à pesquisa, que vinha sendo realizada subjacentemente às atividades de assessoria, visando subsidiar as mesmas com informações sobre o contexto Kiriri mais recente. Foi só depois da conclusão da minha graduação, na qual realizei uma pesquisa visando mapear a situação política Kiriri e sua relação com a educação escolar indígena (CARDOSO, 2018a; 2018b; 2018c), que pude me voltar de fato ao ritual e ao campo xamanístico, tendo por primeiro fio condutor as questões relacionadas à língua indígena que, como apreendi ao longo do meu trabalho de campo, estão diretamente ligadas à esfera ritual e à cosmopolítica Kiriri.

Lembro-me que, logo que chegamos em Mirandela, na noite anterior àquele primeiro ritual que presenciei, fomos avisados que havíamos chegado nas vésperas do Toré, que seria realizado no sábado, e fomos convidados a comparecer ao ritual. É curioso apontar que, meus

[120] *Bichos* e *encantados* são algumas das categorias de *invisíveis* presentes no território indígena. Diferente dos *encantados*, que são, em sua essência, indígenas com forma humana, passíveis de se estabelecer relações sociais, o *bicho* é também um *invisível*, mas geralmente apontado como não dotado de humanidade, tendo características "mágicas" como os *encantados*, mas, geralmente negativos, sendo impossível o estabelecimento de relações sociais com esses, apenas sua evitação, ou a limitação do movimento dos mesmos pelo território indígena, algo que só pode ser realizado pelo pajé ou um poderoso *entendido* que "*prende*" ou "*amarra*" o *bicho* em alguma parte do território, impedindo sua livre agência e movimentação.

mais intensos e marcantes contatos com o Toré se deram de forma similar: não quando ia a campo especificamente para acompanhar os rituais, mas quando chegava desavisado, com outros objetivos em mente e era recebido com a notícia de que, naquele dia ou no seguinte, aconteceria o Toré. Assim se deu com esse meu primeiro contato, bem como no último Toré que tive a oportunidade de assistir em campo[121]. Esse último Toré é descrito e analisado ao longo deste capítulo, sendo ele tomado como referência inicial. Busco identificar sua estrutura mais geral, bem como apontar algumas variações nessa estrutura ritual, que se relacionam com uma dinâmica cosmopolítica de distinção intra-étnica, produção de distintas alteridades dentro da própria identidade Kiriri e de distintas concepções cosmológicas sobre o ritual e a relação com os *encantados*. Tenho por objetivo, também, apontar a influência central do ritual e das distintas concepções e modos de relação com os encantados nos processos de cisão cosmopolítica Kiriri discussão que apresento neste capítulo e desenvolvo de forma mais aprofundada ao longo dos seguintes, especialmente no capítulo cinco.

[121] Antes de ter que encerrar os trabalhos de campo devido à pandemia de Covid-19 no início de 2020.

Figura 10 - Toré realizado no Colégio Estadual Indígena José Zacarias, aldeia Mirandela.

Fonte: Acervo do Autor, 2017. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

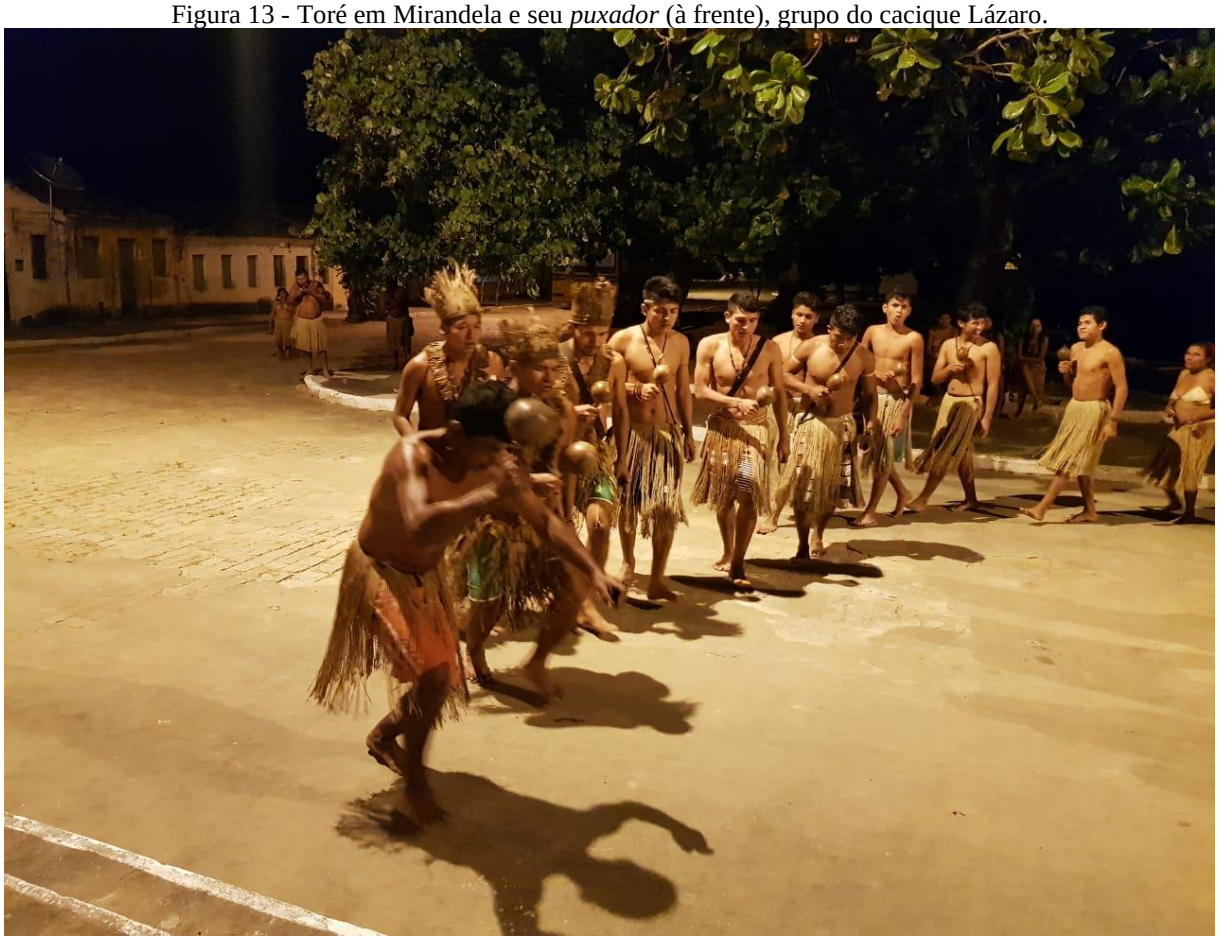
Figura 11 - Toré realizado no Colégio Estadual Indígena José Zacarias, aldeia Mirandela (2).

Fonte: Acervo do Autor, 2017. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

Figura 12 - Formação da fila do Toré, aldeia Mirandela, grupo do cacique Lázaro.

Fonte: Acervo do Autor, 2018. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

Figura 13 - Toré em Mirandela e seu *puxador* (à frente), grupo do cacique Lázaro.



Fonte: Acervo do Autor, 2018. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

2.2. UM TORÉ... NO CANTAGALO.

Meu trabalho de campo junto ao povo Kiriri se deu de forma segmentada e em distintas etapas da minha vida acadêmica, tendo tido o primeiro contato no segundo semestre de 2016, e desenvolvendo uma série de atividades relativas à pesquisa propriamente dita - e ao projeto de assessoria linguística - ao longo dos anos de 2017 e 2018. Foi no ano de 2019 que pude dispor de recursos e, principalmente, de tempo, para a realização de estadias mais prolongadas na T.I. Kiriri, num trabalho de campo voltado mais exclusivamente para minha pesquisa de mestrado.

Havia programado realizar meu maior período contínuo de trabalho de campo entre a segunda metade de agosto, após a defesa da qualificação, e outubro de 2019, com uma breve pausa no início de novembro e retornando a campo em meados de novembro para as comemorações da Reconquista de Mirandela[122].

Desse modo, por volta de 21 de agosto de 2019, realizei uma ligação para Dona Suelí para avisá-la dos meus planos para trabalho de campo e saber das possibilidades da mesma em me receber. Suelí informa que a mesma não se encontrava no território indígena naquele momento, devido a um acidente que ocorrera com um parente seu, de forma que não poderia me receber nas próximas semanas. Além disso, ela me informou que naquele momento não estava sendo realizado o Toré no grupo do pajé Adonias e do Cacique Agrício, e que não sabia informar se estaria sendo nos outros grupos políticos, aconselhando-me a adiar em algumas semanas minha ida a campo, o que faço.

Viajo a campo com cerca de 16 dias de atraso da minha previsão inicial. No ônibus, recebo um áudio de Dona Suelí, buscando confirmar sobre minha ida e me avisando que naquele sábado aconteceria o Toré no terreiro do Cantagalo. A viagem de ônibus de Salvador até o território indígena, mais especificamente até a aldeia de Araçás, é de cerca de 5 a 6 horas. Após cerca de 3 horas de viagem, a paisagem começa a tomar os traços mais marcantes da caatinga e do que comumente entendemos por sertão nordestino, a vegetação mais arbórea vai gradualmente se tornando mais arbustiva, e logo rasteira, conforme o amarelo do chão se torna mais brilhante, quando o asfalto começa a diminuir e nos dirigimos para uma região, aparentemente, muito querida e frequentada pelo sol.

[122] Festejos que comemoram a data de retomada da aldeia de Mirandela, centro da T.I. Kiriri, e que se dão no mês de novembro.

Costumava pegar-me com o olhar perdido na paisagem, imaginando as rotas das boiadas que atravessavam os sertões, moldando-o à base dos cascos bovinos, tento imaginar quantos mundos, quantos seres, habitaram – e, em certos casos, ainda habitam – aquelas paisagens. Questiono-me por quantos mundos já existentes as rodas daqueles ônibus passavam, pelo menos semanalmente. Esses devaneios eram quase sempre interrompidos com a aproximação do ônibus do território indígena. Das primeiras vezes, geralmente ficava sempre muito atento, tentando acompanhar mapas ou o GPS pelo celular para acabar não perdendo o ponto de parada. Agora, não era difícil identificar o momento certo para ficar alerta. Quando o amarelo-alaranjado do chão ia tendo sua cobertura cinza substituída por tons de verde, e a vegetação mais rasteira quase que abruptamente ia se tornando novamente arbustiva, já sabia que estávamos nos aproximando do território indígena. Essa impressão subjetiva, que me remetia a uma sensação de, abruptamente, "adentrar um mundo novo" em meio ao sertão, tem, além de um certo pieguismo, uma explicação um pouco mais objetiva. Como se pode observar na Figura 1, no primeiro capítulo, as fotos de satélite da região apontam para uma densidade da vegetação muito maior no território – em formato de octógono – do que nos seus arredores, a imagem em questão parece nos mostrar um grande octógono verde, como que "encantado", em meio ao sertão.

Chego na casa de Suelí algumas horas antes do ritual e sou recebido por Maicon, o filho do meio de Suelí. Ele menciona que sua mãe não se encontrava em casa pois estaria resolvendo algumas questões da comunidade, enquanto conselheira, e também realizando as *obrigações* para o Toré, que aconteceria naquela noite.

O ato de, ao receber alguma comida ou bebida[123], dar o primeiro gole ou pedaço "para o santo", jogando no chão, em oferenda aos *encantados*, por exemplo, é uma *obrigação*, assim como o conjunto de atos preparatórios para a realização de algum ritual ou evento *fino*, que envolva a presença e a relação direta com os *encantos*. Ao se sair para caçar, ou andar nas matas ou serras, morada dos *encantados*, pode-se fazer uma *obrigação*, deixando um pouco de *badzé/bozé* (fumo) ou de *Zurú/Dzurú* (Cachaça) para os *encantados*, muitos deles "donos" de paisagens e animais, como me informou Barão em uma dessas caminhadas[124].

A categoria nativa *obrigação* refere-se a uma variedade de ações padronizadas que, como diz a própria categoria, são entendidas como ações obrigatórias na manutenção de boas relações com os *encantados* e que, quando realizadas corretamente, evitam consequências

[123] Não somente no ritual, mas no dia-a-dia.
[124] Que descrevo no capítulo quatro.

advindas de quando os mesmos são contrariados, preteridos ou desrespeitados. Essas ações ocorrem no ritual do Toré, mas não se limitam a esse, estendendo-se para a vida cotidiana na forma de "ações ritualizadas" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 1994; RAMOS, 2013; 2018). As *obrigações* são aqui apreendidas enquanto "ações ritualizadas" pois implicam uma certa metareflexividade da ação, que rompe com o fluxo da vida cotidiana, desviando a atenção para a realização de ações que fazem referência ao contexto ritual – que lhes dão significado - e que estabelecem uma comunicação, entendida como "correta", com potenciais presenças encantadas, livrando o indivíduo das possíveis consequências[125] de se ignorar ou de estabelecer um modo entendido como incorreto de relação com os *encantos*. Habitar o território Kiriri, portanto, envolve dominar o conhecimento sobre essas *obrigações*[126], o momento e a forma correta de realizá-los, para assim manter harmoniosa a relação, tanto a nível de indivíduos indígenas e os *encantados*, bem como a nível do povo enquanto coletivo com aqueles. Havendo assim dois tipos de *obrigação*, aquelas realizadas por indivíduos indígenas, nas relações cotidianas travadas com os *encantados*, que se configuram como "ações ritualizadas", e que derivam daquelas *obrigações* coletivas, realizadas pelo povo/grupo político – ou representante deste – no/para o ritual propriamente dito. As *obrigações* a que Maicon se referiam eram do segundo tipo, próprias à Suelí enquanto conselheira[127]/representante do grupo de Adonias e Agrício, e voltadas para a preparação do Toré daquela noite.

Ao longo do meu trabalho de campo, ainda que tivesse tentado, com certa insistência, quase não tive quaisquer informações de como se dão as preparações, nos dias anteriores ao Toré. Tais preparações[128], segundo vim entender depois com Suelí, integram também a dimensão do *segredo* que perpassa as esferas ritual e xamânicas. Assim, uma parte do ritual do Toré é público, aberto para visitantes ou convidados, e uma outra parte configura-se como particular, ou *segredo*, seja no decorrer do ritual em si, quando os *encantados* se manifestam ao

[125] Consequências essas que vem na forma de *doença de índio*, um mal causado pelo estabelecimento de relações incorretas com os *encantados*, seja simplesmente ignorando sua presença/existência, seja desrespeitando-o, seja realizando uma *obrigação* de forma incorreta – ou deixando de realizá-la. A cura para algumas dessas *doenças de índio*, como se verá no capítulo três deste trabalho, se dá, também, a partir da realização de *obrigações*.

[126] Como dito, apreendidas aqui a partir do conceito de "ações ritualizadas" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 1994; RAMOS, 2013; 2018).

[127] Os conselheiros, bem como quase todos os cargos políticos Kiriri, tem uma certa importância ou papel no ritual, esse fato já fora observado por Nascimento (1994) no contexto da primeira divisão do povo Kiriri e da retomada territorial. No meu trabalho de campo, constatei que tal relação – entre cargos políticos e o ritual – se mantem, agora num contexto com 8 grupos políticos distintos. Segundo Suelí, os conselheiros "tem que fazer *obrigação* antes do 'trabalho'".

[128] A resposta mais recorrente que obtive, quando insistia, sobre os procedimentos de preparação do Toré basicamente se resumiam a "é fazer *obrigação".*

enramarem nas *mestras*[129] e os *entendidos* os levam para a *camarinha*, momento vedado para os não-*entendidos* e, principalmente, para os não-indígenas, seja no *particular* propriamente dito, onde *entendidos* se reúnem para um ritual "secreto" nas matas.

O *Particular*, reservado apenas ao pajé e/ou aos *entendidos* e especialistas rituais, como dito, que ocorre nas matas, em dias distintos ao Toré, configura-se, segundo Nascimento (1994, p. 177-178), como o cerne da *ciência do índio "*em que os **pajés** e **entendidos** tem visões e se transportam para outro plano de realidade, veem o passado e o futuro, bem como o que acontece em outros lugares, e comunicam-se com espíritos auxiliares, o que caracteriza um caso clássico de xamanismo"[130]. Nessa passagem, o autor discute as possibilidades de enquadrar as práticas rituais e de relação com os *encantados* dos Kiriri enquanto xamanismo, dentro de um contexto teórico onde a classificação "xamanismo" excluía os transes de possessão, sendo definidas pelos transes ou viagens xamânicos. Nascimento (1994, p. 178) aponta para a ausência de contradição na existência de possessão e transe xamânico paralelamente, sendo tal contradição "aparente, e induzida pela própria classificação científica, pois nada impede que os dois fenômenos se deem paralelamente, sobretudo num contexto de contatos interculturais".

Assim, parece haver uma certa simetria e continuidade entre o Toré, público, marcado pela possessão ou *enramamento* dos *encantados* que se manifestam através das *mestras*, e o *particular,* parte do *segredo*, voltado para os entendidos e onde ocorreriam as "viagens xamânicas". Ambos, modos de comunicação com os *encantados*, comunicação essa que, segundo Nascimento (1994, p. 10) é o objetivo central do ritual do Toré. Adota-se aqui essa perspectiva, entendendo também o Toré como um ritual, a partir da conceituação de Tambiah (2018, p.139), enquanto "[...] um sistema de comunicação simbólica construído culturalmente. [...] constituído por sequências de palavras e de atos padronizadas e ordenadas" que, nesse caso específico, se voltam para a comunicação com as agências invisíveis e vivas - os *encantados* - no território indígena. Não apenas comunicar, como também agir sobre/junto a essas entidades.

Não obstante ter sua função principal como um meio de comunicação entre indígenas Kiriri visíveis e os *encantados*, argumento que o Toré não apenas busca estabelecer a comunicação com os *encantos*, uma comunicação de nível coletivo, do povo ou do grupo político Kiriri com tais *invisíveis*, mas também funciona como um processo educativo, onde são

[129] As *mestras* são mulheres, geralmente *entendidas* na *ciência do índio*, dotadas da capacidade de manifestar os *encantados*, através de seus corpos, a partir do *enramamento* que, em termos mais gerais, poderíamos definir como um processo de incorporação xamânica (NASCIMENTO, 1994, p.177-178). Segundo Josinete, da aldeia Baixa da Cangalha e *mestra* ligada ao grupo liderado por Agrício e Adonias, as *mestras* também são chamadas *carnais*.
[130] Negritos do autor.

aprendidos modos de se relacionar com tais seres a nível individual, na vida cotidiana, através de uma série de objetos, ações[131] e, em alguns casos, falas e/ou palavras que não apenas integram o Toré e se resumem ao momento de comunicação da coletividade com os *encantados*, mas que servem no nível individual, na vida cotidiana, para se comunicar e se relacionar adequadamente com tais *encantos*, dada a constante presença desses na vida cotidiana Kiriri.

Após ser recebido por Maicon, fico do lado de fora da casa, fumando alguns cigarros e tomando um pouco de café trazido pelo mesmo enquanto aguardava Suelí. Passado algum tempo sem o retorno da mesma, entro para desfazer minha bagagem e me alojar em um dos quartos. Ao passar pela cozinha observo, próximo ao fogão, uma vela acesa com três *paús*[132] em volta da mesma ao lado de uma pequena cuia com um conteúdo não identificado, muito possivelmente se tratando de alguma preparação relativa ao ritual[133]. Suelí não demora muito a chegar, vem com Miro, seu marido. Conversamos um pouco sobre as novidades no território, a saúde dos parentes, e sobre as mazelas do governo Bolsonaro, esses dois últimos sendo temas muito recorrentes das nossas conversas. Com o horário já avançado, Suelí me sugere ir comer, o que faço. Durante minha refeição, Suelí recolhe os *paús*, que estavam no chão da cozinha e um *ayó*[134] que se encontrava em volta da vela e cuja presença eu não percebera na primeira vez, deixando apenas a cuia e uma garrafa *long neck* de cerveja Heineken com algum líquido dentro, que supus se tratar da *zurú*. Percebo que Suelí estava um tanto encabulada e inquieta com a minha presença enquanto mexia nos objetos em volta da vela, desse modo, encerro mais cedo minha refeição e me retiro para o quarto para descansar por algumas horas antes do Toré.

Às 20:01hrs subimos para o Terreiro do Cantagalo, para o ritual do Toré que estava prestes a se iniciar. Fomos juntos eu, Suelí, Miro e dois outros anciões Kiriri que nos

---

[131] ...Ritualizadas.

[132] Cachimbo de formato cônico de grande importância no ritual do Toré, bem como na relação entre indivíduos Kiriri e *encantados*.

[133] Algum tempo depois, quando mencionei aqueles objetos para Sueli ela apenas respondeu "Ah, é obrigação, da gente, coisa do Toré... vocês sabem...".

[134] Também chamado de "*bogó"*, é uma espécie de bolsa a tira colo, feita de fibra de caroá pelos próprios Kiriri, tendo também importância ritual. Nos Torés é possível ver muitos indígenas com as vestes de caroá e o *bogó/ayó* como único meio de carregar seus pertences. Segundo Barão, deve-se sempre andar com o *ayó* e, dentro dele, alguns itens para *defesa* ao andar no território – como alho e o próprio *paú*. Uma observação interessante é que, possivelmente muitos indígenas seguem a recomendação que ouvi de Barão, pois - só depois de ouvi-lo falar isso foi que me dei conta - uma das formas que eu mesmo utilizava para identificar indígenas Kiriri quando me encontrava dentro do município de Banzaê – e precisava de alguma informação sobre como voltar ao território, por exemplo – era procurar pela presença de um *ayó/bogó* nos ombros das pessoas. Foi dessa forma, inclusive, que reconheci Barão na última vez que nos encontramos em Banzaê: em meio ao capacete fechado, jaqueta e calças escuras de motociclismo, observei que o *ayó* se destacava a tira colo, foi o que me deu coragem para abordá-lo, pois imaginava se tratar de um Kiriri. Só após o mesmo retirar o capacete foi que o reconheci, e ele próprio me questionou "Você já sabia que era eu com essa roupa toda fechada, capacete...?", e antes que eu pudesse responder dizendo que não sabia previamente que era ele, ele chega a sua própria conclusão: "ah, mas com o bogó no ombro, também, já vê logo é que indígena".

acompanharam no percurso. No meio do caminho, cruzamos com um ônibus que se dirigia em direção ao terreiro do Cantagalo. Suelí me explica que aquele era o ônibus designado para buscar as pessoas nas aldeias mais distantes (Como a de Segredo, por exemplo), que faziam parte do grupo e do Toré de Adonias, para participar do ritual. De tal modo que, os indivíduos Kiriri estão vinculados ao Toré e ao terreiro do seu grupo cosmopolítico, independentemente da aldeia em que se encontre, assim, as lideranças e conselheiros são responsáveis por organizar a logística de transporte dos indígenas de outras aldeias distantes ao terreiro onde é realizado o Toré do seu respectivo grupo. Geralmente, os ônibus de transporte escolar acabam tendo essa dupla utilidade: a de levar os estudantes das aldeias mais distantes de onde se encontra o colégio ligado ao seu grupo político, bem como funcionar de transporte para os participantes do ritual.

Chegamos no terreiro praticamente acompanhados pelo ônibus. Lá, já se encontravam um carro e algumas motos estacionados, que chegavam ao longo da noite antes do ritual[135]. Ao chegar, noto que algumas pessoas já se encontravam dispostas no terreiro realizando os últimos preparativos do ritual.

Figura 14 – Terreiro de Toré Cantagalo (Grupo do pajé Adonias e cacique Agrício).

Fonte: Acervo do Autor, 2017.

O terreiro do Cantagalo está no topo de um morro, sendo acessível a partir de uma longa ladeira de terra batida localizada entre as aldeias de Araçás e Cajazeira, possui uma casa branca

[135] Algumas lideranças, como o cacique e outros indígenas possuidores de algum veículo também se organizam para levar seu grupo familiar e/ou conhecidos para o ritual.

de varanda na frente, aos lados, algumas barracas de pindoba com bancos, onde algumas pessoas penduram suas redes. Uma dessas barracas é iluminada por uma lâmpada com energia elétrica, é na mesma que é servido café e outros alimentos para os presentes. A iluminação elétrica do terreiro se limita a 3 postes, algumas lâmpadas da casa central e uma outra na barraquinha de café e comestíveis. Há uma árvore seca logo na chegada do terreiro, no topo da ladeira, e atrás dessa, uma outra casa branca pequena. O chão do terreiro é de terra batida, liso, com algumas marcas em baixo relevo, provavelmente índices dos Torés anteriores.

Já havia se passado cerca de uma hora e o ritual ainda não havia se iniciado. As crianças brincam livremente pelo terreiro. Lembro-me aqui de uma antiga conversa com Laécio, professor indígena e filho do pajé Adonias, de quando ainda realizava algumas entrevistas para minha monografia de graduação. Tratávamos da educação escolar indígena bilíngue, específica e diferenciada[136], e o mesmo apontou certa correlação entre o Toré e a educação escolar Kiriri: dizia que, por um lado, a escola contribuiu para que as crianças se fizessem mais presentes no ritual, pois nas disciplinas "específicas"[137] eles aprendiam sobre o Toré, sobre o que pode ou não fazer e sobre como se comportar lá, de modo que, segundo Laécio, as crianças passaram a fazer questão de participar do Toré. Por outro lado, ele diz que isso facilita o controle em sala de aula, pois bastaria mencionar que contaria sobre o comportamento da turma, ou de um aluno específico, para o pajé - para que o mesmo não pudesse ir ao próximo Toré – que logo toda a sala se aquietava.

Logo, mais um ônibus chega trazendo mais pessoas para o Toré, vestidas com as saias *tradicionais* de pindoba, boa parte delas trazendo redes nas mãos. Esse já era o segundo ônibus que chegava trazendo participantes do ritual. Ainda com a conversa com Laécio em mente, lembro-me, ao observar tamanho esforço logístico para transportar indígenas de áreas tão distantes para o terreiro, de uma fala dele que parece em muito apoiar a abordagem que nesse trabalho faço do Toré e sua importância para a organização étnico-política do povo Kiriri: segundo ele, ao se referir aos primeiros Torés realizados[138] por seu pai enquanto *pajé geral*, e a importância daqueles, "Foi aprender em viver em comunidade, porque antes os Kiriri estavam

[136] Conforme definido pela **Lei nº 9.394**, a qual institui a LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação) de 1996, especialmente nos artigos Art. 32 § 3 onde é reafirmado o direito indígena ao uso da língua materna na escola e Art. 78 e 79 é expresso "é dever do Estado a ofertar de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas".
[137] De Língua e Cultura Indígenas.
[138] Na Serra da Massaranduba, onde Adonias propôs fazer o terreiro para o Toré geral após sua eleição para pajé (por parte dos *encantados*). Tal eleição e os eventos a isso relacionados serão melhor abordados no capítulo cinco da presente dissertação.

todos dispersos". Essa fala parece indicar uma dinâmica de rearticulação étnica do povo centrada no Toré, o que parece estar de acordo com os argumentos de Nascimento (1994), ao tratar da importância do Toré para a rearticulação étnico-política Kiriri, bem como os de Carvalho (1994), ao se referir, de modo mais amplo, aos povos indígenas do/no Nordeste e o processo de produção de um "regime indígena" que tem na esfera ritual o núcleo do "domínio da tradição"[139].

Passo algum tempo conversando com alguns conhecidos que vão chegando. Em dado momento Suelí vem até mim, me oferece café e avisa que terá que se ausentar, ela aponta para um pequeno cômodo que fica anexo ao lado da casa branca, a *camarinha*, onde é servida a Jurema e outras bebidas rituais, bem como para onde são levadas as *mestras* após o *enramamento* dos *encantados*. Suelí apenas diz "vou lá pra dentro" e aquiesce com a cabeça, como se dissesse que iria agora lidar com coisas que seriam do meu conhecimento serem *segredo.*

Por volta das 21:20 noto que alguns indígenas que não haviam chegado com as vestes *tradicionais* passam a trocar de roupa, colocando-as. Tais vestes entendidas como *tradicionais* se configuram, para as mulheres, em um busto e uma saia e, para os homens, apenas o saiote. Todas as peças feitas de pindoba, mais comuns, ou de caroá. Me fora informado, por interlocutores Kiriri da aldeia de Araçás, que as vestes tradicionais devem ser tratadas com zelo, e utilizadas apenas em ocasiões específicas, entre elas, no ritual do Toré.

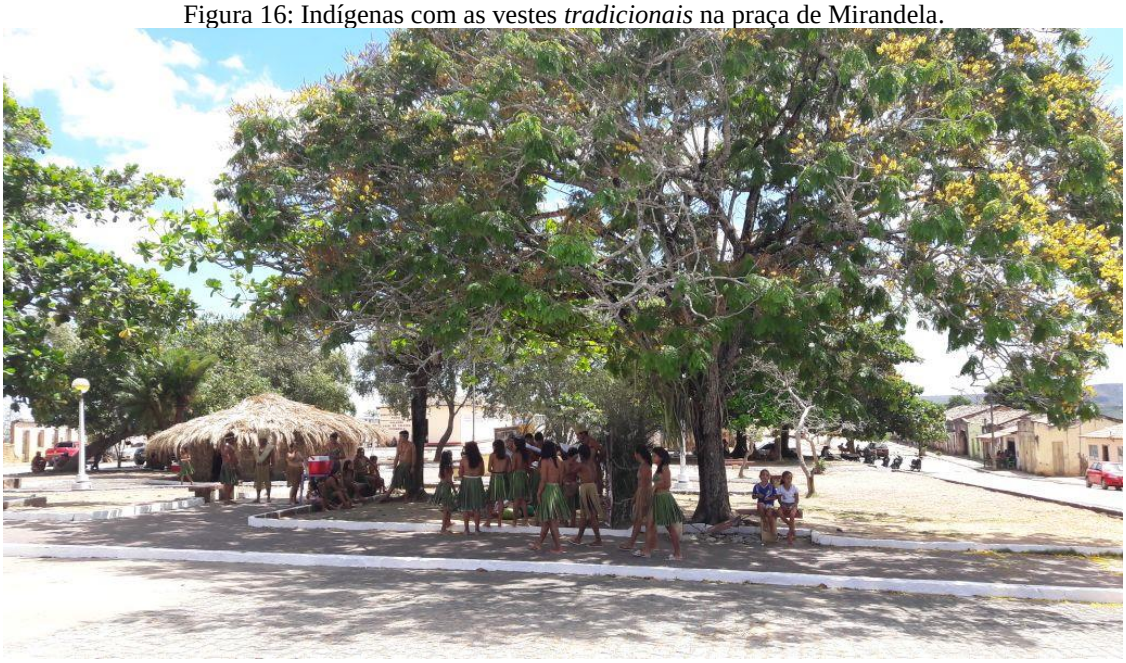
As vestes estabelecem um certo tipo de comunicação com as entidades *invisíveis*, comunicando para elas que ali estão *dançando, trabalhando e pisando*[140] o Toré *índios Kiriri de verdade*, *pontas de rama* das quais seriam os *encantados* o *tronco velho.* Assim, as vestes *tradicionais* parecem comunicar uma certa continuidade e identidade entre Kiriris e seus *encantados*, tornando-os mutuamente reconhecíveis – visíveis e invisíveis – produzindo uma certa identidade dentro de uma alteridade entre esses dois grupos de seres indígenas.

[139] No capítulo cinco discuto melhor a centralidade do Toré nos processos de rearticulação étnica e de retomada territorial, bem como na produção de um "regime indígena" (CARVALHO, 1994) Kiriri.
[140] Ambas formas de se referir ao ato de realizar o Toré.

Figura 15 – Aldeia Mirandela: uso das vestes tradicionais fora do contexto ritual (Saiote verde: caroá; Saiote cor de palha: pindoba).

Fonte: Acervo do Autor, 2017.

Figura 16: Indígenas com as vestes *tradicionais* na praça de Mirandela.



Fonte: Acervo do autor, 2017. Volha Yermalayeva Franco.

O uso das vestes, principalmente na realização do Toré, é generalizado por todos os Torés Kiriri que pude assistir, bem como sobre os que me foram relatados. Há uma concepção mais geral de que tais vestes são *tradicionais* e relacionadas aos *antigos*. Por outro lado, há processos de distinção acerca dos momentos e usos corretos destas vestes, que implicam um

certo processo de distinção intra-étnica a partir de concepções distintas sobre o ritual ou os modos de relação com os *encantados*. No caso dos Kiriri Cantagalo, ligados ao grupo de Agrício e ao Pajé Adonias, como dito, as vestes, no geral, tem sua função cerimonial e ritual mais acentuadas, não sendo muito utilizadas cotidianamente. Já os grupos de Mirandela, especialmente o ligado ao cacique Lázaro – com que tive mais contato – tendem a incentivar o uso cotidiano e constante das vestes *tradicionais*, sendo elas utilizadas também como parte do fardamento escolar por professores e funcionários ligados à esse grupo. Para o grupo dos Cantagalo, de Adonias, o uso das vestes no dia a dia, sem propósito, poderia se configurar, como ouvi em campo, em "querer se amostrar, dizer que é mais índio que o outro" ou resultar no *enfraquecimento* das vestes, ou seja, a perda do potencial e/ou eficácia das vestes em funcionarem como meios de se estabelecer relações e comunicação - corretas - com os *encantados*. Já para alguns interlocutores com quem conversei em Mirandela, a ausência do uso cotidiano das vestes poderia significar uma certa vergonha em se afirmar indígena, o que não é tido como um comportamento adequado à um indígena Kiriri, que é "[...] guerreiro e tem orgulho de sua cultura".

Com o que foi dito acima a respeito das vestes *tradicionais*, podemos começar a entrever uma certa dinâmica de distinção intra-étnica baseada em distintas concepções sobre o ritual, o campo xamanístico e tudo o mais que lhes cabe. Onde certos diacríticos que, a nível interétnico, comunicam a unidade e a identidade do povo Kiriri enquanto povo indígena detentor de direitos específicos e de direitos sob seu território tradicional, passam, a nível intra-étnico, a serem articulados numa dinâmica de distinção e produção de alteridades internas à identidade Kiriri, a partir de distintos modos de se relacionar com o campo xamanístico, o que implica distintas concepções sobre como deve ser realizado o Toré. Essas distintas concepções cosmológicas em dissensão, por assim dizer, são materializadas, expressas e legitimadas a partir da *divisão*/cisão em distintos grupos/secções Kiriri. Sendo, portanto, a dimensão ritual e xamânica centrais nos modos de organização política Kiriri, em termos mais gerais[141], bem como centrais nesse nos processos mais recentes[142] de *divisões* e surgimento de mais 6 grupos políticos, além dos dois já existentes desde a década de 1980, como se verá.

Além do saiote e do busto, para as mulheres, existem alguns adereços de cabeça, chamados no geral de *cocá/cocar*, geralmente feitos também com pindoba ou caroá e podendo possuir ou não adornos de penas de aves. No ritual, o uso desses adereços é mais comum àquelas

[141] Desde a rearticulação étnica do povo e do início da luta pela retomada territorial.
[142] Iniciados entre os anos de 2008 a 2010.

pessoas que desempenham algum papel ritual mais central, entre elas, o pajé, o cacique, o indivíduo responsável por *puxar* os *toantes* e a dança do Toré, conhecido por *puxador*. As *mestras*, mulheres que incorporam ou são *enramadas* pelos encantados, manifestando-os. E, no caso do Toré do Cantagalo, os conselheiros que ajudam na preparação e no andamento do ritual geralmente também detém adornos de cabeça, como Suelí naquele caso. Além desses, alguns anciões e pessoas apontadas como *entendidas* também fazem o uso desses adornos de cabeça. Desse modo, se o saiote e os busto comunicam a continuidade étnico-histórica do povo Kiriri com os *encantados*, e a unidade do grupo, enquanto indígena. Os adornos de cabeça marcam e comunicam para indígenas - visíveis ou não - as distinções de status hierárquico e de papéis rituais.

Enquanto os últimos indígenas ainda sem as vestes *tradicionais* se trocavam, e as pessoas começavam a circular mais efusivamente pelo terreiro, duas anciãs, *mestras* do Toré[143], se direcionam para a *camarinha*, o pequeno cômodo de teto baixo, anexo à casa branca central ao terreiro. Ao adentrarem, uma velha porta azul de madeira é fechada com certa ênfase, como se tal porta, ao se fechar, passasse a demarcar os limites entre o público e o *segredo*, ao marcar o espaço dos *entendidos* em oposição ao dos não-*entendidos*[144].

Poucos minutos depois da entrada das *mestras* na *camarinha*, uma nuvem de fumaça ligeiramente densa se eleva sob o cômodo, saindo pelos fundos. Se a dança em si ainda não havia começado, o ritual em si, já se encontrava em andamento. A fumaça que se eleva do fundo da camarinha parece marcar um novo momento no ritual para os presentes, pois a efusão de vozes e de pessoas em movimento gradualmente se aquieta conforme a nuvem vai se tornando mais densa. A maioria das pessoas agora se encontra nas laterais do terreiro, conversando em voz baixa, deitadas nas redes, em esteiras ou em bancos de madeira improvisados.

Após alguns minutos, a porta do cômodo se abre e saem de lá alguns homens vestindo saiotes de pindoba, todos sem camisa e, alguns deles, com adereços de cabeça[145]. Todos eles com seus respectivos *paús* invertidos na boca, *defumando* o terreiro ao assoprar o cachimbo cônico e tubular pelo seu fornilho. Esses índios circulam o terreiro, realizando a *defumação* e, aos poucos, mais pessoas vão se juntando a eles, repetindo a mesma trajetória circular e o movimento de defumação com o *paú*.

[143] Identificadas pelo uso de um adereço de pindoba na cabeça no formato de coroa.
[144] Do qual eu, enquanto não-indígena, faria parte por excelência.
[145] Os mais velhos deles.

Figura 17 - Célio, conselheiro do grupo do cacique Lázaro, fumando paú. BA, 2019.

Fonte: Moraes (2020, p. 80)

O *paú* é uma ferramenta fundamental na comunicação Kiriri com seus *encantados*, seja na comunicação coletiva, no ritual do Toré, seja na comunicação individual, na vida cotidiana. Tratarei melhor a importância e os significados dessa ferramenta no capítulo três, a partir de algumas narrativas e situações etnográficas concretas. Nesse momento, porém, podemos adiantar que, *a priori*, existem dois tipos de *paús*. O primeiro se configura como um cachimbo de fato, em formato cônico e tubular, utilizando para fumar *badzé/bozé* (fumo), também produzido como artesanato indígena para venda em feiras, exposições e festejos dentro e fora do território. Um indígena ou qualquer pessoa não-indígena pode adquirir um ou mais desses, não possuindo necessariamente alguma função ritual. O "segundo" *paú* se trata do mesmo objeto base, mas que passa por uma série de procedimentos[146], entre eles, é "batizado" e curado com uma preparação à base de Jurema.

[146] Dos quais a grande maioria se configura como *segredo*. Trato melhor disso no capítulo três.

Vanessa Moraes (2020) nos apresenta alguns relatos e descrições muito interessantes acerca do *paú* enquanto ferramenta ritual, bem como sua diferença dos *paús* feitos como artesanato (para venda e outras finalidades que não a comunicação com os *encantos*):

> Sueli [disse] certa vez [que] "a pele dele é branca" [do *paú*], o motivo de ter uma cor mais escura é porque existe um ritual chamado batizado do *paú,* no qual em determinado momento coloca-se o cachimbo no vinho da jurema. Não é aberto a não indígenas, em todas as vezes que fui no território não ouvi falar que este ritual estava acontecendo, o que me leva a crer que não é muito frequente. O [*paú*] mais claro é vendido artesanalmente, o mais escuro é usado pelos Kiriri, por alguns cotidianamente e outros mais para algo ritual. Conversando com Advaldo ele me contou que muitas pessoas ficam fumando o *paú* frequentemente e isso não é bom, "não é para ficar toda hora bufu bufu", pois a relevância desse objeto se dá na interação com os rituais e os *invisíveis*. É interessante notar que ele falou "bufu bufu", buscando sinalizar de maneira crítica o som da fumaça saindo do cachimbo de modo constante, reificando através de uma representação sonora que o uso do *paú* deve ser feito apenas em momentos específicos. [...] o que sei sobre esse ritual [de batizado do *paú*] é que em determinado momento coloca-se o paú no vinho da jurema e usa-se muita alfazema. Sueli me disse que por ser conselheira ela leva 8 frascos de alfazema, "é um santo remédio". (MORAES, 2020, p. 81).

Todo indígena Kiriri, segundo me foi relatado por diversos interlocutores nas aldeias de Araçás, Cajazeira e Mirandela, possuem – ou devem possuir – um *paú* desse segundo tipo, "batizado". Hamilton "Barão", um desses interlocutores, inclusive me chamou a atenção para um aspecto que nunca havia notado na aparência dos *paús*, ou que, caso tenha notado, interpretei apenas como uma questão estética: a cor desses objetos.

Certa feita, enquanto conversamos justamente sobre minhas impressões sobre o Toré em Araçás, Barão perguntou se eu já havia reparado que os *paús* que são expostos como artesanato ou para venda são geralmente de tonalidades mais claras, enquanto que aqueles com finalidades rituais e xamânicas, e que geralmente acompanham seus proprietários para onde forem[147], tem uma coloração bem mais escura. Pergunto, ingenuamente, se tal coloração se devia ao tempo de uso ou se eram utilizados tipos distintos de madeira. O mesmo, mudando um pouco sua postura e demonstrando certo desconforto com minha pergunta[148], vai mudando de assunto, dando a entender que a diferença da coloração era resultado justamente desses

[147] Dentro do seu *ayó/bogó*, preferencialmente.
[148] Uma expressão muito comum quando, intencionalmente ou não, esbarrava em temáticas ligadas ao *segredo* com meus interlocutores.

procedimentos que transformam o objeto *paú* num instrumento de comunicação (e de *defesa*) com o campo dos *invisíveis.*

Ouvi em Araçás que, a partir de uma certa idade[149], o jovem Kiriri recebe um *paú* como esses. É o *paú* que lhe dará suas *defesas*[150] para habitar e circular o território indígena, e o permitirá se comunicar com o seu *guia.*

Abordo melhor essa categoria de *invisíveis* Kiriri no capítulo três, a partir de um relato etnográfico. Aqui, pode-se resumir a definição de *guia* a partir de uma explicação[151] dada em conjunto por Jonhe, filho de Suelí, Dominguinhos[152] e Railda, sua esposa, enquanto tentavam me explicar o que era um *guia* sem adentrarem no *segredo*: "É um companheiro. É como se fosse um anjo da guarda [...], mas não é anjo, [é] como se fosse". O *paú* funciona como uma espécie de vínculo entre um indivíduo e seu *guia*, bem como sua fumaça é utilizada para proteger ambientes e corpos, através da *defumação.* Assim, o *paú* é aqui também entendido como uma ferramenta que tem por finalidade processos comunicativos e relacionais com os *encantados* – e outra sorte de *invisíveis* - seja de aproximação/invocação, como se verá, seja de afastamento/evitação, como no caso da *defumação* do terreiro antes do início da dança, que, segundo fui informado, serve para "evitar que coisa ruim chegue, coisa que não é boa".

Após a saída desse primeiro grupo de defumadores de dentro da camarinha, os homens presentes, dispersos pelo terreiro, vão juntando-se em pequenos grupos de defumadores, cada grupo circula por uma direção do terreiro, assoprando pelo fornilho acesso o cachimbo, criando um conjunto de jatos de fumaça que vão se agregando numa densa nuvem, que toma e recobre todo o terreiro, preenchendo-o com um forte cheiro de *bozé*[153] que, de intenso, traz a própria sensação gustativa de fumar e parece embriagar nos primeiros instantes. Após algum tempo, os pequenos grupos de homens defumadores se reúnem, concentrando-se nas laterais do terreiro.

Saindo os homens para as laterais, entram grupos de mulheres, também defumando o espaço com seus *paús*, enquanto realizam movimentos e giros em sentido anti-horário.

---

[149] Algo entre doze e treze anos, segundo distintos interlocutores.
[150] *A priori*, podemos dizer que *defesas* podem se referir a conhecimentos, ações ou palavras que permitam um indivíduo indígena evitar ou coibir possíveis consequências adversas advindas dos encontros aleatórios com *invisíveis*, durante uma caminhada na mata, ou ao retornar do trabalho para casa à noite. O conceito nativo de *defesa(s)* está correlacionado ao de *fortalecimento*, como se verá nos capítulos seguintes.
[151] Aqui, bastante resumida.
[152] Artesão Kiriri da Aldeia Araçás e grupo de Agrício/Adonias. Um dos meus principais interlocutores em campo, considerado por muitos como *entendido* – por mais que ele não se refira assim a si mesmo – e como uma das pessoas de grande relevância no período dos primeiros Torés e da retomada ritual Kiriri.
[153] Tabaco, fumo.

Terminada essa segunda *defumação*, por parte das mulheres, todos se recolhem às laterais, descansando em silêncio.

Passam-se alguns minutos de quietude e rompendo o silêncio pós-defumação, soa um apito, agudo e prolongado. A ele, seguem-se outros apitos, alterando todo aquele momento de silêncio e fumaça por um alvoroço de timbres agudos se sobrepondo de forma aparentemente caótica. Como se verá, o apito é também um instrumento de comunicação de grande importância, seja por marcar e dar ordenamento aos momentos do ritual, comunicando-se com os indígenas Kiriri visíveis, bem como serve para convocar algum *encantado* ou solicitar que os mesmos indiquem o próximo *toante*.

No meio dessa efusão aguda de apitos, os mesmos três homens que iniciaram o processo de defumação, ao saírem da camarinha, soam seus Maracás e, um deles, Eduardo da aldeia Segredo[154], *puxa* o primeiro canto/linha de Toré[155]. Toda vez que um canto/*toante* é encerrado, um apito agudo soa, marcando o intervalo entre o fim de uma linha e o início da outra. Me foi dito algumas vezes que esse apito é para "chamar" a próxima linha, para saber qual será a próxima a ser cantada, qual o toante certo para aquele momento. Quem responde a esse chamado são os *encantados* ali presentes, colaborando com o desenvolvimento "correto" das etapas do ritual.

A "dança" ocorre com os índios enfileirados, movimentando-se sempre em sentido anti-horário: homens na frente, encabeçados pelo(s) *puxador(es*), seguidos das mulheres[156] e, por fim, das crianças. Aqueles indivíduos nas posições iniciais da fila, geralmente, possuem algum adereço de cabeça, além da saia de pindoba e do busto (para as mulheres) que os destacam. Quase todos carregam maracás, que, junto às sonoras pisadas no chão, dão o ritmo da música e da dança, e, junto ao apito, funcionam como modos de comunicar o início e a finalização de uma linha de Toré/*toante* bem como para "chamar*"* o próximo *toante.*

[154] Que, nesse caso, operou como *puxador do Toré*, possuindo um adorno de cabeça distintivo de seu papel. Aparentemente podem existir mais de um *puxador*, no caso aqui descrito, havia uma segunda pessoa, que assumia o papel em alguns momentos, enquanto Eduardo se encontrava descansando ou dentro da *camarinha.*
[155] Ou *toante.*
[156] Geralmente com as mais velhas à frente, priorizando as *mestras*, seguidas pelas anciãs e assim por diante, por ordem geracional, dos mais velhos aos mais novos.

Figura 18 - Grupo de homens Kiriri com as vestes *tradicionais*, maracás e *ayó/bogó*. Centro de Cultura Kiriri, aldeia de Mirandela.[157]

Fonte: Acervo do Autor, 2018. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

Todo o movimento da "dança" se dá em fila, formando caracóis, de forma espiralada, onde muitas vezes o início e o fim da fila acabam por quase se tocar. Entre caracóis e espirais, o movimento da fila termina por formar um grande semicírculo para o encerramento de cada linha/canto de Toré. É quando soa o apito agudo que indica essa conclusão, e *chama* o próximo *toante*, retomando os movimentos espiralados em fila.

Ao longo dos primeiros *toantes*, nem todos os Kiriri presentes aderem a dança logo de cara. Muitos se "aquecem" para tal. Tal aquecimento, pode envolver o consumo da *zurú*[158] ou alguma outra bebida alcóolica. É interessante observar que Nascimento (1994, p. 11), que realizou sua pesquisa em meio ao contexto de retomada territorial e de um processo que levou

[157] No canto esquerdo, um *puxador* do Toré, do grupo do cacique Lázaro, com seu respectivo adorno de cabeça. Ao centro, sem maracá e com *ayó* de cor clara, Célio, conselheiro do grupo do cacique Lázaro. Ao lado esquerdo de Célio, Manoelino, conselheiro do cacique Marcelo, apontado por alguns interlocutores como um *entendido*. No canto direito Hamilton "Barão", um dos meus principais interlocutores, professor e pesquisador de língua indígena além de grande conhecedor da *ciência do índio.*

[158] Cachaça.

à extrusão de indivíduos considerados não-indígenas pela comunidade - processo que ficou conhecido por *"coador"*[159], aponta que a cachaça/*zurú* não era consumida no ritual, havendo uma certa proibição sobre seu uso.

Na minha experiência de campo, observei que parece existir, atualmente, uma maior tolerância com o consumo de bebidas alcoólicas, no geral, ao longo do ritual. É possível observar alguns indivíduos ou pequenos grupos consumindo a *zurú* pouco antes de entrarem na dança, ou saindo brevemente da fila para "se aquecer". Além disso, o consumo da *zurú* também passou a integrar o ritual em si, como veremos mais adiante.

Enquanto realizava algumas anotações no meu caderno ao longo da primeira *toante*, sou abordado por Johnson[160], que me cumprimenta e dá as boas-vindas ao território indígena e ao Toré e me convida para tomar um pouco de Catuaba com um grupo de amigos do mesmo. Enquanto assistíamos o Toré, Johnson intercalava sua atenção entre uma descontraída conversa com seus amigos e entre momentos de parada repentina, quando adotava uma expressão mais séria e me explicava o que estava ocorrendo e o significado de alguns atos ao longo do ritual, bem como para apontar algumas características únicas daquele Toré, diferenciando alguns de seus aspectos daqueles realizados por outros grupos cosmopolíticos Kiriri.

Ao longo da primeira e da segunda linha de Toré, um grupo de pessoas apareceu carregando um pote de argila contendo, em seu interior, uma chama acessa. Johnson, desviando brevemente sua atenção da conversa com seu grupo de amigos e notando minha curiosidade, voltou-se para mim. Ele comentou que, como eu já vinha fazendo pesquisa no território há algum tempo, já deveria saber que certas coisas são *segredo*, que é só para os indígenas, e que haveriam coisas que nem mesmo era para qualquer índio. Tive a impressão que o mesmo tentava se justificar ou desculpar, previamente, pela limitada informação que poderia me dar sobre o que ocorria frente aos meus olhos – no plano visível e no invisível. Johnson me diz que aquele objeto era um "*trabalho de fortalecimento"*[161]. Pergunto "como assim?", ele parece ficar um pouco encabulado e sem jeito, mas diz que era um trabalho feito para *fortalecer* o ritual, a cultura, o povo todo, que isso *fortalecia* e trazia coisas boas. Disse também que o pote de argila com a chama dentro servia para "espantar o que não presta, as coisas ruins". Ele me diz que o

[159] Que abordo no capítulo cinco.
[160] Jovem Kiriri, filho mais novo de D. Maria de Fulô, essa uma reconhecida parteira Kiriri, com uma grande parentela e razoável influência, principalmente nas aldeias de Cajazeira e Araçás. Ela é também considerada por alguns como uma *entendida* ou *sabida.*
[161] A categoria *fortalecimento* será mais aprofundada ao longo dos capítulos seguintes.

nome específico daquele *trabalho de fortalecimento* era *defumador*. Atuando de forma similar à *defumação* do terreiro, que ocorre pouco antes do início da dança.

Acompanhamos com o olhar o *trabalho de fortalecimento defumador* ser carregado ao longo de todo o terreiro, enquanto a dança acontecia em seu centro. Ao fim do percurso, o pote e todo seu conteúdo – ainda em chamas – é despejado em um determinado ponto do terreiro, se mantendo em chamas por um bom tempo ao longo do ritual.

Cabe aqui uma breve digressão para ressaltar que, metodologicamente dei prioridade, na minha abordagem etnográfica do Toré em Araçás, aos momentos e atos rituais que acontecem em volta e ao longo da dança, principalmente aqueles voltados para a comunicação mais direta com os *invisíveis*, sejam os *encantados* ou aqueles indesejados, *coisas ruins.* Desse modo, não enfoquei no conteúdo dos *toantes*[162] ou em sua ordem ritual – relativamente variável de acordo com o grupo político ou com a volição dos *encantados* em cada Toré.

Aqui, pode-se dizer, provisoriamente, que também apreendo os *toantes* como "atos de fala" (TAMBIAH, 2018): que não apenas comunicam uma mensagem simbólica, mas agem diretamente no mundo, como "palavras-ações". Conforme aponta Vanessa Moraes:

> Tambiah descreve os conceitos de atos de fala formulado por Austin, mostrando suas três classificações, das quais nos interessa sobretudo os atos ilocutórios, ainda que Tambiah nos chame atenção para o fato de que as vezes na prática essas classificações operam de modo indissociável. Atos ilocutórios, são ações performativas que fazem alguma coisa (MORAES, 2020, p. 147).

Os "atos de fala" seriam, portanto, aqueles que "em virtudes de serem realizados [...] alcançam uma mudança de estado ou tem consequências efetivas [sobre o mundo]" (TAMBIAH, 2018, p. 89).

Além da concordância com a apreensão dos *toantes* enquanto "atos de fala", concordo com Vanessa Moraes que os *toantes* também funcionam como meio de comunicação com os *encantados*[163]: "são as músicas que atraem os encantados e por isso, fortalecem o Toré" (MORAES, 2020, p. 148).

---

[162] Para uma análise mais aprofundada dos *toantes*, tratados enquanto "atos de fala" (TAMBIAH, 2018) e um esforço classificatório dos mesmos ver Vanessa Coêlho Moraes (2020).

[163] Comunicação essa que, como argumenta Nascimento (1994, p. 10), é o principal objetivo do Toré. Reforço que essa comunicação se dá em diversas modalidades e constitui todo o ritual, não apenas sua finalidade. Ainda que a

A ideia de *fortalecimento do ritual/Toré,* como se observa da passagem anterior, está diretamente ligada com as possibilidades – e disposição de meios necessários – para o estabelecimento de comunicação com os *encantos*, nesse caso específico, trazendo-os, convocando-os ou invocando-os a participar da dança e a se fazerem presentes no terreiro junto aos seus "parentes" Kiriri. Diferente do anteriormente citado *trabalho de defesa defumador*, que segundo Johnson, *fortalece o Toré,* também comunicando-se com *invisíveis,* mas, nesse caso, com aqueles indesejados, *coisas ruins*, os quais se busca afastar.

Se, por um lado, o *toante* comunica para os presentes, indígenas ou não, a indianidade, o vínculo daquele povo com o território e com os habitantes *invisíveis* do local, bem como dão certo ordenamento aos momentos do ritual, por outro lado, os *toantes* agem diretamente no mundo, *fortalecendo* o ritual ao tornar possível a manifestação, via *enramamento,* dos *encantados*, se configurando como uma forma de "comunicação-ação", já que se comunicam com os *encantos* agindo sobre os mesmos, fazendo-os presentes e/ou manifestos para que assim possam se comunicar verbalmente com os indígenas Kiriri.

Os toantes, enquanto "atos de fala" (TAMBIAH, 2018), agem sobre o mundo ao dar forma visível[164], anda que provisória e temporária àquelas entidades vivas, porém, invisíveis. Os *toantes* agem no mundo, propiciando um momento ritual de confraternização entre os Kiriri, *pontas de rama*, com os *encantados*, também identificados como os "*índios brabios de antigamente"*, do *tronco velho*. Alguns *toantes*, como aponta Moraes (2020, p. 148) são considerados *fortes* pelos Kiriri, dado seu potencial de *fortalecimento*, ou seja, de aproximação e propiciação da relação/comunicação dos encantados com os visíveis. Tais *toantes fortes*, enquanto "atos de fala" (TAMBIAH, 2018), agem de tal forma no mundo que não devem ser cantados fora do Toré, ou por qualquer indivíduo sem o contexto e a preparação adequados, já que podem propiciar, sem que seja a intenção do indivíduo, a manifestação e/ou aproximação de algum *invisível*[165], o poder de ação no mundo desses "atos de fala", na forma de *toantes*, parece escapar até mesmo fronteiras territoriais e barreiras étnicas, como podemos observar na passagem a seguir:

---

comunicação verbal direta com os *encantados,* manifestos via *enramamento* pelas *mestras*, seja o objetivo final de tal rito (NASCIMENTO, p. 10), outros modos de comunicação entre indígenas e *encantados* se dão ao longo de todo o ritual – e mesmo na preparação desse. Seja pelos "atos de fala", na forma de *toantes,* que fazem presentes os *encantados* "corretos" para cada momento, seja através dos *trabalhos de fortalecimento* do ritual ou das *obrigações*. Verbal ou não, a comunicação/relação com os *encantados,* mais que o principal objetivo/finalidade do ritual do Toré, é o que constitui o próprio ritual.

[164] Por propiciarem o *enramamento*.

[165] Com todos os riscos e consequências possíveis dessa presença ou manifestação.

> "Quando estava conversando com Barão sobre as músicas [do Toré], ele cantava bem baixinho e olhando pros lados, eu não entendia essa atitude, até que ele me disse que não pode cantar músicas assim fora do Toré, porque os *toantes* são *fortes.* [...] Sueli comentou que, no Acampamento dos Povos Indígenas [III Acampamento Indígena Terra Livre] houve um Toré que uma índia incorporou. Ela acredita que foi porque algum jovem sem orientação, puxou um canto forte e que esse tipo de coisa não era para acontecer naquele lugar (MORAES, 2020, p. 148)[166].

Gostaria de apontar brevemente, antes de darmos prosseguimento à descrição do ritual, que os *toantes* são centrais nos processos de distinção intra-étnica dos distintos grupos cosmopolíticos Kiriri, principalmente por serem diretamente perpassados pela questão da língua indígena Kiriri. Os *toantes* nos Torés dos Kiriri Cantagalo, tanto no grupo de Agrício/Adonias, como no grupo de Manoel, são cantados na variante do português Kiriri, muitas vezes com algumas palavras que estariam "na língua indígena". Por outro lado, alguns grupos Kiriri Mirandela cantariam os *toantes* "na língua". Esses modos de produção de diferença, e da relação entre dissensões cosmológicas sobre o ritual (e sobre os modos corretos de se relacionar com os *invisíveis*[167]) e as cisões cosmopolítica Kiriri são um dos focos desse trabalho como um todo, sendo melhor abordadas ao longo deste dos próximos capítulos.

Passou-se algum tempo desde que o *trabalho de fortalecimento defumador* foi despejado no chão, enquanto eu continuava a ouvir os comentários de Johnson e, simultaneamente, acompanhar os movimentos da fila em dança, em movimentos que, naquele momento, variavam das espirais aos círculos completos. Foi naquele momento que o pajé Adonias, que até então não havia aparecido em público no Toré, entrou em cena. Ele trazia seu *paú* em mãos e realizou, em silêncio, o mesmo percurso realizado anteriormente pelos grupos de indígenas que defumaram o terreiro no início do ritual. Em cada um dos cantos do terreiro, Adonias se demorava um pouco mais, assoprando pelo fornilho do seu *paú* grandes quantidades de fumaça, dando uma nova camada de *defumação* e *fortalecimento* ao ritual.

Johnson, ao meu lado, disse, apontando com o queixo para o pajé: "só ele consegue ver as coisas, só ele". Há aqui uma ideia, bem difundida entre meus interlocutores, e que parece não se limitar pelas barreiras dos distintos grupos cosmopolíticos: a de que Adonias seria, de fato, o pajé por excelência, dado ter sido escolhido diretamente pelos *encantados*. E, por tanto, seria o único capaz de "*ver*" os *encantados*, nesse caso, em sua forma "real": a de índios *dos antigos*. Não me deterei agora nesse assunto, que será melhor abordado no capítulo cinco do

[166] Itálicos da autora, colchetes meus.
[167] Bem como quais os *invisíveis* corretos de se relacionar.

presente trabalho, onde me detenho, mais aprofundadamente, nos eventos da eleição do *pajé geral* e da primeira divisão cosmopolítica do povo Kiriri. Trago essa questão apenas para apontar que, umas das hipóteses deste trabalho, é a de que os processos nativos de retomada/*fortalecimento* linguístico Kiriri são mais presentes e desenvolvidos entre os grupos Kiriri de Mirandela justamente dada a ausência do pajé legitimado direta e coletivamente pelos *encantados* (que é o caso de Adonias), o que atestaria a grande relevância das esferas ritual e xamanística nas concepções e nos processos acerca do *fortalecimento* linguístico entre os Kiriri.

Dado os *encantados* falarem na língua indígena[168], a retomada da mesma é tida como um modo de contato e comunicação mais diretos com os mesmos, um tipo de contato que, *a priori*, apenas o pajé conseguiria com certa facilidade. Observando a atual disposição de processos de *fortalecimento linguístico* Kiriri ao longo do território e dos grupos cosmopolíticos, nota-se que são naqueles grupos originados dos Kiriri de Mirandela onde se encontram um maior número de processos do tipo, bem como aqueles mais sistematicamente desenvolvidos e avançados. Dessa forma, três dos Torés que ocorrem entre os grupos Kiriri Mirandela teriam seus *toantes* cantados na língua indígena[169]. Segundo Barão e também apontado por Moraes (2020), isso *fortalece* o ritual, ou seja, aumenta seu potencial de contato e comunicação com os *encantados*. Por outro lado, o próprio Barão relatou-me que, entre os grupos de Mirandela, o cargo de pajé não era necessariamente ocupado pelo mais *entendido*, mas por aquele que tinha disposição de assumir ou que era indicado pelas lideranças[170]. Ele confirmou que Adonias seria capaz de "ver" os encantados, tendo sido escolhido diretamente pelos próprios, e dá a entender que o mesmo vem de uma família que teria muito domínio e afinidade com a *ciência do índio.* Ouvi de um outro professor, da aldeia Cajazeira e ligado ao grupo do cacique Manoel[171], que Adonias seria o pajé "mesmo", pois só ele foi *eleito* pelos *encantados*, que os outros que viriam a ocupar o título "pajé", inclusive aquele de seu próprio grupo cosmopolítico, seriam *entendidos* que *puxam* o Toré, configurando-se mais como *puxadores de Toré* do que como pajés, propriamente ditos.

O único processo de *fortalecimento* linguístico que não se desenvolve entre alguns dos grupos cosmopolíticos dos Kiriri de Mirandela, localiza-se, justamente, no grupo político do

[168] E, segundo Dernival, da aldeia Cajazeira e professor ligado ao grupo do cacique Manoel, alguns deles só falarem na língua indígena.
[169] Cada qual a partir de uma concepção distinta de qual é essa língua ou de como deve ser utilizada, distinguindo-se entre eles também.
[170] Ainda que, segundo Barão, seja necessário ter nascido com algum *dom* para poder "*trabalhar com essas coisas*".
[171] E que também trabalha com processos de *fortalecimento* linguístico, assim como Barão.

cacique Manoel, o mesmo do professor acima mencionado. Esse grupo surge da primeira cisão ocorrida entre os Kiriri Cantagalo, a partir da ruptura de Manoel, que era o cacique dos Cantagalo, com Adonias, o pajé. Após a cisão, Adonias tem que encontrar um novo cacique, que veio a ser Agrício. Por outro lado, Manoel precisaria encontrar um novo pajé, que, como se verá, diferentemente do cacique "escolhido pelo povo", é eleito "por deus e pelos encantados". A fala do professor ligado ao grupo de Manoel parece confirmar essa ideia de que a legitimidade no posto de pajé deriva não do povo – visível – mas dos *invisíveis*.

Assim, é curioso notar que todos os processos de fortalecimento linguístico Kiriri mais sistemáticos e coletivos, existentes no território, localizam-se nos grupos que não têm Adonias como seu pajé. Entre os de Mirandela, o Toré estaria sendo cantado "na língua", ainda que, dos três Torés "na língua", em cada qual sejam elaboradas distintas concepções sobre a natureza e os modos de uso dessa língua indígena. E, entre os Cantagalo, foi no grupo que ficou sem o pajé Adonias que tais processos de trabalho com a língua se desenvolveram mais sistematicamente. Enquanto isso, no grupo do pajé Adonias não identifiquei, em campo, nenhum processo de retomada/*fortalecimento* linguístico mais sistemático. É como se a língua indígena Kiriri fosse um meio de compensar o desfalque, causado pela ausência de um pajé legitimado direta e coletivamente pelos *encantados* e dotado da possibilidade de "vê-los", na comunicação/relação entre indígenas e *encantos*. É como se a possibilidade de falar e ouvir, diretamente na língua que falam os *encantados*, pudesse compensar a ausência da possibilidade de "vê-los" que, segundo alguns interlocutores, seria prerrogativa exclusiva de Adonias. Essa é apenas uma suposição, uma hipótese provisória que pretendo explorar ao longo do desenvolvimento do presente trabalho e que aponto aqui apenas para indicar algumas das variações entre os distintos Torés dos distintos grupos Kiriri. Variações que perpassam a definição do papel e das funções do pajé a depender das concepções cosmológicas de cada grupo cosmopolítico Kiriri.

Dado que o Toré tem por principal objetivo a comunicação com os *encantados* (NASCIMENTO, 1994, p. 10), mudanças nas condições e nos meios para o estabelecimento dessa comunicação[172], logicamente, resultariam em mudanças e transformações no próprio ritual, visando seu objetivo primeiro. Assim, teríamos um grupo de variações do Toré que parecem variar justamente para se adaptar às condições concretas da vida e da história, variar para não deixar de ser o mesmo (ao perder sua eficácia e principal finalidade) justamente para

[172] Como, por exemplo, as cisões cosmopolíticas, que acabam gerando situações em que novos grupos podem vir a precisar reestruturar todo seu ritual, num novo terreiro, com um novo pajé ou *puxador*, etc.

manter sua estrutura enquanto principal meio de comunicação da coletividade étnica com seus *encantados*.

Dessa forma, poderíamos pensar no Toré como uma estrutura, relativamente fluida, de modos de produção da comunicação, a nível da coletividade étnica, com os *encantados*. Variando de acordo com as condições concretas em que essa comunicação pode ou deve ser estabelecida, produzindo assim certa alteridade, mas mantendo sua estrutura de meio de comunicação com os *encantados*. O que nos remete à uma certa analogia ao contexto Kiriri, onde a relação com os *encantados* é central para a definição do povo enquanto indígena e para sua rearticulação étnico-política, dando uma certa unidade à identidade "índio Kiriri", assim como também é central nos processos de produção de alteridade e de dissenções cosmológicas sobre o ritual e o campo xamanístico que se materializam na forma das cisões, com o surgimento de distintos grupos cosmopolíticos e suas novas variantes do principal meio de comunicação com os *encantos*: o Toré.

Como dito, antes desse ligeiro desvio analítico no fluxo da narrativa, Adonias entrara em cena, passando a defumar, com seu *paú*, todo o terreiro. Naquele ponto, encontrávamo-nos por volta da quarta linha de Toré, e a grande maioria dos índios, que foram se juntando à dança em maior número ao longo do segundo e terceiro *toantes*, já se encontravam *pisando* o Toré.

Em frente à porta azul da camarinha se encontrava uma senhora, portando um candeeiro aceso. A mesma se posicionara, como uma sentinela, em frente à camarinha desde o fechamento da mesma para o público e do início do primeiro *toante*. Passadas quatro linhas de Toré a senhora se encontrava na mesma posição, quando perguntei a Johnson o porquê de sua presença ali. Johnson apenas aponta diretamente para o candeeiro em sua mão, e afirma que tal chama não poderia se apagar ao longo do ritual. Após mais alguns minutos, e notando minha curiosidade, ele se volta a mim novamente e diz que aquela senhora na entrada da camarinha tinha o papel de não deixar a chama do candeeiro apagar pois, nas palavras de Johnson, aquela chama "é a *luz*" e que, caso a mesma viesse a se apagar, significaria que "o Toré vai dar ruim". Antes que eu pudesse perguntar o que aconteceria se o Toré "desse ruim", Jonhe, filho de Suelí, que se encontrava ao meu lado e escutava a conversa se volta para mim, abaixando seu tom de voz, falando quase que em tom de confissão que "a luz das lâmpadas não servem para 'eles'". Pergunto se ele se referia aos *invisíveis*, ele apenas confirma com a cabeça e menciona que a chama do candeeiro é uma luz guia, a luz que é enxergada pelos *encantados*, diferente da luz

das lâmpadas elétricas, servindo também para atraí-los ou para que os mesmos consigam encontrar o terreiro.

A ideia de que são *as coisas de antigamente* que despertam o interesse ou tem alguma eficácia sobre os *invisíveis* é recorrente. É daí que vem a necessidade de se dançar o Toré com as vestes *tradicionais*, por exemplo, pois essas vestes que os encantados reconhecem, dado se assemelharem às suas próprias.

Certa vez ouvi de Dona Maria de Fulô que, hoje em dia, os índios estariam mais desprotegidos por morarem nas casas de alvenaria "que eram dos *brancos*", pois as mesmas poderiam oferecer abrigo e proteção contra o frio, a chuva e animais do mato, mas não ofereciam qualquer proteção contra os *invisíveis*, pois, para eles, seria o mesmo que nada. Ao contrário, ela diz que eram as antigas casas de pindoba, "onde moravam os índios *antigamente*", que ofereciam real proteção contra os *invisíveis*, pois eles não podiam atravessar a pindoba, ao contrário das paredes de alvenaria.

Como se vê, a ideia de se retomar as *coisas de antigamente* não parece se referir a uma ideia de resgate cultural puro e simples, ou de performatização de uma certa "pureza cultural" em prol do fim instrumental do reconhecimento étnico e do direito sobre o território. Ao contrário, retomar as *coisas de antigamente* pode ser entendido como um modo de *fortalecimento da cultura*, pois tais *coisas de antigamente*, antes de terem uma função distintiva na comunicação interétnica, tem uma função pragmática, na comunicação (e na melhoria das condições dessa) com os *encantados*, entidades com as quais a relação é condição necessária para se habitar o território. Assim, penso podermos entender a noção nativa de *fortalecimento* (linguístico, cultural, ritual, etc.) a partir do conceito de "retomada" enquanto "processo cosmopolítico" (PIMENTEL, 2012): *fortalece-se a cultura* retomando aspectos *de antigamente*, não por serem antigos[173], mas por terem um uso pragmático – e cosmopolítico - no presente, na relação com os *encantados* que, como argumento ao longo de todo esse trabalho, é central na própria articulação do povo Kiriri como um coletivo étnico entendido enquanto *ponta de rama* (NASCIMENTO, 1994) em continuidade com um *tronco velho*, do qual fazem parte os *encantados*. Retomam-se as *coisas de antigamente* como se retomando uma continuidade com um passado - dos *antigos* - a ser vivenciada e aperfeiçoada no presente, *fortalecendo* a cultura, logo, a relação com os *encantos*, para assim se garantir o futuro do povo

[173] Ou por comunicarem, interétnicamente, uma indianidade genérica.

indígena enquanto tal, cada vez mais *fortalecido*, a partir da aproximação e melhoria na comunicação com seus *encantados*.

Enquanto o quarto *toante* ainda estava sendo cantado e *pisado*, saiu um rapaz da porta azul da camarinha, o mesmo segurava uma cuia, cheia até a boca, com algum líquido. Logo após sua saída, a anciã que portava o candeeiro – ou a "*luz*" – o acompanha, sendo seguida por um segundo homem. Todos pegam seus *paús* e realizam o trajeto *defumando* todo o espaço à sua volta. O primeiro rapaz, à frente, vai derramando, pouco a pouco, o líquido da cuia, enquanto o grupo circula todo o terreiro em sentido anti-horário até chegarem ao ponto em que o *trabalho de fortalecimento defumador* havia sido despejado inicialmente, lá, o jovem da frente termina de despejar todo o conteúdo da cuia. Após fazê-lo, retornam e a anciã se posiciona novamente em frente à porta da camarinha, sem desgrudar por um instante do candeeiro, da "*luz*". Ao perguntar sobre o significado de tal procedimento, obtive apenas a resposta de que "*é fazer obrigação"*: que era dada aos *encantados*, agradando-os e os aproximando do Toré. Além disso, alguém comentou apressadamente que se não fossem feitas as *obrigações*, correria-se o risco de trazer *coisa ruim* para o ritual resultando, entre outras possibilidades, nas pessoas passarem mal ou caírem doentes dias depois.

Esse conjunto de procedimentos, de *obrigações*, se repetiram mais duas vezes, totalizando três, seguindo os mesmos passos: o mesmo grupo de pessoas circundam o terreiro em sentido anti-horário defumando e derramando o líquido da cuia até chegarem ao ponto do *trabalho de fortalecimento defumador*, onde despejam todo o conteúdo restante e a anciã retorna para o seu posto em frente à camarinha.

Passam-se mais algumas linhas de Toré, alguns indivíduos se retiram temporariamente para descansarem nas redes, dar suporte às crianças, comerem e beberem alguma coisa, etc. A fila, menos numerosa naquele momento, continuava seus movimentos circulares e espiralados. Passado algum tempo, o mesmo grupo que realizou as três *obrigações* se reagrupa e vai em direção aos fundos da camarinha, poucos minutos depois retornam de lá com um novo pote e realizam mais uma vez a *obrigação*. Enquanto circundam o terreiro despejando o líquido do pote, os índios vão, pouco a pouco, retornando à dança. No momento em que o grupo se aproxima do *trabalho de fortalecimento defumador* a fila do Toré já está novamente numerosa, quando, por fim, despejam a *obrigação* perto do *trabalho*. Nesse momento, o ritmo dos

maracás[174] acelera e a dança acompanha o novo ritmo, tornando-se mais rápida. A *pisada Kiriri* do Toré, firme e sonora, é rapidamente transformada em passadas mais rápidas, ligeiras, onde alguns índios, principalmente aqueles mais ao fim da fila, praticamente correm para acompanhar a dança. A velocidade da passada, nesses momentos de ritmo mais acelerado, varia de acordo com a posição que os indivíduos se encontram na fila.

Nos encontrávamos já na nona linha de Toré, naquele ponto a chama do *trabalho de fortalecimento defumador* se consome por inteiro e os intervalos entre um *toante* e outro iam se tornando mais prolongados, passando de poucos segundos de intervalo, entre uma música e outra, para cerca de três minutos. Muitos índios demonstram um certo cansaço, reduzindo sua velocidade ou se retirando temporariamente da dança, dando uma certa sensação, para o espectador, de que o ritual estaria se aproximando de seu fim.

Uma falsa sensação. Quando é iniciado o décimo *toante*, dirigido ao *encantado* conhecido como ***Papagaio Amarelo***[175], recai, sobre todo o terreiro uma vibração contagiante. Os índios parecem recuperar as forças, muitos retornam, com efusividade, à dança, e os que lá já se encontravam, um tanto desanimados, voltam a pisar com força e balançar ferozmente seus maracás. O ritmo das pisadas e dos maracás se intensificam e se combinam, de forma hipnotizante, com o canto do *toante*, que naquele momento soava ainda mais afinado e uníssono, numa espantosa harmonia.

[174] Assim como ocorre com o *paú*, existe uma distinção entre aqueles maracás produzidos enquanto artesanato, para venda ou exposições, daqueles que virão a ser utilizados no Toré, dotados de função comunicativa para com os *encantados.*

[175] Muitos *toantes* se referem diretamente à *encantados* específicos, possuindo o potencial de convocá-los ou de propiciar sua manifestação, via *enramamento* das/nas *mestras*.

Figura 19: Um papagaio no/do Território Indígena Kiriri.

Fonte: Acervo do autor, 2018.

Nesse ponto, admito, me senti tomado por um certo torpor, e uma onda de sensações subjetivas, provocadas pelo conjunto de estímulos sensoriais presentes no terreiro, se abateu sobre mim, claramente condicionando parte desse relato.

Um forte odor de cera de velas e maracujá toma todo o terreiro. O cheiro parecia se misturar com o som do canto e o ritmo das fortes pisadas Kiriri na terra, provocando uma impressão sinestésica, onde pisadas, cantos, cheiros e a contínua dança espiralada da fileira de índios pareciam se fundir numa única e hipnotizante sensação/percepção. Por alguns momentos, me vi de fato imerso nessa cena-sensação, sentindo-me temporariamente incapacitado para escrever e tomar notas. Era como se tivesse sido atingido por um clarão, seguido do desvelar de um psicodélico quadro impressionista em movimento. Por alguns segundos – talvez minutos – era, para mim, realmente difícil conseguir distinguir o som do *toante* e dos maracás da vibração do solo e esse, do odor que tomara o espaço.

Essa breve, porém, intensa sensação de estupor e alteração perceptiva é interrompida por uma brusca mudança no movimento da fileira índios, que se deu após o término do *toante* para o ***Papagaio Amarelo***, com o início do toante direcionado ao ***Caboclo Lajeiro***[176]: o movimento espiralado se complexifica, passando a combinar agora movimentos no sentido

[176] Também um *encantado*.

horário aos anti-horários. A presença desse movimento em sentido horário ocorre apenas ao longo dessa linha de Toré, voltando ao sentido anti-horário nas linhas que se seguem.

A dança prossegue com novo fôlego e animação do décimo ao décimo quarto *toantes.* Após isso Eduardo, *puxador* nesse Toré, interrompe o fluxo de *toantes* e convida a todos – visíveis e invisíveis - para tomar do *vinho* da Jurema. Enquanto os presentes iam, aos poucos, se dirigindo à camarinha, onde é servido o vinho da Jurema, Maicon, filho de Suelí, passa por mim e me convida diretamente para beber do vinho.

Como dito, a Jurema é servida na camarinha, que volta a se abrir novamente ao público do ritual nesse momento. A camarinha, nesse terreiro, consiste de um pequeno cômodo anexo à casa central, com teto baixo. Não há iluminação elétrica nesse cômodo, sendo a iluminação do mesmo provida por um grande candeeiro duplo, no formato de um barco, pendurado no teto da camarinha. Pequeno e com o teto baixo, à luz do candeeiro, o cômodo fica completamente lotado quando todos são convidados para tomar a Jurema, o que dificulta enxergar dentro do mesmo.

A primeira coisa que se consegue ver, ao adentrar no recinto já repleto de pessoas, é uma imagem de Maria, José e o menino Jesus na parede, ao lado, uma volumosa réstia de alho seco. Em frente à essa parede há uma pequena bancada, próxima ao solo, onde ficam dispostos um grande número de *paús*. Próximo a essa bancada, estão alguns potes de barro e argila, entre eles, o pote com o vinho da Jurema, que é servido com uma cuia de cabaça ou metade de um coco seco. O mesmo rapaz, que encabeçava o grupo a realizar as quatro *obrigações* anteriormente descritas, era responsável por servir o vinho.

Antes de dar prosseguimento ao relato, cabe aqui algumas considerações sobre o alho/*pirá* e seus significados xamânicos e rituais.

O alho, segundo meus interlocutores, em geral, tem a função de proteção ou *defesa*. Ao menos um dente de alho deve ser levado no bolso, em situações que se deseje ou necessite proteção, como caminhadas na mata ou em locais finos, ou seja, com forte presença *encantada*. Em maio de 2017, eu e Vanessa Coêlho Moraes estávamos em trabalho de campo no território Kiriri com o objetivo de acompanhar o ritual – e seus respectivos festejos – conhecido por Primeira Noite (ou Noite dos Índios/Caboclos) na aldeia de Araçás. Uma das atividades preparatórias para esse ritual é uma caminhada, pelo período da tarde, na mata próxima ao terreiro do Cantagalo, com o objetivo de se recolher galhos e gravetos secos para uma fogueira

a ser acessa pela parte da noite. Ao adentrar na mata, eu e minha colega íamos acompanhados de Josinete, uma *mestra*, ela, ao me ver um pouco mais adiante, distanciando-me do grupo me chama para perto e me dá um dente de alho, orientando-me a colocar no bolso direito para assim poder "andar protegido", sem "ninguém bulir". Ela reforça que, sempre que se quisesse proteção, numa caminhada, numa viagem, dever-se-ia por um dente de alho no bolso direito. O alho também é utilizado como um "*remédio*", em processos de cura de *doenças de índio*, ou seja, aquelas causadas por relações erroneamente estabelecidas com *invisíveis* (desrespeitar, não fazer *obrigação*, ou simplesmente desconhecer as *defesas* necessárias para transitar por uma localidade). Em campo, tive a oportunidade de ver minha colega, Vanessa, passar por um desses processos de cura, no qual o uso do alho teve um importante papel.

Retornando ao ritual e ao interior da camarinha, é notável a quantidade de garrafas pet com *zurú*/cachaça dispostas num canto, principalmente levando em conta a anterior proibição do consumo da *zurú* no ritual do Toré, como aponta Nascimento (1994, p. 11) e alguns de meus interlocutores em campo, ao mencionar a proibição do consumo de álcool no Toré de antigamente como uma das diferenças para o Toré atualmente.

Além dessas garrafas no interior da camarinha, como já mencionado, alguns indivíduos também levavam suas próprias garrafas com bebida, que consumiam "para esquentar", ao longo do ritual. Além disso, nesse ritual também é servido a "*queimada*", que é, basicamente, o vinho da Jurema misturado com a zurú/cachaça. Conforme me foi dito, a Jurema também serve para "acordar" e dar mais energia para que se consiga continuar as danças e cantos, a "*queimada*" teria esse potencial energizante intensificado pela adição da *zurú*. Além disso o próprio gosto amargo e adstringente do vinho da Jurema, mesmo quando não "*queimada*", por si só é o suficiente para provocar alguma reação mais enérgica em quem o toma pela primeira vez no ritual.

A Jurema, enquanto planta[177], é associada à *Mimosa Hostilis* ou à *Mimosa Nigra*, espécie de *pé-de-pau*[178] popularmente conhecido por Jurema Preta, sendo dotada de um teor

[177] A Jurema é polissêmica, se tratando de um vegetal, mas não tendo sua natureza limitada a isso. Jurema se refere à um *encanto*, indissociável da própria planta, e, além disso, se refere também à um espaço/dimensão do espaço, o reino do Juremá, no qual habitam, vivos, os *encantados*, após seu *encantamento*, e no qual os visíveis só tem acesso a partir da ingestão da Jurema (NASCIMENTO, 1994, p. 13), sendo um dos objetivos da ingestão de tal vinho a possibilidade de comunicação mais próxima com os *encantados*, a partir do próprio reino invisível onde habitam os mesmos - e que é feito presente no Toré.

[178] Categoria Kiriri que se refere às árvores no geral, bem como a outras formações arbustivas.

enteógeno[179] – ou psicoativo - que se apresenta principalmente na sua entrecasca na forma do princípio ativo N, N-dimetiltriptamina ou DMT. Sendo seu uso para fins medicinais, rituais e/ou religiosos de grande difusão pelo Nordeste brasileiro através do Complexo Ritual da Jurema (NASCIMENTO, 1994).

Não tenho intenção, neste trabalho, em me deter sobre as potencialidades psicoativas dessa planta. Cabe ressaltar que O DMT, por via oral, em tese, só é capaz de causar efeitos psicoativos quando combinado com algum inibidor da monoamina oxidase (IMAO), presente por exemplo, na arruda da síria (*Peganum harmala*). Assim, o vinho da Jurema sozinho, *a priori*, não seria capaz de propiciar os efeitos psicoativos do DMT. Em conversas com meu coorientador, Marco Tromboni, chegamos a conjecturar sobre a possibilidade de existirem outras preparações vegetais entre os Kiriri, essas, integrando o *segredo* e talvez utilizadas somente no *particular*, portanto, vedadas à não-indígenas e/ou mesmo à não-*entendidos*. Conjecturas e suposições à parte, é inegável a consciência que têm meus interlocutores do potencial psicoativo da planta: ouvi, de alguns mais velhos que, não sendo preparada da forma "correta", a Jurema poderia "deixar o cabra doido" ou "vendo coisa". O cacique Agrício, numa conversa que tive inclusive junto ao professor Tromboni, mencionou que existem tipos de Jurema diferentes, e de algumas delas, ele havia ouvido falar, que enlouqueceriam. Ronnie, irmão de Suelí, com quem tive algumas longas conversas na varanda da casa de sua irmã - que iam dos assuntos da aldeia de Araçás, passando pela política nacional, até a astrofísica – certa feita, enquanto conversávamos sobre o Toré e a Jurema, me contou que há algum tempo atrás alguns rapazes, de Feira de Santana, haviam chegado na aldeia, procurando saber sobre a Jurema junto aos índios. Ronnie diz que eles não conseguiram muita coisa por lá, mas que sabia que eles queriam a Jurema para "fazer droga" pois sabia que a mesma teria tal potencial psicoativo.

Após ser servido o vinho da Jurema, as pessoas vão se dispersando da camarinha aos poucos, algumas retornando direto para o terreiro, outras indo descansar nas barracas de madeira onde as redes ficavam dispostas. Após um certo período de dispersão, as linhas são retomadas, com os indígenas readerindo aos poucos a fila. Grande parte das pessoas que estavam na dança desde o primeiro *toante* agora descansam. Fico conversando com Fabiana[180]

[179] Do inglês *entheogen*, proposto por alguns pesquisadores - como Gordon Wasson - para se referir à plantas e/ou fungos, de teor psicoativo, utilizados em contextos rituais, xamânicos e/ou religiosos: *"a psychoactive, hallucinogenic substance or preparation (such as psilocybin or ayahuasca) especially when derived from plants or fungi and used in religious, spiritual, or ritualistic contexts"* (ENTHEOGEN, 2021).

[180] Filha do grande artesão e *entendido*, Dominguinhos, interlocutor de grande conhecimento e pelo qual desenvolvi grande apreço.

e Johnson enquanto se desenrolavam mais algumas linhas de Toré, com a dança ligeiramente esvaziada após a pausa para o vinho.

Por volta das 00:17h a dança silencia bruscamente. Pergunto a Fabiana se o Toré estava se encerrando, mas a mesma responde que ali era o "intervalo para o vinho da Jurema". Diferente do primeiro intervalo, quando o convite foi realizado pelo *puxador* do Toré em alta voz para todos no terreiro, esse novo intervalo foi inteiramente silencioso. Em uma questão de poucos minutos a dança silenciara, a fileira de índios se dispersara e alguns poucos indígenas – diferente da pequena multidão da primeira vez – entraram pela porta azul da camarinha, que se fechou em seguida e assim se manteve por um tempo. O abrir e fechar da porta azul da camarinha parecia demarcar e dividir o público e o *particular* do ritual. Naquele momento, eu ainda não havia entendido que tal "intervalo para o vinho da Jurema" não era necessariamente, como no primeiro, para os presentes visíveis no ritual, o que explicaria a ausência de qualquer convite ou chamado audível pela maioria dos presentes no terreiro.

Do lado de fora, um prolongado silêncio e letargia se abatiam sobre todos. Ouvia-se, aqui e ali, um ou outro grilo, ou um murmúrio, distante, de pessoas conversando em suas redes ou sentadas nos bancos enquanto descansavam. Dentro da camarinha, se desenrolava talvez o principal momento do Toré, no qual seu objetivo principal é atingindo: a comunicação com os *encantados*, manifestos através das *mestras* pela incorporação, ou, em categorias nativas pelo *enramamento* (NASCIMENTO, 1994).

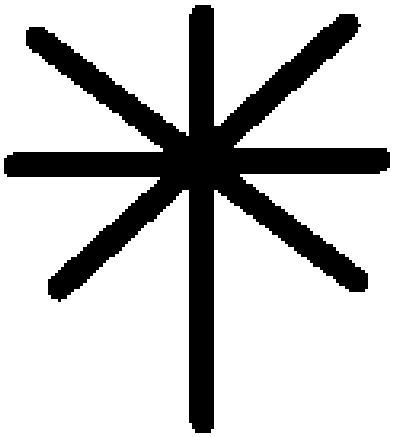
O silêncio ressoante que dominara o terreiro é, inesperadamente – para mim – varrido para longe, com um irromper furioso de apitos[181] que vinham da camarinha fechada. O terreiro é tomado por uma forte efusão de timbres agudos com distintas intensidades que parecem sair, concentrados, do pequeno e abafado cômodo, e, como se se multiplicando, dominar todo o terreiro. Naquele momento, questiono-me quantos apitos, visíveis ou não, estariam sendo tocados naquele instante.

Passado algum tempo de quietude, após o enérgico irromper de apitos da camarinha, o ritual começa a se encaminhar para sua fase final. Miro, marido de Suelí, e um grupo de homens se dirigem ao centro do terreiro onde, anteriormente, ocorria a dança. Lá, o grupo começa a desenhar, em alto relevo, na areia, a *Sereia.* A *Sereia* refere-se tanto ao nome de um *encantado* como àquele momento do ritual em Araçás, que marca o início do seu encerramento.

[181] Dos mesmos apitos utilizados para iniciar e finalizar uma linha do Toré, bem como para *chamar* a próxima.

Nos traços em alto relevo, feitos com montes de areia do próprio terreiro, são colocadas algumas dezenas de velas enfileiradas formando uma espécie de cruz cortada por um X, ou uma cruz com oito pontas, conforme a imagem abaixo.

Figura 20: Formação para a *Sereia* (1).

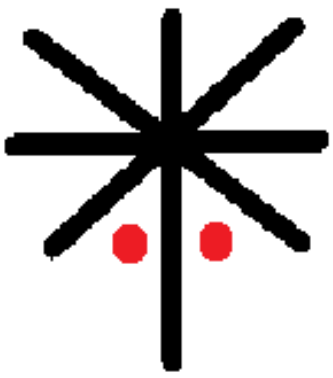


Fonte: Acervo do autor, 2021.

Enquanto esse grupo de homens vai enterrando e enfileirando as velas ao longo de toda essa forma em alto relevo no chão, a dança recomeça. Agora a fileira de índios dança circulando em volta da figura formada no solo, enquanto o primeiro grupo de homens termina de colocar todas as velas ao longo da figura.

Enquanto isso, o mesmo rapaz que encabeçou o grupo das *obrigações* e serviu o vinho da Jurema aproxima-se carregando o candeeiro "da luz", anteriormente segurado por uma *mestra* em frente à porta da camarinha, e uma pequena tigela de metal florida, cheia de confetes, e posiciona dois paús, representados por círculos vermelhos, na parte inferior da figura:

Figura 21: Formação para a *Sereia* (2).



Fonte: Acervo do autor, 2021.

Após isso, o Pajé Adonias, representado por uma elipse verde, se aproxima e se senta na ponta inferior da figura:

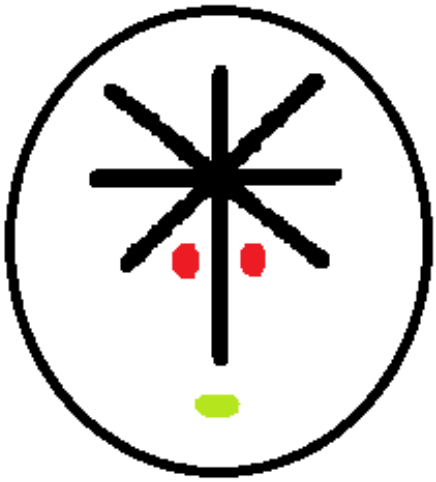
Figura 22: Formação para a *Sereia* (3).

Fonte: Acervo do autor, 2021.

Um segundo *puxador*, que assumira o lugar de Eduardo temporariamente, enquanto o mesmo descansava, se voltando ao público, clama pela participação de todos naquela parte do ritual: “Bora fazer a *Sereia*, minha gente”.

Feito o convite, as pessoas da fileira que ainda dançavam em volta da figura, bem como aquelas que se encontravam descansando ou dormindo nas redes e barracas, vão lentamente se aproximando da imagem no solo e se sentando em volta da mesma, formando um grande círculo:

Figura 23: Formação para a *Sereia* (4).



Fonte: Acervo do autor, 2021.

Algumas outras pessoas, como Suelí, rodam todo o terreiro chamando a todos para a *Sereia*.

A letargia e o cansaço daqueles que se encontravam descansando ou dormindo parece rapidamente se encerrar quando as velas passam a ser acendidas, das pontas em direção ao centro. E mesmo aqueles que ainda resistiam em se sentar em volta da Sereia, levantavam para observar, mesmo com certa distância, aquele momento.

Acendidas todas as velas, grande parte das pessoas adotam posturas de cócoras ou de joelhos, como se curvando ou reverenciando, e boa parte delas tem as duas mãos erguidas em oração – silenciosa.

Após um curto momento de silêncio, soam, agitados e frenéticos, os maracás, acompanhados do já descrito irromper dos apitos, tocados efusivamente ao mesmo tempo e que parecem complementar o frenesi dos maracás. No meio dessa explosão sonora, o Pajé Adonias[182] dá início/ *puxa* uma linha de Toré dirigida à *Sereia*.

Iniciado o canto, algumas mulheres, entre elas Suelí, se levantam em direção ao exterior do círculo e reiniciam a dança, *pisando* o Toré em volta das pessoas sentadas, circulando a *Sereia*. Num dado momento dessa linha, todos se levantam e Eduardo, que se encontrava descansando, retoma o seu posto de *puxador* do Toré e assim a dança vai recomeçando, com as

[182] Que, ao longo da primeira parte do ritual esteve a maior parte do tempo dentro da camarinha, ou circulando pelo terreiro, *defumando-o* e protegendo-o de "*coisa ruim".*

outras pessoas aderindo, pouco a pouco, a fila de índios, que volta a realizar os movimentos espiralados em sentido anti-horário.

Chegamos ao terceiro *toante* dessa segunda e última fase do ritual. Nesse ponto, a dor nas minhas costas, que começara há algumas horas, se intensificou ao ponto de dificultar, em grande escala, minha disposição física, bem como minha atenção, assim, é só no terceiro *toante* que percebo que a temática mais geral dessas linhas, após a *Sereia*, tratava de despedidas e do encerramento do próprio ritual[183].

A quinta linha confirma ainda mais o tom de encerramento, se dirigindo não para encantados específicos, mas para o conjunto – visível e invisível – de indígenas ali presentes:

Adeus meus caboclos,

eu já vou embora

E o terreiro é de Deus

E é de Nossa Senhora. (2X)

Adeus meus caboclos,

eu já vou embora.

Adeus meus caboclinhos,

eu já vou embora. (2X)

A sexta e última linha dessa última fase do Toré no Cantagalo é composta de variações da quinta linha, retomando constantemente à despedida dos "caboclos e caboclinhos". Encerrado esse canto, soam os apitos e maracás e todos começam a gritar: "Viva Deus", seguido por uma série de outros "vivas": "viva o povo Kiriri, viva o cacique, viva o pajé", etc.

[183] Nesse grupo de *toantes* também se repetem, com certa constância, as expressões **"vamo simbora, meus cabôco" (sic) e "voltar para minha aldeia",** indicando essa temática de despedida.

Algumas pessoas passam a assoprar a fumaça dos seus paús pelo fornilho, *defumando* o centro da *Sereia* e o clima de "fim de festa" se instaura. Após assoprarem a fumaça de seus *paús* para o centro da *Sereia*, algumas pessoas passam a revezar em pares, com outros companheiros, passando a assoprar a fumaça dos paús (*defumar*) um no corpo do outro: inicia-se assoprando a fumaça (a partir do fornilho, com o paú invertido), para a cabeça, depois tórax e mãos. A pessoa que recebe a fumaça esfrega seus membros superiores e principalmente inferiores como se estivesse se lavando em água. Depois, aquele que foi *defumado* realiza o mesmo procedimento no companheiro que o *defumou*.

A *defumação*, como já discutido, funciona como *fortalecimento*, bem como *defesa*. Assim, a *defumação* que fora realizada a nível coletivo, no terreiro, no Toré do grupo, passa agora a ser realizada a nível individual, apontando para uma certa continuidade entre os atos rituais do Toré, visando a cura, o *fortalecimento* e a *defesa*[184] do coletivo étnico[185] com certas "ações ritualizadas", derivadas desse ritual, que se estendem para os indivíduos, para o *fortalecimento* e a *defesa* dos mesmos, bem como para o estabelecimento de modos – corretos – de relação e comunicação, a nível do indivíduo, com os *encantados*.

Após esses procedimentos, sem muita cerimônia, as pessoas vão deixando o terreiro de forma dispersa, muitos seguem a pé. O cacique vai em seu carro, dando carona para quantos consegue fazer caber no veículo. Algumas motos e os dois ônibus retornam, levando de volta os Kiriri do grupo de Agrício e Adonias, que habitavam aldeias distantes de Araçás ou do terreiro do Cantagalo. Ao ver a maior parte dos indígenas se afastando, enquanto aguardava Suelí e os outros para voltarmos para casa, me pergunto quantas aldeias, quantas localidades, no tempo e no espaço, se fizeram representar naquela dança, naquela noite. Enquanto aguardo meus companheiros Kiriri, lutando contra o sono e o peso das pálpebras e tentando escrever algumas últimas notas no caderno de campo - entremeadas por cochilos e pensamentos que mal se distinguem de sonhos rápidos – me questiono quantas espécies de seres deslumbrantes e quantas distintas dimensões do espaço – a exemplo do Reino do Juremá – nos escapam, passando "invisíveis" por todas as nossas vidas, ignoradas por nossas mentes e olhos não-indígenas, nossas mentes e olhos não-*entendidos.*

[184] Bem como a comunicação, enquanto coletividade, com os encantados.
[185] Nesse caso, do grupo cosmopolítico em questão.

2.3. BREVE SÍNTESE DA SEQUÊNCIA RITUAL.

Nesta seção, apresento uma breve e resumida síntese da sequência do ritual do Toré. Tomo por referência o ritual concreto anteriormente descrito, buscando apontar para seus aspectos comuns. Além disso, a partir de uma tabela elaborada por Vanessa Moraes (2020, p. 186), apresento algumas das variações do ritual, apontando para como tais variações estão associadas à distintos grupos cosmopolíticos Kiriri, estando distribuídas entre esses e sendo, muitas vezes, operadas numa disputa intra-étnica em termos de maior ou menor legitimidade indígena entre os grupos Kiriri.

A presença dessas variações nos distintos grupos também permite entrever certas relações entre ritual, relação e comunicação com *invisíveis*, a organização política e a etnicidade Kiriri. Bem como ter um primeiro vislumbre acerca da relação entre xamanismo e a produção de alteridades - de distintos modos de ser - Kiriris. Temas que aprofundo nos capítulos seguintes.

***

O ritual do Toré pode ser apreendido enquanto marcado por alguns momentos ou etapas.

O primeiro desses momentos é constituído por uma parte que é *segredo*, sendo, portanto, de difícil acesso para não-indígenas e mesmo para não-*entendidos*. Essa primeira parte trata de uma série de preparativos para o ritual. Que devem ser realizados por indivíduos específicos, seguindo uma série de preceitos visando o *fortalecimento* do ritual.

Entre esses preparativos, há o preparo do vinho da Jurema, bem como dos outros vinhos que são servidos enquanto "*obrigações*" para os *encantos*. Os modos corretos de prepará-los, os momentos adequados e os modos corretos de armazenagem integram o *segredo*, assim como a *ciência do índio*.

O Toré é realizado num terreiro, havendo um terreiro para cada grupo cosmopolítico Kiriri. O Terreiro exige uma série de preparos e cuidados especiais, entre eles, a *defumação*, geralmente realizadas por alguns participantes específicos, bem como pelo pajé. Tal

procedimento garante a proteção e a *força* do terreiro ao longo do ritual. No geral, cabe ao pajé zelar pelo bom andamento do ritual, manter o terreiro seguro e afastar entidades indesejadas, bem como controlar e dar ordenamento àquelas *enramadas*.

Em termos concretos, o pajé não necessariamente cumpre a mesma função em todos os Torés de todos os grupos políticos, havendo casos em que o pajé não participa diretamente do ritual ou que o cargo "pajé" é ocupado, também, pelo "*puxador*". No Toré de Mirandela ligado ao grupo do cacique Lázaro, por exemplo, existe o grupo de arqueiros, que cumpre algumas das funções do pajé, entre elas a de proteção do terreiro.

Indo para a cerimônia pública, poderíamos dividir, de forma didática, em três momentos.

No primeiro deles, os índios vão se agregando no terreiro enquanto a fila começa a se formar. Trabalhos de defumação podem ou não ser realizados nesses primeiros momentos, sendo públicos ou fora da vista dos presentes. A fila é geralmente encabeçada pelo puxador do Toré, seguido de alguns anciões e/ou *entendidos*. Seguem-se àqueles os homens, mulheres mais velhas e *entendidas*, mulheres não *entendidas* e crianças.

O primeiro momento se inicia com o soar do primeiro apito que "puxa" o primeiro *toante*, geralmente sugerido ou enviado pelos *encantados*. Assim, a dança se desenrola por algumas horas nesse primeiro momento.

Os *toantes*, enquanto "atos de fala" (TAMBIAH, 2018) atuam ao aproximar e convocar os *encantados* para a dança. Boa parte dos *toantes* desse momento tem esse tema mais amplo: de chamar os índios e *encantados* para a dança, para "*brincar*", ou para o "*trabalho*".

Como já mencionado, não me deti na análise dos *toantes*[186], por outro lado, disponibilizo no APÊNDICE – A uma sequência parcial de *toantes* registrados num Toré acontecido em finais de setembro de 2017 no terreiro do Cantagalo. Ainda que parcial e não muito sistemática, tal sequência permite-nos vislumbrar uma certa ordem e sequência nas "etapas" ou momentos do ritual que descrevo aqui. Além disso, em tal apêndice apresento uma lista com nomes de *encantados* aos quais certos *toantes* se dirigem, convocando-os diretamente.

Em suma, no primeiro momento, as pessoas se agregam no terreiro, algumas lideranças podem convocar, mais enfaticamente, que todos se juntem a dança. Em pouco tempo, soado o

[186] Recomendo ver as análises e categorizações de Moraes (2020) acerca dos *toantes*.

primeiro apito e maracás, inicia-se o primeiro *toante* e a fila inicia seu movimento ziguezagueante, espiralado e circular.

A primeira parte dos *toantes* parece apresentar o terreiro, o "*trabalho*" e convocar os índios à dança, bem como apresentar alguns *encantos* com os quais se comunicam, os Kiriri, ao longo do ritual.

Durante desse primeiro momento, alguns trabalhos de *fortalecimento* e/ou de *defesas* podem ser realizados ao longo do terreiro, pelo pajé, pelo "grupo de arqueiros"[187], ou por algum outro *entendido,* o que vai depender do grupo cosmopolítico em questão.

Após algumas horas, há uma pausa no canto e na dança e todos são convocados para tomar a Jurema. Os presentes se dirigem à camarinha, onde está disposta a Jurema, bem como os outros vinhos[188]: de milho (*Buraiê/Bureiê*), de maracujá (ou maracují) e de mandioca.

Tais vinhos são servidos ainda nos preparativos do terreiro e do Toré, para os *encantos*. Sendo do agrado dos mesmos. Além do vinho da Jurema, os outros vinhos também são servidos na camarinha, para os presentes.

A disponibilidade dos vinhos varia, geralmente estando presentes, além da Jurema, mais dois deles. Eu, particularmente, nunca cheguei a ver ou provar o vinho de mandioca.

Quando todos se reúnem na camarinha, os vinhos passam a ser servidos em pequenas cuias ou cabaças. Ao receber quaisquer dos vinhos, é necessário derramar o primeiro gole "para o santo", compartilhando-o com os *encantados* presentes. Tal ato é entendido enquanto uma *obrigação*.

O consumo da Jurema *fortalece* o ritual, tornando-o mais propenso ao contato e a comunicação mais direta, clara e sistemática com os *encantados*. É assim que se inicia o segundo momento.

Após alguns instantes de quietude, enquanto os presentes no ritual tomam dos vinhos e compartilham dos mesmos com os *encantados*, a dança começa a ser retomada gradualmente. O *puxador*[189], acompanhado de mais alguns índios retornam ao centro do terreiro. Convocam os índios para retomar a dança e solicitam, com os apitos, o próximo *toante*.

[187] No caso grupos específicos entre os Kiriri de Mirandela.
[188] Que não passam por processo de fermentação, não sendo alcoólicos, portanto.
[189] Podendo existir mais de um num mesmo Toré.

Essa segunda etapa é voltada para a comunicação mais direta, de fato, com os *encantados*. É nesse momento, geralmente, que são realizados os *toantes fortes* que propiciam o *enramamento* dos *encantados* nas mestras, possibilitando a comunicação direta com os *encantos* incorporados.

Assim, vão se desenrolando os *cantos fortes*. Ao *enramarem* nas mestras, os *encantos* são levados com discrição para a camarinha. Às vezes, pode ocorrer um segundo serviço do vinho da jurema para os presentes. Às vezes, há uma convocação silenciosa, e logo a dança é temporariamente interrompida, enquanto os *entendidos*[190] vão tratar com os *encantos enramados* na camarinha. Esse é o ponto alto do ritual, momento em que o mesmo realiza sua natureza: de principal meio de comunicação coletivo com os *encantos* (NASCIMENTO, 1994).

Esse período pode durar mais ou menos, a depender da disposição dos *encantados*, de quais estão presentes e da natureza da comunicação estabelecida com os mesmos na camarinha. Lá, os *encantos* são consultados sobre os mais diversos aspectos da vida coletiva e individual no território, ensinam sobre o passado e sobre os "costumes de antigamente", etc.

Terminado tal comunicação, ouve-se um estrondo de apitos e maracás advindos da camarinha e logo aqueles que lá se encontravam saem, retornando para o centro do terreiro e dando início a mais um momento do ritual.

O terceiro momento do ritual, no geral, se dá após essa reunião entre alguns presentes[191] e os *encantos enramados*. Vale ressaltar que, ao longo do primeiro e segundo momentos, a Jurema e os vinhos podem ser servidos mais de uma vez, a depender do contexto e do grupo político.

A terceira e final etapa do Toré, em termos mais gerais e abstratos possíveis, é marcada pela temática do encerramento e da despedida dos *encantados*. Os *toantes* desse momento, ao contrário dos anteriores, não buscam o *fortalecimento* no sentido de aproximar e propiciar o *enramamento* dos *encantos*, mas comunicam aos mesmos sobre a finalização do ritual e a necessidade de se encerrar a dança/brincadeira/trabalho para se ir embora, se voltar para casa ou para a "aldeia", como se pode observar nas ultimas *toantes* apresentadas no APÊNDICE – A.

[190] Em sua grande maioria.
[191] Geralmente o pajé, *entendidos* e afins.

Ao longo desses três momentos, a adesão dos presentes à dança varia muito. Havendo momentos onde algumas poucas pessoas se encontram na fila, com passadas mais leves e menos sonoras, bem como outros momentos onde a fila está cheia, com pisadas fortes que reverberam em uníssono. Essas situações são, geralmente, mais comuns na segunda etapa, nos momentos dos *toantes fortes*, onde são convocados os *encantos*.

Cabe ressaltar que, ao longo do ritual é ofertada, também, a *zurú*/cachaça para os *encantos*. Tanto por parte dos *entendidos* que a preparam exclusivamente para esse fim, como por parte dos presentes, que levam um pouco para "esquentar" e compartilhar com os *invisíveis*.

Chegando os momentos finais, como mencionado, a temática dos *toantes* passa a tratar do encerramento do trabalho ou da dança, da necessidade de se voltar para a aldeia e da despedida de alguns *encantados* específicos, bem como do conjunto dos mesmos, em geral.

No encerramento, em alguns casos, é realizada a *Sereia*, como se pode observar na seção anterior. Não tenho informações suficientes para afirmar que a *Sereia* se repete, mandatoriamente, entre os outros rituais[192], posso apenas apontar que é parte integrante e fundamental do Toré no Cantagalo. É a *Sereia* que encerra o ritual, permite a despedida tranquila dos *encantados* e marca a transição do ritual em si para o retorno à vida cotidiana. Vida cotidiana em que o ritual é mantido enquanto uma qualidade da ação, na forma de "ações ritualizadas" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018), ações voltadas para dar manutenção e continuidade, a nível individual, àquela comunicação mantida a nível coletivo no momento do ritual do Toré.

Se pudéssemos extrair daí uma estrutura mais geral, ainda levando em conta os grandes números de variações do ritual de acordo com cada grupo político Kiriri. Poderíamos, de forma sintética apreender o Toré a partir desses três momentos: um primeiro momento de convocação aos visíveis e *invisíveis* para compartilhar da dança e da bebida – as *obrigações* iniciais.

Seguido de um segundo momento, no qual pode ou não haver o consumo da Jurema e/ou dos outros vinhos. Esse segundo momento seria marcado por cantos mais *fortes*, voltados a propiciar o *enramamento* dos *encantos*.

[192] Dos distintos grupos cosmopolíticos Kiriri.

Por fim, um terceiro momento de encerramento, no qual deve-se indicar aos *encantados* sobre o término da dança e sobre a necessidade de se retornar "para a aldeia" evitando, por exemplo, mais *enramamentos* indesejados ou fora de controle.

Assim teríamos uma estrutura mínima do Toré enquanto um meio de comunicação com os *encantados*. As variações, em termos gerais, parecem manter a estrutura do Toré enquanto um meio de comunicação com os *encantos*, ainda que se altere diversos elementos e procedimentos do ritual.

Tal situação se complexifica ainda mais, ao levarmos em conta a existência de grupos Kiriri que negam a indianidade e/ou Kiriridade do Toré, bem como da Jurema. Não aceitando certos *encantados* enquanto Kiriris, por exemplo. Chegando ao ponto em que alguns grupos dizem não realizar o Toré, ainda que realizem um ritual que se volta para a comunicação coletiva com os *encantados*[193].

Por fim, há ainda um caso mais extremo e distinto, um grupo que não só nega o Toré enquanto um ritual Kiriri, como também trabalha com outros seres que não os *encantados*. Tal grupo é minoritário e geralmente apontado com certa discriminação pelos outros grupos cosmopolíticos Kiriri que realizam o Toré (Independentemente das diferenças e variações no mesmo).

Visando sintetizar essas informações, bem como dar conclusão ao presente capítulo, reproduzo, a seguir, uma tabela elaborada por Vanessa Coêlho Moraes (2020) na qual a autora sistematiza e relaciona variações no ritual do Toré de acordo com os distintos grupos políticos Kiriri, apontando para suas distintas concepções cosmológicas sobre o xamanismo, os *invisíveis*, a língua indígena, o papel do pajé, entre outros.

[193] Mesmo naqueles grupos onde não ocorre *enramamento*/incorporação, o foco do ritual é ainda a comunicação com os *encantos*.

Tabela 1 – Algumas especificidades xamânicas, rituais e cosmopolíticas dos distintos grupos/secções Kiriri.

Cacique	Ritual	Incorporação	Entidades	Bebida sagrada	*Toantes*	Legitimidade dos *toantes*	Relação entre Língua e Segredo
Lázaro	toré	pratica	encantados	Jurema, vinho de milho, aipim e maracujá	na língua	Reproduz os cantos que aprenderam com os Tuxá, traduzido na língua Kiriri	Muitas palavras na língua são segredo, revelá-las as ***enfraquece***
Adrelina	não sei	não sei	Mãe natureza, Lampião,reis, fenômenos e seres da natureza	não sei	não sei	Aprendeu com a mãe natureza	Não ouvi falar da categoria segredo, acredito não existir
Marcelo	toré	não pratica	encantados	Água de cana, vinho de milho, aipim e maracujá	na língua	Criou os próprios toantes Kiriri na língua Kiriri	Mantêm um conjunto de segredos sobre a *ciência do índio*, mas compartilham as palavras
João	toré	não pratica	Tupã	Água de cana, vinho de milho, aipim e maracujá	na língua	Aprendeu com tupã	O pajé do grupo não vê sentido na existência do segredo.
Osano	toré	não sei	encantados	Jurema, vinho de milho, aipim e maracujá	português	Reproduz o toré como aprenderam com os mais velhos e os Tuxá	Mantêm um conjunto de segredos sobre a *ciência do índio*, mas não tem conhecimento sobre a língua
Manoel	toré	pratica	encantados	Jurema, vinho de milho, aipim e maracujá	português	Reproduz o toré de acordo como aprenderam com os Tuxá	Mantêm um conjunto de segredos sobre a *ciência do índio*, não sei qual sua relação com a língua
Agrício	toré	pratica	encantados	Jurema, vinho de milho, aimpim e maracujá	português	Reproduz o toré de acordo como aprenderam com os Tuxá	Mantêm um conjunto de segredos sobre a *ciência do índio*, não sei qual sua relação com a língua
Jailson	não tem	não sei	não sei	Não sei	Não tem	Não tem	Não sei

Fonte: Moraes (2020, p. 186).

Retomarei essa tabela ao final do capítulo cinco, abordando-a à luz das discussões e argumentos desenvolvidos nos capítulos seguintes a este e a partir de uma sintética cronologia das divisões cosmopolíticas Kiriri e de uma súmula das motivações[194] para tais divisões. Tendo por objetivo reforçar o argumento acerca da central influência do ritual e das "dissensões cosmológicas" - acerca do mesmo e do campo xamanístico – nos processos de cisão intra-étnica Kiriri, que resultam na produção de distintos modos de ser Kiriri, alteridades internas a uma identidade mais abrangente que não deixa de ser una ao abrigar o múltiplo. Sendo tal multiplicidade e/ou unidade sempre relacionais, como expresso num aforismo Kiriri exaustivamente abordado ao longo deste e de outros trabalhos[195]: "Um pra vocês, muitos pra gente".

Com isso, tenho por objetivo apresentar ao leitor os primeiros vislumbres da centralidade do ritual e xamanismo - da relação de comunicação com os *encantos* - nas dinâmicas (cosmo)políticas, étnicas e de *fortalecimento* linguístico Kiriri.

Indo um pouco mais além, busco aqui dar um primeiro vislumbre daquilo que procuro demonstrar ao longo dos capítulos seguinte: a centralidade e importância da relação e comunicação com os *encantados* em todos os aspectos e momentos da vida indígena Kiriri no território – como se verá – indo do ritual propriamente dito, passando pela vida cotidiana e chegando até os sonhos[196]. Sendo central o entendimento desse campo de relações xamânicas para a compreensão sistemática e aprofundada de quaisquer outros aspectos e dinâmicas da vida do povo Kiriri em seu território indígena.

[194] As poucas que foi possível ter acesso em campo.
[195] CARDOSO (2018a; 2018b, 2018c).
[196] Sem seguir, necessariamente, uma ordem, mas sim um processo cíclico de retroalimentação.

3. SEGUINDO O RASTRO DOS *INVISÍVEIS*: UMA NOITE NA CASA DE DOMINGUINHOS (OU: A CONTÍNUA E CONSTANTE RELAÇÃO ENTRE KIRIRIS E *ENCANTADOS* AO LONGO DO COTIDIANO, DOS SONHOS, NA FORMA DE "COISAS" DO/NO TERRITÓRIO E EM TODO O FLUXO DA VIDA, ENFIM.).

Como já mencionado neste trabalho, eu me propus a realizar uma experiência metodológica ao longo do meu trabalho de campo[197], buscando guiar meu fazer etnográfico ao seguir os "rastros dos *invisíveis"*. Em outras palavras: as marcas e indícios da agência desses seres no território indígena e nas experiências cotidianas de meus interlocutores. Tal esforço deu-se por levar em conta as dificuldades em conseguir informações mais detalhadas e precisas sobre questões relativas ao campo xamanístico e ritual Kiriri, principalmente sobre aspectos ligados ao *segredo* e à *ciência do índio*. Por outro lado, observei[198] que a presença desses seres e da relação/comunicação com os mesmos é constante na vida de meus interlocutores, bem como em seus relatos e narrativas sobre suas experiências no/com o território indígena. Os *encantados* são produtores de "marcas" no território, seja na forma de indícios físicos da passagem ou presença dos mesmos, seja na forma de memórias, relatos e conhecimentos sobre o próprio território indígena Kiriri, que são perpassados, quase sempre, pela relação com essas agências "invisíveis".

Assim, busquei, após o Toré[199], acompanhar as ações cotidianas de meus interlocutores, objetivando encontrar esses indícios, "rastros dos *invisíveis"*, e, a partir deles, elaborar meu roteiro etnográfico dos próximos dias, focalizando e me deixando guiar pelas relações diárias e cotidianas entre indivíduos Kiriri e os *invisíveis*.

Tomei também o Toré por referência, entendendo que, assim como o mesmo funciona como um dos principais meios de comunicação da coletividade étnica Kiriri com os *encantados*, nele também são produzidos modos de comunicação que se aplicam à relação/comunicação entre indivíduos Kiriri e *encantados* específicos. Esses modos de comunicação são aqui entendidos a partir do conceito de "ação ritualizada" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018), onde certas ações típicas do ritual do Toré[200] são trazidas para o nível

[197] Especialmente no período entre setembro e outubro de 2019.
[198] Ao longo das minhas estadias em campo, entre os anos de 2016 e 2019, seja para trabalho de pesquisa, seja para atividades de extensão e assessoria linguística.
[199] Ocorrido num sábado, dia 21/09/2019, no terreiro Cantagalo da aldeia Araçás, e descrito no capítulo anterior.
[200] Como, por exemplo, a *defumação*, ações de *fortalecimento* ou a realização de *obrigações.*

individual e cotidiano, passando também a ser realizadas[201] para a comunicação individual e corriqueira com os *encantos*, mantendo uma certa continuidade comunicativa: entre o ritual, onde, através do Toré, é estabelecida a comunicação do povo indígena com os *encantados*, e a vida cotidiana, onde, através de "ações ritualizadas", derivadas dos modos de comunicação e ação do ritual do Toré, é estabelecida a comunicação entre pessoas Kiriri (indivíduos) e *encantados* concretos e específicos do/no território indígena.

O conceito de "ação ritualizada", como trabalhado por Danilo Paiva Ramos (2013; 2018) permite-nos apreender o ritual "não como uma classe de eventos ou instituições", mas como uma "qualidade da ação" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004 *apud* RAMOS, 2013, p. 27). "O contraste entre ações ritualizadas e ações não ritualizadas ressalta a importância da atenção do agente para a sua própria ação" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004, p. 2-5 *apud* RAMOS, 2013, p. 27). Assim, é possível apreender a continuidade do ritual na vida cotidiana, na forma de "ações ritualizadas", dado ser o ritual apreendido também enquanto uma modalidade da ação, um tipo de ação, e não um momento ou evento específico. Desse modo, podemos apreender como o processo de comunicação com os *encantos*, que se desenvolve ao longo do Toré, é mantido e atualizado ao longo da vida cotidiana, através de "ações ritualizadas" que se voltam para o estabelecimento e manutenção da comunicação entre pessoas Kiriri e *invisíveis*, mantendo um *continuum* relacional e comunicativo que perpassa os distintos momentos e aspectos da vida Kiriri.

Entendo, também, tais "ações ritualizadas", em certos casos, como um dos "rastros dos *invisíveis*" a serem seguidos, dado que tais ações se voltam para a manutenção da boa relação e comunicação com os *encantados*, apontando para a presença dos mesmos em relação com os indígenas. Tais "ações ritualizadas" são, assim, índices visíveis da presença dos *encantados*, invisíveis.

O presente capítulo baseia-se, principalmente, em experiências etnográficas ao longo do meu trabalho de campo entre setembro e outubro de 2019. Aqui, trago um conjunto de relatos oriundos de uma conversa na casa de um dos meus principais interlocutores de pesquisa. Exploro esses relatos buscando apontar para os constantes processos comunicativos entre *invisíveis* e índios Kiriri ao longo da vida cotidiana, apontando para uma certa continuidade

[201] As ações rituais do Toré voltadas para a comunicação com os *encantos* que, quando realizadas no cotidiano, com essa mesma finalidade (a comunicação com os *encantos*) tomam a forma de "ações ritualizadas".

entre o ritual e o dia-a-dia. Continuidade que se dá na manutenção da comunicação com os *encantados*.

No capítulo seguinte a este apresento algumas descrições de "caminhadas na mata" realizadas nos arredores da aldeia de Mirandela e ao longo de algumas localidades do território indígena. Com isto, tenho o intuito de apreender as "caminhadas na mata" como um processo epistemológico de produção de conhecimentos[202] Kiriri (MORAES, 2020), bem como um constante processo de "educação da atenção"[203] (INGOLD, 2010). Esse processo de educação da atenção, como procuro demonstrar, permite que se apreenda as coisas do território como "coisas" (INGOLD, 2012), de fato, e não enquanto objetos esvaziados de qualquer agência e/ou significado.

Ao longo desses dois capítulos[204], busco apresentar, a partir dos "rastros dos *invisíveis*" – os quais procurei aprender a identificar e seguir – a constante presença de relações com *encantados* em todos os aspectos da vida Kiriri: do ritual ao cotidiano, passando pelos sonhos e a dimensão do onírico. Aponto para como o ritual e a vida cotidiana estão implicadas numa continuidade, uma continuidade comunicativa com os *encantados*, que perpassa, como dito, todos os aspectos da vida Kiriri.

Apoio-me, também, nas categorias de "coisa" e de "malha"[205] (INGOLD, 2012) para entender certos "rastros dos *encantados*", bem como para apreender os sentidos, relações e fluxos vitais perpassando as diversas "coisas" no/do território indígena, que apontam para relações com *invisíveis*. Relações que certas "coisas" parecem dar visibilidade e mesmo materialidade. Assim, busco apreender o território indígena Kiriri como um significado produzido a partir do emaranhamento das diversas "coisas" no/do território, que se ligam "emaranhando-se" numa espécie de "malha" que é o próprio território indígena: constituído por

[202] Entre eles, muitos dos conhecimentos específicos à *ciência do índio*.
[203] Tim Ingold propõe que a "educação da atenção" se fundamenta na "criação de contextos ambientais" nos quais as pessoas passam a desenvolver suas próprias habilidades "incorporadas" de ação e percepção (INGOLD, 2010, p. 21). E conclui: "o conhecer então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro de campo de prática estabelecido através de sua presença enquanto ser-no-mundo" (INGOLD, 2010, p. 21).
[204] O terceiro e o quarto.
[205] Sobre o conceito de "malha", Ingold (2012, p. 39-40) nos diz: "Tomei o termo 'malha' de empréstimo da filosofia de Henri Lefebvre [...] Pense nas trilhas reticulares deixadas por pessoas e animais à medida que eles seguem sua vida na casa, vila e cidade. Capturado nesses múltiplos emaranhados, cada monumento ou prédio é mais 'arqui-textural' que arquitetônico". Desse modo, "malha" é aqui uma categoria utilizada para pensar, assim como em Ingold (2012, p. 25), "a cultura material e as relações de comunicação, integração e fluxos entre coisas".

esse conjunto de “coisas”, pessoas, histórias, relações e fluxos vitais, todos se emaranhando e produzindo o sentido de habitar um território: indígena e Kiriri.

3.1. PERCURSO ANTERIOR À NOITE DE CONVERSAS NA CASA DE DOMINGUINHOS.

Terminado o Toré do Cantagalo, meu plano inicial era de ir para Mirandela, onde ficaria hospedado na casa de Hamilton “Barão”[206], com o intuito de presenciar algumas atividades voltadas aos processos nativos de *fortalecimento linguístico* Kiriri, os quais, em sua grande maioria, são desenvolvidos entre os grupos cosmopolíticos dos Kiriri de Mirandela. Tal plano também levava em conta o fato de que, até aquele momento, a grande maioria do tempo do meu trabalho de campo havia sido dispendido entre os Kiriri Cantagalo na aldeia de Araçás, principalmente entre aqueles ligados ao grupo político do pajé Adonias e do cacique Agrício.

Ainda no domingo, dia seguinte após o ritual, em meio à calmaria que se abate sobre à aldeia no dia seguinte ao Toré, decidi por ficar mais alguns dias na casa de Suelí, na aldeia de Araçás, no intuito de insistir na minha experiência metodológica de seguir “os rastros dos *invisíveis*”. Partindo da ideia de que haveria uma continuidade entre o ritual e os modos de relação e comunicação dos indivíduos com os encantados, optei por insistir na minha estadia em Araçás, na esperança de que a proximidade do ritual facilitaria o aparecimento dos primeiros “rastros” a serem seguidos.

Já havia se passado cerca de quatro ou cinco dias desde o Toré no sábado. Suelí e todos na casa se encontravam muito atarefados ou ausentes nos últimos dias, já que era época do final da colheita do feijão, bem como se encontravam ocupados muitos dos meus principais interlocutores. Nesse período também adoeci brevemente, ficando indisposto e incapacitado para percorrer grandes distâncias a pé por alguns dias. Assim, com a locomoção no território bastante limitada e com a relativa indisponibilidade dos meus interlocutores mais geograficamente acessíveis – tomando a casa de dona Suelí como ponto de referência – pouco me restava a fazer senão de aguardar minha recuperação.

Foi ao longo desses dias que recebi a notícia do falecimento inesperado de uma parente da família do meu pai. Tal notícia de falecimento só depois, a partir da interpretação de um

[206] Grupo do cacique Lázaro.

sonho - à luz da *ciência do índio* - viria a ser por mim significada enquanto parte integrante da minha experiência etnográfica – e não como um imponderável da mesma. Bem como parte da minha relação mais geral com o povo e o território Kiriri[207].

Impaciente com minha condição naquele momento, e um pouco frustrado por ter optado por ficar mais algum tempo em Araçás, ao invés de seguir para a casa de Barão, comecei os preparativos para minha ida a Mirandela. Aproveitando o primeiro sinal de melhora do meu estado de saúde - o que se deu na quarta-feira - viajo para Banzaê, visando a aquisição de mantimentos e outras necessidades relativas à mudança de aldeia. Na quinta-feira, na semana após o Toré, encontrava-me já bem disposto e quase completamente preparado para a viagem – e estadia – em Mirandela, que ocorreria no dia seguinte, sexta-feira.

Passei quase todo o dia de quinta-feira na casa de Suelí, preparando as bagagens para ir para Mirandela, também aproveitei para resolver algumas questões pendentes que dependiam de sinal de celular, mais fácil de se encontrado em Araçás que Mirandela. Por volta das 18h me encontrava finalizando os preparativos, acreditando que o dia se resumiria a isso, quando Jonhe[208] chega na casa de Suelí e, creio que um pouco consternado com minha situação de pouca mobilidade dos últimos dias, convida-me para ir com ele à casa do artesão Dominguinhos, localizada a alguns metros de onde eu me encontrava: "É bom que você sai um pouco de casa".

Dominguinhos foi, ao longo de quase todo meu trabalho de campo, um dos meus principais interlocutores, bem como um amigo. Ele é irmão de Suelí, sendo também um dos mais referenciados artesãos Kiriri. Apontado por muitos como *entendido*, já me fora também mencionado por alto que o mesmo tivera grande importância no processo de retomada ritual do Toré em meio ao contexto da retomada territorial. Seu filho, João, é conselheiro do grupo de Adonias e Agrício, tendo passado a ocupar o posto por volta da segunda metade do ano de 2019, sendo apontado por muitos como o conselheiro de menor idade entre os Kiriri[209].

---

[207] Sendo, como se verá mais adiante, tal notícia de falecimento também perpassada por processos de comunicação com os *invisíveis* – como quase tudo dentro do território indígena Kiriri.

[208] Filho mais velho de Suelí e funcionário administrativo da escola indígena de Araçás.

[209] Sua proximidade/afinidade com a *ciência* pode ser um dos motivos para ocupar, tão novo, o cargo de conselheiro: João já me fora apontado como alguém "*sabido"*, não obstante ser filho de Dominguinhos, esse também apontado como um *entendido.* Como já mencionado, os postos políticos Kiriri, entre eles o de conselheiro, geralmente são ocupados por indivíduos que tem algum importante papel no ritual do Toré e/ou são *entendidos* (NASCIMENTO, 1994), dominando, portanto, os conhecimentos a respeito dos modos de relação e comunicação com os *encantados*. Assim, poderíamos pensar em tais cargos Kiriri como cargos cosmopolíticos, pois os indivíduos que ocupam tais cargos atuam não só na relação com os integrantes da coletividade indígena ou, nas relações interétnicas, com outros povos indígenas e não-indígenas, como atuam também no campo de relações

Aceito o convite e saio a pé com Jonhe. Como estava já focado na minha ida à Mirandela e desanimado com os dias de trabalho de campo pós-Toré, em que optei por ficar em Araçás e acabei adoentado, levei apenas uma caneta e um pequeno bloco de papel, que já se encontravam comigo, sem grandes expectativas de pesquisa – não obstante a expectativa pessoal de reencontrar e conversar com um bom amigo. Além disso, Jonhe havia mencionado que seria uma visita rápida, que o mesmo precisava apenas pegar algumas coisas com Dominguinhos e retornar o quanto antes, pois tinha algumas demandas em casa.

No meio do caminho o mesmo revelou sua motivação para ir à casa de Dominguinhos: estaria indo buscar algumas "*ferramentas indígenas*" para atividades que seriam realizadas num evento escolar no dia seguinte, evento para o qual o mesmo me convidou. Ele diz que nesse evento acontecem "brincadeiras indígenas de antigamente" e que, aquelas ferramentas que ele estaria indo buscar com o artesão poderiam, para alguns, ser chamadas de "armas indígenas" e, para outros, de "artesanato indígena". Antes que eu possa perguntar qual seria a diferença, ele prosseguiu relatando que aquelas ferramentas seriam utilizadas em algumas brincadeiras, ao longo do evento, bem como em uma exposição que seria feita na escola, já que, segundo Jonhe, algumas crianças nunca haviam visto tais ferramentas ao vivo e em ação.

Ele interrompeu sua fala assim que chegamos na porta da casa de Dominguinhos, e começamos a chamar pelo mesmo, na esperança de que estivesse em casa e acordado, dado que notamos a maior parte das luzes da casa apagadas.

3.2. "LOCALIDADES", ALDEIAS, *DONOS* E A SERRA DO ARRASTA-BUNDA.

Passados alguns instantes de espera, logo fomos calorosamente recebidos pela esposa de Dominguinhos, Railda, que nos convidou a entrar e pediu que aguardássemos um pouco, pois os mesmos haviam acabado de chegar da roça. O que explicava as luzes apagadas.

---

com os *invisíveis*, centrais, como venho procurando demonstrar ao longo de todo esse trabalho, nos processos de organização (cosmo)política e rearticulação étnica Kiriri.

Logo que Dominguinhos chegou na sala, iniciou-se uma breve discussão sobre o nome de uma das "*ferramentas indígenas*" que Jonhe havia mencionado: se "borduna" ou "lança". Após algumas considerações e explicações de Dominguinhos, ele e Jonhe concordam ser uma "lança" o artefato em questão.

A conversa prossegue, e Dominguinhos, agora se voltando para todos nós, fala da colheita do feijão de corda, menciona que, diferente do ano anterior, esse ano havia dado mais feijão do que o esperado, o que alongou o período de colheita. Dominguinhos menciona que, naquele momento, ainda havia feijão para ser colhido e isso teria que ser feito o quanto antes pois o mesmo já se encontrava bem seco, podendo se perder no caso de chuva. Ele demonstrava certa insatisfação e impaciência com o tempo de colheita do feijão, dizendo que não via a hora de poder voltar para seu trabalho com artesanato. Railda, sentada junto conosco na sala, comentou que Dominguinhos adora seu trabalho com artesanato, que sempre fica agoniado quando não pode fazê-lo. Dominguinhos, complementando a fala anterior, relatou que recentemente havia queimado o motor de um aparelho que o mesmo utiliza para produção dos artesanatos, o que o deixou muito insatisfeito e impaciente, mas que, segundo ele, agradou a esposa. Railda, rindo, concorda e menciona que é só assim que consegue que Dominguinhos realize algumas atividades na casa e no terreno, atividades que o mesmo dificilmente faria de forma espontânea se estivesse concentrado em seus artesanatos.

Railda levanta-se e mostra-me alguns dos artesanatos do seu Marido, como costumava fazer sempre que eu ia à casa de Dominguinhos, enquanto conta algumas histórias sobre as peças. Enquanto isso, Dominguinhos vai buscar algumas das "*ferramentas indígenas"* que Jonhe solicitara e volta com uma besta, um arco, uma lança e algumas flechas e dardos, que entrega à Jonhe.

A partir desse ponto a conversa se desenrola por vários temas, de forma empolgada e com o envolvimento de todos os presentes que, à essa altura, encontravam-se reunidos na sala. Falamos sobre as caças disponíveis no território, sobre materiais e técnicas de artesanato, a vida escolar e acadêmica dos filhos do casal, por fim chegando ao relato de alguns episódios de violência dentro do território ou nas proximidades, envolvendo indígenas.

Meus interlocutores demoram-se um pouco nesse assunto, do qual não participo e, voluntariamente, por questões de ética e privacidade, não realizo quaisquer registros. Observo que, constantemente, os mesmos referenciavam nomes de aldeias e localidades do território indígena – alguns dos quais ainda sequer havia ouvido falar - ao situarem espaço-temporalmente seus relatos.

Aproveito para entrar no assunto, perguntando sobre as localidades que foram citadas que eu nunca havia ouvido falar, repasso também o nome de todas as aldeias do território indígena. Dominguinhos começa a enumerar algumas dessas localidades, apontando como seus nomes podiam variar de acordo com o tempo, implicando a continua relação dos indígenas com seu território, e o significado que o mesmo vai adquirindo – e sendo nele produzido – ao longo do tempo. Ele conta que o antigo Núcleo de Lagoa Grande era agora uma aldeia, chamada Marrocos.

A alteração da nomenclatura de núcleo para aldeia é significativa e acompanha todo processo de rearticulação étnica Kiriri e sua luta pela retomada do território, e parece implicar um outro modo de relação com o mesmo, etnicamente diferenciado. Alguns dos antigos "Núcleos" ou "localidades", ao serem tornados aldeias, adquiriram novo nome e, mesmo naqueles que mantiveram seu nome original, deixaram de ser referidos enquanto núcleos, tendo sempre seu nome acompanhado do termo "aldeia". Assim, "Pitomba" e "Baixa", apontadas como "antigas localidades" por Dominguinhos, tornaram-se Aldeia da Pitomba e Aldeia da Baixa. A aldeia de Cajazeira, "na época dos brancos", tinha uma porção do seu território conhecido como a localidade de "Pilão". Descubro que o nome da longa estrada/ladeira de vai da Aldeia de Araçás até a Aldeia Segredo é chamado por "Gentio". O próprio terreiro do Cantagalo já teve outro nome, segundo relatou Dominguinhos, também referente à "época dos brancos no território": chamava-se O Serra-Goela, nome dado devido a uma festa onde, enquanto quase todos se divertiam, um homem literalmente serrava a goela de outro, tendo o enterrado numa cova rasa com os pés praticamente para fora, o que fez com que o corpo logo fosse encontrado pelos cachorros, dando nome à localidade. Ao relatar esse episódio, Dominguinhos demora-se um pouco num comentário geral sobre como eram as "festas de antigamente", demonstrando certa nostalgia em sua fala.

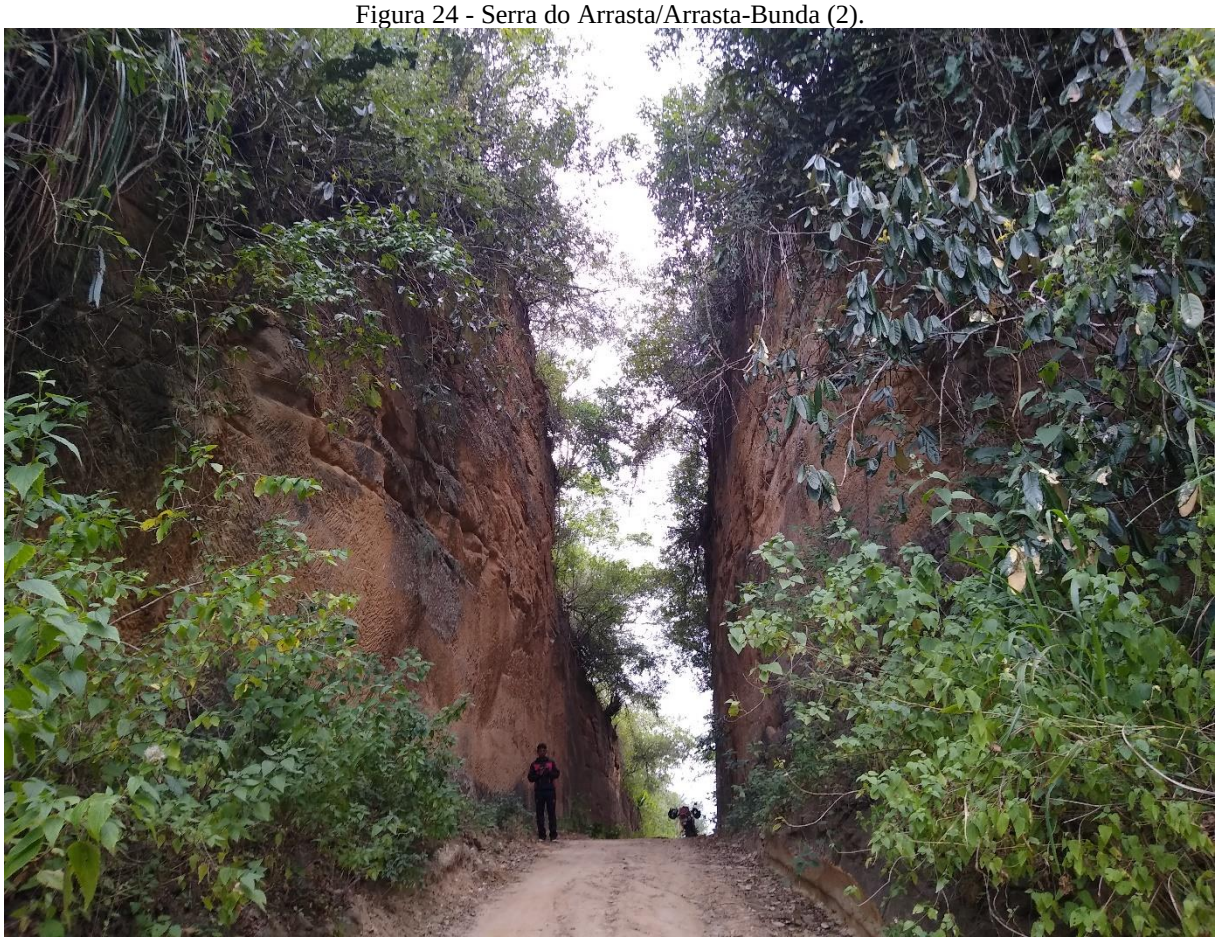
Após sua nostálgica digressão, Dominguinhos retoma a temática dos nomes dos lugares. Ele explica que muitas das "localidades", bem como seus nomes, indicavam, *a priori*, lugares onde se "descansava caixão". Ou seja, eram pontos referenciados de descanso para as pessoas que carregavam os caixões para sepultamento e de parada para todo o resto do cortejo. Locais nomeados e perpassados por relações concretas - e ao longo do tempo - dos Kiriri – vivos e, nesse caso, mortos - com seus ritos fúnebres e seu território.

O artesão cita o nome de algumas outras "localidades", como se estivesse a exemplificar: Belém, Pedra Grande, Pau Preto, Pedra Branca, etc. E, em seguida, dá uma explicação, distinguindo as "localidades" das "aldeias" propriamente ditas: as localidades

seriam toponímias para pontos de referência e localização no território que facilitariam a comunicação e compreensão mútua entre os índios ao se deslocarem pela terra indígena. Aqui ele menciona, brevemente, que essas localidades serviram, ao longo das lutas de retomada territorial, como pontos de referência, não necessariamente conhecidos pelos *brancos,* para orientação, movimentação e organização dos indígenas em luta. Dessas falas podemos apreender que o próprio nome dos lugares no território indígena é perpassado pelas dinâmicas cosmopolíticas Kiriri, tendo, nesse caso, forte relação com a luta do povo pela retomada do território e sua rearticulação étnica. O Território Indígena, mais do que estar limitado ao total de hectares e às fronteiras octogonais da extensão de terras que o integram, é composto e marcado por uma série de relações de tipo social, seja entre vivos e mortos, entre índios e não-índios ou mesmo entre seres visíveis e *invisíveis.*

Depois de concluir suas explicações, e de rirmos um pouco da expressão “descansar caixão”, Dominguinhos cita a Serra do Arrasta ou Serra do “Arrasta-Bunda”, como uma dessas “localidades”, perguntando-me – quase que em tom de afirmação – se eu já a conhecia. Confirmo que já havia passado por ela apenas uma ou duas vezes de carro, mas muito rapidamente. Dominguinhos prossegue, contando a origem do nome de tal lugar, e apontando para o fato de que as “localidades” do território são marcadas não somente por relações sincrônicas, entre indígenas e seu território, nem se limitam a referenciar apenas o espaço, estando também marcadas por relações diacrônicas e referenciando a própria história. Ele relata que o nome do local advém da época de Lampião e seu bando que, quando na região, recusavam-se a passar pelo meio da serra: um relativamente longo e estreito corredor, ideal para emboscadas, seja com armas ou derrubando pedras de cima. Desse modo, prossegue meu interlocutor, todos do bando davam a volta e seguiam por cima da serra, desembocando em uma espécie de “escorregador” na serra, de onde deslizavam sentados, arrastando o gibão de couro no chão. Daí “Arrasta-Bunda”.

Figura 24 - Serra do Arrasta/Arrasta-Bunda (2).



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Nesse ponto, o tom da conversa começa a se transformar, de um momento de descontração e risadas, com as vozes se entrecortando constantemente, para um momento de tom mais sério, com os presentes cada vez mais quietos e atentos ao que estava sendo dito. Essa mudança se dá após o termino do relato de Dominguinhos sobre a Serra do Arrasta, quando Railda, inspirada em tal relato, passa a contar uma experiência sua com tal localidade do território.

Railda conta que, certas vez, quando mais nova, passara em meio ao grande corredor da Serra do Arrasta. Ela diz que, em certa época do ano, especialmente naquela área, nascem belas flores amarelas e que a mesma, que sempre gostou de flores e plantas, era encantada por tais flores. Assim, em sua passagem pela serra, Railda tirou uma dessas flores para ela e seguiu seu caminho. Railda conta que, no dia seguinte à retirada da flor da Serra, ela caiu doente, ardendo em febre. Aqui ela faz uma breve pausa na sua narrativa e explica o motivo de sua doença: o *Dono* não havia gostado da retirada da flor de seu espaço sem sua permissão ou aprovação. Ou seja, a ação de Railda estabeleceu uma relação tida por incorreta com a Serra que, antes de ser

um acidente geográfico no território, pode ser considerada, na perspectiva Kiriri, como uma morada de *encantados*.

Alguns desses *encantados* se configuram enquanto *Donos*: de lugares ou espécies animais. Sendo moradores de - e responsáveis por - certas regiões do território. Os *Donos* também podem tomar em sua proteção uma espécie ou grupo de espécies animais. A propriedade da terra é entendida, até certo ponto, como dos *encantados*, tendo os Kiriri o direito ao usufruto da mesma, enquanto "descendentes", *pontas de rama*, daqueles *encantados*, os *antigos* do *tronco velho*.

Para tal, é necessário habitar o território de modo "correto", ou seja, estabelecendo relações corretas através dos meios corretos com os *Donos* do/no território. Por sinônimo de "correto", aqui, poderíamos entender também "indígena". Tais relações "corretas" dão aos Kiriri o direito de habitar o território, enquanto indígenas[210], bem como a proteção dos *encantados*. Por outro lado, o estabelecimento de comunicação ou de relações tidas por incorretas com os *invisíveis* geram uma série de consequências, tanto no nível individual, como no caso relatado por Railda - através de uma *doença de índio* - quanto no nível coletivo: a própria perda do território, que, como já bem registrado (BANDEIRA, 1972; CARVALHO, 2005; NASCIMENTO, 1994), é apontada, pelos Kiriri, como consequência da perda dos últimos pajés na Guerra de Canudos, que dominavam a língua e o ritual indígena, alguns dos principais meios de comunicação coletiva com os *encantos*.

Em outras palavras, há um discurso nativo que vê sérias consequências na perda dos meios de comunicação direta com os *encantados*, consequências que podem chegar até à expulsão do povo indígena de seu território (adoecido e sem a proteção dos *encantos*) e à negação da sua identidade étnica por parte de terceiros, já que, como será aprofundado no capítulo cinco deste trabalho, é na relação com os *encantados* que são produzidos aquilo que, no plano de comunicação interétnica, é apreendido enquanto "diacríticos culturais", marcadores da indianidade e da condição etnicamente diferenciada da coletividade Kiriri.

Railda, após pausar seu relato para dar a explicação da causa de sua *doença de índio*, retoma o tom narrativo anterior. Conta que foi graças a sua mãe que a mesma se curou da doença. A mãe de Railda era considerada "*sabida*"[211], por "saber muito dessas coisas.", como

[210] Estando a própria identidade étnica do coletivo Kiriri enquanto indígena – tanto nas dinâmicas inter e intra-étnicas - fortemente ligado à relação desses índios com seus *encantados*, como argumento ao longo de todo este trabalho.
[211] *Entendida.*

apontou minha interlocutora. Assim, após a realização de alguns *trabalhos de cura e fortalecimento,* por parte da sua mãe, Railda se viu curada.

Ela prossegue seu relato, mencionando que tal situação não fora um fato isolado, e cita uma índia que haveria arrancado uma das flores amarelas da Serra do Arrasta, para enfeitar o cabelo, tendo caído doente e, também, passado por uma série de *trabalhos de cura* para se livrar de sua *doença de índio.*

Dominguinhos, que escutava atento a fala de Railda, com o corpo curvado em sua direção como que para ouvir mais atentamente, confirma com a cabeça o relato de sua esposa, tomando a palavra para relatar sua experiência com a Serra do Arrasta, como que visando confirmar o que fora dito anteriormente por via de mais alguns exemplos. Ele diz que, quando novo, não tinha permissão de seu pai para dormir na casa de outras pessoas e, por isso, tinha que constantemente passar pelo grande corredor da Serra do Arrasta na volta da roça para casa. Ele diz que sempre passava morrendo de medo, assustado, e que sempre sentia uma espécie de "calorzão" vindo da Serra. Dominguinhos pausa sua fala, comentando sobre a mesma, diz que naquela época, em tal idade, ele não entendia direito o que era, pois sempre que mencionava ao seu pai sobre seu medo ou sobre as sensações que tinha na Serra do Arrasta era repreendido, sob alegação de que estaria "falando demais" e que, o que quer que ele visse por lá, não era para sair falando sobre.

***

A partir do que foi acima descrito, podemos perceber uma certa transformação da temática da conversa: saindo de alguns temas mais ou menos dispersos, concentrando-se em questões relativas ao território e suas "localidades" e daí, indo para conversas sobre os *invisíveis,* que – como se verá mais a frente – perdurou pelo resto de toda a noite. Tal conversa exemplifica um pouco daquela experiência metodológica, já mencionada, de buscar seguir o *rastro* dos *invisíveis*. Como já mencionado exaustivamente, há uma dinâmica de *segredo* cercando tudo aquilo que diz respeito ao campo xamanístico e a boa parte do ritual Kiriri, tal dinâmica pode ser bem observada na fala do pai de Dominguinhos, que repreende o filho por estar "falando demais" das suas experiências de relações com os *invisíveis* na Serra do Arrasta.

Da mesma forma, perguntas que tratem diretamente do ritual ou do xamanismo Kiriri são rapidamente esquivadas ou desconversadas, e, sendo também vedada a presença de não-

indígenas na realização de diversos ritos e processos comunicativos com os *encantados*, percebe-se que o acesso a esses temas e dimensões da vida Kiriri é dificultoso e limitado para o etnógrafo – não-indígena e não-*entendido*.

Por outro lado, dado serem as relações com os *encantados* constantes e centrais na vida dos índios Kiriri em seu território, diversos outros temas e assuntos acabam resvalando ou tocando diretamente naquilo que se configura enquanto *segredo*, afinal:

> "O caboclo não pode esquecer que sua vida no mundo [do território indígena] é intimamente dependente desses seres que a controlam passo a passo, razão pela qual são os encantados presença viva, familiar, sempre constante" (BANDEIRA, 1972, p. 81).

Dessa forma, um dos modos de "seguir o rastro dos *invisíveis"* foi buscar os principais temas que acabavam sendo relacionados, na fala dos meus interlocutores, com temáticas do ritual ou do xamanismo. Um desses temas, que comumente referem-se à relação entre Kiriri-*encantados*, é sobre o território indígena, sua paisagem e suas "localidades", como foi possível observar na situação anteriormente descrita. Desse modo, fica claro, a partir da análise da fala de meus interlocutores, que as relações com o território indígena, sua paisagem, seu relevo, fauna e flora, tem forte ligação – sendo perpassadas – com a relação entre índios Kiriri e *invisíveis*.

Como se vê, a Serra do Arrasta, muito antes de ser definida enquanto parte do relevo, um acidente geográfico ou parte da paisagem "natural", é apontada como uma morada de um *encantado*, o *Dono* do lugar. O nome da "localidade" indica uma relação com o tempo, a história e a memória, bem como com os não-indígenas, na época em que ainda se encontravam intrusados no território indígena. Pela Serra do Arrasta não apenas se trafega, ou se passa por ela como se fora um mero objeto inanimado e desprovido de vida ou significado. Pela Serra do Arrasta caminha-se enquanto, simultaneamente, relaciona-se e interage-se com um emaranhado de relações ao longo do tempo e do espaço, bem como entre distintas realidades – visível e invisível. Trafegar pela Serra do Arrasta, sem os devidos cuidados e atenção às relações que ela condensa em si, pode até mesmo causar o sofrimento físico do indivíduo – na forma de uma *doença de índio*.

Assim, a partir das narrativas dos meus interlocutores, depreende-se que a Serra do Arrasta condensa uma série de relações anteriores, reais ou potenciais, entre indígenas, o tempo,

sua história, sua relação com os *brancos* e com os *invisíveis* no/do território indígena. Desse modo, compreendo não somente a Serra do Arrasta como também as "localidades" do território Kiriri, bem como as "coisas materiais", no geral, que integram esse território (*ferramentas indígenas*, relevo, paisagem, *pés-de-pau*, etc.) enquanto "coisas", a partir da distinção, proposta por Ingold (2012), entre "coisas" e "objetos". Assim sendo, apreendo as coisas do território indígena, ao exemplo da Serra do Arrasta, enquanto "coisa": "porosa e fluida, perpassada por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente" (INGOLD, 2012, p. 25).

Tal opção teórico-metodológica integra o esforço mais amplo, que me propus neste trabalho, de levar a sério aquilo que é dito pelos meus interlocutores (HOLBRAAD, 2003), levando às últimas consequências ontológicas tal esforço.

Como foi apontado nas narrativas anteriormente apresentadas, a Serra do Arrasta foi descrita, referida e definida como muitas coisas, menos como um simples objeto inanimado e sem qualquer tipo de agência, ao contrário, é antes de tudo uma morada de um *encantado*, com quem necessariamente se relaciona quem precisa pela Serra passar[212]. Assim, a Serra do Arrasta-Bunda está marcada e perpassada pelo fluxo da vida Kiriri no território indígena, sendo, entre outras coisas, um índice não só da presença dos *invisíveis* no território, como das relações, reais, virtuais e/ou potenciais, ao longo do espaço e do tempo – no/do território – entre esses e as pessoas Kiriri.

Assim, somando-se a isso tudo o que já foi dito neste trabalho[213] sobre a importância e centralidade da relação entre o povo Kiriri e seus *encantados* no processo de rearticulação e afirmação étnica e de retomada do território, entendido enquanto indígena e "tradicional", poderíamos avançar um pouco no entendimento do Território Indígena Kiriri enquanto uma "malha" (INGOLD, 2012), composta por "coisas" - perpassadas por relações e pelo fluxo da vida - e pessoas, que se emaranham e entrelaçam, dando sentido e unidade a uma série de - constantes – relações, concretas e/ou potenciais, entre indígenas e *encantados*[214], relações essas que constituem essa "malha" que se configura o Território Indígena Kiriri.

[212] Sofrendo desastrosas consequências quem não o fizer da forma "correta".
[213] Além do que ainda será apresentado nos capítulos seguintes.
[214] Bem como entre indígenas e não-indígenas; vivos e mortos; presente e passado; etc.

Figura 25 - Dominguinhos, no quintal de sua casa, ensinando sobre algumas ervas e seus usos.

Fonte: Acervo do Autor, 2017.

3.3. *ZUMBIS*, LOBISOMENS, *BICHOS* E *ESPÍRITOS-DE-MORTO*: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE CATEGORIAS DE *INVISÍVEIS* E SOBRE CONTINUIDADE ENTRE RITUAL E VIDA COTIDIANA.

Já havia se passado algumas horas desde que chegamos na casa de Dominguinhos. Após o relato desse, sobre suas lembranças de infância sobre a Serra do Arrasta, Jonhe, bastante atento a tudo que era dito, pergunta para o artesão se ele já "tinha visto coisa" por lá. Dominguinhos responde, dizendo que, naquela época, quando estava sozinho, ele passava pelo corredor de olhos fechados, mas que já tinha visto "*zumbis"* por lá e, quando isso acontecia, ele apenas chamava por Deus e seguia seu caminho.

A categoria *zumbi*, conforme me foi apresentada em campo, parece se aproximar à categoria de *espírito-de-morto*, dado que ambos se referem a entidades invisíveis, mortas e desencarnadas, geralmente identificadas como danosas, perigosas e/ou não-indígenas. Fora isso, não obtive informações suficientes para equalizar, de fato, ambas as categorias, apontando aqui uma aproximação provisória dos *zumbis* enquanto um subgênero da categoria mais ampla de *espíritos-de-morto.*

A primeira vez que tive contato com tal categoria fora alguns meses antes da conversa na casa de Dominguinhos, em meados de abril de 2019, quando fui a campo por um final de semana, junto ao professor Marco Tromboni e a colega Vanessa Coêlho Moraes. Tínhamos por objetivo combinar mais algumas atividades relativas ao projeto de assessoria linguística para os Kiriri, bem como apresentar oficialmente a proposta do mesmo para as lideranças do grupo de Pau Ferro, com quem ainda tínhamos pouco contato. Na noite anterior ao nosso retorno, me encontrava sentado na varanda da casa de Suelí, bebendo algumas cervejas com Roni, seu irmão. Conversamos brevemente, dividindo algumas poucas latas.

No dia seguinte, acordei com um grande mal-estar, que logo correlacionei à uma possível ressaca, mesmo levando em conta que a quantidade de álcool consumida não tenha sido o suficiente para tal – apenas duas latas de cerveja, no caso de Roni. Só depois, vim a descobrir que tal mal-estar já havia sido significado por um dos meus interlocutores, em termos de relação com *invisíveis*: minha colega, Vanessa, me informou que Suelí comentara com ela que não apenas eu havia acordado mal depois daquela noite, como Roni também havia caído doente. Minha colega me explica que Suelí havia mencionado que isso teria sido causado por

zumbis, que eram "como gente morta". Tais *zumbis* se aproximaram, atraídos pela bebida alcoólica, e, como não executamos a "ação ritualizada" de *dar pro santo*[215], não tivemos qualquer *defesa* ou proteção, caindo doentes pela relação estabelecida com aqueles *zumbis* à nossa revelia.

Tal situação é ilustrativa de quão constantes são as potenciais relações com *invisíveis* dentro do Território Indígena Kiriri. São necessários uma constante atenção e cuidado, quando no território, pois, mesmo em meio às atividades mais rotineiras, relações podem ser travadas com *invisíveis* apenas por se estar habitando, ainda que temporariamente, aquele espaço. Assim, gestos e "ações ritualizadas" como a de *dar para o santo* dão continuidade ao ritual fora do ritual, no dia-a-dia, trazendo para o nível dos indivíduos a comunicação que, no ritual, se dá a nível coletivo. Mantendo uma continuidade comunicativa entre índios e *invisíveis* a partir do entrelaçamento e ramificação do ritual para/com a vida cotidiana na forma de "ações ritualizadas" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018).

É interessante também pensar que tal mal-estar, provocado pelos *zumbis*, foi sentido por mim, pesquisador não-indígena e Roni, indígena Kiriri. Independentemente de nossas "crenças" ou visões de mundo, ambos sofremos com a agência invisível dos *zumbis*, o que, ao meu ver, reforça a opção teórico-metodológica aqui adotada: a de levar a sério o que falam meus interlocutores; buscar apreender o que é dito pelos mesmos enquanto realidades possíveis e não enquanto meras representações de uma única realidade - muito menos enquanto "crenças".

Antes de retornar à sala de Dominguinhos, gostaria de ressaltar que ao longo desta e da próxima seção teço algumas considerações sobre algumas categorias de *invisíveis* com que me deparei na minha experiência de campo. Para definir e distinguir os *invisíveis* presentes no Território Kiriri, comparo tais categorias de *invisíveis* com as respectivas definições estabelecidas por Bandeira (1972) no seu capítulo "O Mundo das Crenças". Com isso, não tenho o intuito de estabelecer um quadro classificatório sistemático de tipos ou categorias de *invisíveis* Kiriri, mas apontar como essas categorias se transformaram[216]. Apresento ao leitor, ainda que de forma provisória e limitada, a encantadora miríade de tipos de *invisíveis* que habitam ou

[215] Como já mencionado, é o ato de jogar o primeiro tanto de uma bebida ou comida no solo, para os *invisíveis*. Tal ação também é chamada de *obrigação*, sendo realizada a nível individual, ao *dar para o santo* o primeiro bocado de alguma comida ou bebida, bem como a nível coletivo, em rituais, onde as *obrigações*, geralmente na forma de cachaça/zurú e/ou dos vinhos não fermentados de milho, maracujá e mandioca, são derramadas, em maior quantidade, no solo.

[216] Levando em conta principalmente que o trabalho de Bandeira (1972) é anterior aos movimentos de rearticulação étnica, retomada ritual e retomada territorial Kiriri que, como já vimos - e conforme aponta Carvalho (2005) – transforma e "etniciza" o campo xamanístico e o discurso xamânico-político Kiriri.

trafegam pelo território indígena, e com os quais estão em constante relação – voluntária ou não – os índios.

Após a fala de Dominguinhos, sobre os *zumbis* na Serra do Arrasta, Railda menciona que sempre orientou seus filhos a terem muito cuidado ao andar por certas "localidades" no território, e exemplifica, mencionando que, certa feita, Fabiana, sua filha mais velha, foi à Serra do Arrasta para tirar algumas fotos e que foi fortemente recomendada a não "mexer em nada, nem ficar falando muito sobre o que viu e sentiu por lá". Após sua fala, um breve silêncio abateu-se sobre a sala, como se todos, ao mesmo tempo, tivessem tirado um momento para processar tudo o que vinha sendo conversado.

Tal silêncio é rapidamente interrompido por Dominguinhos, que, animando-se, conta outra história. Ele conta de uma certa troca que realizou, tempos atrás, com um índio, dando um rádio em troca de certa quantidade de feijão. A mulher desse índio era contra tal troca, e ficou ainda mais contrariada com o fato de o marido ter realizado a troca sem dar ouvidos à sua opinião. Dominguinhos diz que essa mulher, "assim como a mãe de Railda", era "*sabida*" e que o ameaçou, dizendo que se ele fosse buscar o feijão ele "Ia ter exemplo". Dominguinhos não se acanhou e, certo dia, foi buscar o feijão. No caminho, sem quaisquer motivo ou causa aparente, caiu da bicicleta abruptamente, em cima de um espeto que, segundo o mesmo, não estava no chão e apareceu do nada, no momento exato de sua queda, e quase teve o abdômen rasgado/perfurado por tal espeto.

Dominguinhos dá a entender que tal situação não foi fortuita, tendo sido causada pela mulher do seu parceiro de troca, uma índia "*sabida"*/*entendida*, portanto, versada nos conhecimentos e práticas xamânicas Kiriri. Tal situação, parece remeter à categoria de "macumba" ou "encantado feito", apresentada por Bandeira (1972)[217], ainda que não tenha ouvido quaisquer um dos termos anteriores em campo. Para Bandeira (1972, p. 83): "As *macumbas* ou encantados feitos são materializações da força do mal possuída pelos feiticeiros". Como dito, não ouvi quaisquer menções às noções de encantado feito, macumba ou feitiçaria em campo, ouvi apenas sobre o poder que alguns *entendidos* teriam de curar ou de tirar "olhados", por exemplo.

Maria de Lourdes Bandeira também aponta que:

[217] Que distingue três categorias de encantados: "encantados" (propriamente ditos), "encantados mortos" e "macumba" ou "encantados feitos".

> "Ninguém conhece a identidade dos feiticeiros [...] Desconfia-se de certas pessoas, mas certeza ninguém tem. Os 'entendidos', ou a gente de 'trabalho', tiram o feitiço. Sabem quem o fez, os encantados dizem, mas normalmente se omitem a indicar o responsável porque é muito perigoso." (BANDEIRA, 1972, p. 83).

Tal consideração pode ser a explicação do porquê tão pouco – ou nada – ouvi sobre supostos feitiços ou feiticeiros, e nem sobre as categorias "macumbas" e "encantados feitos". Uma outra possível explicação é a de que certas categorias de *invisíveis*, presentes em meio aos Kiriri ao longo da década de 1960, quando a autora realizou seu trabalho de campo, caíram em desuso ao longo do tempo, não sendo mais utilizadas ou não fazendo mais sentido no atual contexto Kiriri. Uma hipótese é a de que, em meio ao processo de elaboração do "regime indígena" (CARVALHO, 1994), centrado no Toré e na comunicação da coletividade étnica com os *encantados*, os próprios *encantos* passam por esse processo de regimamento, e, aquelas entidades apreendidas enquanto não indígenas são expurgadas das práticas xamânicas e rituais Kiriri, assim como aqueles indivíduos que não tiveram a devida observância ao regime indígena ao longo do processo de rearticulação étnica e retomada territorial Kiriri, tendo sido extrusados do território num momento da história Kiriri conhecido por *coador*, de que tratei, introdutoriamente, no primeiro capítulo deste trabalho e que melhor descrevo e aprofundo no quinto capítulo.

Retornando à sala de Dominguinhos: após seu relato, ele e Jonhe começam a comentar que estavam se lembrando das "histórias dos mais velhos". É interessante perceber, que, ao longo de toda a conversa na casa de Dominguinhos, uma série de relatos vividos em primeira pessoa pelos meus interlocutores mesclam-se com relatos de situações ocorridas com conhecidos, outras relatadas por terceiros e que ocorreram com um indígena geralmente não identificado, e, por fim, alguns mitos. Uma estratégia discursiva que parece intercalar, de forma complementar, os três distintos tipos de relatos, de situações vivenciadas por distintos tipos de sujeitos, para dar conta assim de expressar a riqueza de relações entre diversos tipos de agências presentes no – e constituintes do - Território Indígena Kiriri. Bem como para confirmar e reforçar o que está sendo dito, apontando para a realidade da constante relação dos Kiriri com seus *encantados*, relação central na auto-definição do povo enquanto um povo indígena.

Jonhe desvia sua atenção de Dominguinhos, voltando-se para todos na sala e relembrando uma dessas "histórias dos mais velhos". Ele conta que seu avô, quando novo, encontrou com um lobisomem em meio a um milharal e acabou encarando seus olhos vermelhos numa noite sem lua. Ele diz que, tratando-se de lobisomem, a pior coisa a ser feita é encará-lo

nos olhos e que, por isso, seu avô teve que fazer uma série de *trabalhos de cura e proteção*[218] para não sofrer as consequências disso (consequências que não foram descritas pelo mesmo). Vale apontar o tom solene e de seriedade de Jonhe ao iniciar tal relato, como se estivesse comunicando algo de extrema importância e discrição. Sua postura também muda, ficando o mais ereto possível na cadeira, diferente da postura anterior, curvada e relaxada.

Seguindo uma certa estratégia discursiva de intercalamento de tipos de relato, Jonhe, terminada a história do seu avô, passa a relatar uma situação em que vivera pessoalmente. Ele diz que, há pouco tempo, voltando de moto com sua esposa para casa, foi questionado por essa se ele estava vendo um grande cachorro preto, de pernas grossas e sem o rabo: "só um toquinho". Jonhe, diz que, querendo evitar assustá-la, brinca, questionando se não era o cachorro imenso que Dominguinhos tem. Não obstante o tom jocoso, ele diz que na mesma hora havia lembrado da história do avô com o lobisomem. Jonhe conta que a sua esposa voltou tremendo de medo e sem querer olhar pros lados. Só quando chegaram em casa é que Jonhe pede para que ela descreva melhor o tal cachorro, convencendo-se assim de que era de fato um lobisomem.

Observa-se que, tanto no relato de Railda sobre sua *doença de índio* como no relato de Jonhe, sobre seu avô e o lobisomem, é dito que os problemas decorrentes da má comunicação entre indígenas e alguns *invisíveis* são resolvidos com a realização de *trabalhos de cura e proteção*. Tais *trabalhos*, assim como os de *defesa e fortalecimento*, são realizados no Toré, enquanto meio de comunicação coletiva com os *encantados*, visando a proteção e a convivência harmônica com os mesmos[219]. Esses *trabalhos*, em escala menor, também são realizados por indivíduos Kiriri, estabelecendo no nível particular a comunicação com os *encantados*, visando garantir para si e/ou seus familiares, cura, proteção, e uma convivência harmônica com os *invisíveis*. Assim, vemos uma continuidade entre o momento ritual do Toré e as ações voltadas para a comunicação cotidiana, rotineira, com os *encantados*.

As ações rituais voltadas para a comunicação do coletivo com seus *encantados*, no ritual do Toré[220], ramificam-se na forma de "ações ritualizadas" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018) para a vida cotidiana, voltando-se para o estabelecimento da comunicação entre indivíduos e *encantados* específicos.

---

[218] Tais *trabalhos de cura e proteção*, assim como os de *defesa* e *fortalecimento*, como já apontado ao longo do capítulo 2, são realizados no Toré, enquanto meio de comunicação coletiva com os *encantados*, visando a proteção e a convivência harmônica com os mesmos. Esses trabalhos, em escala menor, também são realizados por indivíduos Kiriri, estabelecendo, no nível particular, a comunicação com os *encantados*, visando garantir para si e/ou seus familiares cura, proteção, e uma convivência harmônica com os *invisíveis.*

[219] Como já apontado ao longo do capítulo 2.

[220] As *obrigações*, os *trabalhos de fortalecimento*, a *defumação*, etc.

Poder-se-ia dizer que a esfera ritual e o Toré têm continuidade na vida cotidiana (emaranhando-se e interlaçando-se com essa) dos indígenas Kiriri concretos através de um repertório de ferramentas e modos de comunicação-ação com os *encantados* (a exemplo das *obrigações* e dos *trabalhos de fortalecimento*) na forma de "ações ritualizadas" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018). Assim, a comunicação com os *encantados* não é interrompida com o fim da dança e do ritual do Toré, ao contrário, estende-se para a vida cotidiana. Havendo uma variação cíclica entre um plano de comunicação entre coletivos para o plano de comunicação entre indivíduos específicos: a comunicação estabelecida pelo coletivo através do Toré é mantida e retroalimentada pela comunicação estabelecida no plano particular, na vida cotidiana, entre pessoas Kiriri e *encantos*. Tal comunicação se renova num novo Toré, passando da comunicação dos indivíduos, agora reunidos para o ritual, para a comunicação do coletivo com os *encantos*. Reiniciando, com o fim de mais um Toré, essa cíclica dinâmica de comunicação de um povo indígena – enquanto coletivo étnico, assim como enquanto composto de indivíduos concretos – com seus *encantados*.

Ao finalizar sua narrativa, Jonhe também comenta que os índios dizem que esses lobisomens não são mais tão vistos hoje em dia por causa dos cercados de arame farpado e das luzes das lâmpadas elétricas. Dominguinhos toma rapidamente a palavra para confirmar o que fora dito por Jonhe, mencionando que o bicho se desorienta por não estar acostumado com essas "modernidades". Ele diz que se o bicho ficar se batendo demais nos arames farpados "ele desencanta".

Tal comentário remete à ideia de que são as coisas *tradicionais*, ou relativa aos *antigos*, que tem eficácia na comunicação com *invisíveis*, tal qual na evitação de malefícios oriundo dos mesmos.

As "coisas de hoje", a exemplo da luz das lâmpadas ou das casas de alvenaria, não teriam efeitos de comunicação ou proteção, podendo ser indiferentes ou até afastar/dificultar o estabelecimento das relações. Nesse caso específico, vê-se que tal efeito acaba sendo positivo, já que acaba por afastar a presença – e a possibilidade de estabelecimento de comunicação com essas entidades *encantadas*, porém, perigosas. Tal dinâmica parece explicitar que, como defendo, os movimentos de "retomada" das "*coisas de antigamente*" ou "*dos antigos"*[221], entre os Kiriri, não pode ser compreendido em termos de mero "resgate cultural", muitas vezes articulado de maneira instrumental, enquanto meio para um fim étnico-político, por exemplo. Tal retomada "das coisas de antigamente" tem finalidades pragmáticas que impactam na própria

[221] Seja a língua indígena, as vestes *tradicionais*, o ritual, etc.

qualidade de vida e na manutenção do povo indígena em seu território, que tem por condição necessária a boa relação entre o mesmo e seus *encantados* que, até certo ponto, são *antigos*, da mesma maneira que são, também, contemporâneos ao povo indígena. *Encantados/antigos* com os quais os Kiriri possuem uma relação diacrônica[222] vivenciada nas relações sincrônicas que travam com esse "passado contemporâneo" que garante o presente e o futuro dos índios em seu território.

Após as falas de Jonhe e Dominguinhos, pergunto se os lobisomens são como os *encantados*. Dominguinhos responde que não, que lobisomens são "virados de gente", geralmente de pessoas "excomungadas de pai e de mãe". Menciona que é gente que se *encanta* podendo, portanto, *desencantar*. "*Se encantar*" não necessariamente significa se tornar um *encantado*. Objetos, por exemplo, podem *encantar-se* devido à ação e o querer de um *encantado*, por exemplo, assim como pessoas. Em outros casos, pessoas podem *se encantar* por desobedecerem ou desrespeitarem um *encantado* ou sua(s) morada(s).

Ao *se encantar*, como dito, a pessoa não se transforma necessariamente num *encantado* ou em algo positivo, podendo virar um *bicho*. *Bicho* é uma categoria identificada por Bandeira (1972, p. 79)[223] enquanto um possível subgênero dos *encantados*, mas que a autora não desenvolve uma melhor elaboração ou definição, pois "muitos pontos não ficaram claros para uma classificação segura" (BANDEIRA, 1972, p. 79). Aqui, também não me proponho a um esforço sistemático de classificação e definição de tipos de *invisíveis* ou de *encantados*. Muito mais informações e trabalho de campo seriam necessários para que tal esforço tivesse resultados minimamente razoáveis.

De todo modo, a partir de narrativas e algumas poucas explicações dos meus interlocutores, poderia elaborar uma definição provisória e relacional dos *bichos:* aproximam-se dos *encantados* no fato de serem vivos, invisíveis – a menos que não queiram – ao mesmo tempo que parecem ser o inverso desses, no sentido de que são seres com os quais não se deseja estabelecer comunicação ou relação – que não as de afastamento. Mais que isso, seres com os quais a relação harmônica e de tipo social, como aquela estabelecida com os *encantados*, é impossível, restando apenas relações de afastamento, por parte dos índios para com os *bichos*, e de agressão/predação, por parte dos *bichos* para com os índios.

Assim, os *bichos* também se distanciam das categorias *zumbi* e/ou *espírito-de-morto*, já que essas duas se referem à seres desencarnados, que já morreram, enquanto que os *bichos* são vivos, assim como os *encantados*, sendo originados, em alguns casos, do processo de *se*

[222] De descendência étnica, por exemplo.
[223] E que a mesma vem chamar de "bichos sobrenaturais" (BANDEIRA, 1972, p. 88).

encantar[224], sendo também, até certo ponto, "*encantados*", mas, diferentemente dos *encantados* propriamente ditos, não há quaisquer benefícios no estabelecimento de relações com tais *bichos*, sendo a comunicação basicamente improvável e indesejada, e o medo, o enfretamento e a fuga, os principais modos de relação com esses seres.

Em alguns casos, *bichos* podem ser "amarrados" ou *presos* em uma certa parte do Território, tendo sua mobilidade e agência reduzidas a quase zero. O único caso desse tipo que tive contato em campo foi uma breve menção, feita por dois distintos interlocutores de pesquisa, de que o pajé Adonias havia prendido um bicho, há um bom tempo atrás, e que agora esse bicho fora visto solto pelo território novamente, o que seria consequência de *trabalhos* e outras práticas rituais realizados de forma "incorreta" por parte das lideranças de um grupo político Kiriri recém-formado[225], que, inclusive, não realiza o Toré[226], sendo altamente deslegitimado e questionado por tal. Tal situação é também muito ilustrativa no que diz respeito à influência e centralidade do ritual e do xamanismo na organização política Kiriri, seus processos de cisão cosmopolítica e na distinção intra-etnica entre os grupos Kiriri.

3.4. DIFERENTES TIPO DE RELATOS E NARRATIVAS DE EXPERIÊNCIAS COM *INVISÍVEIS* E "EDUCAÇÃO DA ATENÇÃO".

Na sala de Dominguinhos, estávamos imersos em relatos sobre lobisomens e *bichos* no geral. Mais três relatos foram feitos sobre essa temática. No primeiro, Railda conta de uma experiência que tivera com um lobisomem. Na época em questão, ela estava com seu primeiro filho ainda recém-nascido, e se encontrava na casa de sua mãe, uma *entendida*, enquanto Dominguinhos trabalhava fora. Railda diz que a presença do *bicho* foi denunciada pelos latidos de uma cadela que fora atacada pelo mesmo, o que a deixou aterrorizada, pois sabia que tal ser devorava recém-nascidos. O lobisomem não conseguiu adentrar na casa de pindoba[227], conseguindo apenas colocar sua mão por debaixo da porta, sendo afugentado pela mãe de Railda, que, com um punhal, começa a espetar e ameaçar o bicho. Dominguinhos comenta que,

[224] Podendo, portanto, *desencantar*.
[225] O grupo político do cacique Jailson, o mais recente dos Kiriri Cantagalo, que surgiu do rompimento do cacique Jailson com o cacique Manoel.
[226] Não realizava, até o término desse trabalho de campo. Segundo alguns interlocutores, o Toré não era realizado nesse grupo pela falta de recursos humanos, tanto em quantidade, quanto em relação à presença de *entendidos* e pessoas com conhecimentos suficientes para realização do Toré.
[227] Como as casas *de antigamente*.

quando deixava sua mulher e sogra sozinhos, sempre deixava um punhal na casa, pois sabia que essa era a única arma temida por lobisomens e, ainda assim, é necessária uma "maneira correta", como colocado por Dominguinhos, para se segurar o punhal, do contrário o mesmo pode ser "tomado" ou derrubado no chão pelo lobisomem.

O artesão emenda sua explicação com mais um relato sobre lobisomens, intercalando o relato em primeira pessoa de Railda com um em terceira pessoa, que ocorrera com "um/uns índio(s)/índia(s)" não identificados. Nesse caso, com um grupo de índias, que, por terem deixado a janela aberta num horário inadequado, tiveram a infame visita de um lobisomem, que adentrou a casa pulando janela a dentro e ficou "judiando" e "fazendo malvadezas" com as mulheres: pulando e derrubando as panelas, sujando a casa, etc. Não chegando a ferir nenhuma diretamente. Railda complementa o relato de Dominguinhos, comentando e apresentando novos detalhes da situação ao longo da narrativa do mesmo.

Por fim, quase que sem tomar fôlego, Dominguinhos emenda mais um relato, dessa vez não em primeira pessoa, nem relativo à um indivíduo indígena não identificado, mas sobre um conhecido, um terceiro indivíduo concreto: um certo homem, morador de Curral Falso[228], conhecido por Filadelço, que se transformava em lobisomem e que já teria "dado prova" disso quando desafiado por um grupo de mulheres. Dominguinhos diz que não só isso, mas que ele era capaz de se transformar em outras coisas como cupim, jegue, égua e etc. Dominguinhos afirma que fazia muito tempo que não tinha informações do paradeiro desse rapaz, mas que acreditava que ele já havia falecido.

Assim, vemos três distintos tipos de relatos se intercalando e se complementando como uma estratégia discursiva dos meus interlocutores, como que para conseguir dar conta expressar toda a ampla gama de experiências e relações entre índios Kiriri e *invisíveis:* Relatos em primeira pessoa (sobre experiências vivenciadas pelo próprio interlocutor); Relatos sobre conhecidos (sobre experiências de outros indivíduos concretos, conhecidos por quem faz o relato) e Relatos sobre sujeitos indeterminados (sobre experiências de "um/uns índio(a)(s) não definido(s). As categorias "histórias de antigamente" ou "histórias dos mais velhos" poderiam ser apreendidas enquanto um "gênero discursivo", mas não me deti sobre tal definição e delimitação desse conjunto de relatos, nem aprofundei minha análise teórica nessa direção.

As "histórias dos mais velhos" / "história dos antigos" muitas vezes se constituem enquanto relatos sobre conhecidos, nesse caso, anciões ou índios já falecidos, bem como

[228] Curral Falso é um dos povoados mais próximos ao território indígena. Muitos Kiriri, principalmente ao longo das lutas de retomada e do *coador*, passaram a morar em alguns desses povoados, a exemplo de Curral Falso, bem como nos municípios de Banzaê e Ribeira do Pombal.

enquanto relatos sobre sujeitos indeterminados, ao se referir à antigos ou anciões indefinidos, de um "antigamente" também indeterminado em termos de cronologia.

Esse intercalamento de distintos tipos de relatos acaba por propiciar uma certa "educação da atenção" (INGOLD, 2010) dos ouvintes, possibilitando que se enxergue os indícios da constante presença dos *invisíveis* na vida cotidiana Kiriri. Tais relatos "educam a atenção" ao possibilitarem, gradualmente, a percepção de constantes relações entre índios e *invisíveis*, não somente através da transmissão de representações abstratas, de conceitos mentais a serem apreendidos, mas de um direcionamento – e um certo refinamento culturalmente condicionado – dos sentidos, da própria atenção sensorial, não apenas intelectual/conceitual. Direcionamento esse que nos permite enxergar relações sociais invisíveis, porém constantes, que permeiam a vida Kiriri em seu território indígena, composto por "coisas" (INGOLD, 2012), entrelaçadas por relações temporais e espaciais, configurando-se numa "malha" (INGOLD, *Ibid.)*, um emaranhado de tais "coisas", fluxos vitais, experiências e pessoas – visíveis ou não.

Um "emaranhado-território", se assim pudermos colocar, que produz uma noção de um território indígena *tradicional* pertencente a uma coletividade que se configura enquanto povo indígena "mesmo" / "legítimo", detentor dos direitos originários sobre seu "emaranhado-território", que é perpassado - e definido enquanto *tradicional* e "indígena" de fato - por relações de continuidade entre os Kiriri de hoje e os de "de antigamente"[229], seja no plano diacrônico, enquanto descendentes-ascendentes, seja no plano sincrônico, enquanto vizinhos – dos *encantados*, que são, também, "*antigos"* e *Donos* de "localidades", entre outras "coisas" do território.

Um exemplo desse processo de "educação da atenção" dá-se no relato de Railda sobre sua *doença de índio*, onde a presença de flores específicas a uma certa parte do território são indicativos da presença e morada dos *encantados* em tal localidade, coisa que a mesma só foi ter conhecimento após sofrer sensivelmente por desconhecer as relações que constituíam aquela "coisa" (INGOLD, 2012) que é a Serra do Arrasta Bunda. Por outro lado, como ela mesmo menciona, ela foi capaz de transmitir, através de seus relatos e conselhos, habilidades perceptivas prévias, que possibilitaram, por exemplo, que Fabiana fosse à Serra realizar seus trabalhos fotográficos sem ter caído doente, por saber identificar o local não apenas como objeto, uma "serra", mas como uma "coisa": A Serra do Arrasta, morada de um *encantado*, Dono do lugar, conhecido por ***Boi-do-Corte***.

[229] Ou entre as "*pontas de rama"* e o "*tronco véio"* (NASCIMENTO, 1994).

Tais relatos e narrativas sobre as experiências dos meus interlocutores com as agências invisíveis do/no território foram fundamentais para a educação da minha própria atenção, de pesquisador não-indígena, para que eu pudesse começar a enxergar os "rastros dos *invisíveis*" na vida cotidiana dos meus interlocutores - não obstante serem invisíveis de fato, e as informações sobre a relação com os mesmos integrarem o *segredo* – em pequenos gestos, em pequenas marcas físicas no território, que antes passavam por mim despercebidos, como meros "objetos" sem significado específico. As histórias e os relatos prepararam-me para estar atento, sempre alerta e pronto para tentar enxergar os indícios, os "rastros dos *invisíveis*", no fluxo da vida no território indígena que eu tive a oportunidade de vivenciar e compartilhar, brevemente, ao longo do meu trabalho de campo junto aos meus interlocutores Kiriri.

Como dito, as narrativas e relatos[230] dos meus interlocutores sobre suas experiências – ou a de outros, conhecidos ou não – com os *invisíveis* fundamentaram um certo processo de educação da minha atenção, que me possibilitou apreender as coisas materiais no Território Indígena Kiriri, por exemplo, não como meros "objetos", mas como "coisas" de fato, assim como proposto por Ingold (2012, p. 25): "porosa e fluida, perpassada por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente".

3.5. MANÉ TRAPÁIA, A AGÊNCIA DOS *ENCANTADOS* PARA A MANUTENÇÃO DO *SEGREDO* E UMA INTERVENÇÃO CONCRETA DOS *ENCANTOS* SOBRE ESTE TRABALHO: EXPLICAÇÕES E SIGNIFICADOS ACERCA DA FALHA DE UMA CANETA.

Após contar o caso de Filadelço e tecer alguns comentários sobre sua capacidade de se transmutar em forma animal[231], Dominguinhos pega o gancho para contar sobre um outro conhecido seu, um ancião, marido de sua tia, que teria também alguns poderes, similares ao do caso anterior, que seriam derivados do fato de serem "*sabidos"*.

O ancião em questão era um índio conhecido por Mané Trapáia. Certa feita esse ancião fora na casa de uma parente para pegar alguns ossos de costela de vaca, no intuito de fazer um

[230] Mas não apenas isso, como se verá no capítulo em que trato de caminhadas na mata que realizei junto a Hamilton "Barão".
[231] Habilidade que seria, segundo Dominguinhos, mais comum nos "tempos de antigamente".

pirão, enchendo completamente um grande *bogó/ayó* com tais ossos. No caminho para sua casa, passa um caminhão com um carregamento de pinhões e, sem motivo aparente, o motorista bem como o carona, passam a zombar de Mané Trapáia. Oferecem carona de forma jocosa, dizendo que com aquele peso todo ele não chegaria em lugar nenhum. Mané abaixa a cabeça, resignado, e ignora os caminhoneiros que se afastam ainda zombando dele. Depois de um tempo, Mané alcança novamente o caminhão, que agora se encontrava parado na estrada. As duas pessoas que zombaram dele dizem que o caminhão parou de funcionar do nada, sem qualquer motivo aparente, e que procuram e procuraram e não encontravam problema no motor nem em parte nenhuma do veículo.

Mané Trapáia responde que já sabia daquilo e retruca a provocação feita pelos caminhoneiros: "Então, bora ver agora quem chega primeiro na Marcação?". Mané diz que o caminhão só vai chegar a seu destino quando ele já estiver sentado e descansado na calçada, em frente à casa de um indivíduo bem conhecido da região naquela época. Assim, Mané segue a viagem no seu ritmo, chegando à Marcação. Dominguinhos diz que assim que ele sentou em frente à casa do índio que mencionara, o caminhão apareceu na entrada de Marcação.

Aqui vale mencionar que, já haviam se passado um bom par de horas desde a minha chegada, junto a Jonhe, na casa de Dominguinhos. O que era para ter sido uma visita rápida, de alguns minutos, transformara-se numa prolongada conversa que se estendeu por quase toda a noite. Nesse ponto, percebi que os temas que tratávamos iam se tornando mais "sérios", conforme as alterações no tom e na expressão dos meus interlocutores. Percebi, em dado momento, que Jonhe, antes de iniciar algum relato que tratasse de ritual, encantados e afins, hesitava um pouco, olhando rapidamente para Dominguinhos, como que em busca de confirmação. Dominguinhos apenas devolvia o olhar, sorrindo sutilmente e balançando a cabeça em confirmação de forma quase imperceptível. Percebi que me encontrava numa situação privilegiada na qual vários aspectos da relação dos Kiriri com os *invisíveis* estavam sendo relatados por alguém considerado um *entendido*. Talvez por sê-lo, conjecturo, Dominguinhos tivesse uma certa liberdade e segurança, ou, ao menos, pouca hesitação em tocar em tais temas, ao contrário de Jonhe, que parecia constantemente ponderar se devia ou não iniciar ou continuar seus relatos, assegurando-se, constantemente e de maneira silenciosa, da confirmação muda de Dominguinhos, que, naquele momento, parecia ser uma autoridade sobre o que falávamos.

Penso que tais suposições sobre a seriedade dos assuntos ali tratados, e a excepcionalidade daquela situação, estavam corretas. Tal segurança foi-me dada pela

inesperada presença e agência de um *encantado* naquela situação, mais especificamente sobre mim, meu trabalho de campo e minha pesquisa, de forma geral, situação que relato a seguir.

Como eu havia dito, no início desta seção, não fui à casa de Dominguinhos com muitas expectativas de pesquisa, tendo levado apenas uma caneta e um pequeno bloco de notas com os quais tentava, com certo desconforto, registrar ao máximo tudo que estava sendo dito, mesmo que em formas de notas, a serem melhor desenvolvidas no caderno de campo, quando chegasse na casa de Suelí. Naquele momento, encontrava-me um pouco frustrado por não ter levado todo meu material, e de não poder me utilizar de um gravador[232]. Além do pouco espaço no bloco de notas, minha caneta começara a falhar em algum ponto após o relato de Railda sobre sua *doença de índio*, o que começou a me preocupar quando percebi que a caneta ia falhando cada vez mais, conforme o desenrolar da conversa.

Em algum ponto, próximo ao fim do relato de Mané Trapáia, minha caneta já estava quase que completamente falha, sem deixar praticamente nenhuma marca de tinta no papel. Ao constatar isso comecei, com um certo nervosismo, a riscar rapidamente e com força o papel, na esperança de conseguir mais um pouco de tinta por algumas horas. Jonhe percebeu minha impaciência, riscando freneticamente a caneta no caderninho, e perguntou-me, com um sorriso expressando certa satisfação e segurança, se a caneta estava falhando. Respondo, ainda riscando o caderninho, que sim. Ele ri e diz "Então, é por que essas coisas não é pra anotar, escrever" e continua: "Eles não querem que anote. Algumas coisas não é pra anotar".

Dessas falas em diante fica impossível continuar escrevendo com a caneta no pequeno bloco de notas que eu levei. Jonhe diz algo como "Agora tem que anotar só na memória". Um pouco contrariado, eu ainda insisto, tentando escrever mais um pouco na esperança de conseguir escrever, talvez, apenas palavras chaves, mas logo desisto, alterando meu estado de foco e atenção buscando armazenar o máximo de informação possível na minha memória a partir daquele momento. Desse modo, parte das informações que se seguem foram mediadas, por assim dizer, pela permissão dos *encantados*, que, agindo sobre minhas possibilidades de registro, através de uma "coisa", a caneta, limitaram aquilo que poderia ser registrado e escrito sobre a relação dos mesmos com os Kiriri.

Como se observa, não apenas as "coisas" do território são perpassadas por relações e processos de comunicação entre índios e *invisíveis*, mas também as coisas no território. Antes dessa situação, não enxergava a caneta se não como uma ferramenta de registro, um objeto

[232] Que, como já tratado, acabava sendo contra produtivo, tornando o discurso dos meus interlocutores muito mais hesitante, reticente e "encabulado". Mal sabia que, não obstante questões ligadas aos "visíveis", o uso do gravador também poderia apresentar uma série de questões envolvendo os *invisíveis*, como se verá ao longo desta seção.

utilizado como meio para um fim. Foi a falha da mesma, e a explicação que me foi dada pelos meus interlocutores para tal acontecimento, que contribuíram para a educação de minha atenção (INGOLD, 2010), que fizeram-me enxergar aquela caneta enquanto uma "coisa" (INGOLD, 2012) que, naquele momento, era perpassada pela dinâmica do *segredo*. De forma que um ou mais *encantados* estavam a agir, visando a manutenção daquilo considerado pelos mesmos "inapropriado" de ser registrado ou divulgado.

Nota-se que existem camadas de permissividade nesse sentido, pois, se por um lado os *encantados* acabaram por me impossibilitar de registrar de forma escrita, por outro, pareceram permitir que aquilo que fosse registrado apenas pela audição e memória pudesse ser divulgado. Do contrário, como me explicou depois Jonhe, eu simplesmente teria esquecido de tudo aquilo que não pudesse contar – e não duvido disto.

Percebe-se também que a dinâmica do *segredo* não é mantida exclusivamente pelos Kiriri visíveis, portanto, não existindo o "segredo" por um mero capricho ou por idiossincrasias culturais do povo em questão. Ao contrário, a dinâmica do *segredo* é produzida e mantida em duas vias, a partir da relação e de processos de negociação entre Kiriris e *encantados*. Como se observa na privilegiada situação etnográfica em que me encontrava: Dominguinhos, enquanto um *entendido*, relatava e me narrava uma série de situações que eram apreendidas enquanto *segredo*, inclusive por Jonhe, como dá a entender a partir de seus comentários sobre a falha de minha caneta. A simples volição de Dominguinhos, sua boa vontade e/ou segurança em realizar tais relatos, não eram condição necessária exclusiva para que aspectos do segredo fossem de fato revelados ou divulgados. A agência exclusiva de Dominguinhos não era dotada de poder suficiente para a "quebra" de algum aspecto do *segredo*, dado ser ele mantido também pelos *encantados*, sendo o *segredo*, portanto, um modo de relação exclusivo entre índios Kiriri e tais entidades. Assim, se Dominguinhos me revelava situações e coisas entendidas por *segredo*, os *encantos* tratavam de se assegurar o que, daquilo, poderia ser, de fato, registrado, bem como o que poderia ser divulgado nesse texto.

Em outras palavras, se, por um lado, Dominguinhos tinha o poder ou autoridade para realizar tais relatos sem sofrer algum tipo de represália ou consequência por parte dos *encantos*[233], por outro, os próprios *encantados* interviram, agenciando a manutenção do *segredo*, "censurando", de certa forma, aquilo que poderia ser registrado de tudo que foi dito e ouvido, condicionando, consequentemente, aquilo que poderia ser divulgado do que foi dito, ouvido e registrado.

[233] O que pode acontecer com quem tenta revelar ou, até mesmo, registrar aspectos do *segredo*, como se verá um pouco mais a frente.

Um dos índices da presença - assim como da agência - dos *encantados* para a manutenção do *segredo* era exatamente a falha da minha caneta: um dos "rastros dos *invisíveis*", manifesto na impossibilidade da minha "coisa-caneta"[234] tornar visível no papel qualquer "rastro" de tinta a respeito dos *encantados* e do *segredo*[235]. Tomando uma certa liberdade literária, poderia falar que, nessa situação, um "rastro dos *invisíveis"* se deu enquanto um "rastro invisível" de tinta - ausente - no papel.

Essa situação me possibilitou também mais algumas reflexões sobre as condições de trabalho de campo num contexto "pós-malinowskiano" (ALBERT, 2014). Nesse contexto, os outrora tratados como "objetos" de pesquisa da antropologia, assumem seu papel de sujeitos e protagonismo político nas representações acadêmicas sobre si, sua cultura e afins[236].

Aponto, no capítulo cinco, como a produção acadêmica sobre o povo Kiriri é lida e questionada pelos indígenas, demonstrando, a partir da descrição de um evento na escola indígena de Araçás, por exemplo, como certas datas e cronologias sobre a história Kiriri eram contestadas pelos índios. Ainda sobre isso, vale mencionar também sobre como o uso do termo "faccionalismo", para tratar da situação política do povo Kiriri, dividido em vários grupos, é tido como altamente ofensivo por parte dos indígenas, o que me levou a propor, provisoriamente em minha monografia de graduação, a noção de "seccionalismo" para tratar do contexto político do povo.

***

A situação da caneta falhando permite-nos ver uma dimensão cosmopolítica nesse movimento político de tomada do protagonismo acerca das representações científicas de si, por parte das populações indígenas. Nesse caso, permite ver a agência de outros seres não-humanos,

[234] Perpassada por essas relações entendidas enquanto *segredo*.
[235] *Segredo* que entendo enquanto um modo de relação específico e exclusivo dos índios Kiriri com seus *encantados*.
[236] Aponto, no capítulo cinco, como a produção acadêmica sobre o povo Kiriri é lida e questionada pelos indígenas, demonstrando, a partir da descrição de um evento na escola indígena de Araçás, por exemplo, como certas datas e cronologias sobre a história Kiriri eram contestadas pelos índios. Ainda sobre isso, vale mencionar também sobre como o uso do termo "faccionalismo", para tratar da situação política do povo Kiriri, dividido em vários grupos, é tido como altamente ofensivo por parte dos indígenas, o que me levou a propor, provisoriamente em minha monografia de graduação, a noção de "seccionalismo" para tratar do contexto político do povo.

de ouras agências "*invisíveis*"[237] nesses movimentos de tomada[238] do protagonismo sobre as representações de si. Ou seja, para a realização deste trabalho não foi necessário somente negociar a realização da pesquisa com meus interlocutores humanos – visíveis – de pesquisa, e sua respectiva reflexividade sobre os modos como são representados, bem como suas demandas políticas. A todo momento, mesmo que eu não percebesse - à minha revelia - estava negociando também com a agência invisível dos *encantados*[239], que poderiam permitir ou censurar certas informações e vivências etnográficas em campo[240]. Tal situação demonstra o caráter cosmopolítico dos processos de negociação para o início e a manutenção desta pesquisa e do seu respectivo trabalho de campo, onde não somente sujeitos humanos negociam seus interesses instrumentais, mas onde distintas categorias de sujeitos, de tipos diversos e dotados de interesses próprios e específicos, tem agência (cosmo)política.

Nota-se certa reflexividade e agência, não somente por parte dos índios Kiriri, como dos *encantados*, nos modos como os mesmos são representados pelo pesquisador. Agência essa que, como exaustivamente apontado, revela uma dimensão de negociações cosmopolíticas para a realização desta pesquisa e a respectiva produção de conhecimentos e representações sobre o povo Kiriri, tornando o presente trabalho fruto da relação e da negociação constante com os indígenas – visíveis – e suas demandas, bem como com os *invisíveis*, que, de distintos modos, atuaram sobre o meu próprio fazer etnográfico, condicionando, de certa forma, aquilo que poderia ou não ser registrado, fazendo perpassar por esta pesquisa as dinâmicas relacionais de manutenção do *segredo* entre Kiriris e *encantados*. Além disso, deixando bem marcado não somente os limites de até onde eu e minha pesquisa poderíamos acessar, como também os limites da alteridade, ressaltando minha posição enquanto um pesquisador não-indígena e não-*entendido*, portanto, impossibilitado pela minha própria condição "não-Kiriri", de acessar e vivenciar o mundo dos *encantados* e suas dinâmicas relacionais do *segredo*[241], garantindo assim a autonomia e hegemonia dos Kiriri e seus *encantados* sobre o acesso às informações e sobre a

[237] Que tem, neste trabalho, seu status ontológico aceito. Enquanto seres/agências reais - e não meras representações culturais - conforme pensam e me informaram meus interlocutores de pesquisa, os quais busquei sempre levar a sério (HOLBRAAD, 2003).

[238] Que talvez pudéssemos entender também como uma "retomada", enquanto processo cosmopolítico (PIMENTEL, 2012).

[239] E suas demandas cosmopolíticas.

[240] Podendo interferir no desenvolvimento da pesquisa de forma bem direta, com resultados concretos e materiais dessa "agência encantada", como foi demonstrado com a inutilização da caneta, meu principal instrumento de registro naquele momento, por parte dos *encantados*.

[241] Que são específicas e exclusivas dos indígenas e dos seus *encantos*, sendo também, portanto, um forte demarcador-produtor da alteridade, um diacrítico de distintividade interétnica: poder acessar, registrar, dominar e/ou divulgar o mundo de relações com os *encantados*, o *segredo*, é prerrogativa exclusiva dos Kiriri - especialmente dos *entendidos* - e dos *antigos*, na forma de *encantados.*

produção de conhecimentos e representações sobre tais dinâmicas, sobre tal *segredo*. Um modo cosmopolítico de negociar as possibilidades de elaboração de representações sobre o povo indígena por não-indígenas, garantindo maior autoridade, controle e protagonismo àqueles na produção de representações sobre os mesmos.

Depois de tal acontecimento com minha caneta, ao retomar na lembrança tal situação, me questiono sobre a dimensão da agência dos *encantados* sobre mim e sobre meu trabalho de campo e pesquisa ao longo de todo o tempo que passei junto aos Kiriri.

Se, mesmo tendo sido a atuação dos *encantos* sobre meu trabalho, naquele momento, tão direta - e com resultados materiais tão palpáveis - eu precisei de algumas explicações e relatos de meus interlocutores para direcionar minha atenção para a possibilidade de tal agência, quantas outras vezes tais *invisíveis* podem ter agido, de modo mais sutil, sobre meu trabalho sem que eu tivesse uma atenção suficientemente educada pra perceber tal agência, sem sequer ter me dado conta? Qual seria, então, a dimensão da influência da agência dos *encantos* sobre todo este trabalho?

Aqui vale mencionar que, mesmo após as explicações de Jonhe e Dominguinhos, e após constatar que já não saia mais qualquer tinta da caneta, fiquei por algum tempo, sob o riso dos meus interlocutores, tentando gravar no papel, ao forçar com a ponta da caneta, qualquer palavra-chave ou registro escrito que me permitisse retomar o que estava sendo dito desde a inutilização, por parte dos *encantos*, da minha caneta. Logo desisti, creio que para alívio dos meus interlocutores também, que retomaram o fluxo da conversa e dos relatos, como anteriormente, assim que pus o caderno de lado, ajeitei a coluna no sofá e passei a ouvir tudo com redobrada atenção, na esperança que me fosse permitido pelos *encantados*, ao menos, o registro na memória de tudo que estava sendo dito.

Penso que a situação da falha de minha caneta teve grande significado não só para mim e meu trabalho, mas para todos os presentes naquela sala, impactando e condicionando, fortemente, o desenrolar da conversa e o desenvolvimento da temática da mesma e dos relatos de meus interlocutores. Tal constatação se deu após perceber que, depois de toda a situação anteriormente narrada, ao retornamos para o fluxo do diálogo, os relatos seguintes passaram a girar em torno da temática desse tipo de "rastro dos *invisíveis*"[242]: a agência dos *encantados*

[242] Categoria que, como já apresentado, me utilizo também para apreender a ação dos *encantados*, *invisíveis*, sobre o meu trabalho, e os resultados bem visíveis de tal ação.

na/para a manutenção do *segredo*, e do que pode vir a ser vivido, registrado e/ou divulgado[243] sobre o mesmo – e por quem. Como se verá na seção a seguir.

3.6. RELATOS SOBRE UM TIPO DE "RASTRO DOS *INVISÍVEIS*": OS EFEITOS CONCRETOS DA AGÊNCIA "INVISÍVEL" DOS *ENCANTADOS* NA/PARA A MANUTENÇÃO DO *SEGREDO* (E DO RITUAL DO TORÉ).

Como dito anteriormente, a falha na caneta parece ter tido um certo significado e grande impacto no fluxo e na temática da conversa, aparentemente direcionando a mesma.

Após ter deixado o bloco de notas de lado, Jonhe inicia sua fala, buscando exemplificar o que quis dizer sobre "coisas que não podem ser registradas", percebo um certo tom de consolo em sua fala, como se tentando aliviar um pouco da minha frustração, demonstrando que tais situações[244] eram mais comuns do que eu imaginava, acontecendo, inclusive, com indígenas Kiriri.

Jonhe conta que, uma vez Laécio (filho do próprio pajé Adonias) fez uma gravação de alguns cantos no Toré. Cantos "muito *fortes*"[245], ou seja, com grande possibilidade de estabelecer uma comunicação direta com os *encantados*, podendo até mesmo fazê-los se manifestar através da incorporação (ou *enramamento*) sem que seja essa a intenção no momento[246].

O filho mais velho de Suelí ressalta que tais cantos/*toantes fortes* não poderiam ser gravados, seja por que motivo fosse. Desobedecendo tal recomendação, Laécio realizou a gravação, vindo a salvar todos os arquivos desse registro num pen drive, no mesmo em que guardava seus arquivos relativos ao seu trabalho enquanto professor de duas escolas[247].

---

[243] Implicando distintos níveis de permissão. Bem como de permissividade, a depender da posição do sujeito que busca realizar o registro, sendo muito mais fácil para indígenas *entendidos* o acesso, registro e compartilhamento do *segredo* e mais complicado para indígenas Kiriri não-*entendidos*, tornando-se cada vez mais dificultoso e inacessível conforme nos aproximamos do espectro de alteridades não indígenas.

[244] De agência dos *encantados* para a manutenção do *segredo.*

[245] Abordei, mais detidamente, a definição de *cantos fortes* no segundo capítulo deste trabalho, onde também apresento o conceito nativo Kiriri de "*fortalecimento"*, dialogando com minha colega de campo Vanessa Coêlho Moraes (2020).

[246] Conforme explicado por Suelí, ao tratar dos "cantos fortes" numa situação ocorrida no III Acampamento Indígena Terra Livre, descrita por Moraes (2020, p. 148) e que abordei no segundo capítulo.

[247] Uma delas, indígena: o colégio da aldeia de Araçás. E a outra uma escola não-indígena, municipal, localizada em Banzaê.

No dia seguinte ao registro dos cantos, Laércio é surpreendido ao constatar que todo o conteúdo desse pen drive havia desaparecido completamente, como se tivesse sido formatado, segundo Jonhe. Assim, Laércio acabou por perder não só o registro dos cantos, como planos de aulas, avaliações, entre outros arquivos relativos ao seu trabalho.

Após esse relato sobre um conhecido seu, Jonhe emenda um segundo, sobre "um índio", indeterminado, seguindo um certo intercalamento de pessoas a que se refere os relatos (o próprio narrador, um conhecido do mesmo ou "um índio", no geral, indeterminado).

Jonhe conta de um certo índio que estava tentando filmar, com o celular, uma parte do ritual do Toré que, segundo meu interlocutor, não era permitida. Os próprios indígenas presentes o avisaram e, em seguida, o mandaram parar, o que foi ignorado pelo rapaz com o celular. Impacientes, os outros índios ameaçaram tomar e quebrar todo o celular caso ele não parasse de filmar aquilo. Mal foi concluída a ameaça quando, "do nada", o celular voou das mãos do rapaz, batendo com força contra o chão. O rapaz, segundo Jonhe, teria afirmado que "foi como se algo tivesse batido em meu cotovelo, mas não dava pra ver, nem era ninguém que estava lá".

Nesse ponto, Dominguinhos que parecia um pouco perdido em seus pensamentos, como a se lembrar de algo, toma a palavra repentinamente. Ele comenta que antigamente, no Toré da Serra da Massaranduba[248], havia mais respeito, no geral, e, por esse motivo - entre outros - o ritual era "mais *forte*". Segundo ele, não se podia dormir ou namorar ao longo do ritual, correndo o risco de acabar com os lábios grudados na boca de quem se beijava, só desgrudando com a intervenção do Pajé através de um "*trabalho*".

Ou seja, Dominguinhos aponta que o desrespeito com o ritual, ao não se observar estritamente as normas de conduta "corretas" durante a realização do mesmo[249], tem causado o "enfraquecimento" do Toré, sendo os rituais "de antigamente" mais fortes, ou seja, com maior efeito no estabelecimento de comunicação direta entre Kiriris e *encantados* – com todos os benefícios disso decorrente.

Os modos entendidos por "corretos", que, geralmente, são também os *tradicionais* e/ou os de "antigamente"[250] de se realizar e se portar no ritual o *fortalecem*, por aproximarem Kiriris e *encantados*, facilitando sua comunicação. A ruptura com esses preceitos, com sua não-realização, implica no afastamento da presença dos *encantos* e no consequente enfraquecimento

[248] Aquele que Adonias, após sua *eleição*, por parte dos *encantados*, para o posto de pajé, tentou estabelecer como Toré Geral do povo Kiriri e que fora uma das motivações da primeira cisão cosmopolítica Kiriri, entre o cacique Lázaro e o pajé Adonias.
[249] Como, por exemplo, tentar gravar cantos *fortes* ou partes proibidas do ritual com o celular.
[250] O(s) "jeito(s) de antigamente", a língua dos *antigos*, etc.

da comunicação com os mesmos que, como apontado tanto por meus interlocutores em campo, bem como por parte da bibliografia a respeito desse povo indígena (BANDEIRA, 1972; CARVALHO, 2005; NASCIMENTO, 1994), pode gerar uma série de consequências altamente danosas para o coletivo étnico, como a perca do seu território e do seu reconhecimento enquanto um povo indígena[251], situação em que se encontravam após a perda da língua indígena, do ritual do Cururu e dos últimos pajés[252], mortos em Canudos, segundo colocam os próprios índios, e antes da "retomada" (PIMENTEL, 2012) ritual, com o Toré e todo processo de rearticulação étnica e de luta por retomada territorial por que passam os Kiriri após retomarem seu principal meio de comunicação coletiva com os *encantados.*

A respeito das deletérias consequências, decorrentes do enfraquecimento da comunicação com os encantados e/ou da perca dos meios para se estabelecer essa comunicação[253], a seguinte passagem do trabalho de Maria de Lourdes Bandeira, que realizou seu trabalho de campo antes da retomada do ritual e do território[254] Kiriri, reforça e sintetiza o que foi acima tratado:

> Um dos fatores que mais contribuíram para a mudança em ritmo crescente foi a perda da língua. No nível das crenças, a perda da língua tribal significou limitação enorme na comunicação com o sobrenatural. As 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. O valor da atual forma de comunicação ficou comprometido pelo uso do português. Os encantados só podem ser entendidos quando se expressam em português. Os "trabalhos" mais "finos", mais sérios não podem ser feitos com a mesma eficiência de antes, porque os caboclos de hoje não sabem a língua deles. Perderam o domínio do meio ambiente, das riquezas e dos portugueses, porque tudo isso lhes era dado através do uso da língua na comunicação com os encantados. (BANDEIRA, 1972, p. 76).

Ainda dentro dessa temática mais geral, acerca da agência dos *encantados* para a manutenção do *segredo* e da realização "correta" do ritual do Toré, Jonhe inicia um novo relato, após o comentário de Dominguinhos sobre o desrespeito com o ritual, como se para reforçar o que foi dito pelo mesmo a partir do relato de uma experiência com a agência dos *encantados*,

[251] Segundo os discursos Kiriri, conforme registrado na bibliografia citada, que engloba autores que realizaram trabalhos de campo em distintas épocas junto ao povo Kiriri.
[252] Todos esses, possibilitadores e *fortalecedores* da comunicação com os *encantados*.
[253] A exemplo do ritual do Cururu, dos últimos pajés e da língua indígena / *dos antigos* (BANDEIRA, 1972).
[254] Tendo uma abordagem teórico-analítica muito distante da que me baseei ao longo da produção deste trabalho.

nesse caso, para a manutenção do ritual do Toré: sua realização "correta" e a observância das normas de conduta adequadas.

Jonhe conta que, antes de tal experiência, ele não sabia que, ao se vestir a saia de pindoba[255] no Toré, não se pode tirá-la até o fim do ritual. Assim, certa feita, ele tirou a saia logo que cansou de dançar no Toré e, ainda por cima, ficou zombando de um menino mais novo, que "não sabia dançar o Toré direito". Jonhe conta que nesse momento, "do nada, bateu um vento estranho[256]", com força, em seu braço e mão, fazendo com que ele derrubasse seu *paú* longe. Ele descreve a sensação: não foi como se estivesse com o *paú* mal segurado e tivesse recebido uma rajada de vento forte que o fez desequilibrar e derrubar o objeto, ao contrário, era uma sensação "mais física e forte", como descreveu Jonhe, ao ponto de fazê-lo deixar cair longe o *paú*.

Ainda descrevendo a sensação, ele diz que na hora subiu um arrepio de medo na espinha e depois de pensar um pouco entendeu do que se tratava tudo aquilo. Diz que, algum tempo depois, contou essa situação para sua mãe, Suelí, e foi duramente repreendido pela mesma, sendo avisado que não poderia tirar a saia de pindoba antes do fim do Toré uma vez que já a tivesse vestido, pois isso era errado, podendo, como se viu, gerar consequências e a ação direta, por parte dos *encantos,* visando manter a realização do Toré, bem como a conduta dos indivíduos no mesmo, em sua forma "correta".

A partir do último relato de Jonhe, a conversa começa a tomar outro rumo. O relato de Jonhe sobre a derrubada do seu *paú* pelos *encantos* pareceu encadear e se emaranhar com a próxima temática, que é delineada espontaneamente em torno dessa "coisa" (INGOLD, 2012): o *paú*. Assim, nesse momento, passam a se desenrolar o que chamo aqui de Histórias de *Paú*: um conjunto de relatos que tem essa ferramenta ritual e xamânica como central, ou que se desenrolam a partir dela, apontando para as relações índios-*encantados* que perpassam tal "coisa", bem como para a importância da sua função comunicativa com os *encantos*. Grande parte dessas Histórias de *Paú,* que trato na seção seguinte, parecem ser integradas por um subgênero desse tipo de narrativa, que trata, mais especificamente, da perda do *paú* por algum Kiriri, conhecido ou não, e dos significados e/ou consequências disso. Tais narrativas tratam, também, dos modos como são recuperadas essas "coisas", centrais na comunicação dos

[255] Uma veste *tradicional*.
[256] A ideia de que essas intervenções "invisíveis" ocorrem "do nada" é recorrente nessas falas.

indígenas com os *encantados*, tanto a nível da comunicação do coletivo indígena, como dos indivíduos Kiriri.

3.7. HISTÓRIAS DE *PAÚ*: RELATOS SOBRE A "PERDA DO *PAÚ*", SEUS SIGNIFICADOS, E BREVE COMENTÁRIO SOBRE A CATEGORIA DOS SANTOS.

Após o último relato de Jonhe, Dominguinhos entra na conversa, puxando o gancho de um comentário específico que Jonhe fizera sobre a derrubada de seu *paú* por um *encanto*. O artesão comenta que havia, recentemente, perdido seu *paú*. Ele diz acreditar que o item caiu do seu *bogó/ayó*, pois o mesmo tinha um pequeno furo que, há algum tempo, Dominguinhos ficara de consertar, mas veio ignorando até então.

Ele diz que possuía esse *paú* há muitos anos e que ficara muito triste, preocupado e sem conseguir dormir, por ter pedido o objeto. Conta que já faziam mais ou menos três dias desde que ele perdera o paú, portanto, três dias que ele não conseguia adormecer bem. Até que, numa noite em que acabou dormindo de cansaço e exaustão, teve um sonho. Nesse sonho, Dominguinhos estava indo comprar farinha em um local que o mesmo não soube especificar, mas que lembrava "os povoados de antigamente da região". Ao chegar no estabelecimento onde compraria a farinha ele se deparou com um grupo de alguns índios, que descreveu como "imensos", "bem fortes mesmo, a cara chega era redonda, de índio **mesmo**". Disse 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 Dominguinhos, de uma forma que o mesmo descreveu como um tanto intimidadora.

Dominguinhos então, em sonho, passa por esse grupo de índios e dentro do estabelecimento ele encontra um conhecido Kiriri que tenta lhe vender a quantidade de farinha desejada por R$50,00. O artesão alega que estava muito caro, e que na rua ele viu vendendo a mesma quantidade de farinha por R$40,00, sendo esse o máximo que ele estava disposto a pagar. O outro índio afirma que não abaixaria nem um centavo sequer do valor. Depois de algum debate e negociação, Dominguinhos resolve não comprar a farinha e se retira do estabelecimento.

Ao sair do local, os corpulentos índios do sonho levantam-se e meio que cercam Dominguinhos, fazendo um círculo em volta do mesmo e, em seguida, começam a baforar[257], no corpo do meu interlocutor, com a fumaça dos *paús*, que, naquele momento, os grandes índios fumavam com mais intensidade. Logo, um deles pergunta para Dominguinhos se ele não fumava. Dominguinhos 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".

Dominguinhos, voltando-se para mim, diz que teve uma sensação estranha naquele momento, como se aquilo não fosse, nem de longe, um sonho. Ele diz que foi muito estranho o que sentiu pois não conseguia replicar seu interlocutor onírico. Conta que sentiu que aquilo que o índio acabara de falar era verdade, de tal forma que não conseguia simplesmente responder que havia sim perdido o *paú*, tanto é que já estava a sua procura a três dias.

Assim, sem conseguir esboçar qualquer resposta ou negar a afirmação do índio de seu sonho, Dominguinhos diz que apenas abaixou a cabeça, olhando para baixo (ele gesticula mostrando como fez no sonho), como se estivesse resignado a aceitar aquilo que lhe fora dito. Diz que, assim que terminou de abaixar a cabeça e mirar o chão, acordou de um sobressalto em sua cama.

Na manhã após o sonho, Dominguinhos relata que comentou com Railda que teve um sonho importante e que gostaria de contá-la, mas que só o contaria quando eles estivessem na roça (na colheita do feijão de corda que vinham realizando), ele enfatiza que não queria contar o sonho em casa[258].

Nesse momento, Railda, que ouvia atenta a narrativa, entra na conversa, dizendo que no dia em que Dominguinhos disse aquilo, ela ficara muito curiosa, mas que aceitou e esperou irem até a roça e que só lá foi que Dominguinhos veio a contar o sonho. Aqui, Dominguinhos reassume a narrativa, diz que, pouco tempo depois de chegarem na roça, sem nenhum motivo aparente, ele se abaixou numa parte "limpa" do terreno, uma pequena clareira no meio do mato, plana e quase sem nenhuma vegetação e, "do nada", encontrou seu *Paú*. Ele, empolgado, chama por Railda e mostra para ela dizendo: "Olha quem está aqui... E parece que alguém fumou nele, o *paú* tá seco e sem nenhum fumo dentro".

[257] O que nos remete à *defumação*, enquanto trabalho de *defesa* bem como de *fortalecimento*.
[258] Mas não explica o motivo para isto.

Sem entender muito bem essa parte, interrompo a narrativa para perguntar para Dominguinhos como ele poderia saber que alguém havia fumado em seu *paú*. Ele me explica que, por questões rituais[259], o *paú* não pode ficar "seco"[260], mesmo quando ele não estivesse sendo utilizado.

Jonhe, que naquele momento mal parecia estar na sala, tão centrado que estava nas palavras de Dominguinhos, manifesta-se concordando com a resposta do artesão à minha pergunta. Ele diz que sempre tem que se deixar algum fumo no cachimbo, que o *paú* "não pode ficar seco".

Ainda curioso, opto por não perguntar mais sobre isso com receio de atrapalhar o fluxo da conversa ou de causar um certo fechamento para esse tema, por parte dos meus interlocutores, ao demonstrar interesse excessivo num assunto que poderia ser entendido enquanto *segredo*, não sendo, portanto, para não-indígenas.

Além disso, desde que a conversa passou a tratar de temas e questões afins ao ritual e à relação com os *encantos*, era possível perceber, sem dificuldade, que muitas vezes meus interlocutores se entreolhavam antes de dar prosseguimento a certas partes das narrativas, como se buscando, silenciosamente, a aprovação para falar. Ou como se estivessem refletindo, em conjunto, apenas pelo olhar, se deveriam iniciar ou dar continuidade a certas narrativas para o *branco* ali presente: eu. Como mencionei anteriormente, essa atitude era mais comum da parte de Jonhe, que olhava sério para Dominguinhos, buscando uma confirmação na forma de um sutil aceno de cabeça, antes de iniciar ou prosseguir algumas narrativas.

Sem que eu tecesse qualquer outro comentário, ou pergunta, Dominguinhos se volta para mim, após o comentário de Jonhe e, como se respondendo diretamente as perguntas que estavam em minha mente diz que é por essa norma, a de não se pode deixar o *paú* "seco"/ sem fumo, norma sempre seguida pelo mesmo, que ele deduziu que tinham fumado no seu *paú* e que, levando em conta a localização em que estava o *paú* quando foi encontrado, ele deduzia que dificilmente teria sido fumado "por gente", e que, se o fosse, dificilmente a pessoa teria deixado o objeto naquele lugar. Assim, sem citar diretamente os *encantados*, Dominguinhos expressava sua suspeita/constatação de que teriam sido fumantes invisíveis, diferente de "gente" comum, que teriam fumado no seu *paú*.

[259] Que não foram explicadas ou descritas naquele momento.
[260] No sentido de vazio, sem nenhum fumo.

Após a explicação de Dominguinhos, a conversa, por alguns momentos, pareceu tomar outro rumo, dispersando-se em conversas paralelas e simultâneas entre meus interlocutores, falando, no geral, sobre notícias recentes e diversas: sobre o território indígena e o contexto político do país, no geral. No intuito de retomar as explicações sobre o *paú* e sobre a necessidade de nunca o deixar "seco", pergunto aos presentes se todos os indígenas deviam deixar o *paú* sempre com alguma carga de fumo ou se tal obrigação incidia apenas a segmentos específicos do povo indígena.

Jonhe e Dominguinhos, voltando-se para mim, respondem simultaneamente que sim, que tem sempre que deixar um tanto de *bozé*/tabaco dentro do fornilho. Insisto em demonstrar curiosidade, ainda que evitando realizar mais perguntas diretas. Percebendo minha inquietude e interesse em tal tema, Dominguinhos então inicia uma nova História de *Paú*, da qual se seguiram outras semelhantes, que, dado sua aparente recorrência em termos de quantidade e de similaridade na estrutura dos relatos, apreendi aqui enquanto um subgênero das Histórias de *Paú* que chamo de Relatos sobre a perda do paú.

Dominguinhos conta[261] de uma vez que Josi[262] perdeu seu *paú*. Segundo o artesão, Josilene teria ficado bastante preocupada e aborrecida com tal perda, chegando ao ponto de ir ter uma conversa sobre isso com o pajé Adonias. Dominguinhos explica que, antes disso, Josi passou alguns dias agoniada, procurando insistentemente seu *paú* antes de tomar coragem para ir ter com o pajé, por certo receio de repreensões por parte do mesmo. Dominguinhos menciona que o que, provavelmente, deu coragem à Josi para ir contar da situação para Adonias foi o medo das possíveis consequências decorrentes da perda do *paú*.

Dominguinhos comenta que ficou sabendo dessa situação pois, após a conversa com o Adonias, Josi foi conversar com o próprio Dominguinhos, relatando a conversa que teve com o pajé e mencionando que teria ficado um pouco aliviada depois de tal conversa, pois estava esperando uma posição mais firme, até mesmo mais dura, por parte do pajé. Meu interlocutor, voltando-se diretamente para mim, sorrindo, diz que, na verdade, o pajé deu risada da situação pois "esse é o jeito dele, você sabe". Dominguinhos comenta que, se Josi teve, por um lado, um alívio inicial, por outro lado, teria ficado bastante desconcertada com tal posição do pajé, por achar que o mesmo sequer estava levando a situação a sério.

[261] Na forma de um relato sobre conhecidos.
[262] Josilene, diretora do Colégio Estadual Florentino Domingos de Andrade, localizada em Araçás e sob liderança do cacique Agrício e do pajé Adonias.

Dominguinhos volta a reforçar o desconcerto de Josi com a resposta do pajé, mencionando mais uma vez que Josi provavelmente esperava uma postura mais rigorosa e enfática, por parte do pajé, dada a importância do *paú* no ritual[263], mas que, na verdade, o pajé riu e respondeu, afirmando de forma categórica e despreocupada, que Josilene não havia perdido seu *paú* não, pelo contrário, ele estaria "guardado": "Tá guardado", teria sido última resposta de Adonias.

Dessa forma, Dominguinhos comenta que, no fim, percebeu que Josi ficara um tanto insatisfeita com a resposta do pajé, mas que, pouco tempo depois da conversa, Josi, sem que estivesse à sua procura no momento, acaba por encontrar seu *paú* debaixo de uma pilha de roupas. A mesma estaria arrumando tal pilha quando o seu *paú* simplesmente saiu rolando, do meio da mesma, pelo chão.

Após uma ligeira pausa em sua fala, Dominguinhos comenta que, assim como se encontrava o seu próprio *paú*, quando o mesmo o achou depois de tê-lo perdido, se encontrava também o de Josi: "seco", sem qualquer fumo dentro e como se tivesse sido fumado por alguém.

Ao longo daquele relato, Jonhe parecia estar tão curioso e intrigado quanto eu, olhando fixa e atentamente para Dominguinhos, como se tentasse, com os olhos, capturar toda e qualquer palavra que pudesse escapar aos seus ouvidos. Após o fim do relato de Dominguinhos, Jonhe, com uma expressão de surpresa e empolgação, inicia um novo relato sobre conhecidos.

Jonhe conta que, certa feita, Maicon[264] também chegou a perder seu *paú*. Jonhe modula um pouco sua voz, falando num tom meio que de repreensão, dando a entender que perder o *paú* é de fato uma coisa muito "errada", incorreta. Ele continua nesse mesmo tom de repreensão sua narrativa: diz que Maicon "não ligava muito pra essas coisas", não tinha cuidado e vivia deixando o seu *paú* em qualquer canto, "largado". Certo dia, Maicon acabou por perder o cachimbo, procurando-o por todo o canto sem sucesso. Depois de um tempo, Maicon foi contar a sua mãe, Suelí, que o repreendeu seriamente e "fez promessa"[265] para achar o paú de Maicon.

[263] Bem como na comunicação com os *encantados*, em termos gerais, dentro e fora do Toré, como se verá ao longo dessa e da próxima seção.
[264] Maicon, irmão mais novo de Jonhe, filho do meio de Suelí.
[265] As promessas, no geral, são feitas para Santos Católicos, dentro de uma perspectiva Kiriri bem específica sobre tais santos, já apontada por Bandeira (1972) num período anterior a retomada do território e do ritual. Não faço uma afirmação categórica aqui, mas, até o que pude acessar em campo, a "promessa" não se configuraria em um modo de comunicação para com *encantados* ou outros tipos de *invisíveis*, sendo um modo relacional específico dos índios Kiriri para com os santos católicos, exclusivamente. Faz-se a promessa, no intuito de se obter alguma graça por parte do santo requisitado, a quem se devolve o favor com a realização daquilo que foi prometido.

Jonhe comenta que foi por volta de dois dias após sua mãe ter feito a promessa que Maicon encontrou seu *paú*, enquanto limpava a casa. O objeto encontrava-se "debaixo da bancada **do santo**". Maicon então foi falar com Suelí que achou o *paú*, Jonhe diz que ele ficou muito surpreso e um pouco assustado com o local em que encontrou o objeto pois, segundo Jonhe, a tal bancada possuía um vão por onde algum objeto pequeno poderia ficar escondido, mas que, em volta desse vão inferior da bancada não havia altura suficiente para que algo do tamanho e espessura de um *paú* apenas rolasse para debaixo. Suelí afirma que foi a sua promessa que achou o *paú* de Maicon. Jonhe diz que foi só depois daí que seu irmão passou a ser mais cuidadoso com a posse do *paú*.

Figura 26 - Dona Ivanildes (Professora Kiriri, grupo de Agrício e Adonias) fumando seu *paú* no III Acampamento Indígena Terra Livre, Salvador – BA.

Fonte: Acervo do Autor, 2019. Fotografia por: Ana Clara Araújo Souza Guimarães.

Não procurei me deter na categoria dos santos e seus significados ao longo da minha pesquisa, mas cabe aqui alguns breves comentários sobre tal categoria. O máximo de relação, entre *encantados* e santos, a partir daquilo que vivenciei em campo, é "chamar por Deus" e/ou por algum santo em situações de medo provocadas por *invisíveis* desconhecidos. Como é o exemplo do que disse Dominguinhos sobre os *zumbis* na Serra do Arrasta: ele apenas fechava os olhos, chamava por Deus e seguia.

As seguintes passagens de Maria de Lourdes Bandeira descrevendo essa categoria de entidades no contexto Kiriri, bem como a "promessa" enquanto principal meio de comunicação com as mesmas, parecem ainda ser bastante aplicáveis e relevantes hoje em dia, em comparação com o que encontrei ao longo do meu trabalho de campo:

> Intermediários entre os homens e Deus, os santos são cultuados em uma festa anual e em novenas bastante esporádicas. Há duas categorias de santos. Santo feito e santo aparecido. Os santos feitos são aqueles que os homens inventaram e batizaram. Depois de feitos, Deus abençoa e ficam como santos. A maioria dos Santos de hoje pertence a esta categoria. O santo aparecido é aquele cuja imagem apareceu no mundo sem interferência do homem, Senhor da Ascensão, padroeiro de Mirandela, pertence a essa categoria. [...] A função dos santos é de medianeiro entre o homem e Deus para o bem. Fazem milagres. Nenhum santo faz milagre espontaneamente, é preciso que lhe solicitem. O elemento de comunicação entre os homens e os santos são as promessas. Os santos fazem vários milagres, os mais comuns são de cura. As promessas são dívidas que o homem assume junto ao santo e devem ser pagas assim que o milagre seja realizado. Se alguém morrer sem pagar uma promessa terá que voltar e pedir a uma pessoa que o faça em seu nome, [...] As promessas mais usuais consistem em soltar fogos, acender velas, laços de fita, peregrinações a pé ou de joelhos, ladainhas e terços, [...] Os santos moram no céu, porém andam muito pela terra. Tem corpo como nós, mas não comem nem bebem como os encantados.
> (BANDEIRA, 1972, p. 77 - 78).

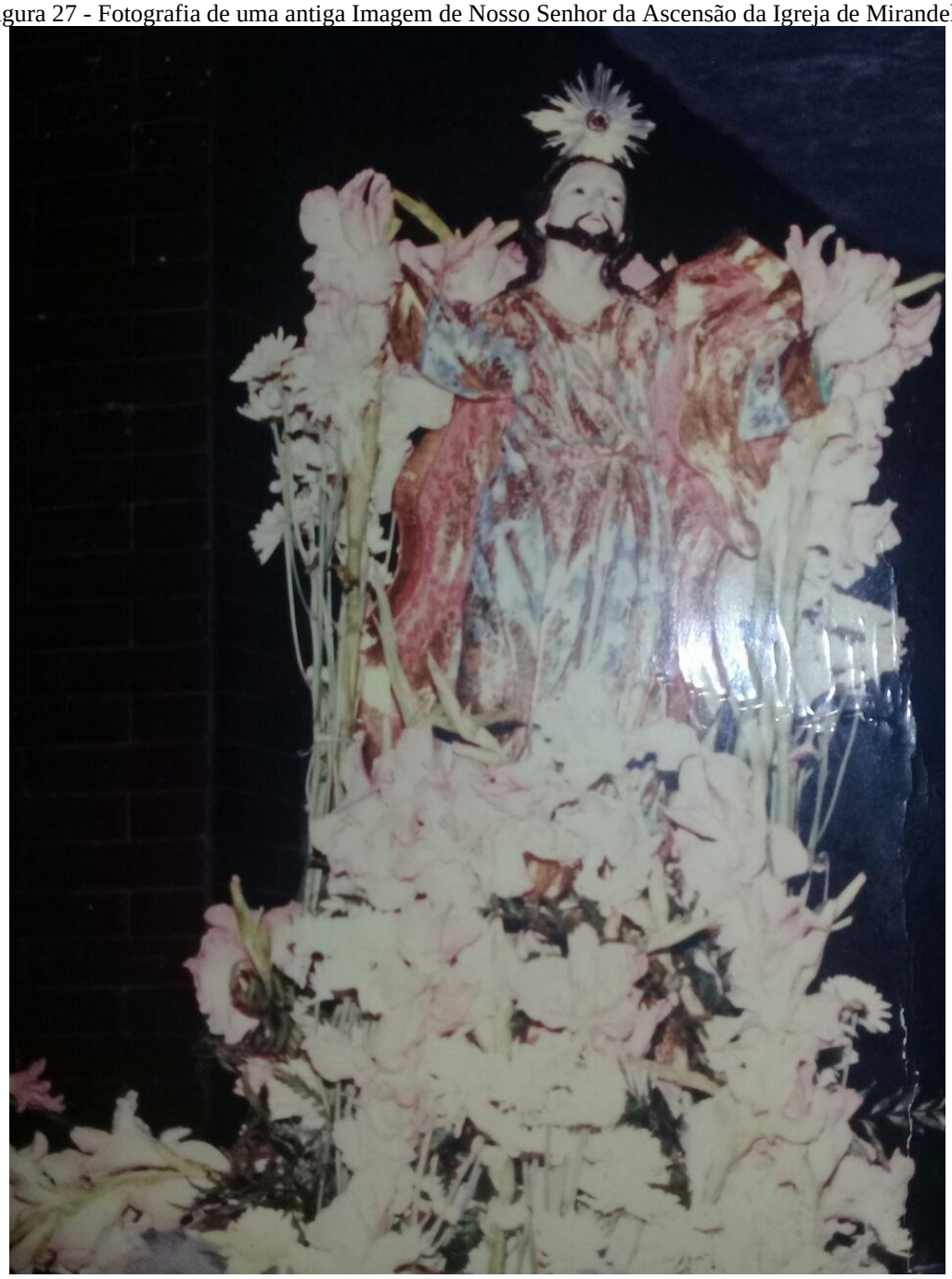
Como dito, os santos e *encantos* habitam planos distintos, não possuindo qualquer tipo de interação. O máximo que pode acontecer é se chamar por algum santo – ou Deus – pedindo proteção em alguma situação onde a agência de um *encantado* não identificado possa causar medo na forma de um "*paracé*", "visagem" ou "assombração"[266]. Chama-se pelos santos também ao se deparar com *bichos*. Ainda que os santos não atuem diretamente sobre as outras categoriais de *invisíveis*, podem oferecer proteção e/ou livramento contra situações perigosas envolvendo ou não a agência de outros tipos de *invisíveis*.

Sobre as distinções entre santos aparecidos e santos feitos, apontada por Bandeira (1972), não obtive quaisquer informações ou menções em campo. Vale ressaltar que o Nosso Senhor da Ascensão, padroeiro de Mirandela e do povo Kiriri, segundo meus interlocutores, tem uma definição um pouco mais complicada. Ao mesmo tempo em que o mesmo é apontado enquanto um "santo padroeiro", suas descrições implicam ao mesmo certas características e comportamentos que o aproximam dos *encantados*. Por exemplo, é apontada como um santo que é também uma imagem viva, foi encontrado no mato por um ou alguns índios caçadores

[266] Categorias que discuto na seção seguinte.

que, sempre que o colocavam em um local, no dia seguinte, já não encontravam mais, até terem o terem colocado na Igreja de Mirandela, onde fixou morada.

Figura 27 - Fotografia de uma antiga Imagem de Nosso Senhor da Ascensão da Igreja de Mirandela[267].



Fonte: Cacique Agrício

[267] A imagem em questão me foi enviada pelo cacique Agrício, quando pediu que eu procurasse, em Salvador, locais onde poderiam encontrar a imagem de tal santo para substituir a imagem que estava na Igreja de Mirandela, pois a mesma estaria bastante danificada. Após enviar alguns modelos para o cacique, ele me envia essa fotografia para servir de referência. Há um discurso generalizado, entre os Kiriri – com algumas variações – de que a primeira imagem de Nosso Senhor da Ascensão/Tupã era viva, tendo sido levada para o Vaticano pelos jesuítas que

Figura 28 - Imagem do Nosso Senhor da Ascensão no altar da Igreja de Mirandela.

Fonte: Acervo do Autor, 2017. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

Existem algumas variações do mito do Nosso Senhor da Ascensão, algumas dessas variações parecem estar distribuídas entre em distintos grupos cosmopolíticos Kiriri[268]. Um desses grupos, inclusive, tem uma variação bem própria do mito do Nosso Senhor da Ascensão. Para o grupo do cacique Pistola, principalmente a partir das falas de seu pajé, "Gentinha", o Nosso Senhor da Ascensão na verdade se chamava Tupã[269], tendo sido encontrado por um ou alguns índios caçadores e, só depois, roubado pelos Jesuítas que teriam mudado o nome e deixado a imagem de um santo cristão no lugar da entidade indígena. Portanto, a identidade dessa entidade enquanto um "santo" já vem sendo questionada por um dos grupos políticos Kiriri, estando a definição do Nosso Senhor da Ascensão/Tupã suspensa e em disputa pelos distintos grupos Kiriri de acordo com suas divergências e dissensões cosmológicas.

Como já mencionado, não foi objetivo desse trabalho, dado seu escopo e limitação, deter-me sobre a categoria dos santos ou sobre a complexa situação e definição – bem como enquadramento em alguma categoria de entidades Kiriri – do Nosso Senhor da

trouxeram uma imagem de ouro no lugar, colocando-a no altar da Igreja. Tempos depois, essa imagem de ouro teria sido roubada pelos *brancos* no decorrer do processo de retomada territorial.

[268] Que disputam maior legitimidade, em termos de originalidade e indianidade, de suas versões, variações e concepções cosmológicas.

[269] Um *encantado* ou divindade indígena.

Ascensão/Tupã[270]. Trago esses breves comentários no intuito de apontar para o quão imbricado está o atual contexto de organização cosmopolítica Kiriri com a dimensão xamânica e ritual, onde até mesmo certas categorias de seres e a natureza de algumas entidades entram na disputa de distinção intra-étnica e produção de "alteridades internas" Kiriri no seio a uma identidade "guarda-chuva" mais abrangente: a de índios Kiriri.

Retomando o foco sobre o *paú*, após essa breve digressão sobre a categoria dos santos, percebemos que tal objeto possui grande importância e relevância na vida cotidiana Kiriri, de forma que a perda do mesmo gera angústia, receio, medo e/ou preocupação, como se pode observar a partir dos relatos da perda do *paú* de Dominguinhos, do irmão de Jonhe, Maicon, e de Josilene. Tal medo se dá por ser o *paú* de grande importância ritual e xamânica, sendo perpassado por algumas normas para a sua manutenção, como, por exemplo, a de nunca o deixar "seco".

No capítulo dois apontei como o *paú* é central no estabelecimento de comunicação com os *encantados* ao longo do ritual do Toré, talvez sendo uma das principais ferramentas de comunicação. O *paú* é utilizado, no ritual, tanto para a defumação do terreiro como dos corpos dos indivíduos. Como já apontado, a defumação promove o *fortalecimento*, seja do terreiro, do coletivo, seja dos indivíduos e dos seus corpos. A categoria *fortalecimento*, já discutida no capítulo dois, remete à ideia de acentuar, tornar mais próxima e consistente, a relação com os encantados, bem como de intensificar uma comunicação mais direta com os mesmos[271]. Cantos *fortes*, por exemplo, são aqueles com maior potencial de propiciar o *enramamento* de um *encanto*.

Assim, podemos avançar no entendimento do *paú* enquanto uma "coisa" (INGOLD, 2012). Tal "coisa"-paú esta perpassada por uma série de relações, em distintos níveis, condensadas na materialidade do *paú*. Conforme veremos na próxima narrativa, o *paú* condensa, em forma física, uma relação específica entre cada indivíduo Kiriri e seu "*guia*", um tipo de *encanto*.

[270] Para um maior aprofundamento na questão da definição do Nosso Senhor da Ascensão, as variantes do seu mito de origem e sua distribuição de acordo com os distintos grupos Kiriri sugiro Moraes (2020, p. 65 - 105). Minha colega de projeto e de trabalho de campo, Vanessa Coêlho Moraes, realiza, no capítulo terceiro de sua dissertação de mestrado, uma interessante análise comparativa do mito do Senhor da Ascensão bem como uma descrição analítica do ritual anual voltado para o mesmo: A Primeira Noite ou Noite dos Índios (chamada "Noite dos Caboclos" antes dos processos de rearticulação étnica Kiriri).

[271] O que traz uma série de benesses para os indivíduos e o povo indígena como um todo, entre essas: o controle sobre seu próprio território, e mesmo a própria possibilidade de habitá-lo em segurança.

O *paú* também é perpassado por uma continuidade entre o ritual e a vida cotidiana. Se no primeiro o mesmo é utilizado, principalmente, enquanto meio de comunicação do coletivo com um conjunto de *encantados*, no segundo o *paú* funciona como um meio de comunicação entre indivíduos específicos e *encantados* específicos, a exemplo dos "*guias"*. O *fortalecimento* promovido pela *defumação* do terreiro e dos corpos no Toré é continuado com o uso do mesmo no dia-a-dia, na via cotidiana, promovendo um *fortalecimento* dos indivíduos, de modo que o canal de comunicação Kiriri-*encantados* se mantem sempre ativo e a comunicação sempre constante, não se encerrando com o fim do ritual do Toré, mas se emaranhando com a vida cotidiana dos indivíduos, que dão continuidade, no plano particular, àquela comunicação realizada no plano coletivo, durante o ritual do Toré.

O *paú*, portanto, condensa em si - sendo perpassado por - essa continuidade comunicativa entre ritual e cotidiano, aplicando-se tanto para a comunicação do povo com os *encantos*, no Toré, quanto dos indivíduos concretos com certos *encantos* específicos[272]. O *paú* é uma "coisa" que parece materializar uma relação de continuidade comunicativa entre ritual-coletivo e cotidiano-indivíduo. Entre outras relações, como aquela com o "*guia*" que tem no *paú* uma espécie de solidificação, na forma de uma "coisa", de tal relação comunicativa.

Um exemplo disso é que o *paú* deve sempre estar com alguma quantidade de tabaco, no caso de algum *encanto* querer "pegar emprestado" para fumar um pouco. Assim, o paú materializa, enquanto "coisa", uma relação comunicativa que é constante e que pode se dar a qualquer momento, tendo sempre que estar com uma quantidade de fumo, que parece funcionar como combustível para essa comunicação que tem no *paú* o principal meio. A presença constante do *bozé*/tabaco dentro do paú poderia ser apreendido também como um dos "rastros dos *invisíveis*": é um indício físico, material e visível, da constante presença e relação dos mesmos com os índios Kiriri.

Se os encantados não podem ser vistos[273], os indícios de sua constante presença relacional junto ao povo Kiriri, seus "rastros", parecem estar bem distribuídos por todo o território indígena, da grande Serra do Arrasta aos pequenos detalhes da vida cotidiana, como a manutenção do *paú* sempre pronto, disponível para, a qualquer momento, estabelecer uma relação comunicativa com os *encantos* que podem querer fumar um pouco com seus parentes visíveis[274], o que foi apontado no sonho de Dominguinhos. Sonho onde os grandes e corpulentos

[272] Na forma da "ação ritualizada" (HUMPREY et LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018) que é fumar o *paú*.
[273] Ou sequer percebidos, na maioria dos casos, quando se trata de não-indígenas e/ou não-*entendidos*.
[274] Descendentes.

índios[275] perguntam se o mesmo fumava, enquanto fumavam e *defumavam* o seu corpo, ato similar ao que fazem os Kiriri ao fim do Toré, quando se juntam em duplas ou grupos para revezar na *defumação* dos corpos.

Os sonhos[276] são também um dos meios de comunicação entre índios Kiriri e *encantos*, sendo apontados como um dos únicos meios em que os *encantados* podem ser apreendidos e vistos em sua forma original, a de índios "como os de antigamente", por parte de índios não-*entendidos* ou mesmo por parte de qualquer um que não o pajé[277]. Vemos no relato de Dominguinhos que foi através de um sonho que alguns *encantados* se manifestaram para ele, garantido que o mesmo não havia perdido seu *paú*. Dias depois, Dominguinhos encontra seu cachimbo, marcado por um outro "rastro dos *invisíveis*": estava "seco", como se tivesse sido fumado e, como colocado pelo próprio Dominguinhos, não parecia ter sido fumado por "gente".

Afirmação similar aos dos *encantados* do sonho de Dominguinhos faz Adonias quando procurado por Josi para tratar da perca de seu *paú*. Assim como os *encantados* no sonho, Adonias afirma que o *paú* não estaria perdido, mas "guardado", demonstrando uma certa segurança em relação ao paradeiro do mesmo, ainda que não apontando para onde o *paú* estaria – como fizeram também os *encantos* no sonho. Isso dá a entender que o *paú* não é apenas mantido e utilizado pelo seu dono visível, sendo fumado também por *invisíveis*, portanto não podendo estar "seco", sem fumo. O *paú* também poderia ser "pego emprestado" por invisíveis[278], dando origem a um evento de "perda do *paú*", que, a bem verdade, não teria sido perdido – conforme afirmaram os *encantos* no sonho de Dominguinhos – mas poderia "tá guardado" com uma outra pessoa, um outro "dono", invisível, tanto que, quando achados, nos casos de Josi e Dominguinhos, o *paú* se encontrava usado, "seco".

Observa-se como o *paú*, enquanto "coisa", está implicado e perpassado por uma série de relações comunicativas entre Kiriris e *encantos*, condensando e dando materialidade à essas,

[275] Uma descrição bem comum à forma "verdadeira" dos *encantados*, que seriam, *a priori*, "índios de *antigamente*", mas não necessariamente completamente identificados com esses. Tal descrição de Dominguinhos, sobre os *encantos* que apareceram no seu sonho, se aproxima muito da descrição encontrada e relatada por Nascimento (1994, p. 13): "Os **encantos** são descritos, em geral, como tendo a aparência de homens descomunais, ferozes e implacáveis, de feições rudes e olhos esbugalhados, verdadeiramente assustadores, à semelhança de como caracterizam o **gentio brabio**, seus antepassados que ainda viviam **no mato**, embora não sejam, em princípio, equacionados com esses últimos." (Negritos do autor).

[276] Que abordo melhor numa seção futura do presente capítulo.

[277] A depender do interlocutor e do seu respectivo grupo político, ainda que, como já apontado, pareça haver uma concordância geral, entre distintos grupos Kiriri, sobre a legitimidade de Adonias enquanto pajé *eleito* pelos *encantados* e o comentário de que apenas o mesmo seria capaz de "ver", em sua forma real, os *encantados*.

[278] Como visto em alguns casos dos relatos sobre perda do *paú* descritos anteriormente.

marcando também uma continuidade – e constância – comunicativa entre índios Kiriri e *encantados* nos planos coletivo e ritual, assim como no individual e cotidiano.

O *paú*, apreendido enquanto "coisa" (INGOLD, 2012), parece-me altamente revelador da importância e da constância da presença e agência encantada na vida – ritual e cotidiana – Kiriri, bem como da necessidade constante de se estabelecer modos eficazes de comunicação com os mesmos, o que *fortalece* os indivíduos bem como o povo como um todo. Há um certo medo ou receio com a perda de tal objeto, pois, como já demonstrado, os significados da perda de comunicação com os encantados a nível coletivo são apontados, no discurso Kiriri ao longo de várias décadas (BANDEIRA, 1972; CARVALHO, 2005; NASCIMENTO, 1994), como as principais causas de suas desgraças (BANDEIRA, 1972), dentre elas: a perda do território indígena para os *brancos*. Assim, a nível individual, a perda do principal meio de comunicação com os *encantos*, por parte de indígenas não-*entendidos*, significa, também, possíveis consequências desastrosas para o indivíduo. Não é à toa que Dominguinhos expressou agonia e preocupação com a perda de seu *paú* e Josi medo e receio de repreensões por parte do pajé Adonias. Em ambos os casos, não houve repreensões ou consequências, por parte do pajé ou dos *encantados* do sonho de Dominguinhos. Ao contrário, ambos afirmaram que não fora uma perda de fato, pois o objeto estava "guardado". Em ambos os casos, quando encontrado, o paú se encontrava "seco", indício de que fora fumado por um *invisível*.

Por outro lado, no relato de Jonhe sobre a perda do *paú* de seu irmão, Maicon, não vemos menção ao *paú* ter sido achado "seco". Maicon, de fato, é repreendido por sua mãe, que precisou fazer uma "promessa" para reaver o *paú* do filho. O *paú* é encontrado embaixo da bancada do santo para o qual foi feita a promessa, não estando "seco".

Assim, nos dois primeiros casos, há uma falsa perda do *paú*, uma má interpretação de uma relação com um *encantado*, que, possivelmente, pegou o *paú* para fumar, de forma que o objeto não é dado como perdido, mas como "guardado", e depois encontrado como se tivesse sido usado, mas não por "gente".

Por outro lado, no caso de Maicon, deu-se uma perda do *paú* de fato, sem ter tido, necessariamente, envolvimento de algum *encanto*, e tendo sido necessária a intervenção de uma outra categoria de entidades, um santo, tipo de entidades que, como apontado por Bandeira (1972, p. 78) "não comem e nem bebem" e, possivelmente, também não fumam, dado que o *paú* não fora encontrado "seco" debaixo da bancada da imagem do santo.

A respeito do ato de fumar o *paú*, conforme mencionei anteriormente, apreendo aqui enquanto um tipo de "ação ritualizada" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018), que dá continuidade aos processos comunicativos do ritual, na vida cotidiana, implicando uma continuidade entre ambos, continuidade essa produzida e mantida também através de tais "ações ritualizadas". Um bom exemplo disso é o fato de que, *a priori*, todo índio Kiriri deve ter um *paú*, bem como deve, mesmo que esporadicamente, fumá-lo para *fortalecimento*. Isso se aplica, inclusive, àqueles indivíduos que se consideram "não-fumantes", a exemplo de Suelí.

Suelí sempre comentou sobre sua ligeira aversão ao ato de fumar, seja cigarros, seja tabaco em cachimbos, sendo, inclusive, crítica a certos indivíduos – indígenas e não-indígenas – que estariam destruindo a própria saúde por fumar exageradamente. Ela, inclusive, já havia me recomendado parar de fumar algumas vezes. Por outro lado, vez ou outra, era comum encontrar, geralmente a noite, Suelí sentada a fumar, solitária e em quietude, na varanda de sua casa.

Existe uma diferença, entre o "fumar", propriamente dito, que pode ser feito, <u>também</u>, com um *paú*, por qualquer indivíduo. E existe a "ação ritualizada" de fumar o *paú* enquanto modo de comunicação com os *encantos* e/ou *fortalecimento*, que não é feito em qualquer *paú* nem por indivíduos não-indígenas. Tal distinção me foi apresentada por Suelí de maneira muito mais condensada e sintética, justamente quando a perguntei sobre o porquê de ela fumar, naqueles momentos à noite, se ela mesma sempre mencionava que não gostava sequer do sabor ou do cheiro de cigarros e tabaco, no geral. Sua resposta foi: "Mas é que aí é <u>coisa do ritual</u>... <u>coisa da gente, dos índios</u> daqui... essas coisas, você sabe". Na seção seguinte aprofundo um pouco mais a análise do *paú*, entendido aqui como uma "coisa" (INGOLD, 2012) e enquanto um dos principais meios de comunicação de indivíduos Kiriri[279] com os *encantados*, principalmente com uma categoria específica desses: os "*guias"* (ou "companheiros"), que abordo a partir de mais uma História de *Paú*.

[279] Não obstante ser, também, uma das principais ferramentas de comunicação da coletividade étnica Kiriri, no ritual do Toré, para com os *encantados*, conforme tratado no capítulo segundo deste trabalho.

3.8. HISTÓRIAS DE *PAÚ* E MAIS UMA CATEGORIA DE *INVISÍVEIS*: OS "*GUIAS"* E SEUS SIGNIFICADOS PARA O XAMANISMO E A REARTICULAÇÃO ÉTNICA E COSMOPOLÍTICA KIRIRI.

Após o término do relato de Jonhe sobre a perda do *paú* de seu irmão, Maicon, a conversa se dispersara mais uma vez. Saí da sala por alguns instantes, para tomar uma água e fumar um cigarro na varanda. Railda retirou-se brevemente da sala também e Jonhe e Dominguinhos conversavam de forma dispersa, intercalando a temática do *paú* com outras diversas. Ao retornar para sala, ouço Dominguinhos mencionar algo a respeito de "companheiros", em uma conversa com Jonhe, que ainda parecia tratar da temática do *paú*.

Não lembro exatamente quanto tempo levou esse momento, nem por quais temas passamos até que retornássemos aos *paús* de fato. Sei que, em dado momento, pergunto o que eram os "companheiros", que havia ouvido Dominguinhos mencionar. Jonhe e Dominguinhos conversam algumas coisas rapidamente entre si, as quais não consigo compreender. Jonhe arrisca iniciar uma explicação, que interrompe no meio do caminho, optando por contar um relato em primeira pessoa de uma experiência sua: mais uma História de *Paú*.

Ele inicia sua narrativa dizendo que vai contar o que lhe sucedeu quando o mesmo resolveu "pedir prova" em relação à existência do "*guia*". Jonhe conta que era mais novo e, na época, não tinha tanta "fé" como tem hoje. Ele estava junto a um grupo de pessoas "fazendo *obrigação*" em uma das "variantes"[280] e já estava anoitecendo. Após o final da *obrigação*, o grupo seguiu seu caminho. Em certo ponto, Suelí nota que perdera a tampa de um recipiente em que levava água e pede para que Jonhe vá buscar, retornando o caminho até o local onde havia sido feita a obrigação. Jonhe retorna para esse ponto e começa a procurar a tampa por algum tempo, sem sucesso. Ele nota que o grupo ia se afastando cada vez mais até o ponto que não mais era visível e ele se encontrava sozinho. Jonhe diz que começou a ficar com medo conforme escurecia e ele se percebia ali sozinho, mas que estava obstinado a achar a tampa de qualquer forma.

Após mais um tempo de busca infrutífera, Jonhe conta que fechou os olhos, segurou forte seu *paú* com a mão direita e que "falou para o seu *guia*": "Se você existe mesmo, me ajude

[280] As linhas que demarcam as fronteiras octogonais do Território Indígena Kiriri. Em dada época do ano, acontece um ritual de limpeza das variantes. Cada grupo cosmopolítico Kiriri fica responsável por um trecho, realizando a limpeza dos marcos e das linhas fronteiriças enquanto realizam *obrigações*, em alguns pontos do trecho.

a achar essa tampa" e, assim que abriu os olhos, viu algo brilhar sutilmente no escuro. Indo em direção a esse brilho, Jonhe encontrou a tampa. Ele, voltando-se para mim, conta que naquele momento lhe subiu um forte arrepio pela espinha. Arrepio, ele coloca, que ainda hoje lhe sobe pela espinha sempre que o mesmo conta essa história. Então, após encontrar a tampa perdida, ele acendeu seu *paú* e fumou, convencido e "com mais fé". Após a segunda tragada de seu *paú*, ele diz que ficou muito "zonzo"/tonto, algo que não era comum.

Ao ouvir aquele último comentário, Dominguinhos interrompe, rindo, e diz que Jonhe desafiou o "*guia*"/"companheiro", e por isso ele ficou daquele jeito, tonto, tendo fumado tão pouco do *paú*. Jonhe esboça um rápido sorriso e retoma a narrativa. Diz que quando se recuperou da tontura, voltou logo para o grupo e, ao entregar a tampa a sua mãe, contou tudo o que ocorrera.

Jonhe diz que, após terminar seu relato para sua mãe, Suelí, a mesma, assustada e brava ao mesmo tempo, repreendeu-o duramente na mesma hora, afirmando que aquilo não se podia fazer não, que era errado isso de brincar e desafiar coisa séria. Jonhe conta que depois descobriu que a própria Suelí foi consultar Nizinho (o pajé Adonias) sobre o acontecido com seu filho e Adonias riu, apenas dizendo, de forma tranquila, que às vezes "eles" fazem coisas para fortalecer a fé do índio.

A categoria "*guia*" também aparece nas categorias elencadas por Bandeira (1972, p. 86) para dar conta da miríade de tipos de *invisíveis* em constante relação com os Kiriri. Segundo a autora: "Toda pessoa possui uma entidade boa que a protege e guia. Para os portugueses é o anjo da guarda. Para os caboclos, apesar de usarem a mesma expressão, é um encantado".

Sem procurar deter-me demoradamente ou de forma aprofundada, posso dizer que, ainda que simples, a definição de Bandeira (1972) consegue sintetizar bem a natureza dos *guias* através da analogia com a categoria de "anjos da guarda". Conforme me foi dito, nessa conversa, por Jonhe, Dominguinhos e Railda[281], cada Kiriri possui um guia ao qual se liga através do *paú*. 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*. A aproximação do *guia* ou "companheiro" ao conceito de "anjo da guarda" não é exclusividade de Bandeira (1972), sendo também essa a explicação mais comum que ouvi dos meus interlocutores quando

[281] E também a partir da fala de outros interlocutores ao longo do meu trabalho de campo.

perguntados "O que é um *guia*?": "É tipo um anjo da guarda". Com a diferença que é um *encantado*.

Assim podemos pensar a definição de *guias* enquanto um tipo de *encantado* que protege um indivíduo Kiriri concreto específico, a quem se liga a partir da confecção e entrega do seu primeiro *paú*. Em outras palavras, todo índio Kiriri, *a priori*, tem um conjunto de capacidades xamânicas básicas, e deve receber, a partir de uma certa idade, uma ferramenta xamânica, o *paú*, que o permitirá exercer seu potencial xamânico na comunicação com os *encantos*. Mesmo aqueles que são tidos por não-*entendidos* possuem um *paú* e um *guia*, portanto, capacidades e meios para estabelecer a comunicação com pelo menos um *encanto*, aquele que lhe tem por "companheiro". Desse modo, podemos colocar que todo indivíduo Kiriri, simplesmente por sê-lo, tem um potencial xamânico inato[282], variando em menor ou maior grau de *entendimento*. Assim, todos os Kiriri teriam um potencial mínimo para estabelecer comunicações com os *encantos*, mas nem todos desenvolvem o "dom", como colocado certa vez por Dernival[283], sendo o pajé Adonias[284] aquele, dentre os *entendidos*, que desenvolveu tal "dom" ou potencial xamânico em seu grau mais elevado, sendo capaz não apenas de se comunicar, perceber ou sentir os *encantos*, como também de "ver": vê-los - e lidar com os mesmos - em sua forma "verdadeira"[285], ou seja, antropomórfica, de "*índios de antigamente*".

Tal potencial xamânico inato à pessoa Kiriri, arrisco colocar, parece ser central[286] na própria produção, definição e reconhecimento da identidade do povo, enquanto indígena e Kiriri. Uma identidade étnica e indígena que se define a partir da relação que os mesmos têm e procuram manter com os *encantos* com os quais estão em continuidade histórica enquanto descendentes, *pontas de rama*, de um *tronco velho*. Essa relação envolve modos "corretos" de se comunicar e se portar, que geralmente são perpassados pelos modos "*dos antigos"*. A produção e reprodução, a partir do estreitamento das relações com os *encantos*[287], desses modos

[282] Ou, em categorias nativas, "*entendimento*/*sabiduria"*.
[283] Professor indígena do Colégio Estadual Índio Feliz, da aldeia de Cajazeira e grupo político do cacique Manoel, além de ser de um intelectual Kiriri e pesquisador da língua indígena, liderando um dos processos de *fortalecimento* linguístico presentes no território Kiriri que é o único desenvolvido fora dos grupos Kiriri de Mirandela.
[284] Aquele *eleito* pelos *encantos*.
[285] E não nas suas manifestações zoomorfas, entre outras. Que podem ser "vistas" por não-*entendidos* o que não significa "ver", de fato, o *encanto*, ou seja, sua forma "real".
[286] Mas não exclusivo.
[287] Possibilitado pela retomada ritual, na forma do Toré, central na comunicação da coletividade com os *encantados* (NASCIMENTO, 1994).

"corretos"[288] resulta num processo de rearticulação cosmopolítica do povo que, no plano interétnico, pode ser entendido como um processo de rearticulação étnica[289].

Assim, tais "modos corretos", "indígenas mesmo", "de acordo com os *antigos*", etc., no plano da comunicação interétnica, operam como diacríticos culturais, operando também uma função contrastiva e marcadora da diferença étnica, que expressam/comunicam para o mundo não-indígena, a indianidade de tal coletivo[290].

Em outras palavras, entre outras coisas, ser índio Kiriri é ter a possibilidade de perceber, relacionar-se e comunicar-se – em distintos níveis de *entendimento* – de forma contínua com os ascendentes indígenas, com "*os antigos*", com os *encantados*. Entidades com as quais os indígenas estabelecem essa dupla relação: temporal/diacrônica, enquanto descendentes-ascendentes, *antigos* com os quais se pode retomar os "modos" de antigamente, a língua, etc. e que expressam a continuidade histórica e a resistência desse povo indígena, ligando os Kiriri a um certo passado indígena e originário[291]. Assim como estabelecem, também, uma relação espacial/sincrônica, onde os Kiriri convivem contemporaneamente com seus *antigos*, vivos e invisíveis, e com os quais, a partir da relação e da comunicação, produzem suas identidades/alteridades, internas e externas. Produzem certo contraste interétnico com os *brancos*/não-indígenas, tal qual para com outras populações indígenas. Contraste esse que também é articulado intra-etnicamente, produzindo distintas alteridades internas a um "nós" que não exclui a possibilidade de existência e convivência de vários "outros" internos, que produzem sua diferença a partir daquilo que lhes dá unidade: a contínua e constante relação e comunicação com os *encantados,* que, como apontado por Bandeira (1972)[292], serviu inclusive para a manutenção da barreira étnica e da distinção étnica negativizada entre os *brancos* e "caboclos".

Encerrando a análise e retomando o último relato de Jonhe sobre *paú*, poderíamos dizer que tal relato ilustra, claramente, a natureza relacional e comunicativa dessa "coisa" (INGOLD, 2012) que é o *paú*. Percebemos no relato de Jonhe que o mesmo se utiliza do *paú* para se comunicar com seu "*guia*" e pedir prova da existência do *invisível*, que responde ao seu desafio,

[288] Entre eles, os de como habitar o território.
[289] Pelo reconhecimento legal da indianidade do povo.
[290] Por ter, também, o poder de dialogar com os estereótipos presentes no imaginário Brasileiro sobre o "índio" e os diacríticos selecionados pelos não-indígenas para defini-los.
[291] E também ao futuro, na forma de premonições, sonhos e avisos que os encantados dão sobre acontecimentos vindouros, como se verá nas próximas seções.
[292] E tratado no primeiro capítulo deste trabalho.

concedendo-lhe o desejo de achar a tampa. Por outro lado, repreende Jonhe, repreensão que se manifesta na forma de efeitos físicos: uma tontura logo após a segunda tragada do seu *paú*, que Jonhe começa a fumar como forma de comunicar seu agradecimento e sua fé, renovada, em seu *guia.* Assim, notamos mais um exemplo da distinção entre o fumar o *paú* simplesmente e a "ação ritualizada" de fumar o *paú* para *fortalecimento* ou para o estabelecimento de uma comunicação direta com os *encantados*, no geral, e/ou com o *guia*.

Como já mencionado, todo índio Kiriri, a partir de uma certa idade, recebe o seu *paú*, que passa por uma série de procedimentos para que seja não somente um cachimbo, mas uma ferramenta de comunicação com os *invisíveis*. Cada *paú*, de cada índio Kiriri, está ligado a um "*guia"* ou "companheiro", espécie de *encantado* responsável por zelar por um indivíduo específico.

Assim, reforçando o que já foi discutido nesse sentido, o *paú*, no Toré, agencia a comunicação do povo indígena, do coletivo étnico, com uma coletividade de seres *invisíveis*, os *encantados*, *fortalecendo*, coletivamente, o ritual e o próprio povo. O Toré emaranha-se com a vida cotidiana, através de "ações ritualizadas", bem como dessa "coisa"-*paú*, que possibilitam a manutenção da relação e da comunicação, mantida agora por indivíduos nas suas relações com os *encantados* com que possam se deparar no fluxo da vida no território indígena. Além disso, o *paú* também condensa em si uma relação entre um indivíduo concreto específico e um *guia*, espécie de *encantado* específico, passível apenas de estabelecer relações com um indivíduo concreto e específico de quem o *guia* é "companheiro". O paú condensa e materializa essa relação, sendo a própria "coisa" o canal de ligação e comunicação com o *guia.* A perda do *paú* significa a perda do principal meio de comunicação individual com os *encantos*. Os efeitos desastrosos disso, para o indivíduo, parecem ser simétricos e paralelos àqueles decorrentes da perda de comunicação do coletivo Kiriri com os *encantos*.

Com tudo que veio sendo dito ao longo dessa seção em mente, poderíamos avançar em um dos argumentos centrais a esse trabalho: a relação com os encantados é central e constante para a vida Kiriri como um todo, nos seus distintos aspectos e momentos.

Por um lado, tal relação é de grande importância para o coletivo étnico, o povo Kiriri, em relação com a coletividade de *encantados*, com os quais a(s) coletividade(s) Kiriri se comunicam por meio do ritual. Por outro lado, tal relação também tem suma importância e centralidade para os indivíduos, para as pessoas Kiriri, que mantêm e dão continuidade à

comunicação com os *encantos* ao longo de toda vida cotidiana, a partir de "ações ritualizadas" que se voltam para a manutenção dessa comunicação em termos adequados.

A manutenção da comunicação com os *encantados* perpassa toda a vida dos índios e, até certo ponto, define-os enquanto tal: índios Kiriri, descendentes dos "*antigos*", os "índios de antigamente", vivos hoje e presentes no território indígena, com os quais se deve manter relações e comunicação "correta", visando a retomada da "cultura", da língua indígena, e de outros meios e modos de comunicação com os próprios *encantos*; modos que, no plano interétnico, comunicam a especificidade e condição étnica e indígena do povo Kiriri. Nota-se, também, um processo cíclico e de retroalimentação: busca-se *fortalecer* a "cultura", o ritual, a língua indígena, pois os mesmos *fortalecem* o povo, ao aproximá-los dos *encantos*, facilitando a comunicação com os mesmos. Busca-se a aproximação com os *encantos*, melhorando a comunicação com os mesmos para, junto a eles, se retomar as "*coisas de antigamente*", dominadas por tais *invisíveis*. Retoma-se as "coisas de antigamente" pois as mesmas são essenciais para a melhoria na relação e na comunicação com os *encantados*. Assim, penso poder apreender a relação entre índios Kiriri e *encantados* enquanto um "fato social total":

> [...] fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas até às da proto-história. Nesses fenômenos sociais "totais", como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam estes fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam. (MAUSS, 2003, p. 187).

Na próxima seção, aprofundo um pouco mais o argumento acerca da centralidade e, se for permitida a hipérbole, da quase que onipresença das relações e da comunicação com os *encantados* ao longo do fluxo da vida no Território Indígena Kiriri. No caso específico, trato de como a relação e comunicação com os *encantos* se dão também na vida onírica Kiriri, sendo os sonhos um meio fundamental de comunicação com os *encantados*, bem como de obtenção de informações sobre o passado e premonições sobre o futuro. Abordo tais questões a partir do relato anterior de Dominguinhos sobre seu sonho correlacionado à perda do seu *paú*, bem como um conjunto de novos relatos, além da interpretação, por parte dos meus interlocutores, de um

sonho que tive e que possuía forte relação com meu trabalho de campo. Dentro desse clima, pode-se apreender a figura a seguir como uma espécie de “premonição” da seção que se segue.

Figura 29 - Carne assando na brasa, casa de “Barão”, aldeia de Mirandela.

Fonte: Acervo do autor, 2018.

3.9. *ENCANTADOS*, SONHOS E PREMONIÇÕES.

Após o último relato de Jonhe sobre sua experiência com seu *guia*, os presentes se dispersaram um pouco. Alguns levantam para ir beber água ou ir ao banheiro, eu me retiro por

alguns momentos, vou na cozinha pegar um pouco de café para espantar o sono pois já era noite alta e já haviam se passado pouco mais de cinco horas desde que chegamos na casa de Dominguinhos para uma "rápida visita".

Ao retornar à sala, meus interlocutores continuavam conversando sobre temas diversos. Chego no momento em que Jonhe e Railda falavam algo a respeito de doenças e Railda contava sobre alguns problemas de saúde que acometiam seu filho, João, quando pequeno, dando graças ao dizer que atualmente ele já não sofre mais tanto com tais problemas, tendo sido recentemente nomeado como conselheiro do seu grupo, sendo o Kiriri mais novo a ocupar tal posto.

Após tal comentário, Jonhe dá uma ligeira risada e comenta que situação semelhante se deu com sua mãe, Suelí. Ou seja, que a mesma, antigamente, era constantemente acometida por questões de saúde, e hoje também era conselheira, assim como João. Questiono-me se eles estariam falando de *doenças de índio* ou não, mas não chego a perguntar.

Tais falas parecem indicar aquilo colocado por Nascimento (1994) a respeito dos cargos políticos Kiriri geralmente serem ocupados por pessoas ligadas ao ritual ou com certas habilidades xamânicas bem desenvolvidas, a exemplo dos *entendidos*. Bandeira (1972) também aponta que, geralmente, aqueles indivíduos que operavam os *trabalhos particulares*[293], considerados *entendidos,* geralmente passavam por algum processo de adoecimento xamânico, tendo sua cura operada a partir da relação e comunicação com alguns *invisíveis* e, a partir disso, iniciando seu *trabalho* e seu atendimento xamânico para a população. Na descrição da *eleição* do pajé geral, realizada por Brasileiro (1996), é também apontado para o fato de que Adonias, aquele que veio a ser eleito pajé, também sofria de uma série de doenças, quase não podendo participar da "eleição" devido a um problema que lhe acometia naquele momento. Vale lembrar que a *doença de índio* pode ser apreendida enquanto uma relação mal estabelecida com um *encanto*, de modo "incorreto" ou desrespeitoso, que tem por resultado a *doença de índio*, muitas vezes como castigo ou represália por parte dos *invisíveis.*

Além disso, Suelí, enquanto conselheira, tem uma série de obrigações rituais, inclusive em relação à preparação dos rituais, a exemplo do Toré. João, não obstante ser bem novo em idade, já me foi apontado por alguns como um "rapaz *sabido*", um conhecedor, da *ciência do índio*. Uma dessas falas me foi feita por um indígena justamente após me contar que João era o novo conselheiro do grupo de Agrício e Adonias, e que alguns índios se questionavam em

[293] Anteriores à retomada ritual Kiriri e, portanto, ao Toré.

relação à sua competência para tal cargo, dada sua idade, mas que o mesmo era um "rapaz *sabido*" e que daria conta mesmo tão novo.

Assim, parece sim existir uma clara e direta relação entre os cargos políticos Kiriri e os papéis desempenhados pelos indígenas no campo ritual e xamânico, havendo uma certa continuidade entre esses dois campos, onde aquelas autoridades na *ciência* e no Toré, por sê-lo, se configuram também, com a legitimidade fornecida pelos *encantos*, enquanto autoridades políticas, revelando a dimensão cosmopolítica do atual modo de organização Kiriri, seus cargos políticos e suas dinâmicas de divisão/cisão em distintos grupos/secções, bem como a centralidade do ritual e do campo xamanístico nessas dinâmicas. Afinal, as lideranças são responsáveis pela manutenção do "regime indígena" (CARVALHO, 1994), que é produzido a partir da retomada ritual e da comunicação coletiva direta com os *encantados*, como aprofundo no capítulo 5. Portanto, aqueles com maiores capacidades de comunicação direta com os *encantos* seriam, logicamente, aqueles mais capazes de liderar de acordo com os modos "corretos" de se habitar o território: conforme aquilo ensinado e comunicado pelos *antigos*.

***

Após as falas de Jonhe e Railda sobre as doenças de seus familiares, a conversa volta a se dispersar em diálogos paralelos entre os presentes. Em meio a um desses diálogos, não lembro em que contexto específico ou por que motivo exato, Dominguinhos menciona, mais uma vez, o sonho que tivera quando perdera seu *paú*. Motivado por seu comentário, acabo perguntando mais algumas coisas sobre seu sonho, tentando entender os significados que os sonhos poderiam ter em meio à relação com os *encantos*. Dominguinhos apenas menciona que "eles" podem aparecer nos sonhos e menciona, novamente, os grandes índios que fumavam em frente à casa de farinha no seu próprio sonho.

Aproveitando o gancho da temática dos sonhos, retomada brevemente a partir desses comentários sobre o sonho de Dominguinhos, comento que, da última vez que tivera no território indígena realizando trabalho de campo, tive um sonho, poucos dias após retornar do território indígena para minha casa, por volta do mês de agosto de 2019. Um sonho muitos distinto dos que costumava ter: extremamente vívido e perpassado por algumas memórias e

vivências minhas em campo, tendo, a nível emocional, mexido muito comigo e do qual mantive uma clara e duradoura memória, mesmo dos seus detalhes.

Após essa breve introdução, um imenso silêncio se abateu sobre a sala e todos os presentes voltaram sua atenção para mim, demonstrando um silencioso interesse com os olhos. Passo então a relatar, detalhadamente, o meu extenso sonho, sendo atentamente ouvido pelos meus interlocutores, que olhavam intensamente, como se buscando capturar, com os olhos, alguma palavra que lhes escapasse dos ouvidos.

Em dado momento da minha narrativa, cito uma situação no sonho em que havia presença de carne de boi sendo assada. Ao citar isso, Jonhe, que escutava atento e mudo, tem um ligeiro sobressalto e menciona, como que para si mesmo: "pesado". Sem entender, naquele momento, seu comentário, continuo o relato, e, num outro momento, menciono uma cena, do sonho, que se desenvolvia numa espécie de córrego d'água. Nesse ponto, Jonhe me interrompe e pergunta se a água era "cristalina", digo que sim e ele automaticamente arregala os olhos expressando, mais uma vez, um leve sobressalto.

Depois de contar todo o sonho, pergunto o que eles achavam sobre o mesmo, mencionando que tal sonho realmente mexera muito comigo, e que resolvi perguntar pois o mesmo ocorrera pouco depois de um período que passei no território indígena. Jonhe diz que muitas vezes o sonho é "um aviso", e, mudando um pouco o tom da voz, pergunta se havia alguém doente em minha família naquele momento. Respondo, jocosamente, que "mais ou menos", que na minha família tinham algumas pessoas com alguns problemas crônicos e afins. Ele me diz que água cristalina, em sonho, é um aviso de choro que estaria por vir, choro de familiares/parentes, e que a carne assada, principalmente se for de boi[294], é prenúncio de morte.

Ao ouvir isso, senti um imediato calafrio me subindo pela espinha e uma estranha sensação de quentura nas laterais do tórax, enquanto me lembrava que, curiosamente, havia recebido a notícia, apenas dois dias antes daquela conversa, do falecimento de uma parente da família do meu pai, que pegou a todos de surpresa, tendo sido tal familiar encontrado já sem vida em sua cama.

[294] Tal detalhe me fez refletir, conjecturalmente, se tal simbolismo com a carne, especialmente assada e de boi, não carregaria uma certa carga histórica, uma marca simbólica dos rastros de morte indígena deixados pelas rotas das boiadas – e da pecuária extensiva como um todo - que, ao longo dos séculos, foram moldando a paisagem dos sertões nordestinos à base do casco do gado bovino e do sangue dos nativos que se colocavam em seu caminho.

Um pouco hesitante e ligeiramente assustado, menciono a ligação de dois dias antes, na qual recebi a notícia do falecimento de tal familiar[295]. Em seguida, Jonhe pede para que eu repita quando foi que eu tive aquele sonho, perguntando se era muito recente. Volto a dizer que tive tal sonho em agosto daquele ano, poucos dias depois de retornar do trabalho de campo que realizei no território em finais de julho de 2019 e, portanto, faria pouco mais de um mês desde o sonho, já que nos encontrávamos em setembro. Jonhe passa um tempo calado, fitando o nada, como se refletindo sobre tais informações. Algum tempo de silêncio depois, voltando-se a mim, com uma expressão séria e reflexiva, Jonhe diz que, naquele caso, o aviso poderia já ter sido cumprido, que tal sonho poderia ter sido um aviso sobre o falecimento daquele familiar que, de fato, falecera.

Após tal comentário, todos na sala ficaram em silêncio por algum tempo. Nesse ponto, tive a impressão do surgimento de uma certa tensão no ar, que se manteve enquanto durava o silêncio. Esse clima se dissipou um pouco depois de alguns longos minutos, num momento em que Jonhe se acomodou na cadeira, relaxando seu corpo e sua expressão séria. Notei que após isso Jonhe pareceu ficar mais à vontade, deixando de lado a expressão séria que ele vinha mantendo desde que começamos a falar das "localidades", diminuindo notavelmente, também, o número de vezes em que o mesmo trocava olhares de confirmação com Dominguinhos antes de iniciar um relato ou fazer algum comentário.

Foi nessa postura, de aparente relaxamento, que Jonhe quebra o silêncio, mencionando que queria contar um sonho que ele teve também, e que envolvia esses dois símbolos: carne assada e água. Mas que, no caso do sonho dele, a água era enlameada, "barrenta", e não "cristalina". Explica também que esse sonho acontecera poucos dias antes de um "acidente" com seu parente, Renato.

Esse "acidente" foi o mesmo que me fora mencionado por Suelí, antes da minha ida a campo, ao explicar que não se encontrava no território pois estaria resolvendo questões relativas a isso, o que me fez adiar em quase um mês minha ida ao território. Foi naquela conversa na casa de Dominguinhos, em seus momentos iniciais, quando meus interlocutores conversavam sobre casos de violência no território e nas redondezas, que fiquei sabendo que do que se tratava tal acidente e que o mesmo se dera com Renato, parente de Suelí.

Tal episódio do acidente de Renato era agora retomado por Jonhe em seu relato sobre seu sonho. Jonhe inicia sua narrativa, na forma de um relato em primeira pessoa, dizendo que, no sonho, ele fora "pastorar" suas ovelhas, não encontrando as mesmas quando chegou no local

[295] Que eu, até aquele momento, não havia sequer mencionado em campo.

onde as deixava. Ao invés disso, encontrou um grupo de *brancos* que estavam trabalhando dentro do território. Esses não-indígenas, sem motivos aparentes, disseram a Jonhe que não se podia criar ovelhas ali não. Jonhe, no sonho, nota que a carne de suas ovelhas (e não de gado bovino) se encontrava já assada e pendurada numa espécie de varal. Os *brancos* ainda provocavam, falando que Jonhe, caso quisesse, poderia levar consigo a carne já assada das suas ovelhas.

Ele diz que pensou em seu sonho: "Eu quero é queimar vocês". Daí Jonhe retorna para uma casa e o sonho torna-se mais confuso, ele diz que passa por uma lagoa, que estranha o quão a água era escura, barrenta, como uma lagoa de lama. Do nada, ele estava em um outro local que não conseguia descrever. Lá, encontravam-se algumas roupas penduradas, também em um varal.

Tais roupas acabam pegando fogo, "do nada", iniciando assim um incêndio que acaba por vitimar os *brancos* que haviam matado as ovelhas de Jonhe. A partir disso, as pessoas passam a acusar Jonhe de ter feito aquilo, ainda que o mesmo não tenha sido o responsável pelo incêndio.

Jonhe desperta assustado, em meio às acusações que lhe eram feitas em sonho. Encerrada sua narrativa, ele comenta que ficou muito preocupado com o sonho em questão devido a aparição da água barrenta e da carne assada (de ovelha) no mesmo.

Questiono qual a diferença, nesse caso, da água ser cristalina ou barrenta, e Jonhe explica que como a água era turva, barrenta, e não cristalina, não significava o choro em si. É a água cristalina, clara como as lágrimas, que representa o choro de fato. A água turva, barrenta, se referia a algo que ainda não estava definido, que poderia ou não acontecer.

Após essa explicação, me pego relembrando e refletindo sobre a clássica noção de Lévi-Strauss (1976) de que "as coisas são boas para pensar": a água barrenta, no sonho de Jonhe, não permite que o mesmo veja o fundo, o outro lado. Segundo sua explicação, parece indicar uma ideia de perigo iminente, mas que ainda não se sabe no que vai resultar, não estando "claro", e podendo, ainda, ser evitado. Diferentemente, por oposição, da água cristalina, que, além de se parecer fisicamente com as lágrimas propriamente ditas, é "clara", transparece algo. Algo que pode já ter acontecido ou logo irá acontecer, mas que, inevitavelmente, "claramente", causará o choro de parentes.

- *Água barrenta: doença; perigo iminente; indeterminação.*

- *Água cristalina: choro/lágrimas; clareza; determinação (algo ruim de fato aconteceu/acontecerá para provocar o choro).*

A água cristalina pode significar/ter o sentido de clareza e o choro de parentes, que choram por algo que já sucedeu. A água barrenta parece indicar um perigo iminente, a exemplo de uma doença que não necessariamente vitimará a pessoa, estando ligada a ideia de indeterminação, diferente da clareza expressa pela água cristalina.

Após dar tais explicações sobre a diferença de significado entre água turva/barrenta e água cristalina nos sonhos, Jonhe, voltando-se agora para Dominguinhos e Railda, afirma que contou esses sonhos para algumas poucas pessoas na época em que o teve, pois realmente ficara preocupado com seu possível significado.

Uma das pessoas para quem Jonhe contara seu sonho foi Suelí, sua mãe, que também ficou bastante preocupada, dizendo para ele que faria algumas orações. Jonhe menciona que também havia contado seu sonho para Adonias. Ele ensaia começar a contar sobre sua conversa com o pajé: começa a falar um pouco, hesita por uns instantes, volta a elaborar algumas palavras confusas, para novamente e, por fim, opta por não dar continuidade àquela fala. Naquele momento deduzo que, provavelmente num ato falho, e/ou talvez por já estar um pouco mais relaxado que no início da conversa, o mesmo iniciara a relatar algo que provavelmente seria *segredo*, vedado, portanto, para não-indígenas, e, em meio a sua fala, deu-se conta disso, optando por não dar continuidade a mesma.

Após um breve instante calado, como se ainda refletindo sobre prosseguir ou não sua fala anterior, Jonhe retoma seu relato, deixando de lado os possíveis comentários feitos por Adonias sobre seu sonho. Jonhe conta que, poucos dias depois de tal sonho, recebeu a notícia de que Renato, seu parente, havia falecido, o que o chocou. Só depois o mesmo descobriu que seu familiar ainda estava vivo, em estado gravíssimo, depois de um atento de extrema violência contra o mesmo.

Jonhe explica que, o fato dele não ter guardado o sonho para si, contando-o para algumas outras pessoas, e da água, no sonho, ser "barrenta" – e não cristalina - tinha estreita ligação com a sobrevivência de Renato a um ataque que tinha grandes possibilidades de tê-lo matado. Ter contato o sonho permitiu que Suelí e outras pessoas se precavessem com orações e afins, o que provavelmente garantiu a sobrevivência de Renato. Jonhe encerra sua narrativa com um "ainda bem que contei o sonho, não guardei só pra mim".

Desde que Jonhe iniciaria o relato sobre seu sonho, Dominguinhos e Railda encontravam-se em silêncio com expressões bastante sérias e muito atentos à fala do filho de Suelí. Após a última fala de Jonhe, demonstrando aparente satisfação por ter contado seu sonho, Dominguinhos sai brevemente de seu silêncio, e comenta com um olhar sério e de certa aprovação: "ainda bem que você contou logo".

A partir do relato de Dominguinhos sobre seu sonho no contexto da perda do seu *paú*, tal qual do relato de Jonhe e das explicações dos meus interlocutores sobre o meu sonho, podemos observar que o sonho tem grande relevância na vida Kiriri, enquanto um espaço de comunicação com os *encantados*, como também um espaço de acesso a distintos momentos no tempo.

Já me disseram, em outras situações, que os *encantos* podem aparecer nos sonhos dos índios Kiriri. Nessas aparições, geralmente aparecem em sua forma real, a de grandes índios "como os de antigamente"[296]. Sendo o sonho, portanto, um dos únicos, se não o único modo de comunicação com os *encantos* em que um indivíduo que não um *entendido*[297]é capaz de ver o *encanto* em sua forma real.

Bandeira (1972) já apontava para os sonhos enquanto um modo de comunicação com os *encantos* ao tratar das "botijas de ouro" e da "riqueza de encantado" (BANDEIRA, 1972, p. 86-87). Segundo a autora, alguns *encantados* poderiam vir, através dos sonhos, revelar sua *toca*[298] ou o local onde estaria escondido seu ouro e riquezas. O indivíduo que tivesse tal sonho, teria então a possibilidade de conseguir tal riqueza, desencantando-a, ao realizar uma série de procedimentos específicos para obter tal tesouro. Além disso, almas desencarnadas, ou *espíritos-de-morto*, também podem vir, pelos sonhos, contar a alguém sobre uma botija de ouro enterrada, dando também a possibilidade ao sonhador de conseguir desenterrar tal ouro, desde que siga, assim como no caso anterior, uma série de procedimentos específicos.

Em meu trabalho de campo, ao longo dos anos de 2016 a 2019, ouvi algumas menções a tais tipos de sonho nos quais os *encantos* aparecem para revelar o local do seu "ouro encantado". Na maioria dessas menções é dito que não vale a pena buscar tal ouro, dado a série de riscos e provações por que passará o indivíduo que aceitar tal desafio. É o que se pode observar a partir de Moraes (2020) sobre o relato que a mesma escutou de Dona Maria de

[296] Similar aos que apareceram no sonho de Dominguinhos.
[297] Ou, nas perspectivas de alguns dos meus interlocutores, qualquer indivíduo que não o pajé Adonias, da aldeia Araçás.
[298] Geralmente, uma morada de *encantado.*

Fulô[299] acerca desse tipo de sonhos – que tratam da comunicação sobre a existência e a localização das "botijas" ou do "ouro encantado":

> Além disso, também existem outros tipos de relatos sobre sonhos entre os Kiriri, como as narrativas que mostram que os encantados podem revelar onde tem ouro no território através dos sonhos. Certa vez na casa de dona Maria, ela contou que havia uma botija, ou seja, potes, cheios de dinheiro pelo território. A localização de tais botijas são feitas através de sonhos, porém esses locais estão cheios de seres *invisíveis* que podem fazer algo ruim. Ela disse que são necessários alguns cuidados para estar nesses lugares, como por exemplo, não ir sozinho ou não olhar para trás. Ao final do relato, ela concluiu que não valia a pena ir, até porque era dinheiro velho que já não valeria muito hoje em dia (MORAES, 2020, p. 129).

Nos sonhos, os *encantados* vêm, muitas vezes, trazer conselhos e alertas sobre perigos futuros. Vem também para ensinar as "coisas de antigamente", a "cultura", a língua indígena e etc. É bem recorrente, na fala de alguns de meus interlocutores[300], que os *encantos* ensinam palavras na língua indígena/*dos antigos*. Em uma dessas falas, me foi relatado que, em um certo Toré, um *encantado*, manifesto através de uma mestra, começou a falar algumas coisas na língua indígena, muitas das quais não eram entendidas pela maioria dos presentes. Meu interlocutor relata que ele ficou muito curioso com uma palavra dita por tal *encanto*, que o mesmo não conhecia, e não conseguia se lembrar dela após o ritual. Diz que ele 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. Tal relato também foi ouvido por minha colega, Vanessa Coêlho Moraes, que o descreve em sua dissertação, bem como também aponta para a estreita ligação entre "retomada"/*fortalecimento* linguístico, sonhos e a comunicação com os *encantados*:

> Os sonhos também são muito importantes para o aprendizado linguístico. Henio é ex-professor de língua indígena e uma das pessoas que mais conhece a língua Kiriri. Ele me contou que aprendeu algumas palavras através dos sonhos e que na sua família tem pessoas ligadas a funções importantes no toré e essas pessoas podem sonhar com a língua e assim aprender palavras até então desconhecidas. Henio contou que sempre que sonha com palavras na língua ele anota e as incorpora ao seu léxico.
>
> Advaldo, também ex-professor de língua indígena e pessoa muito interessada no assunto, contou-me que houve teve um toré em que os encantados falaram o nome de

[299] Anciã, "*sabida"* e parteira Kiriri, moradora da aldeia de Cajazeira e ligada ao grupo do pajé Adonias e do cacique Agrício.
[300] Principalmente daqueles que trabalham mais diretamente com processos nativos de *fortalecimento* linguístico.

> uma fruta na língua. Depois ele esqueceu e saiu perguntando as pessoas se elas se lembravam e ninguém havia recordado. Então, no momento final do toré, quando todos estão ajoelhados fazendo seus pedidos, ele pediu para aprender essa palavra e depois de uns dias ele sonhou com essa palavra e aprendeu. (MORAES, 2020, p. 130).

Assim, o sonho, enquanto espaço potencial de comunicação e relação com os *encantados*, permite ao indígena alcançar aspectos do futuro e do passado, sendo também um espaço de relação com o tempo. Através dos ensinamentos dos *encantados*, nos sonhos, se faz possível se "retomar" (PIMENTEL, 2012) algumas das "coisas de antigamente"[301], a exemplo da língua, "retomando" aspectos de um passado que não fora perdido ou "morto", mas enfraquecido. Os sonhos também são, portanto, um dos modos de execução de "retomadas" e de *fortalecimento*, seja da "cultura", seja da língua, seja do povo como um todo. É o que também aponta Moraes (2020) a respeito dos sonhos entre os Kiriri:

> [...]é possível perceber que sonhar muitas vezes é também aprender e estabelecer uma comunicação com os *invisíveis* de modo que eles possam ensinar diversos saberes e práticas relacionadas à saúde, língua e ritual, ou seja, sonhar é também aprender sobre a *ciência do índio*. (MORAES, 2020, p.130).

Os *encantados* também podem vir trazer informações, avisos e conselhos sobre acontecimentos futuros, ou consolar o sofrimento presente, bem como ajudar na resolução de problemáticas mais imediatas, principalmente àquelas ligadas à saúde (MORAES, 2020, p. 127-128). No sonho de Dominguinhos, por exemplo, os *encantados* informam a Dominguinhos que o mesmo não teria perdido seu *paú*, o que acaba por lhe tranquilizar, principalmente após constatar a veracidade da informação dada pelo *encanto*, ao encontrar o *paú* no dia seguinte ao sonho.

Moraes (2020) apresenta-nos uma fala de Tonhão[302] que parece sintetizar bem esse aspecto dos sonhos como um meio de se obter avisos e/ou premonições sobre o futuro: "sonhos são como um aviso e quem quiser que escute" (MORAES, 2020, p. 127)[303]. Uma outra fala, do conselheiro Manoelino[304] parece apontar para o fato de serem os sonhos, necessariamente,

[301] Preservadas e vivenciadas, ainda hoje, pelos *encantos*, que as ensinam ao povo Kiriri.
[302] Ajudante de conselheiro, trabalha junto à Suelí, pertencendo ao grupo do cacique Agrício e pajé Adonias.
[303] Grifos da autora.
[304] Ligado ao grupo do cacique Marcelo, em Mirandela.

dotados de significados. Ele nos diz que os sonhos “sempre querem dizer algo” (MORAES, 2020, p. 129), nunca sendo, portanto, puramente aleatórios.

Os *encantos* podem também, através dos sonhos, inspirar alguns indivíduos. Como no caso do próprio Dominguinhos. Já me foi dito, tanto por ele como por sua esposa, Railda, que, às vezes, o mesmo tem certos sonhos nos quais são revelados certos padrões para ele. Padrões esses que ele consegue reproduzir nos seus artesanatos[305]. Esses artesanatos são dotados de uma grande originalidade e requinte, com características particulares e únicas em relação a outros artesanatos Kiriri com que tive contato. Além disso, muitos desses artesanatos, elaborados a partir da sua inspiração em certos sonhos, tem um certo potencial xamânico de proteção, funcionando como uma espécie de amuletos, *fortalecendo* o indivíduo:

> Podemos perceber assim que os sonhos constituem um canal de comunicação e recebimento de informações dos encantados. Percebi outra situação que revela isso quando Dominguinhos, um importante artesão contou-me que alguns colares e pulseiras ele faz para atrair coisas boas, e às vezes ele sonha com um artesanato, faz e dá para uma pessoa que está precisando, depois percebe que o colar ou pulseira que fez, a pessoa estava mesmo precisando. (MORAES, 2020, p. 130).

Através dos sonhos os *encantados* podem também “castigar” ou punir aqueles que desrespeitam sua morada, seus modos “corretos”, ou que simplesmente venham a estabelecer processos de comunicação errôneas com os mesmos, por não deterem conhecimentos e habilidades prévias para lidar com um possível fortuito encontro com uma dessas entidades. Pesadelos e sonhos assombrosos podem significar exatamente isso: uma punição por parte dos *encantos*.

> Quando acordei no outro dia comentei com Barão que tive alguns pesadelos e não dormi muito bem na verdade antes de dormir me veio uma sensação de agonia muito forte aí tomei banho, comi e consegui dormir, mas ao longo da noite tive sonhos estranhos, nos quais eu acordei assustada, apesar de não ter tido pesadelos horríveis, acordava com sensações de susto. Barão disse que foi porque fomos pra serra sem fazer *remédio* e que por isso ele acordou com dor de barriga e eu não dormi bem. Então ele explicou que tem serras que tem que pedir licença para os encantados que moram lá, como a que nós fomos.
> Ele também falou que talvez tenha passado mal porque falou uma besteira na serra.
> [...]Como demonstrado foi importante reconhecermos um sintoma causada por um invisível, através do sonho. (MORAES, 2020, p. 127)

[305] E que os inspiram na elaboração de novas peças.

Esses dois aspectos dos sonhos, enquanto aviso ou alerta sobre perigo iminente, bem como meio de punição por parte dos *encantados*, foram bem explorados por Moraes (2020), que apresenta uma série de relatos de sonhos de interlocutores Kiriri, assim como as interpretações e significados dos mesmos, mostrando como os sonhos "são fundamentais para lidar com determinadas situações, sobretudo relacionadas à saúde e perigo" (MORAES, 2020, p. 128) e concluindo que "os sonhos fazem parte do processo de comunicação com os encantados" (MORAES, *Ibid.*), conclusão que está em plena concordância com o que se argumenta nesse trabalho.

Com essas reflexões em mente, avançamos um pouco mais no argumento acerca da centralidade – e quase onipresença – da relação e da comunicação entre pessoas Kiriri com os *invisíveis*. Não somente no ritual, ou nos seus modos de organização (cosmo)política, como em todo o fluxo de vida Kiriri. A relação e potencial comunicação com os *encantados* é mantida de forma contínua, emaranhando-se com a própria vida Kiriri: indo do momento de comunicação do coletivo étnico, através do ritual do Toré, com os *encantados*, passando para o nível da vida cotidiana, do dia-a-dia, da comunicação individual e intersubjetiva, entre indivíduos Kiriri específicos e os *encantados*, e se mantendo até mesmo na subjetividade dos sonhos, do mundo onírico, sendo esse um espaço de grande potencial para o estabelecimento de uma comunicação direta com os *encantos*, com os quais, ainda que dormindo, os Kiriri estão em contínua e constante relação.

Os sonhos parecem não só funcionar como um espaço potencial de comunicações com os *encantados* como também serem, em si mesmos, uma mensagem, uma espécie de "aviso" ou premonição, conforme se nota nas falas e interpretações dos meus interlocutores sobre os sonhos de Jonhe ou mesmo sobre aquele relatado por mim. Nesses dois casos, não foi apontada a presença de quaisquer *encantados*, mas, o sonho em si funcionou como um aviso ou premonição de um acontecimento futuro, premonição essa que deve ser interpretada a partir da análise dos elementos simbólicos presentes no sonho, como foi o caso da interpretação da água cristalina e da água barrenta, ligadas ao choro e à perda, mas uma delas sendo uma perda certa, clara como a água e a outra ainda duvidosa, indeterminada, pouco clara, como a água "barrenta"[306]. Parece haver um método[307] próprio a esses indígenas de associação entre "coisas" presentes nos sonhos e as interpretações sobre o significado de tais coisas na vida em vigília, o

[306] Essas, somadas ao signo da "carne assando" relacionada à (possível) morte e presente nos sonhos, possibilitou as interpretações que vimos anteriormente.

[307] Que pode ser perpassado, também, pela dinâmica de distinção intra-étnica e de divisões cosmopolíticas Kiriri, onde conjuntos distintos de elementos e símbolos nos sonhos possam ter distintos significados que variam de acordo com o grupo político e suas respectivas concepções cosmológicas.

que nos faz retomar aquela ideia de que "as coisas são boas para pensar" (LÉVI-STRAUSS, 1976). Moraes (2020) também nos apresenta algumas dessas associações possíveis, no caso de sonhos que não tem a presença, de fato, de algum *encanto*, mas que funcionam, em si mesmo, enquanto premonições ou "avisos":

> Manoelino falou que os sonhos "sempre querem dizer algo". Ele começou a me dar vários exemplos de sonhos e seus respectivos significados, como por exemplo, se sonhar com parede caindo é porque algum parente vai morrer, se ver peixes vai ganhar dinheiro, se o dente for arrancado alguém que conhece vai morrer, se sonhar com dinheiro no bolso ou pegando um monte de dinheiro é porque vai faltar dinheiro. (MORAES, 2020, p. 129).

Tais sonhos premonitórios, sempre dotados de significado, na perspectiva de meus interlocutores, podem se dar com qualquer indivíduo[308], a exemplo do meu sonho, interpretado pelos meus interlocutores Kiriri como um aviso de morte iminente.

Tenho que admitir que tal interpretação, no contexto e momento em que foi dada, teve um certo impacto emocional em mim e, consequentemente, em meu trabalho de campo, dado que tive o sonho no território e recebi a notícia do falecimento também no território. Por outro lado, o sonho como aviso ou premonição parece dar algum nível de possibilidade de evitação daquilo que iria se abater sobre o sonhador, principalmente se o mesmo contar para alguém que possa vir a intervir de alguma forma, como ficou claro na fala dos meus interlocutores ao darem graças por Jonhe ter contato o sonho[309], que, para Jonhe ao menos, teria forte ligação com a sobrevivência de seu familiar.

Tais "premonições" não se dão somente a partir da comunicação direta dos *encantos* pelos sonhos ou da interpretação dos sonhos premonitórios em si, não se limitando ao onírico. Elas podem se dar, também, a partir da interpretação de um encontro, ao longo da vida cotidiana em vigília, com certos tipos de *invisíveis*[310]: certas visões ou manifestações de *invisíveis* são apreendidas enquanto premonitórias, geralmente enquanto uma espécie de "aviso" de perigo iminente e/ou de morte. Se deparar, "ver" certos tipos de *invisíveis*, ou melhor, o resultado/manifestação da sua agência ou presença, na forma de "visagens" ou "assombrações"

[308] Não exclusivamente com os indígenas.
[309] Bem como no fato de Jonhe ter ido procurar o pajé Adonias para contar sobre seu sonho.
[310] Não necessária e exclusivamente *encantados*.

e "*paracés*" (BANDEIRA, 1972), pode ser interpretado como um aviso, geralmente de algo ruim, dando a oportunidade para que o indivíduo possa se precaver e/ou evitar a situação futura.

Na seção seguinte abordo, a partir de dois relatos, esses encontros premonitórios onde a percepção da presença de um *invisível*, ou da manifestação da presença e ação de um *invisível*[311], são apreendidos enquanto avisos, sinais, premonições de algum mal futuro. Assim, dou mais alguns passos no argumento sobre a generalizada presença (e importância) dos *encantos* em todos os aspectos da vida Kiriri no seu território, apontando para situações em que o fluxo da vida cotidiana é interrompido pela manifestação ou pela simples presença de *invisíveis* que, nesses casos, comunicam sobre um mal futuro. Manifestações/presenças que são interpretadas enquanto um aviso premonitório[312], dando possibilidade de agência aos indivíduos para a evitação de tal mal revelado.

3.10. ENCONTROS PREMONITÓRIOS COM *INVISÍVEIS* X "VISAGENS PREMONITÓRIAS": COMENTÁRIOS E DISTINÇÕES SOBRE "VISAGENS", "ASSOMBRAÇÕES" E "*PARACÉS".*

Após o terminar de contar sobre seu sonho e a relação que o mesmo teve com o "acidente" de Renato, seu parente, Jonhe parecia bastante abalado e emocionalmente alterado. Logo após tecer os últimos comentários acerca do seu sonho, Jonhe relaxa seu corpo na cadeira, respirando fundo e de forma bem audível. Enquanto recuperava o fôlego, Jonhe parecia também, gradualmente, ir recuperando a calma. Afinal, ao longo da sua narrativa sobre o seu sonho, sempre que entrava em mais detalhes na situação ocorrida com Renato, Jonhe parecia demonstrar alguma revolta, principalmente em relação ao agressor daquele.

Após o término da narrativa de Jonhe, um certo silêncio se abateu sobre a sala. Os presentes pareciam estar processando os relatos de Jonhe e sua ligação com a situação de

[311] Na forma de "assombração", "visagem" e "*paracés*", categorias descritas em Bandeira (1972) enquanto modos como são percebidas a presença e/ou agência dos *invisíveis*, principalmente por parte de não-*entendidos*, daqueles sem as aptidões xamânicas amplamente desenvolvidas para perceber, plenamente, os sujeitos invisíveis do território indígena Kiriri.
[312] Geralmente sobre males como doenças e morte.

violência acontecida com Renato. Pareciam, também, aguardar que Jonhe se acalmasse um pouco mais.

Passados alguns minutos nesse silêncio, com uma expressão já mais sossegada e tranquila, Jonhe ensaia iniciar um novo relato. Menciona que seu sonho lhe lembrara uma situação anterior, vivenciada pelo mesmo, e que ele gostaria de contar. Após sua breve introdução, já prestes a iniciar seu relato, Jonhe retoma uma expressão de seriedade, interrompendo rapidamente sua fala. Engole em seco abruptamente, hesita por mais algum tempo, como se pensasse se realmente deveria realizar seu relato. Sua expressão facial, ao longo de sua hesitação, saí de uma certa seriedade para uma expressão de preocupação e pesar. Enfim, ele inicia seu relato, de forma um pouco desconexa e hesitante nas primeiras frases, dizendo que contaria sobre algo que o mesmo vira na escola[313] na sexta-feira anterior ao Toré, portanto, um dia antes da minha chegada no território indígena, em setembro de 2019.

Jonhe realmente demonstrava, em seu tom e expressão física, uma grande preocupação com o que vira, tendo levado um bom par de minutos até que conseguisse iniciar sua fala de forma menos hesitante. Acredito que, muito provavelmente, parte dessa hesitação estaria se dando pela minha presença, enquanto pesquisador não-indígena. Por mais que os presentes na sala parecessem ter relaxado e ficado, ao longo da noite, bem mais à vontade em narrar situações perpassadas pela relação com os *encantos* em minha presença[314], naquele momento, Jonhe parecia ter retornado ao estado inicial de hesitação, de quando iniciamos a conversa sobre as temáticas relacionadas ao xamanismo e ao ritual Kiriri.

Após alguns minutos de hesitação, Jonhe finalmente se ajeitou na cadeira, tomando uma postura mais ereta, e iniciou, de fato, seu relato em primeira pessoa.

Jonhe diz que na sexta-feira, antes do último Toré em Araçás, ele ficou na escola até um pouco mais tarde, sendo o responsável por fechar o colégio, incluindo as salas de aula. Pouco antes de entrar em uma das salas ele viu, por uma grande janela de vidro que existe na lateral da sala, um menino pequeno. Jonhe comentou que achou estranho pois, àquela hora até mesmo a maioria dos funcionários da escola já haviam retornado para casa, ou seja, os alunos já não deveriam se encontrar mais no local.

Jonhe conta que ao adentrar na sala, para ver se era realmente uma criança do lado de fora, ele paralisou por alguns instantes, sentiu seu corpo esfriar, "gelou". Disse que na hora

[313] No Colégio Estadual Florentino Domingos de Andrade, da aldeia de Araçás e ligado ao grupo do cacique Agrício e pajé Adonias, sendo Jonhe um funcionário da parte administrativa de tal colégio.

[314] Um relaxamento que, pela minha percepção, se acentuara após meu relato do meu próprio sonho, relato que pareceu intensificar uma certa abertura e segurança, por parte dos meus interlocutores, em tratar dos temas que vínhamos tratando nas conversas desde que começamos a falar das "localidades" do Território Indígena Kiriri.

começou a ficar tonto e, trôpego, ainda veio a se chocar com algumas das mesas e cadeiras na sala de aula. Ele comenta que o tal menino parecia se esconder dele, como que se estivesse abaixado do lado de fora da janela, a espiar, sempre abaixando a cabeça quando ele tentava olhar melhor. Ainda assim, Jonhe disse que era possível manter seu cabelo e parte de sua cabeça no campo de visão mesmo quando ele tentava se esquivar do olhar. Jonhe o descreve: estava de peito nu e tinha cabelos lisos e longos, segundo Jonhe, mais longos do que o que qualquer outro índio que ele conhecia no território. Além disso, os cabelos eram brancos. Nesse momento, Jonhe aponta para a minha perna e diz que era daquela mesma cor – nesse caso, identificando minha cor com a cor dos cabelos dessa aparição[315].

Aqui, Jonhe diz que suas vistas começaram a escurecer, e que ele começou a tropeçar nas cadeiras e mesas até que uma outra funcionária da escola, que ainda estava no local, gritou o nome dele, assustada com o barulho do choque com as cadeiras. Ela foi em direção ao barulho chamando por Jonhe e o encontrou em choque. Jonhe disse que lembrava apenas que só conseguiu pedir para ser tirado dali. A mulher, sem entender muita coisa, e preocupada com o estado de Jonhe, pergunta o que houve e o que causara todo aquele barulho e Jonhe apenas pede, novamente, para ser tirado dali. A moça o ajuda a se apoiar e saem da sala, ele permanece na escola apenas o tempo suficiente para se recompor parcialmente e sai, ainda desnorteado, o mais rápido que pôde, inclusive se esquecendo da sua bolsa e do seu material de trabalho no colégio.

Jonhe encerra abruptamente sua narrativa. Pergunto, um tanto confuso, o porquê dele ter ficado tão abalado e quem ou o que era o menino que o mesmo vira na escola. Jonhe hesita mais um pouco antes de responder, parecia nervoso. Voltando-se para mim ele responde, brevemente, que aquela aparição que ele vira na escola significava um aviso de doença, ou de morte. Jonhe silencia por mais alguns segundo e comenta que ficara muito abalado não só pelo significado da aparição em si, mas pelo fato de o mesmo não se considerar preparado para mais um "baque" daquele tipo, pois já se encontrava extremamente abalado devido ao "acidente" de Renato e que não aguentaria outra situação do tipo logo em seguida.

Depois de mais uma pausa, agora com ar mais reflexivo, Jonhe comenta que vira algo similar quando mais novo e, naquela época, tal aparição havia significado a morte de um conhecido seu, e que o mesmo não sabia daquele significado. Por isso, tempos depois, após ter

[315] Correlacionando minha cor de pele, enquanto marca da minha alteridade enquanto *branco*, à uma marca de alteridade física que distinguia aquela entidade/aparição dos indígenas: seus cabelos muito longos e brancos, como a minha cor, conforme apontado, literalmente, por Jonhe. Marca essa que serviu para Jonhe identificar que tal aparição não se tratava de uma criança ou de alguma pessoa indígena Kiriri, mas de uma alteridade *invisível.*

visto aparição similar[316], ele ficara tão assustado e em choque. Após seu comentário, Jonhe fita-me seriamente por alguns instantes, acalma-se um pouco e começa a contar da situação por que passara quando criança, que o meu interlocutor apontava como similar ao episódio na escola, narrado anteriormente pelo mesmo.

Jonhe relata que quando mais novo, às vezes ficava sozinho em casa com seu irmão, Maicon, pois Suelí trabalhava pela noite. Numa dessas situações, Jonhe, que já se encontrava deitado, se preparando para dormir, viu uma espécie de "vulto", uma silhueta que não parecia nem de adulto, nem de criança muito pequena. Ele diz que esse vulto, no escuro, parecia acompanhar o movimento do ventilador em seu quarto, indo de um lado ao outro. Jonhe enfatizou que tal movimento aconteceu por 2 ou 3 vezes, com o vulto indo e vindo acompanhando o movimento do ventilador.

Jonhe conta que, olhando mais atentamente, teve a impressão que era um adolescente, pelo tamanho, e que parecia estar usando a farda da escola. Jonhe diz que acompanhou com os olhos o movimento do vulto, em sincronia com o ventilador, por algum tempo quando, de repente, o vulto deixou de acompanhar o ventilador e seguiu reto, como se fosse em direção à porta dos fundos da casa, passando pela cozinha.

Depois do susto inicial, Jonhe comenta que passou a raciocinar melhor e deduziu que tal vulto se trava de Maicon pregando uma peça, já que, segundo Jonhe, seu irmão costumava fazer esse tipo de "brincadeira". Motivado pela ideia de "pegar Maicon no flagra", Jonhe se levanta silenciosamente, indo atrás do vulto. Ao passar pelo quarto do irmão, Jonhe percebera que seu irmão já se encontrava dormindo pesado. Com tal constatação, o susto e o medo inicial retornam, mas Jonhe segue, resoluto, até a porta dos fundos onde não encontra nenhum sinal do tal vulto, então resolve voltar para cama dormir, mesmo que assustado, e acaba por deixar essa situação para lá, ignorando-a e não a tendo relatado para ninguém na época em que vivenciara tal situação.

Jonhe dá uma breve pausa em sua fala, respira fundo, e retoma logo em seguida, dizendo que, naquele período, um jovem rapaz Kiriri estava sendo procurado já havia alguns dias, tendo sido dado como desaparecido. Meu interlocutor explica que foi pouco tempo depois de que tivera sua visão, que encontraram o corpo do rapaz, bastante desfigurado, tendo sido reconhecido como índio Kiriri justamente pela farda da escola, que vestia quando fora encontrado. Assim, foi chamado o provável irmão desse rapaz para confirmar se o corpo era

[316] E que o mesmo já sabia o que significava após a primeira experiência.

realmente do seu irmão desaparecido, o que o mesmo confirma. Aqui, recai um breve silêncio na conversa.

Passam-se alguns segundos de silêncio e tensão, quando Jonhe e Dominguinhos começam a comentar sobre o tal rapaz e sobre o evento de seu desaparecimento, fazendo referência a outras situações e pessoas por mim desconhecidas. Passa-se algum tempo enquanto Jonhe e Dominguinhos comentam sobre tal situação, falam sobre a família do rapaz, as condições e o momento do encontro do corpo, as primeiras pessoas que encontraram e identificaram o cadáver e etc.

Depois de algum tempo, Jonhe volta-se para todos novamente, retomando a palavra e concluindo seu relato, dizendo que foi por tudo isso que falara que o mesmo ficou tão assustado com o que vira na sexta-feira na escola. Para ele, haviam semelhanças claras entre a aparição em seu quarto, quando mais novo[317] e a aparição mais recente na escola. Assim, ele comenta que, tanto pela similaridade com a aparição passada, como pela situação de violência com Renato, que o mesmo não se encontrava emocionalmente preparado para lidar com outra aparição daquela, bem como com seu respectivo significado: a possível doença ou morte de algum conhecido ou parente próximos.

Jonhe diz que, naquele exato momento, ainda estava um pouco preocupado com isso, e aguardava apenas uma oportunidade de encontrar com o pajé Adonias para conversar sobre tal situação, já que, segundo Jonhe, da outra vez que ele viu algo similar e não falou com ninguém, apenas ignorou, aconteceu o que aconteceu. Ele pareceu dar a entender que, naquela situação, ele pretendia fazer diferente: como que se contar a situação fosse ajudar, de alguma forma, com que seu significado não se concretizasse e/ou que permitisse que outras pessoas pudessem intervir em prol dessa não realização.

Após a última fala de Jonhe, mencionando sua intenção de falar com o pajé sobre sua visão, Dominguinhos e Railda, rápida e enfaticamente, acenam, positiva e simultaneamente, para Jonhe, enquanto reforçavam a ideia de que seria bom Jonhe ir ter, de fato, essa conversa com Adonias.

Vemos no relato de Jonhe uma situação onde o mesmo se encontrou com um *invisível*, ou melhor, com uma manifestação de um possível *invisível* na forma de uma "visagem" ou "assombração" (BANDEIRA, 1972). Tal encontro significou, para Jonhe, a possível morte ou doença de algum conhecido, tal significado derivou de uma comparação do o encontro mais recente com uma situação anterior, de quando ele era criança e "não sabia dessas coisas".

[317] E que, na interpretação de Jonhe, significou um aviso de morte ou perigo, mais especificamente, a respeito do rapaz desaparecido.

Num primeiro momento, notamos aí um processo de "educação da atenção" (INGOLD, 2010) promovido pela relação com a manifestação de *invisíveis*. Jonhe não sabia, prévia e abstratamente, sobre o significado de tal aparição, tanto que, na primeira experiência que teve, acabou por não contar a situação com ninguém o que, para o mesmo, teve alguma relação com a morte do rapaz desaparecido, que fora encontrado vestindo a farda da escola, assim como se vestia o "menino de cabelos longos, lisos e brancos" da sua experiência na escola indígena de Araçás. Desse modo, Jonhe aperfeiçoou sua percepção, tornando-se capaz de interpretar os significados de tal aparição a partir de uma experiência anterior de encontro com - manifestações de - *invisíveis,* como também a partir das interpretações das consequências e resultados daquele encontro anterior.

Tal situação mostra-nos que, possivelmente, não existe um *corpus* fechado e determinado de conteúdos prévios, categorias abstratas e interpretações dadas sobre sonhos e/ou encontros premonitórios com *invisíveis*, que seriam apenas transmitidas na forma de representações mentais/abstratas para os jovens Kiriri. Ao contrário, parece haver um gradual e constante processo de "educação da atenção", a partir da própria experienciação da relação com os *invisíveis* no território, ao longo do fluxo da vida cotidiana, o que permite a interpretação e a produção do sentido e significado desses encontros, de tais "visagens" (BANDEIRA, 1972).

Tendo passado por uma experiência onde ignorara e não contara sua visão[318], Jonhe agora se deparara com um encontro similar, que o deixou em estado de grande abalo emocional, por correlacionar os possíveis significados de sua visão anterior com o da atual, tendo já sua atenção educada, a partir de encontros anteriores, para apreender tal situação como o aviso da doença ou morte de alguém próximo. Jonhe também estabeleceu uma estratégia de evitação da realização de tal aviso: relatar sua experiência e ir ter uma conversa séria com o pajé Adonias a este respeito, buscando ajuda e intervenção, portanto, daquele apontado como o maior *entendido* Kiriri, dado ter sido *eleito* diretamente por escolha dos *encantos*, sendo aquele com maiores possibilidades de mediação e intervenção na agência dos *invisíveis* em relação com os visíveis índios Kiriri.

Assim, argumento que, não só através de relatos, caminhadas na mata e outros modos de relação com os "mais velhos" e anciões que se dão processos de "educação da atenção" dos indivíduos para a percepção e apreensão da constante presença *encantada* no território. Observo que a própria relação estabelecida com esses *invisíveis*, que pode se dar na forma de encontros fortuitos com os mesmos ou com manifestações perceptíveis da presença dos mesmos ao longo

[318] Que teria sido, para Jonhe, um aviso sobre a morte do rapaz desaparecido, ainda que, naquela época, o mesmo não "entendesse dessas coisas".

do fluxo da vida cotidiana Kiriri, são também analisadas de modo reflexivo, gerando novas interpretações à luz de comparações e análises dos significados de encontros anteriores com tais entidades que vão, assim, produzindo significados e aprofundando as interpretações acerca desses encontros. Desse modo, os significados dos encontros com *invisíveis* são relacionais, produzidos a partir da própria experiência empírica desses encontros, que "educam a atenção", permitindo uma melhor interpretação e aprofundamento do significado de tais encontros ou aparições ao longo da vida e de novas experiências com *invisíveis*, não existindo, portanto, uma espécie de manual com todos os significados e interpretações prévias sobre encontros com manifestações de *invisíveis*, mas sim modos de produção de tais interpretações e significados que são, em última instância, relacionais e produzidos a partir da relação concreta travada entre indivíduos Kiriri[319] e certos *invisíveis*, ao longo de suas vidas no território indígena.

Também observamos mais um aspecto dos modos de relação e comunicação entre Kiriris e *invisíveis* fora do momento ritual, ao longo da vida cotidiana, o que avança um pouco mais no argumento geral sobre a centralidade e generalizada presença dos *invisíveis* no fluxo da vida das pessoas Kiriri em seu território. O encontro com a manifestação da presença de certos *invisíveis*, na forma de *paracés*, "visagens" e/ou "assombrações" podem ser dotadas de sentido e significado, podendo ser apreendidas enquanto sinais premonitórios – similar à certos sonhos – sobre possíveis desgraças futuras, geralmente relativas à doença ou morte de conhecidos.

Em campo tive contato com alguns outros relatos que parecem atestar esse teor premonitório do encontro com as manifestações de certos tipos de *invisíveis*. Um exemplo disso me foi dado por Barão, como se verá no capítulo seguinte, em relação às caminhadas na mata. Barão constantemente alertava para a necessidade de se andar no mato com muita atenção, pois a aparição de certos *encantos*, manifestos em alguma forma animal, poderiam indicar, por exemplo, que a caçada ou caminhada não daria bons resultados e/ou estaria perpassada por perigos passíveis de serem evitados, sendo, portanto, indicado retornar e ir à mata outro dia[320].

Mais de uma vez ouvi em campo que os índios sabiam, a partir da interpretação de encontros com manifestações de certos *encantados*[321], se livrar de emboscadas, bem como sabiam qual o melhor momento para se retomar uma parte do território ou quando se deveria adiar ou adiantar uma retomada.

---

[319] De acordo com seus distintos grupos cosmopolíticos ou secções.
[320] Relatos desse tipo também eram muito comuns, por parte dos meus interlocutores, quando narravam eventos relativos às lutas pela retomada territorial.
[321] Principalmente na forma de certos pássaros noturnos e outros animais que só seriam distinguíveis dos animais, propriamente ditos, pelos Kiriri: especialmente pelos *entendidos*.

Com isso em mente, poderíamos entender que os encontros com certas manifestações de *invisíveis* são apreendidos enquanto um tipo de aviso, comunicam acerca de algum mal futuro, dando possibilidade ao indivíduo de agir para a evitação de tal mal. Existindo, assim, uma certa continuidade entre o estado de vigília na vida cotidiana e os sonhos, enquanto espaços potenciais de comunicação com os *invisíveis*, nesse caso mais específico, enquanto espaços de comunicação de avisos e premonições sobre o futuro, sendo de grande importância a comunicação com os *invisíveis*, portanto, para a própria manutenção da vida no território e evitação de males diversos. Tal comunicação, "premonitória", com certos *invisíveis* também aparece como central no processo de retomada, pois era[322] a partir da interpretação dos significados da aparição e/ou manifestação de certos *invisíveis*, que os Kiriri evitavam embocadas e o perigo no geral, bem como traçavam estratégias de retomada com base em avisos sobre o tempo futuro, comunicados a partir da relação com os *invisíveis* e interpretados pela atenção educada dos *entendidos*, capazes de ler e apreender, em tais manifestações, mensagens/avisos sobre o futuro.

Sobre as manifestações dos *invisíveis* – e sobre como são percebidas pelos indígenas – Bandeira (1972) elaborou algumas categorias classificatórias, partindo da noção geral de que tais entidades são, como se diz o nome, invisíveis e do fato de que não são percebidas em sua forma real pela maioria dos indivíduos[323]. Por outro lado, há um grande número de relatos sobre experiências com certas "manifestações" da presença e/ou agência de certos *invisíveis*, que se dão na forma de "visagens", "assombrações" e/ou "*paracés*".

Algumas dessas manifestações comunicam algo, geralmente sobre eventos futuros, podendo ser apreendidas e interpretadas pelos índios enquanto encontros premonitórios com a agência dos *invisíveis*. Outras manifestações, acabam não estabelecendo um processo comunicativo direto com certos indígenas. Não são passíveis de serem apreendidas enquanto uma mensagem ou aviso por parte de indivíduos não-*entendidos*, dado não dominarem plenamente a *ciência* e, portanto, os modos de identificação dos, e comunicação com os, *invisíveis*. Nesses casos, a manifestação de um *invisível* pode ser apreendida como um fenômeno inexplicável e/ou assustador/assombroso, não sendo interpretada como uma mensagem propriamente dita. Em outros casos, os *invisíveis* podem ter a intenção de punir ou amedrontar um indivíduo, assim se manifestando também como fenômenos assombrosos. Por fim, existe o caso de *invisíveis* que queiram estabelecer uma comunicação positiva com certos indivíduos, mas que, por falta de preparo ou *entendimento* dos mesmos, a mensagem não se dá

[322] A partir do relato de vários dos meus interlocutores.
[323] Que não o pajé e/ou grandes *entendidos*.

de forma inteligível, podendo ser apreendida também como um fenômeno inexplicável que causa medo e terror.

Paracés são, para os Kiriri, "toda e qualquer manifestação dos encantados" (BANDEIRA, 1972). Essa definição de Maria de Lourdes Bandeira nos remete à noção, anteriormente mencionada, de que os *encantados* são, de fato, *invisíveis*. Não sendo apreensíveis pela visão humana, *a priori,* mas sendo a manifestação da presença ou agência desses *encantos* distinguíveis, na forma de fenômenos "inexplicáveis", chamados nativamente de *paracés*. Assim, a categoria dos *paracés* envolveria uma certa fenomenologia dos *encantados*, dado que não podem ser percebidos em sua verdadeira natureza – pela maioria – mas a partir dos fenômenos causados/manifestos pela ação ou mera presença desses seres invisíveis. Se o pajé – bem como grandes *entendidos* – é capaz de apreender[324] os *encantos* em seu aspecto ontológico, em seu ser-em-si, na sua verdadeira forma e natureza[325], a maioria dos outros indígenas, que não desenvolveram em alto grau suas aptidões xamânicas, não sendo, portanto, *entendidos,* caberia a possibilidade de percepção dos efeitos da agência dos *encantados,* dos fenômenos decorrentes de sua presença e ação sobre o mundo e sobre as pessoas, no que se configuraria como uma espécie de fenomenologia dos *encantados:* apreender sobre a natureza dos mesmos, os significados de suas ações, a partir do resultado, dos efeitos, dos fenômenos visíveis decorrentes de tais presenças e ações, a partir dos seus "*paracés"*.

Vale ressaltar que os *paracés* são mais comuns à noite, principalmente após a meia-noite[326]: "A hora [...] dos paracés vai das ave-marias ao amanhecer" (BANDEIRA, 1972, p. 86).

Ainda sobre *paracés*, Bandeira (1972, p. 86) diz-nos: "Quando os encantados querem fazer medo, fazem paracé feio. Qualquer manifestação do encantado fora dos 'trabalhos' é cercada de grande medo". Levando em consideração aquilo que ouvi e vivenciei em campo, penso poder questionar algumas dessas colocações, reduzindo a abrangência da categoria dos *paracé* para algo bem mais específico que "toda e qualquer manifestação dos encantados".

O primeiro ponto, seria a própria definição de *paracé* enquanto "toda e qualquer manifestação dos encantados" (BANDEIRA, 1972, p. 86). Pelo que ouvi em campo, nem toda manifestação de *encantado* se dá na forma de um fenômeno inexplicável, sendo muitas dessas manifestações interpretadas e apreendidas enquanto avisos ou premonições do futuro, a

[324] "Ver".
[325] A de "*índios de antigamente*".
[326] Bem como apontado por Suelí, ao se referir ao perigo de andar sozinho e "desprotegido" – "sem defesas" – tarde da noite pelo território, com certa ênfase no horário da meia-noite.

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.

Um outro ponto é que nem toda manifestação dos *encantados* fora do ritual[327] é apreendida como perigosa, assustadora ou causadora de medo. Isso, antes de tudo, vai depender de quem se encontra com tal manifestação, que pode ser significada e sentida de distintas formas a depender do grau de desenvolvimento das aptidões xamânicas do indivíduo, ou seja, a depender do seu nível de *entendimento*. Muitas vezes, o medo é decorrente da mensagem/ aviso que está sendo passado/interpretado a partir de dada manifestação, e não da manifestação ou do ser que a provoca, como se viu no caso de Jonhe: seu abalo emocional decorria muito mais do significado de possível perda ou doença em sua família, do que do encontro com a manifestação do *invisível* em si. Jonhe também não categorizou esses eventos premonitórios, em nenhum momento, enquanto *paracés*, ainda que tenha saído um pouco assustado/assombrado dos mesmos.

Outro ponto interessante é que, nas falas dos meus interlocutores em campo, nunca ouvi qualquer caso de manifestação de *encantados* dotadas de algum sentido comunicativo[328] sendo chamadas pela categoria *paracé*[329]. Os exemplos e relatos que tive sobre *paracés* geralmente falam de aparições de seres incríveis e pavorosos ou de fenômenos que ocorrem sem uma causa aparente, não fazendo sentido ou sendo "inexplicáveis": a aparição de um gigantesco macaco, todo preto, que faz as árvores balançarem e aterroriza os passantes; um grande porco negro, que se deita em meio ao caminho, tornando-se cada vez maior e mais aterrorizante quando dele se aproxima qualquer pessoa; uma árvore que, sem vento ou bicho, sem quaisquer motivos aparentes, sacoleja com força quando alguém passa por ela. Objetos que se comportam como se tivessem vida própria. São todos *paracés*. Além disso, "É comum ouvir os encantados passarem conversando entre si na língua. Ninguém entende o que dizem. Vozes, passos, risadas [sem motivo ou causador aparente, ininteligíveis] são paracés muito comuns" (BANDEIRA, 1972, p. 86)[330].

[327] No caso de Bandeira (1972) fora dos *trabalhos particulares*, rituais "domésticos" e de menor abrangência existentes no território Kiriri antes da retomada ritual do Toré e dos movimentos de rearticulação étnica e de retomada territorial.
[328] Geralmente avisos e premonições de males/perigos vindouros.
[329] Mesmo quando a manifestação era dada enquanto assustadora, mas explicada depois enquanto uma punição. Sendo assim, é *paracé* pra quem está sofrendo o castigo e não o entende como tal, mas não seria para o *entendido* que sabe que tal manifestação é uma punição.
[330] Grifo nosso.

Tal passagem parece reforçar a ideia de que *paracé* seria uma categoria relacional, um modo de apreensão da agência/presença dos *encantos* na forma de manifestações que, para determinado indivíduo – e seu respectivo nível de *entendimento* – são apreendidas enquanto inexplicáveis, sem sentido, uma relação com os *encantos* sem uma comunicação inteligível para ambas as partes e que, geralmente, é apreendida enquanto algo aterrorizante[331]. Além disso, Bandeira (1972) aponta para o fato de falarem os *encantados* "na língua" indígena, que, se ouvida vindo "do nada", sem a compreensão de quem a ouve, poderia ser entendida enquanto um *paracé*. Por outro lado, levando em conta os processos nativos de *fortalecimento* linguístico, presentes no território, e a gama de pesquisadores e intelectuais indígenas que se voltam para a "retomada" (PIMENTEL, 2012) da língua indígena[332], me pergunto se tais manifestações[333] seriam consideradas, atualmente, *paracés*.

Hipotetizo que muito provavelmente não, mas que, assim como a língua nos sonhos ou na fala dos *encantos* no ritual do Toré[334], tais manifestações dos *encantos* ao falarem "na língua" não seriam apreendidas tão facilmente enquanto *paracés*, mas como um dos modos dos *encantos* ensinarem a língua, bem como um dos modos dos Kiriri "retomarem" a mesma. Tal hipótese exigiria um período sistemático de trabalho de campo muito mais longo que aquele que pude realizar, mas penso que, sendo atestada, deporia em favor da apreensão da categoria "*paracé"* enquanto uma categoria relacional, variando também de acordo com o momento histórico e o contexto cosmopolítico em que os indivíduos Kiriri, concretos e específicos, se encontram.

Em bem verdade, nos primeiros momentos, eu apreendia a categoria *paracé* enquanto uma categoria muito próxima – se não equalizavel – à de "*bichos"*, dado que, na fala dos meus interlocutores, sempre ouvia essa categoria sendo utilizada para se referir a situações pavorosas, assombrosas e afins. Nas quais não havia qualquer sentido se não o sentimento de medo e a necessidade de fuga, similar ao que se dá no possível encontro com *bichos*. Só depois, fui apreender tal categoria não enquanto uma categoria para se referir a um tipo de *invisíveis*, mas sim para tratar de um tipo específico de manifestações de um grupo de invisíveis específicos, os *encantados*. Referindo-se, especialmente, às manifestações incompreensíveis, "inexplicáveis" e/ou amedrontadoras/pavorosas dos mesmos, "inexplicáveis" seja por intenção

[331] Podendo ser, também, uma manifestação deliberadamente "inexplicável" e assustadora, por parte dos *encantos*, visando punir algum indivíduo.
[332] Que, entre outras coisas, é perpassada pelo "reaprendizado" da língua com os *encantados* que, de forma generalizada entre meus interlocutores, são apontados como falantes da língua Kiriri e professores da mesma.
[333] De vozes falando na língua indígena.
[334] Quando *enramados* e manifestos a partir das *mestras.*

dos *encantos*[335], seja pela ausência de *entendimento* do indivíduo que experiencia tal manifestação (*paracé*).

Como dito, em termos gerais, *paracé* é utilizado para se tratar de manifestações dos *encantados* apreendidas como sem significado e/ou apenas causadores de medo e terror. Assim, aquilo que Bandeira (1972) veio a chamar de "*paracé* feio", seria uma redundância da própria concepção de *paracé* que é geralmente feio, assustador ou, minimamente, estranho e "sem explicação". *Paracé*, portanto, se trataria de um modo de relação e apreensão das presenças e agências dos *encantados*. Se refere àquelas manifestações visíveis – da presença/ação daqueles *invisíveis* – que são apreendidas como não dotadas de sentido comunicativo[336] ou apenas causadores de medo e pavor. Talvez por isso Bandeira (1972, p. 86) tenha definido que "Qualquer manifestação dos encantados fora dos trabalhos é cercada de grande medo", ou seja, por ter equalizado toda e qualquer manifestação dos *encantos* enquanto *paracés*, sendo que esses parecem se referir apenas àquele conjunto de manifestações que a própria Maria de Lourdes Bandeira veio categorizar enquanto "paracés feios", que seriam, de fato, os *paracés* como um todo

Em outras palavras[337], poderia definir então *paracé* como 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, portanto, no mínimo estranha, e, geralmente, assustadora. Como dito, o *paracé* pode ser também assustador intencionalmente, quando o *encanto* quer castigar um indivíduo e não estabelecer uma comunicação de sentido com o mesmo, mas assustá-lo na forma de acontecimentos "inexplicáveis", os *paracé*. Para os quais, ao menos ao longo do tempo que estive em campo, não é dado nenhum significado específico, a exemplo dos encontros premonitórios, mas se busca evitar e, no caso de se deparar com um, fugir.

Vale ressaltar que existe um modo que permite, até certo ponto, a evitação dos *paracés*: as *defesas*, a exemplo do alho no bolso ou da defumação do próprio corpo com o *paú*. Bandeira (1972) aponta que as *defesas* podem implicar na redução da intensidade e do teor macabro do *paracé*, tornando-o mais "leve" e menos ininteligíveis, desfazendo o *paracé*[338].

---

[335] Visando castigar.

[336] Dependendo dos termos em relação, dado que um *paracé* para um não-*entendido* poderia ser, para um *entendido*, um encontro premonitório, por exemplo.

[337] E enfatizando e tais comparações e críticas se constroem a partir da minha experiência em campo, daquilo que me foi relatado e informado pelos meus interlocutores.

[338] Dado que no ritual do Toré as defesas operam não só para afastar "coisa ruim", como para aproximar e facilitar a comunicação com os *encantados* – o que, como já dito, "*fortalece* o Toré".

Aqui vemos mais um ponto de continuidade, de "emaranhamento" entre o ritual e a vida cotidiana. Continuidade onde a ação ritual da *defesa,* voltada para a aproximação e facilitação da comunicação com os *encantos* no ritual do Toré – o que o *fortalece* – bem como para se "afastar coisa ruim" do coletivo étnico, passa a ser realizada por indivíduos, na forma de "ações ritualizadas" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018) na vida cotidiana, visando se "evitar coisa ruim", como assombrações e *paracés,* ao mesmo tempo que *fortalece* o indivíduo, aproximando-o dos *encantos*, o que poderia ser entendido como um modo de reduzir a ininteligibilidade do *paracé,* tornando-o compressível, dotado de sentido, reduzindo seu potencial assombroso – bem como sua inexplicabilidade. Tal apreensão das *defesas*, em relação com os *paracés*, parece estar de acordo com Bandeira (1972, p.86) ainda que de forma inversa: "O caboclo pode se defender do paracé [...] O paracé pode ficar uma noite inteira atrás do indivíduo. Sua aproximação maior ou menor depende da defesa utilizada". Pelo que fica colocado, Bandeira (1972) dá a entender que a defesa implica na maior ou menor aproximação do *paracé,* afastando-o mais quanto mais forte for a *defesa*. Se se entende o *paracé* como a manifestação de um encantado, um fenômeno da presença/agência desse, não é bem o fenômeno que se busca aproximar ou distanciar, mas o ser. E, pelo que vem sendo dito, a aproximação dos *encantados* é entendida como *fortalecimento,* que é, também, função das *defesas.* Ao aproximarem os *encantos*, as *defesas* "*fortalecem"* o Toré por facilitar a comunicação inteligível com os mesmos. Desse modo, entendo que o funcionamento da *defesa,* fora do momento ritual, enquanto uma "ação ritualizada", trata da aproximação do *encanto* e a facilitação do entendimento deste por parte do indivíduo, "afastando" o paracé ao torná-lo menos ininteligível, e, portanto, menos assustador. O *paracé* é então "afastado" pela *defesa* de forma inversamente proporcional ao *fortalecimento* promovido pela defesa, ou seja, o *paracé* é "afastado" conforme o *encanto* é aproximado e a comunicação com o mesmo facilitada (*fortalecida*, tornada mais inteligível).

Aqui vale um breve desvio desse fluxo analítico para apontar que, algumas dessas *defesas* podem se constituir enquanto ações rituais, continuadas na vida cotidiana na forma de "ações ritualizadas", bem como podem se constituir enquanto objetos, ou melhor, "coisas" (INGOLD, 2012), a exemplo do alho.

O alho, enquanto uma *defesa* está longe de ser um objeto inanimado sem qualquer agência no mundo, ao contrário, ele solidifica e materializa – condensando – uma relação potencial de aproximação de uma classe de invisíveis – os *encantados* – e de afastamento de outras classes – como os *zumbis* e *espíritos-de-morto*, assim, o alho comunica e age sobre o

mundo e sobre outras agências. Pelo simples fato de estar no bolso de um indivíduo, o alho é capaz de afastar ou diminuir o poder da agência de "coisas ruim", sendo ele próprio a "materialização efetiva" dessa relação, ao induzi-la simplesmente por estar presente, na posse de um indivíduo.

O alho também *fortalece* o indivíduo, sendo perpassado e constituído por uma relação de aproximação com os *encantados* que ele não só simboliza, como materializa e faz acontecer, agindo sobre o mundo. Pode-se perceber que a apreensão das *defesas*, na forma de objetos ou de atos, a partir, respectivamente, das categorias de "coisa" (INGOLD, 2012) e de "ação ritualizada" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018) nos aponta para uma certa continuidade entre o Toré e a vida cotidiana, onde as ações rituais e as "coisas do ritual" se proliferam para o fluxo da vida no dia-a-dia, na forma de "coisas rituais" e "ações ritualizadas" que povoam o cotidiano, dando manutenção e continuidade a um constante e contínuo processo de comunicação com os *encantados*, que, no Toré, é feito entre coletivos – de indígenas e de *invisíveis* – e na vida cotidiana é mantido por indivíduos concretos em relação com *invisíveis* específicos através de ações ritualizadas e algumas "coisas" que se constituem enquanto *defesas*[339].

Assim, penso podermos entender o alho/*pirá* e outros objetos que funcionam, também, como *defesas* enquanto "coisas" rituais: não meros objetos e/ou ferramentas para execução de um ritual, mas "coisas" dotadas e perpassadas por relações xamânicas e rituais e que também agem sobre esses campos, também tornando presente tais relações no fluxo da vida cotidiana, e servindo de pontos de ligação na "malha" que costura o momento ritual à vida cotidiana Kiriri. A presença de tais "coisas rituais" aponta para a não existência de uma descontinuidade tão grande entre esses "dois momentos" – ou duas modalidades - da vida Kiriri no território indígena. A presença, bem marcada, das "coisas" (INGOLD, 2012) rituais na vida cotidiana Kiriri parecem, pelo contrário, argumentar a favor da generalizada presença, constância e importância de relações com os *encantados* em todo o fluxo da vida Kiriri, não sendo o ritual um momento exclusivo para se lidar com os mesmos, mas um momento que prepara os Kiriri para se relacionarem e se comunicarem com os *invisíveis* na vida cotidiana, não sendo aqui o ritual do Toré um momento de ruptura ou grande afastamento da vida cotidiana, mas de continuidade e maior condensação das relações que já são vividas, pelos Kiriri, na sua vida

[339] *Defesas* que *fortalecem* o povo e os indivíduos, aproximando-os dos *encantos* – e facilitando a comunicação com esses – e afastando-os das "coisas ruins". Aproximação e afastamento, simultâneos, que se dão em distintos níveis: o da coletividade, no ritual e o das pessoas concretas, dos indivíduos, no dia-a-dia.

cotidiana no território, constantemente perpassada pelas agências *invisíveis*, sempre presentes em todos os aspectos da vida desse povo indígena.

Por fim, acerca da a generalizada difusão e presença dessa "coisa ritual", o alho enquanto *defesa*, nas casas e nas vidas dos índios Kiriri[340], Vanessa Coêlho Moraes nos diz o seguinte:

> Ele [o alho] é utilizado também, em determinadas ocasiões, quando os índios vão a mata ou saem do território. Sempre colocam alho no bolso, para que assim estejam protegidos. A ideia de proteção está relacionada a possibilidade de garantir que não aconteça algo indesejado.
>
> Podemos perceber assim que o alho não é utilizado devido [simplesmente a] sua função de proteger. Ele é utilizado porque está imbricado com narrativas que fazem parte de processos, lugares (como a escola) e corpos, que precisam de proteção. Ele está centrado em uma complexa malha de relações, as quais os Kiriri interagem com ele para garantir o objetivo da proteção contra qualquer ser ou instituição que ameace sua integridade ou de um local.
>
> Além disso, o alho também é muito utilizado em processos de cura, as vezes misturam alho com ervas para passar no corpo [...] Devido a possibilidade de usá-lo para curar doenças, o alho é considerado um remédio. Por isso, na casa de todos os Kiriri que eu fui tem sempre um molho de alho na parede. Toda sabedoria para a utilização do alho e também para interpretação dos seus potenciais é constituinte dos modos de expressão da *ciência do índio.* (MORAES, 2020, p. 83 – 84).

Não são apenas os *encantados*, ou melhor, as manifestações destes e/ou certos "encontros premonitórios" com as mesmas, que são interpretados enquanto avisos de perigo iminente, como se observa a partir dos dois últimos relatos de Jonhe. As manifestações de outros tipos de *invisíveis* – e o encontro com as mesmas – podem ser também apreendidas como indícios de doença ou morte iminente. O relato de Jonhe parece, num primeiro momento, se enquadrar na categoria – definida por Bandeira (1972) - de "visagem" ou "assombração".

Para Bandeira (1972) a categoria das "visagens" ou "assombrações" estariam para outras categorias de *invisíveis*[341] assim como a categoria de *paracé*[342] está para a dos *encantados*. Ou seja, toda manifestação de *invisíveis* que não são "vivos", que não são

[340] O que pode também ser apreendido enquanto um "rastro dos invisíveis", dado que o alho e outras "coisas rituais" que constituem as *defesas*, marcam uma relação virtual e potencial, que pode se tornar real a qualquer instante, entre os Kiriri e os *invisíveis*, sendo tais "coisas", portanto, índices da presença dos *invisíveis* – ainda que virtual e potencialmente.
[341] Que não os *bichos* e *encantados*.
[342] Conforme conceituada pela mesma.

encantos[343]. Se referindo, portanto, principalmente aos *espíritos-de-morto* e outras categorias de *invisíveis* "mortos", a exemplo dos *zumbis*:

> "O caboclo faz diferença entre paracé e visagem ou assombração. Visagens e assombrações são coisas do outro mundo. Tanto podem ser de almas, quanto do inimigo. Para o português, não há diferença entre paracé, visagem ou assombração. Todos se referem aos mortos. Se a visagem for muito forte a pessoa pode ficar assombrada e é preciso rezar para que ela possa voltar ao seu estado normal" (BANDEIRA, 1972, p. 86).

Em tal passagem, notamos que há uma relação entre o par de oposição morto-vivo[344] e a noção de desse mundo-de outro mundo. Os *encantados*, vivos, indígenas e "deste mundo", do mundo imanente do território indígena Kiriri, produzem, quando não apreendidos os significados de suas manifestações[345], *paracés*. Enquanto que os *invisíveis* "do outro mundo", espíritos desencarnados, sem materialidade ou vida, ligados à ideia do não-indígena, produzem "visagens" ou "assombrações", quando não são apreendidos enquanto "agouros", avisos de perigo, doença ou morte, como no caso do relato de Jonhe.

Tal passagem também revela a exclusividade dos indígenas em relação aos *paracés*, propriamente ditos, e na relação com os *encantados*, sendo, também, tal relação uma marca distintiva, um diacrítico, no plano interétnico, de marcação da diferença, dado que os "portugueses", os *brancos*, não diferenciam *paracés* das outras duas categorias, sendo que para eles tudo se referiria a *espíritos-de-morto*, lhes escapando a experienciação de relações e comunicações com os *invisíveis* vivos – e indígenas – os *encantados*.

Na minha experiência de campo, foi-me apontado por alguns não-indígenas mototaxistas de Banzaê um certo "medo de *paracé*"[346] quando entram no território indígena a noite para levar passageiros. O que implicaria num certo reconhecimento, atualmente, dessa categoria por parte de alguns não-indígenas. Ainda assim, os *paracés* são marcados com expressões do tipo "coisas lá deles/coisas dos índios", o que implica numa marcação da diferença, entendendo que aquele fenômeno tem ligação direta com a condição indígena dos

[343] Ou *bichos*, dado serem estes, também, vivos.
[344] Bem analisado por Nascimento (1994) no contexto da rearticulação étnica Kiriri e da retomada do ritual do Toré.
[345] Ou quando querem punir algum índio.
[346] Conforme pode ser conferido num relato etnográfico em Banzaê que faço ainda no primeiro capítulo deste trabalho.

Kiriri, só provocando algum receio nos *brancos* quando estes se fazem presentes no – mundo do – Território Indígena Kiriri – principalmente à noite.

A diferença de "visagem" e "assombração", em Bandeira (1972), é uma diferença de intensidade: quando a manifestação de um *invisível* morto ("visagem") é capaz de aterrorizar a tal ponto o indivíduo que o mesmo fica "assombrado", sendo tal manifestação mais intensa uma "assombração". Não me detive muito sobre tal distinção. Em campo, ouvi que certas aparições podem levar o indivíduo a loucura, sendo necessário intervenções, na forma de rezas ou *trabalhos de defesa* e de cura, para retirá-lo de tal estado.

Ainda comparando os *paracés* com as "visagens" ou "assombrações", Maria de Lourdes Bandeira diz-nos o seguinte: "O critério mais objetivo [de diferenciação] que se pode depreender é o de que o paracé pode atacar enquanto que a visagem apenas faz medo" (BANDEIRA, 1972, p. 86). Tal colocação faz muito sentido, levando em conta que os *paracés* são manifestações, efeitos da presença/ação dos *encantados* que, não obstante serem invisíveis, são vivos, possuem um corpo – invisível em sua forma real – e suas ações tem efeitos materiais no mundo. Já os *invisíveis* mortos, "coisas ruins", já morreram, sendo espíritos, entidades desencarnadas, com pouco poder de agência material sobre o mundo, ainda que sejam capazes de enlouquecer um índio, ou deixá-lo "assombrado".

Há uma outra passagem em Bandeira (1972) que parece argumentar a favor dessa relação entre a distinção entre *paracés* x "visagens/assombrações" e a distinção mais geral, entre "vivo/indígena – morto/não-indígena", de forma que os efeitos/manifestações desses diferentes tipos de *invisíveis* acabam por ter diferentes efeitos sobre o mundo[347], sendo as manifestações dos *encantados* – ainda que invisíveis – mais "visíveis", materiais e físicas, que as manifestações dos *espíritos-de-morto*, mais "abstratas" e subjetivas: "O paracé pode ficar uma noite toda atrás do indivíduo. [...] As visagens são rápidas e de curta duração. A visagem nunca toma forma concreta, sensível ao tato. Apresenta-se por meio de barulhos, passos, sombras, formas humanas." (BANDEIRA, 1972, p. 86).

Tal descrição parece estar de acordo com as aparições dos relatos de Jonhe: formas humanas ou vultos, sem forma concreta, um evento de rápida duração. Diferentemente dos *encantados*, o encontro com manifestações de outras entidades, definidas de forma mais ampla pelos Kiriri enquanto "coisas ruins"[348], são sempre apontadas como negativas: ou por serem

[347] Decorrentes de suas diferentes naturezas: "vivo" x "morto"; indígena x não-indígena.

[348] No geral, *espíritos-de-morto, zumbis*, todos "mortos", podendo ser inclusa nessa categoria de "coisas ruins" os *bichos*. Ainda que estes últimos sejam vivos, já ouvi menções a *bichos* como "coisa ruim" também, desse modo, a categoria em questão englobaria *invisíveis* "negativos", tanto vivos como mortos.

aterrorizantes e provocarem medo[349] em si mesmas, ou por serem "mal agouro", um "aviso" de que algo ruim está para acontecer num futuro próximo ou mais distante, o que também pode causar medo, preocupação, pavor, enfim, uma carga emocional negativa[350].

Não me detive muito sobre essas categorias ao longo do meu trabalho de campo, tendo tido, também, pouco contato com as mesmas. Assim como a categoria dos *paracés*, que Bandeira (1972) define como qualquer manifestação dos *encantados* e que apontei como sendo um tipo de manifestação dos *encantados*, também poderia apreender as categorias "visagem" ou "assombração" enquanto um tipo[351] de manifestação desses outros *invisíveis* que não os *encantos*: seriam todas aquelas manifestações pavorosas, que causam medo ou podem levar o indivíduo à loucura ou ao estado de "assombrado", se distinguindo das manifestações dessas classes de *invisíveis* interpretadas como "mal agouro".

Como dito anteriormente, um dos tipos de manifestações dos *encantos*, além dos *paracés*, por exemplo, são os encontros premonitórios. O mesmo poderia se dar com a manifestação de alguns *invisíveis*: se configurariam enquanto "encontros premonitórios com *invisíveis*"[352], dado que, da aparição/manifestação de um *invisível* morto específico, podem ser retirados significados sobre males futuros.

Assim, poder-se-ia pensar numa categoria mais ampla, de "encontros premonitórios com *invisíveis*", sejam *encantados*, sejam *espíritos-de-morto*. Por outro lado, penso que tal equalização[353] não levaria em consideração a enfática distinção nativa Kiriri de natureza e dos efeitos da agência entre os *encantos*, vivos, e dos *espíritos-de-morto*, mortos. Assim, sistematizo da seguinte forma: a natureza das manifestações dos *encantos* se distingue da natureza das manifestações dos outros *invisíveis* mortos, mesmo que sejam interpretados enquanto premonições. Desse modo, apreendo as manifestações dos *encantos*, desse tipo, enquanto "encontros premonitórios" com *encantados*, afinal, ainda que não sejam vistos, tais

[349] Se configurando aqui no que entendo, a partir das categorias de Bandeira (1972) enquanto "visagem" ou "assombração".
[350] Conforme se pôde observar no relato de Jonhe: o mesmo ficara altamente abalado com sua "visagem", precisando da ajuda de uma outra pessoa para voltar a si e sair da sala de aula. Tal abalo emocional não se deveu à "visagem" em si, a seu suposto conteúdo aterrorizante, mas à natureza premonitória dessa "visagem" específica. O abalo emocional de Jonhe, conforme o mesmo colocou, se deveu ao significado premonitório negativo da "visagem". Assim, uma das características gerais das manifestações desses *invisíveis* mortos é seu teor e efeito negativos sobre os indivíduos.
[351] E não como toda e qualquer manifestação.
[352] Categoria que abrangeria todas as manifestações de tipo premonitório por *invisíveis* no geral, sejam *encantos*, sejam *espíritos-de-morto*, na vida cotidiana.
[353] De manifestações de qualquer *invisível* com sentido de alerta ou aviso, enquanto encontros premonitórios, independente de advirem de *encantos* ou de *espíritos-de-morto*.

entidades possuem um corpo, uma materialidade, marcando um "encontro" entre duas agências físicas sobre o mundo.

Os *invisíveis* mortos não dotados de materialidade ou, sequer, de uma forma própria, bem definida (BANDEIRA, 1972, p. 86), se manifestam como "visagens"[354],que, se intensas, podem se configurar como "assombrações". Não obstante serem aterrorizantes, algumas visagens tem teor de aviso, alerta, sendo dotadas de sentido, e não marcadas, exclusivamente, pelo medo e evitação absolutos e irracionais Assim, utilizo-me da noção de "visagens premonitórias", um subgênero da categoria mais ampla das "visagens", para pensar em situações como no relato de Jonhe, onde as percepções da manifestação da agência/presença de *invisíveis* não-vivos são apreendidas enquanto "maus agouros", premonições de mazelas futuras, sendo, necessariamente, premonições de coisas negativas, ruins[355]. Distinguindo assim os "encontros premonitórios com *encantados*" das "visagens premonitórias" de *invisíveis* mortos, de acordo com a natureza dos seres que causam tais manifestações.

Antes de encerrar a presente seção, gostaria de ressaltar que Bandeira (1972) nos apresenta também a categoria de "agouros", que parece ter certa proximidade à categoria de "visagens premonitórias". Não me detive ou me aprofundei nessa categoria dado sua definição muito abrangente e, até certo ponto, imprecisa. Para Maria de Lourdes Bandeira:

> Há animais ou aves que possuem a faculdade de pressagiar acontecimentos em futuro mediato ou imediato. Os agouros provocam, por maior ou menor tempo, com intensidade e extensão variáveis, um estado psicológico que vai do receio ao pânico. [...] Agouros [...] tem origem sobrenatural e não explicável. O agouro pode ser de morte, de doença, de prejuízos e, possivelmente, de naturezas outras. (BANDEIRA, 1972, p. 106).

Como se pode ver, os "agouros" seriam mensagens, avisos premonitórios, que a autora hora parece definir como de origem animal, hora como de origem sobrenatural e "não explicável". Como apontado, é dito que certos *encantos*, na forma de animais ou de *donos* de animais, eram capazes de alertar sobre os melhores momentos para as retomadas. Bem como muito ouvi falar de certos pássaros noturnos que avisavam sobre emboscadas no caminho. Segundo minha experiência de campo, a origem desses "avisos" não provém de animais propriamente ditos, mas da manifestação de *invisíveis*, geralmente *encantados*, nessa forma.

[354] Que nos remete a ideia de uma manifestação menos físicas, mais etérea, se analisarmos a partir da comparação "visagem" x encontro.
[355] Premonições de coisas ruins, advindas dos "coisa ruim".

Não sendo, portanto, de "origem sobrenatural e não explicável", pelo contrário, tendo explicações e uma série de conhecimentos voltados para a interpretação desses avisos premonitórios, conforme vimos nos relatos de Jonhe sobre suas "visagens premonitórias".

Bandeira (1972) também não relaciona os "agouros" a quaisquer *invisíveis* mortos, distinguindo-os das "visagens", essas sim causadas por *espíritos-de-morto*. Desse modo, optei por não me utilizar dessa categoria dada sua alta abrangência, que implica numa certa imprecisão frente às informações que obtive em campo. Assim, como dito, me limito ao uso das categorias de "visagens premonitórias", para tratar de manifestações de *invisíveis* mortos com teor premonitório[356], e de "encontros premonitórios com *encantados*", onde os *encantos*, seja na forma de animais, de *donos* ou na sua forma visível manifesta[357] comunicam alguma mensagem/aviso sobre o futuro.

Na seção seguinte, abordo o último conjunto de relatos deste capítulo. Sem me deter em grandes aprofundamentos analíticos, apresento alguns relatos que tratam das relações entre indivíduos específicos e um *encanto* específico, enquanto geradores de "rastros", de marcas físicas e visíveis no território. Apontando para como essas relações geram uma série de "rastros" visíveis que apontam para - e dão materialidade - a constante relação entre índios e *invisíveis* dentro do território indígena Kiriri.

Com isso tenho objetivo de avançar um pouco mais no argumento geral deste trabalho, acerca da centralidade e importância da relação e comunicação com os *encantados* nos mais distintos aspectos da vida – ritual e cotidiana – Kiriri. Bem como dar cara e concretude a esses seres, de extrema importância para a vida Kiriri, que vem sendo tratados, até aqui, a partir da categoria - e pelo coletivo de - *encantados*. Assim, os próximos relatos giram em torno da relação – e dos efeitos/resultados dessa - de meus interlocutores imediatos com um *encantado* concreto e específico: O ***Cavaleiro do Chapéu-Grande*** ou ***Chapelão***.

3.11. ALGUNS RASTROS VISÍVEIS DE UM *INVISÍVEL* CONCRETO: RELATOS SOBRE A COABITAÇÃO COM O ***CHAPELÃO***.

[356] E que são, quase que integralmente, negativas, relativas à avisos de morte, doenças e afins.
[357] Geralmente zoomorfa.

Jonhe, após ter ouvido os conselhos de Dominguinhos e Railda[358], e comentado mais algumas coisas sobre a necessidade de contar ao pajé sobre sua "visagem", entrou em estado reflexivo por alguns minutos. Sua face tomou uma expressão séria e preocupada enquanto fitava, fixamente, algum ponto do espaço, como se estivesse a analisar seus próprios relatos à luz dos conselhos e comentários dos outros presentes. Nesse meio tempo, as pessoas se dispersam um pouco, alguns, como eu, levantaram para pegar café ou esticar as pernas. Quando todos nos reagrupamos na sala, levamos mais algum tempo conversando, num tom de voz menos elevado, como se para evitar atrapalhar os pensamentos de Jonhe, que ficou mais algum tempo em quietude.

Passados uns bons minutos, Jonhe, que mal parecia estar mais presente na sala, pareceu, de um sobressalto, sair do seu estado reflexivo. Girou bruscamente seu corpo na cadeira, se voltando diretamente para mim, e deu início a sua fala, atraindo a atenção de todos os presentes que, rapidamente, se calaram e voltaram seus olhares para o filho de Suelí.

Jonhe começou dizendo que, quando era mais novo, costumava "ver muita coisa". Após tal comentário, ele interrompe, subitamente, sua fala mais uma vez. Demora alguns segundos em silêncio, ainda voltado para minha direção. Sinto uma ligeira hesitação em sua expressão. Depois dessa breve pausa, ele retomou sua narrativa com novo fôlego, com um tom mais animado e seguro, diferente da hesitação de segundos atrás.

Jonhe inicia, de fato, seu relato em primeira pessoa, explicando que aquela situação narrada aconteceu, assim como a anterior, quando o mesmo era pequeno e se encontrava sozinho na casa de sua mãe, por estar a mesma trabalhando no turno da noite. Já era tarde da noite, segundo meu interlocutor, e o mesmo se encontrava assistindo TV na sala. Ele disse que, por volta da meia-noite alguém bateu na porta da casa, chamando pelo nome de sua mãe, Suelí.

Jonhe, levando em consideração o horário, ignorou o chamado, resmungando para si mesmo que aquilo não eram horas de gente estar batendo na porta dos outros e que, portanto, o mesmo não iria atender.

Algum tempo depois, batem novamente na porta. Jonhe, impaciente com a situação, disse que se levantou e abriu uma pequena janela que existia na porta de entrada da casa. Do lado de fora, Jonhe diz que havia um homem muito alto, com as roupas aparentemente todas pretas, pelo pouco que dava pra ver em meio a escuridão. Esse homem tinha um grande "boné" /chapéu, enorme, ao ponto de cobrir todo seu rosto.

[358] Apoiando e reforçando sua ideia de ir ter com o pajé Adonias a respeito de sua "visagem premonitória" mais recente.

Jonhe, após abrir a pequena janela da porta, diz para aquela pessoa, rapidamente, que Suelí não se encontrava em casa. Contou que fechou a janelinha em seguida e voltou a ver TV.

Jonhe pausou brevemente seu relato para tecer alguns comentários: disse que ficou intrigado com o fato de alguém bater na sua porta à meia-noite e que, depois que fechou a janela, parou para pensar que o indivíduo que bateu na sua porta não se parecia com nenhum indígena Kiriri que o mesmo conhecesse. Jonhe comentou que nunca viu nenhum índio usando um chapéu estranho e tão grande como aquele, muito menos usar tal chapéu durante a noite.

Ele retoma seu relato, disse que após se dar conta dessas coisas, concluiu que aquele indivíduo à sua porta – muito provavelmente – não era nenhum Kiriri conhecido. Após tal conclusão, Jonhe disse que ficou um tanto assustado e preocupado, se levantou e voltou a olhar, rapidamente, pela janelinha da porta, mas já não havia ninguém lá. Ele disse que ficara um pouco impressionado e assustado com a situação, mas que, como era criança e "não entendia dessas coisas", acabou por ignorar e deixar para lá toda a situação.

Jonhe contou que, por acaso, acabou por lembrar do acontecido na noite seguinte: sua mãe chegara mais cedo do trabalho e Jonhe ainda se encontrava acordado, quando se lembrou e foi contar à Suelí que, na noite anterior, alguém bateu na porta da casa procurando pela mesma.

Suelí então perguntou quem era a pessoa e qual o horário que a mesma havia batido à porta. Jonhe diz que não era nenhum conhecido e descreve o indivíduo, dizendo que era por volta da meia-noite quando o mesmo bateu na porta e chamou por Suelí. Jonhe disse que, após sua descrição, Suelí deu um certo sobressalto, aparentando ter ficado bastante assustada e nervosa. Em seguida, a mesma passa a "dar uma bronca" e repreender Jonhe por ter atendido a porta naquele horário, tão tarde da noite.

Sem dar muitas explicações, Jonhe concluiu seu relato dizendo que toda essa situação foi o motivo de terem mudado o lugar da porta de entrada da casa. E que isso explicaria o porquê da entrada da casa, atualmente, se localizar nas laterais da mesma e não na frente[359].

Além disso, Jonhe contou que, dias depois de ter relatado à visita inesperada para Suelí, Miro[360] derrubou um certo "pé-de-pau"/árvore que existia na varanda, na parte da frente da casa, ele explicou que a derrubada daquela árvore teve por motivação a visita do *encanto*.

[359] Como é o padrão das casas de alvenaria no território indígena Kiriri. Geralmente as portas de entrada ficam logo à frente e no centro da casa. No caso da casa de Suelí, a porta de entrada fica na lateral da casa. Na frente, há uma marca de cimento sem reboco, no formato de uma porta, e uma janela no local onde ficava a antiga porta de entrada.

[360] Marido de Suelí. Padrasto de Jonhe e Maicon, pai biológico de Cassiano, filho mais novo de Suelí.

Aqui é interessante apontar que, até esse relato, eu nunca havia notado de fato a marca de cimento da antiga porta de entrada da casa de Suelí – onde atualmente fica uma janela. Ainda que essa tinha sido minha principal anfitriã em campo, pois foi na casa dela que me hospedei a maior parte de todo meu trabalho de campo, nunca reparara ou dera qualquer significado a tal detalhe. Lembro-me apenas de conversar, certa vez, com minha colega de campo, Vanessa Coêlho Moraes, a respeito do fato da casa de Suelí ser a única – das que estive e observei – que tinha a entrada da casa nas laterais. Fora isso, sequer poderia dizer que realmente já tinha notado tal marca na parede, apenas "visto", enquanto uma marca de cimento, um objeto material sem quaisquer significados.

Após ouvir todo o relato de Jonhe, uma onda de pensamentos me invadiu a mente. Pela primeira vez, senti que realmente "vira" a marca de cimento na parede e passei a perceber que tal marca, longe de ser apenas uma mancha de cimento sem reboco – e sem significado – era um "rastro" de um *invisível*. Um rastro, indício visível da presença daquele *invisível*, bem como da relação e comunicação entre tal *encanto* e Jonhe, bem como sua família.

O último relato de Jonhe se apresentou para mim, naquele momento, como um exemplo claro e direto de como tais relatos sobre questões afins ao *segredo*, ao xamanismo e ao ritual, propiciam, também, um certo processo de "educação da atenção" (INGOLD, 2010). Como dito, eu nunca havia realmente "visto" a marca de cimento - indício da antiga porta na frente da casa - de fato, a mesma apenas tinha adentrado no meu campo de visão, como um pedaço de matéria sem quaisquer significados. Tal relato me possibilitou entender aquela ordinária mancha de cimento na parede não enquanto um mero "objeto" material, desprovido de significados, mas como uma "coisa" (INGOLD, 2012), perpassada e constituída por uma relação. Uma marca, indício, "rastro" visível de um processo de comunicação concreto entre indivíduos concretos e um *encanto* específico. Questionei-me, naquele momento, quantas dessas "marcas" pelo território indígena eu deixara passar por não ter uma atenção adequadamente educada para percebê-las como "coisas": dotadas de significados e perpassadas por relações e pelo próprio fluxo da vida no território[361].

O quanto eu havia ignorado daqueles rastros, daquelas "coisas" que parecem condensar e dar solidez e materialidade à uma tão fluida e contínua relação: a de constante comunicação com os *encantados*? Quanto tempo eu havia perdido buscando, apenas nos momentos rituais, os indícios da presença e agência dos *encantos*? Quando os "rastros" dos mesmos poderiam ser encontrados, ao longo de todo território e da vida cotidiana dos meus interlocutores Kiriri,

[361] Que, como defendido ao logo de todo este trabalho, está necessariamente perpassado (e povoado) por constantes e contínuos processos de comunicação entre Kiriris e *invisíveis.*

a partir dos efeitos visíveis e materiais da constante e contínua relação mantida pelos mesmos com os *encantos* ao longo de todos os aspectos de suas vidas[362]. Bastando apenas uma certa "educação da atenção" (INGOLD, 2010) para propiciar a percepção de tais indícios não enquanto meros "objetos", mas como "rastros dos *invisíveis*", "coisas" (INGOLD, 2012) dotadas de significado e perpassadas por relações – sendo constituídas por essas, bem como colaborando na constituição das mesmas.

Foi o relato dessa situação, naquela noite de conversas na casa de Dominguinhos, que me permitiu elaborar, de forma mais clara para mim mesmo, a noção de "rastros dos *invisíveis*". O que me permitiu perceber, mais claramente, que os encontros, os processos comunicativos, o efeito da relação, como um todo, com os *invisíveis*, são produtores de marcas no território indígena: atuam sobre o mundo deixando vestígios, indícios, rastros enfim, visíveis - condensados em matéria – da relação constante e contínua com os *invisíveis*.

Querer entender um pouco mais sobre essa classe de seres me exigiu apreendê-los a partir das marcas físicas – dos "rastros" – deixados pelos mesmos a partir das relações e processos comunicativos travados com os Kiriri, ou seja, apreender os *encantados* envolve, necessariamente, apreender os mesmos num contexto relacional, de constante comunicação com os "visíveis". São tais processos relacionais de comunicação entre *encantos* e Kiriris que produzem as marcas, os rastros visíveis, que nos permitem enxergar a generalizada e constante presença e agência invisível dos *encantados* na vida no território indígena Kiriri.

Tais "rastros" ou "marcas" no território, contribuem, também, para a constituição do mesmo enquanto "indígena": um território perpassado pelos rastros/indícios das relações entre os Kiriri, *pontas de rama*, e seus distantes ascendentes do *tronco véio*, os *encantados*. "Rastros" do/no território indígena, que produzem uma continuidade entre distintas temporalidades[363], bem como marcam o território com "coisas" que condensam e dão materialidade a memórias, histórias, relações com *encantos* e com o próprio ambiente – morada daqueles. Com isso em mente, poderíamos pensar no território como uma "malha" (INGOLD, 2012), constituída por "coisas" que solidificam memórias, experiências, relações, e dão sentido e unidade ao território indígena enquanto uma unidade coerente: essa "malha", um emaranhado de "coisas" e pessoas indígenas – visíveis ou não – em constante relação ao longo dos seus fluxos de vida.

Como apontado, os processos relacionais e comunicativos, entre Kiriris e *encantados*, se condensam, tomam materialidade, na forma de "coisas" (INGOLD, 2012) no território

[362] Seja nos momentos rituais, seja no dia-a-dia, seja no mundo dos sonhos.
[363] O passado, "dos *antigos*", o presente, no qual se fazem, também presentes, os *encantos* e mesmo o futuro, revelado a partir de sonhos e "encontros premonitórios com encantados".

indígena, a exemplo da marca de cimento na parede da casa de Suelí. Um efeito material e visível produzido a partir da relação de um *invisível* com Jonhe. Outro desses "rastros", apontados no relato de Jonhe, é marcado por uma ausência: a da árvore arrancada[364]. É possível, atualmente, encontrar um grande toco de árvore no quintal da casa de Suelí. O relato de Jonhe nos mostra que tal toco só o é devido ao resultado da relação entre Jonhe e o *encanto*, que levou Miro a derrubar o "pé-de-pau". A condição de toco daquele antigo "pé-de-pau" é um indício visível, um rastro concreto, da presença dos *invisíveis*.

Com isso em mente, poderíamos dizer que, se por um lado, há uma grande dificuldade em se acessar informações sobre os *encantos*, dado as questões desse tipo serem apreendidas enquanto *segredo*. Além disso, enquanto não-indígena e não-*entendido* as dificuldades aumentam ainda mais, dado ser exclusividade dos índios Kiriri a comunicação com os *encantos*. Por outro lado - dado a constância e a continuidade dos processos relacionais e comunicativos entre Kiriris e *encantos* - o território indígena é povoado de marcas, de "coisas" que condensam e dão materialidade à processos fluidos e relacionais. "Coisas" que, se observadas com uma certa "educação da atenção"[365], podem ser apreendidas como rastros da presença, passagem e agência dessas entidades invisíveis, que se fazem apreensíveis a partir do efeito material e concreto, marcado no território indígena, da sua relação e comunicação com os índios Kiriri.

O relato que se sucedeu ao último narrado por Jonhe, parece reforçar a análise e a argumentação anterior.

***

Após a conclusão do relato de Jonhe, perguntei ao mesmo quem era tal visitante que batia à meia-noite à sua porta. Ele responde, sem cerimônias, que se tratava do ***Chapelão***. Naquele momento me lembrei de alguns relatos e histórias contados por D. Maria de Fulô, sobre um *encantado* conhecido como ***Cavaleiro do Chapéu Grande***, que teria uma descrição similar à de Jonhe do ***Chapelão***, estando presente em um número recorrente de relatos por parte de alguns dos meus interlocutores. Poderia dizer que o ***Chapelão*** foi o *encantado* sobre o qual

[364] Que, como se verá logo a frente, é não apenas uma árvore, mas uma das moradas de um *encantado*.
[365] Possibilitada, entre muitas outras coisas, pelos relatos dos indígenas e pela convivência com Kiriris e *invisíveis* ao longo da minha experiência de trabalho de campo: de "habitar", ainda que temporariamente e por um curto espaço de tempo, o território indígena Kiriri.

mais ouvi relatos de experiência, por parte dos meus interlocutores de pesquisa, bem como descrições específicas sobre a aparência[366] e a agência do mesmo.

O **Chapelão** ou **Cavaleiro do Chapéu Grande** é descrito como um indivíduo alto, que veste sempre preto e leva um grande chapéu que lhe cobre toda a cabeça. Tal *encanto*, muitas vezes, está acompanhado de um cavalo "muito brabo", que é também um *invisível*, espécie de *bicho*, sendo muito mais perigoso o encontro fortuito com o cavalo do que com o cavaleiro, dado que nem sempre andam juntos e que é o cavaleiro que ainda consegue exercer algum "controle" sobre o cavalo.

Maria de Lourdes Bandeira já identificara tal *encanto*, que a mesma chama de "Cavaleiro Encantado" e descreve como "[...] um tipo de chefe honorífico" (BANDEIRA, 1972, p. 79) dos encantados. Diversos aspectos da descrição da autora sobre tal *encanto* são muito próximos ou similares com as descrições que obtive em campo[367], bem como como dialogam com os relatos Kiriri que apresento nesta seção, por isso reproduzo aqui o que nos diz Maria de Lourdes Bandeira sobre o ***Chapelão***:

> [O Chapelão] É o encantado chefe que mora na Toca dos Encantados. Viaja em um cavalo veloz que corre como o vento. Quem quiser ganhar riqueza, quando ele passa tem que pular na garupa de seu cavalo e ir com ele para dentro da serra da Cangalha e lá lutar com ele. Não admite que bulam nas serras e tocas para destruí-las. Gosta de fumo, de cachaça e de "vinho". Muita gente vê paracé do Cavaleiro. Escuta o trote do cavalo, vê seu chapéu na Toca, escuta seus cantos ou o vê sob forma humana. É um caboclo alto, de voz forte. (BANDEIRA, 1972, p. 103).

Retornando à sala de Dominguinhos, após a resposta de Jonhe, ensaio pedir para que ele mencione, novamente, o nome do "pé-de-pau" que Miro derrubou após a situação do seu relato, pois não havia conseguido compreender da primeira vez que ele falou. Antes, que pudesse articular e proferir minha questão, Railda inicia um relato em primeira pessoa, que introduz

---

[366] Vale ressaltar aqui que: os *encantos* podem ser apreendidos pelos efeitos da sua presença e ação, na forma de *paracés*; podem, também, ser fazer visíveis para os Kiriri, sendo apreendidos nas formas que lhes dão nome (BANDEIRA, 1972), geralmente formas zoomorfas e/ou "incríveis", fantásticas. E, por fim, podem ser apreendidos em sua forma real, de "*índios de antigamente*", apenas pelo pajé e/ou por grandes *entendidos*. Como já apontado, a única forma de um não-*entendido* apreender um *encanto* em sua forma "real" é através dos sonhos. Assim sendo, o Chapelão é a forma como um determinado *encanto* – que é, em essência, um *antigo* – se manifesta e se faz perceber visivelmente para não-*entendidos*, e que lhe dá o nome. O mesmo acontece com outros, por exemplo, o Boi-do-Corte, que é apreendido, quando quer se fazer visível, na forma de um grande e assustador Boi que protege o corredor da Serra do Arrasta, ainda assim, ele é, "na verdade" um *índio de antigamente*. Portanto não devemos confundir a forma manifesta e visível dos *encantos* – forma que geralmente lhe dá o nome – com os *paracés*, efeitos da presença e agência *invisível*, dos *encantados*, ou com a forma real dos mesmos, acessível apenas por sonhos ou pela visão do pajé e/ou dos *entendidos*.

[367] Exceto a sua descrição enquanto "chefe" dos *encantados*.

comentando que aquela árvore, o tal "pé-de-pau", funcionava como "a casa dele". Assim, Railda iniciou sua narrativa: disse que que ela também tinha uma árvore daquela em seu quintal e que, mais de uma vez, já tarde da noite, ouvia um trote de cavalo, um bater de cascos que começava rápido e ia desacelerando, desacelerando, e parecia parar justamente próximo à área em seu quintal onde se encontrava tal árvore.

Conforme essa situação foi se tornando mais constante, pela noite, ela começou a ficar muito assustada e, como já sabia que aquele "pé-de-pau" também servia de morada[368] para o ***Chapelão***, Railda pediu para um conhecido derrubar o mesmo e retirá-lo do seu quintal.

Railda disse que, pouco tempo depois que mandara alguém para derrubar a árvore, ela caiu doente. Segundo minha interlocutora, fora sua mãe, já apontada como "sabida"/*entendida*, que explicara que aquele "pé-de-pau" era a casa do ***Chapelão*** e que Railda não deveria ter simplesmente mandado derrubar aquela árvore. Que, para tal, seria necessária a realização de alguns "trabalhos" de *defesa*. Ou seja, trabalhos que "afastam coisa ruim", mas que também aproximam os *encantos*, facilitando a comunicação direta com os mesmos. Tal trabalho comunicaria ao *encanto* uma espécie de pedido formal de permissão para a retirada da árvore[369], livrando o indivíduo das represálias decorrentes de se contrariar o *encanto* e de desrespeitar sua morada. Tais represálias se manifestaram em Railda na forma de uma *doença de índio*, que, em termos gerais, poderia ser entendida enquanto consequências de uma relação estabelecida de modo "incorreto" (ou de uma comunicação "incompleta"/ininteligível) com um *encantado*.

Tal árvore não era um simples objeto, como se vê, passível de ser derrubado e retirado de seu lugar no território por qualquer indivíduo. O "pé-de-pau" em questão se configurava como uma "coisa do/no território", como a "casa" de um *encanto*, portanto, dependendo da negociação com seu "dono" para ser retirada. Negociação que não foi feita por Railda que, como efeito de sua relação "incorreta" e comunicação "incompleta" com o ***Chapelão***, caiu doente.

Assim, dado o estado adoentado da filha, a mãe de Railda se responsabiliza pela realização de tais "*trabalhos*" visando o reestabelecimento da relação de forma "correta" com o *encanto*. Bem como uma comunicação *fortalecida*, mais direta, visando a obtenção do perdão

[368] Alguns *encantados* tem morada certa e definida ao longo do território indígena: algumas "grotas" e "tocas", as serras do território. O Boi-do-Corte, por exemplo, teria sua morada na Serra do Arrasta. O Chapelão ou Cavaleiro do Chapéu Grande, já foi apontado como tendo sua morada na Serra/Toca da Cangalha (BANDEIRA, 1972, p. 103). Além das suas moradas "fixas", muitos *encantos* podem fazer de certas plantas, árvores, acidentes geográficos e "coisas" no território, enfim, a sua morada temporária, como é o caso do Chapelão e o pé-de-pau mencionado por Jonhe e Railda, o qual não consegui obter o nome, tendo percebido um certo fechamento quando voltei a perguntar o nome do mesmo depois, fora do contexto da conversa na casa de Dominguinhos.

[369] Que antes de tudo, é a "casa" do Chapelão, sendo prerrogativa deste, portanto, a derrubada ou não da mesma.

do mesmo e a retomada da convivência harmônica, que teria por principal efeito a cura da *doença de índio* de Railda[370]. Ainda com esses objetivos em mente, a mãe de Railda também orientou sua filha a se ajoelhar no local onde o "pé-de-pau"[371] se encontrava, antes da sua derrubada, e "pedir desculpas para o morador". Railda disse que realizou todos os procedimentos, conforme orientado por sua mãe, e que, pouco tempo depois, estava completamente curada.

Vemos nessa situação que o "pé-de-pau" em questão, antes de ser uma simples árvore, um objeto sem significado próprio, é uma "coisa" (INGOLD, 2012): a materialização de uma série de relações, entre elas, a de morada, entre o *encantado* conhecido como ***Chapelão*** e a árvore que, para tal entidade, é uma casa/moradia. A presença do "pé-de-pau" é, portanto, também um "rastro dos *invisíveis*", por indicar a possível presença de tal *encantado* onde se encontra o "pé-de-pau". Não só isso, a árvore é também um índice que aponta para- e dá materialidade a - uma relação de coabitação entre indígenas e *encantados*, sendo um "rastro" de potenciais relações e processos comunicativos a serem estabelecidos ao longo da vida cotidiana entre esses, dado coabitarem o mesmo espaço/território.

Como pôde ser observado no relato de Railda, a mesma foi capaz de dar significado e explicação aos sons de trote de cavalo[372] que ouvia, ao relacioná-los ao pé-de-pau presente no seu quintal. Tal "coisa" funciona aqui como um indicador da possibilidade de que, cedo ou tarde, tal encontro poderia se dar, dado que Railda e o ***Chapelão*** poderiam ser considerados "vizinhos", uma relação expressa e condensada na presença do "pé-de-pau" – morada do ***Chapelão*** - no quintal de Railda.

Assim, Railda sabia que a presença daquele "pé-de-pau" era um indício visível da presença invisível do *encanto*, por isso mandou retirá-lo. A mulher de Dominguinhos, ainda que soubesse, em termos gerais, da relação entre a árvore e o *encantado*, não sabia que tal relação se dava em termos de moradia. Tal desconhecimento a levou a cometer uma atitude considerada "incorreta" – pelo próprio *encantado*, inclusive – ao derrubar a planta sem estabelecer uma comunicação completa, direta e adequada com o *dono* do "pé-de-pau".

Graças ao *entendimento* de sua mãe, é dada a possibilidade de Railda reestabelecer a comunicação de forma correta e completa com o *encanto*, através de "trabalhos" realizados por sua mãe e pelo gesto comunicativo direto de se ajoelhar em frente à "casa derrubada" do

---

[370] Conjecturo, a partir de tal situação, uma possível aproximação entre a noção Kiriri de "cura" da *doença de índio* à noção de reestabelecimento de relações e comunicações completas e corretas. Sendo a *doença de índio* o resultado da incorreção da relação e/ou incompletude da comunicação com os *invisíveis*.
[371] A morada do ***Chapelão***.
[372] Ao *paracé*.

encanto e lhe pedir desculpas. Tal processo de aprendizado, por parte de Railda, do modo correto de se relacionar e se comunicar com seu vizinho, o ***Chapelão***, como se observa, é aperfeiçoado a partir da própria relação concreta travada entre ela e o *encanto*. Relação que inicialmente resulta numa *doença de índio* que leva Railda a aprender que não só havia uma relação entre aquele "pé-de-pau" e tal *encantado*, em termos gerais, como o "pé-de-pau" se configurava enquanto a "morada" do ***Chapelão***. Assim, orientada por uma mais velha e *entendida*, e a partir dos conhecimentos obtidos pela sua experiência concreta com o *invisível*, Railda foi capaz de retomar a comunicação com o mesmo de forma "correta", pedindo desculpas ao *encanto* simultaneamente à realização de "trabalhos" por parte da sua mãe.

Tal situação parece reforçar a ideia de que viver no território Kiriri é estar, necessariamente, em constante relação com os *invisíveis*, com os quais se deve estabelecer comunicações de forma correta e adequada. O conhecimento a respeito dessas formas "corretas" se dá, em larga escala, a partir da própria relação concreta com os *invisíveis*, que configuraria tal constância e continuidade relacional e comunicativa entre índios e *encantos* como um processo, também, de "educação da atenção" (INGOLD, 2012). O conhecimento acerca dos *encantados* é um conhecimento vivido e aperfeiçoado ao longo do fluxo da vida no território, produzido e melhorado a partir da própria relação, e não pré-existente na forma de um manual abstrato de condutas. Desse modo, a própria experienciação sistemática da relação com os *encantados*, ao longo da vida no território, "educa a atenção" e a aperfeiçoa os modos comunicativos voltados para essa mesma relação com *invisíveis.* Havendo, portanto, um processo de retroalimentação, onde a experienciação das relações concretas e sistemáticas com os *encantos* "educam a atenção", possibilitando uma melhora dessas mesmas relações com *invisíveis*, por permitirem um aperfeiçoamento na comunicação entre indígenas e seus *encantados*.

***

Antes de encerrar a presente seção, vale ainda mencionar que, após o término da narrativa de Railda, comentei com os presentes que, algum tempo atrás, havia ouvido alguns relatos de D. Maria de Fulô sobre um certo "***Cavaleiro do Chapéu Grande***", que a mesma descrevia de forma muito similar às descrições de Jonhe e Railda: sempre andava de preto, possuía um grande chapéu e geralmente andava num cavalo "muito brabo". Pergunto se tal

entidade, descrita por D. Maria, se tratava do mesmo ***Chapelão***. Jonhe encara-me por alguns instantes e acena positivamente com a cabeça, confirmando. Depois de alguns segundo ele diz algo muito parecido com o que dissera, tempos atrás, D. Maria ao iniciar um relato sobre tal *encantado*: que o cavalo é pior que o próprio cavaleiro e que caso alguém se depare com o cavalo sozinho, sem a presença do cavaleiro que o controla, "é certo que a pessoa não tem escapatória".

Assim que Jonhe termina de dizer isso, Dominguinhos dá um largo sorriso e, tomando a palavra, diz que sabe apenas de uma única pessoa que conseguiu escapar desse cavalo *bicho*, e que fora, incrivelmente, um bêbado. Aqui, Dominguinhos parou brevemente e, voltando-se para mim, perguntou-me se eu já havia escutado aquela história antes. Digo que ouvi algo similar de Dona Maria de Fulô: que ela introduziu dessa mesma forma uma narrativa que travava justamente da única pessoa que teria escapado de um encontro com o ***Chapelão***, e que essa pessoa estava bêbada. Dominguinhos reflete por alguns segundos e retoma sua fala, dizendo que achava que provavelmente não se tratava da mesma história, pois a dele se tratava de um encontro apenas com o cavalo *bicho*, sem o cavaleiro, tratando, portanto, de um encontro mais perigoso.

Não descreverei aqui o relato de Dominguinhos sobre o bêbado que escapou do ***Chapelão*** por algumas razões que vale aqui mencionar. A primeira delas é a extensão desse relato, tendo durado mais de uma hora, que exigiria todo um esforço à parte para analisá-lo, esforço que iria além das limitações mais gerais deste trabalho. Um outro ponto é que, como já apresentado, não fiz uso de gravadores no meu trabalho de campo entre os Kiriri, tanto pelo desconforto causado nos meus interlocutores, como pelo fato de perceber que o uso do mesmo acabava sendo contraproducente[373]. Além disso, devido à agência de um ou mais *encantados*, minha caneta parara de funcionar ainda no início da conversa, quando os temas passaram a tratar do ritual, do xamanismo e dos *invisíveis* de forma geral. De modo que todo o registro que tenho de tal relato se deu por memória e, só depois do afastamento da situação, que pude registrar, a partir da lembrança, em caderno de campo. Dessa forma, há uma série de incompletudes e lacunas na descrição que pude elaborar de tal relato.

De todo modo, visando enriquecer ainda mais a experiência do leitor a respeito da generalizada presença de *encantados* no território indígena Kiriri, em termos gerais, bem como dar mais riquezas de detalhes e concretude à descrição de um *encanto* específico, reproduzo,

[373] Provocando uma certa timidez e/ou fechamento por parte dos meus interlocutores de pesquisa.

no APÊNDICE B, uma descrição, em formato de prosa, do relato de Dominguinhos sobre o encontro de um bêbado com o ***cavalo bicho*** e o ***Chapelão***.

3.12. RETORNO DA CASA DE DOMINGUINHOS.

Após a extensa narrativa de Dominguinhos sobre a história do bêbado que escapou ao encontro com o ***cavalo bicho***[374], damo-nos conta que já era tarde da noite e que, o que seria uma rápida visita para pegar algumas "ferramentas indígenas" acabou se transformando numa conversa de horas.

Começamos a nos despedir, quando Jonhe mencionou que, depois de termos ouvido todas aquelas histórias, era melhor apertamos o passo pois já era quase meia-noite.

Jonhe me acompanha a pé, empurrando sua bicicleta, até a casa de Suelí, conversarmos pouco no caminho de volta e noto que não apenas eu, mas Jonhe também demonstrava uma certa tensão em caminhar por aquele horário, depois de ouvir tais narrativas.

Percorremos boa parte do caminho em silêncio. Ao chegar na frente do terreno de Suelí, Jonhe se despediu rapidamente, dizendo que precisava voltar o quanto antes para sua casa dado o horário, e que sua mulher provavelmente o estava esperando mais cedo. Ele monta e segue veloz com sua bicicleta.

Eu percebo que a cancela que dava acesso ao terreno de Suelí estava trancada. Passo por entre os arames da cerca e me deparo com a porta da casa trancada. Um pouco sem jeito chamo por Miro e Suelí. Miro abre a porta, um pouco assustado, e diz que pensava que eu e Jonhe havíamos ficado para dormir em Dominguinhos e que não era bom andar por aquele horário no território. Eu agradeço, peço desculpas pelo incômodo e vou direto para o quarto. Estava exausto e morrendo de sono, mas algo me inquietava: o fato da caneta ter realmente começado a falhar e ir parando de funcionar conforme o assunto adentrava a temática dos *encantados* e afins... O lado racional gostaria de enxergar apenas uma mera coincidência, afinal, canetas falham nos momentos mais inconvenientes. Pego meu caderno de campo para anotar algumas coisas que memorizei de cabeça antes de dormir e aproveito para testar a caneta que eu levara

[374] APÊNDICE B.

para a casa de Dominguinhos. Nos primeiros riscos, a caneta realmente parecia ter sido inutilizada, penso na possibilidade de que a mesma já poderia estar estragada, sendo uma coincidência ter parado de funcionar de vez naquela situação.

Mais alguns riscos no caderno quando, pouco a pouco, surgem traços mais fracos de tinta e... a caneta simplesmente volta a funcionar. Um certo arrepio me sobe pela espinha no momento. Opto por não pensar muito sobre aquela situação, mas vou dormir com grande inquietude e assombro, me questionando quantas pessoas – visíveis ou não - de fato se fizeram presentes naquela noite, naquela conversa na casa de Dominguinhos. Lembro-me de ter pego no sono enquanto ainda devaneava sobre a dimensão da influência dos *invisíveis*, que possivelmente passou por mim despercebida em diversos momentos, no meu fazer etnográfico e, consequentemente, em toda esta pesquisa.

3.13. "AQUI NO TERRITÓRIO É DIFERENTE": TRANSIÇÃO DA ALDEIA DE ARAÇÁS PARA MIRANDELA (E UM JOGO DE FUTEBOL).

Originalmente, meu plano era seguir para a aldeia de Mirandela onde ficaria alojado na casa de Hamilton "Barão", cerca de dois dias após a conversa na casa de Dominguinhos. Tal plano não foi concretizado pois fui convidado, enfaticamente e mais de uma vez, para ficar até o fim de semana, quando ocorreria um jogo de futebol, parte de um campeonato do qual participavam alguns times indígenas Kiriri. Desse modo, opto por aceitar o convite dos meus interlocutores e me demorar mais alguns dias hospedado na casa de Suelí, na aldeia de Araçás.

No dia seguinte à conversa na casa de Dominguinhos, ocorre o evento na escola que Jonhe mencionara, e para o qual o mesmo fora buscar algumas "ferramentas indígenas" na casa do artesão. Chego apenas pela parte da tarde em tal evento, onde acompanho algumas apresentações dos estudantes Kiriri. Numa dessas apresentações, algumas datas, presentes na bibliografia disponível a respeito do povo Kiriri, são questionadas e corrigidas pelos indígenas, que apontam as incorreções na história e nas cronologias elaboradas "pelos pesquisadores" sobre o povo indígena. Tal situação é descrita e melhor analisada no capítulo cinco.

Retornei para casa no início da noite e só então tive oportunidade de conversar com Suelí desde que fora para a casa de Dominguinhos.

Suelí, após chegar do trabalho, perguntou para mim como havia sido a noite anterior na casa de Dominguinhos. Ela diz que se assustou quando Miro falou que eu voltara ainda pela

noite para a casa dela, dizendo que tinha pensado que eu e Jonhe havíamos ficado na casa de Dominguinhos para dormir. Ela menciona que seria melhor termos ficado lá, pois seria arriscado andar tão tarde pelo território indígena.

Suelí, mais de uma vez, mencionara sobre um certo risco em se andar pelo território indígena pela noite. Costumava interpretar que ela se referia à riscos envolvendo violência, assalto, roubo, etc. Geralmente, nessas situações, costumava responder para minha interlocutora que o território, se comparado à violência em Salvador, era bastante sossegado.

Maicon, que se encontrava por perto enquanto eu tinha essa conversa com Suelí, parece ter também interpretado dessa forma, pois o mesmo responde a Suelí dizendo que eu já devia estar acostumado a tal risco, pois a criminalidade em Salvador era alta e o risco em se andar na rua, passada a meia-noite, também.

Suelí dá um ligeiro sorriso e comenta que não era disso que ela estava falando. Diz que "aqui no território não é como na cidade não, aqui no território é diferente". Foi só após tal frase, e à luz de uma certa "educação da atenção" (INGOLD, 2010), possibilitada pela conversa na casa de Dominguinhos, que me toquei sobre o que minha interlocutora estava me alertando. Os riscos no território são "diferentes" daqueles da cidade. Entendi que Suelí estava apontado para os riscos de, fortuitamente, passada a meia-noite, ter um encontro com algum *invisível*. Algo que poderia gerar uma série de consequências, principalmente para um não-indígena e não-*entendido*, sem qualquer domínio das *defesas* ou da *ciência do índio*, no geral.

É interessante observar, em tal fala, como Suelí aponta para uma diferença de mundos. O mundo da cidade e o mundo do território indígena, ambos diferentes. Andar pela cidade de Salvador após a meia-noite, é ter que lidar com riscos relativos à violência e à criminalidade dessa cidade, os riscos concernentes àquele mundo.

Andar no território indígena Kiriri após a meia-noite é ter que lidar com potenciais encontros e abordagens de *invisíveis*, que, sem o *entendimento* e as *defesas* corretas, podem ser altamente danosos ou, no mínimo, assustadores. Percebe-se que há um teor cosmopolítico em tal frase, na qual a existência e convivência de distintos mundos são aceitas, bem como a possibilidade de transitar entre eles. O *status* ontológico dos *invisíveis* também está implícito: eles existem e existem, particularmente, no território indígena. E é a existência e presença dos mesmos no território que torna aquele "mundo" diferente do mundo dos *brancos*, da cidade. O território indígena é povoado por sujeitos de uma outra natureza, distinta daqueles que podem povoar as cidades, os mundos não-indígenas e não-Kiriri. Sujeitos e agências exclusivas daquele mundo, que o configuram como um mundo exclusivo - e indígena - coexistindo com vários outros. Outros mundos com os quais os Kiriri também estão em constante diálogo, mas

que não descaracterizam a especificidade do mundo do território indígena Kiriri: morada dos *encantados* e outra sorte de *invisíveis* com os quais a relação e a constante comunicação são condições necessárias para se habitar o território indígena. Relação e comunicação que são também, portanto, condições necessárias para a própria indianidade, que possibilita a habitação no território *tradicional*[375] e a relação e comunicação com os *encantados*, que, como dito, é exclusiva dos índios.

Suelí estava apontando justamente para isto: eu podia estar acostumado aos riscos do "mundo" da cidade, dos não-indígenas, mas "no território" os riscos e perigos eram outros. Naquele mundo, eram outros seres, outros encontros e outras consequências (decorrentes de tais encontros) que preocupavam minha anfitriã.

Tal fala também aponta para a constância da presença dos *invisíveis* e das relações com os mesmos – em toda a vida Kiriri. Até mesmo condicionando um certo cuidado com os horários de se andar pelo território, dado que, pela noite, a possibilidade de se deparar com algum *invisível* é aumentada. Em outras palavras, a potencial relação e comunicação com os *invisíveis*, ao longo da vida dentro do território, condiciona - de maneira sistemática e holística - diversos aspectos da própria rotina e vida cotidiana Kiriri.

Como dito, a partir do que vem sendo apresentado ao longo deste capítulo, percebe-se como a presença e a relação com os *encantados* condiciona diversos aspectos da vida dentro do território indígena. Há uma constante e contínua relação de convivência e coabitação entre indígenas e *invisíveis* que parece condicionar, por exemplo, até mesmo os melhores horários para se andar no território[376]. Como aponta a fala de dona Suelí, o próprio fluxo da vida no território "é diferente", pois é perpassado por uma contínua relação de comunicação entre indígenas e *encantos*. De tal modo que as demandas cotidianas, os riscos de se habitar tal local, os horários mais indicados para se estar em casa, etc. são "diferentes" daqueles da cidade. Em tal mundo, a maior preocupação, ao se andar sozinho após a meia-noite, não é ser abordado por um assaltante ou algo do tipo, mas se deparar, à revelia, com um *invisível*, principalmente quando não se é um *entendido* nem se domina a *ciência do índio* e/ou as *defesas* corretas.

***

[375] Que tem os *encantos* como verdadeiros donos, sendo o usufruto dos "descendentes" daqueles, portanto, dos indígenas Kiriri.
[376] Distinguindo-os daqueles mais arriscados.

Ainda naquela conversa, Suelí também mencionou que, não sabia bem o porquê, mas que os *paús* do Cantagalo, atualmente, seriam feitos de material distinto daqueles dos de Mirandela. Ela diz que os do Cantagalo seriam feitos de Jurema, enquanto que os de Mirandela seriam feitos de Kiri. Comenta também que, antes das divisões, todos os *paús* eram feitos do mesmo material: de Jurema.

Alguns dias depois dessa conversa que tive com Suelí, fui informado por Barão, quando estava em sua casa, em Mirandela, que nem todos os *paús* de lá seriam feitos de Kiri. Que os do grupo do cacique Lázaro seriam feitos, também, com a madeira retirada da raiz da Jurema. Os *paús* do grupo do cacique Marcelo é que seriam feitos de Kiri[377].

Trago aqui, brevemente, tais falas e situações para apontar como há um certo processo de disputa e distinção intra-étnica entre os distintos grupos Kiriri. Nesse processo, os mesmos diacríticos que interétnicamente operam a afirmação da especificidade étnica de um povo indígena, intra-etnicamente são articulados num processo de distinção entre os diversos grupos Kiriri, que disputam em termos de maior legitimidade e indianidade. Legitimidade essa que tem por base o ritual, como argumento no capítulo cinco. Desse modo, são produzidos distintos modos apreendidos por "corretos" de realização do Toré, bem como de meios de comunicação com os *encantos*. Tais distinções produzem modos distintos de comunicação com os *encantos*, que, por sua vez, produzem distintas concepções sobre quais desses modos são "corretos", levando à produção de alteridades internas ao povo Kiriri. Alteridades que, ao mesmo tempo que se entendem como pertencentes a um só povo, se distinguem entre si a partir daquilo mesmo que dá certa unidade ao povo enquanto indígena: a relação e a comunicação com os *encantados*, os ascendentes indígenas.

***

Após a noite na casa de Dominguinhos, acabo por ficar pouco mais de uma semana na aldeia de Araçás, pois o jogo de futebol, que me motivou a adiar minha ida para a aldeia de Mirandela, fora adiado do fim de semana para o sábado da semana seguinte.

[377] Vale ressaltar que ambas as madeiras tem grande valor simbólico para os Kiriri. A Jurema, por toda sua importância ritual e de comunicação na relação com os *encantos*. O Kiri é apontado como uma madeira nobre, que produz os melhores arcos e, segundo a explicação de alguns dos meus interlocutores, também dá nome ao povo: Kiriri.

Ao longo dessa semana tive uma interessante, porém breve, conversa com Eduardo[378] na escola de Araçás.

Tempos atrás, Eduardo mencionara sobre algumas fotografias antigas dos Kiriri, relativas à época da retomada territorial e mesmo antes disso. Ele comentou, na época, que gostaria de ter acesso a essas fotos, mas que não sabia se as mesmas estariam em posse da ANAÍ (Associação Nacional de Apoio Indigenista) ou do CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Naquele período, lembro-me de ter enviado para ele o endereço de um acervo de fotografias da ANAÍ, que contava com grande número de fotos mais antigas dos Kiriri.

Me encontrei com Eduardo na escola indígena algumas vezes, ao longo da semana extra que passei em Araçás. Num desses encontros, Eduardo me agradeceu pela indicação do acervo online da ANAÍ, comentando que encontrara muitas fotos antigas dos Kiriri, mas que existiriam outras ainda mais antigas. Ele conjecturou que, possivelmente, estariam com o CIMI, dado que não encontrou as mesmas no acervo online da ANAÍ. Eduardo disse que, entre essas fotos as quais ele se referia, teriam duas, em específico, que mais despertavam o seu interesse: uma fotografia do "gavião *bicho* que matava os índios aqui" e outra do "verdadeiro" Senhor da Ascensão, aquele que era uma imagem viva, e não a imagem que fora trazida do Vaticano para substituir aquela. Tais comentários são reveladores da constante e contínua presença dos *invisíveis* na vida Kiriri, inclusive ao longo da sua história recente, dado que Eduardo aponta que tal foto do "gavião *bicho*" seria de um período relativo à retomada territorial ou antes disso, quando o mesmo se encontrava a maltratar os índios ao longo da sua vida no território, o que não ocorre mais atualmente, dado estar tal *bicho* "preso" em algum local do território[379].

Vale ressaltar, também, o curioso fato de que, ainda que sejam *invisíveis*, tais entidades poderiam, segundo a fala de alguns interlocutores, serem captadas e observadas através de fotografias. O que explicaria o fato da existência das fotos do "gavião *bicho*" e do "verdadeiro" Sr. Da Ascensão. Vanessa Coêlho Moraes (2020, p. 122 – 124) também aponta para essa curiosa característica dos *invisíveis*: a de poderem ser percebidos a partir de fotografias. Característica que a autora analisa a partir das interpretações de um conjunto de fotografias do/no território indígena, apresentados pela mesma, por parte de alguns dos seus interlocutores de pesquisa.

***

[378] Da aldeia Segredo. Funcionário administrativo na escola indígena ligada ao grupo do cacique Agrício e pajé Adonias.
[379] Segundo alguns interlocutores, teria sido preso pelo pajé Adonias.

Passada cerca de uma semana desde a conversa na casa de Dominguinhos, eis que chega o sábado, dia do jogo de futebol.

Chego no local do jogo no início da tarde. Uma partida já estava em andamento. O jogo ocorreu num campo improvisado, no grande quintal da casa de D. Maria de Fulô, na aldeia de Cajazeira.

Não interajo muito ao longo das partidas, todos estavam bastante centrados no jogo. As conversas e a interação se desenrolavam mais intensamente nos intervalos entre uma partida e outra, diminuindo a cada soar de apito indicando o começo de um novo tempo ou de uma nova partida e sendo retomadas com o fim dos mesmos.

Vou despedindo-me dos conhecidos que encontro ao longo do jogo dado que, após o período que passaria em Mirandela, retornaria em Araçás muito brevemente, apenas para aguardar o ônibus de volta para Salvador.

Com a luz do dia se ocultando nas moradas dos *encantados*, as Serras, acompanho o desenrolar das últimas partidas, acompanhado de algumas latas de cerveja. É em algum momento do final do jogo que me pego interrompendo o ato de levar a lata de cerveja à boca, após abri-la, e derramando um pouco no chão, para só assim dar o primeiro gole.

Ligeiramente surpreso comigo mesmo, começo a andar em volta do campo, observando os presentes. Noto que, mesmo aqueles indivíduos com maior nível de embriaguez, se mantinham atentos à realização dessa "ação ritualizada" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 1994; RAMOS, 2013; 2018) que é o ato de "dar para o santo". Considerada uma "*obrigação*", na qual deve-se derramar o primeiro gole ou bocado daquilo que se come ou bebe para os *encantos*, compartilhando da comida e da bebida com os mesmos.

Era, até certo ponto, deslumbrante ver que, mesmo aqueles que já apresentavam certas dificuldades motoras, devido ao ligeiro estado de embriaguez, ainda se mantinham, lata após lata, a interromper o fluxo do jogo e da diversão, para a realização dessa "ação ritualizada" de comunicação para com os *encantos*. Para compartilharem da bebida e da comida com os "parentes" *invisíveis*. De modo que, as concentradas poças de cerveja, localizadas ao lado dos indivíduos que se mantinham sentados no mesmo local por muito tempo, podiam ser entendidas enquanto um "rastro dos *invisíveis*": marcas visíveis indicadoras da presença de *invisíveis* e da relação/comunicação dos mesmos para com os índios Kiriri. Tais poças no chão, tais "coisas" (INGOLD, 2012) marcadas no barro do campinho de futebol improvisado, indicavam e davam materialidade a uma relação de compartilhamento da bebida e da comida, entre visíveis e *invisíveis*.

Ainda mais deslumbrante foi ter me pego realizando tal ato com tamanha naturalidade. No momento, lembro que me questionei se tal ação se devia ao constante processo de "educação da atenção" que era, pra mim, a convivência no território, os relatos dos meus interlocutores – a exemplo daqueles na casa de Dominguinhos – e a própria vida, como um todo, junto aos meus interlocutores de pesquisa.

Questionei-me também, naquele momento, se tal ato seria decorrente de um certo medo, semiconsciente, de sofrer alguma represália, por parte de algum *invisível*. Represálias com efeitos bastante visíveis e concretos, assim como ocorrera da vez em que bebi com Roni sem "dar para o santo" e acabei afetado pela agência de *zumbis*[380].

Em meio aos meus questionamentos internos, sobre o que motivara a espontaneidade da minha atitude de "dar pra o santo" da minha cerveja, me veio um trecho da última conversa que tivera com dona Suelí, como que respondendo à minha questão: eu realizei tal "ação ritualizada" pois ali, "no território, é diferente". Eu, naquele momento, de maneira sensível, me dei conta que estava, de fato, num outro mundo, diferente da cidade. Com outras relações possíveis, com outras regras, com outros modos "corretos" de se habitar e de se relacionar com as pessoas – visíveis ou não. Um outro mundo no qual, se fosse minha intenção habitá-lo, ainda que brevemente, deveria passar pela necessária relação e comunicação – em algum nível – com os donos do território: fossem os visíveis ou os *invisíveis*. Habitar o território é estar apto ou disposto, necessariamente, a conviver e se relacionar com as particularidades daquele mundo, bem como com os as agências dos seres específicos que povoam tal mundo. Adentrar o território indígena é adentrar um outro espaço, onde a constante presença e agência de seres *invisíveis* deve ser constantemente levada em conta, ao longo de todo o fluxo da vida dentro daquele mundo, do Território Indígena Kiriri.

Naquele ponto eu já me encontrava fisicamente esgotado, bem como ligeiramente embriagado, mas acabei por me demorar mais algumas horas para voltar para casa, à espera de alguma companhia, dado que já era noite e, admito, me encontrava com grandes receios acerca da extremamente visível manifestação/agência de *invisíveis* no território. Desse modo, fico até o final do jogo, quando se inicia um bingo, do qual chego a participar enquanto esperava uma carona para retornar para casa afinal, como me aconselhara Sueli, eu não estava na cidade, e andar de noite ali, no território, "é diferente".

[380] Situação que descrevi anteriormente neste capítulo.

4. AINDA NO RASTRO DOS *INVISÍVEIS:* CONVERSAS E CAMINHADAS NA MATA COM BARÃO.

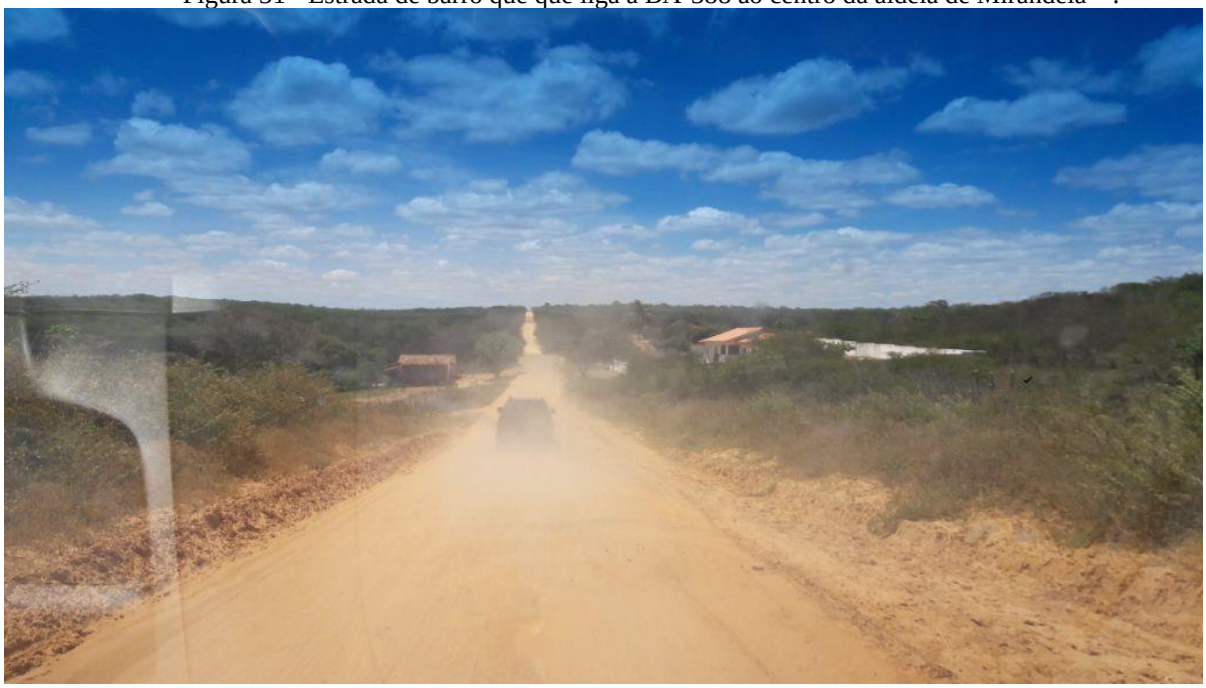
Na segunda-feira seguinte ao final de semana do jogo, acordo cedo e saio à procura de Maicon com quem, anteriormente, havia combinado uma carona de moto até Mirandela. Após encontrá-lo, seguimos de moto para Mirandela onde ficaria alojado na casa de Hamilton "Barão", um bom amigo e um dos meus principais interlocutores de pesquisa.

A viagem apresentou alguma dificuldade, dado estarmos numa motoneta Honda Biz carregando um grande volume de bagagem e pelo fato de parte do caminho se dar numa longa estrada de barro, ligeiramente esburacada e repleta de descidas e subidas, que liga a BA-388 ao centro da aldeia de Mirandela. Um tipo de percurso não muito indicado para se fazer de Biz com duas pessoas e uma mochila-cargueiro de 50 litros de capacidade – além de um violão e algumas outras sacolas de mantimentos.

Figura 30 - Início da estrada de barro que que liga a BA-388 ao centro da aldeia de Mirandela.

Fonte: Acervo do autor, 2017.

Figura 31 - Estrada de barro que que liga a BA-388 ao centro da aldeia de Mirandela[381].



Fonte: Acervo do autor, 2017.

Passado um tempo mais longo que o de costume, logo avistamos as primeiras casas de Mirandela. Há uma notável mudança no cenário ao se chegar em Mirandela se comparado com as aldeias mais próximas à BA-388[382]. O ritmo da vida, em Mirandela, parece fluir de forma um pouco mais lenta. Acredito que, por estar mais afastada da rodovia, a presença do verde, que já é bem destacada em todo o território[383], parece ser mais intensa e chamativa nessa aldeia[384]. Exemplo disso é que as roças, no geral, são mais próximas da aldeia e das casas das pessoas, em comparação com aquelas de Araçás e Cajazeiras, que geralmente são um pouco mais distantes dos locais de residência dos seus proprietários.

[381] No meio dessa estrada para Mirandela, passamos pelo antigo núcleo habitacional – hoje, aldeia – do Gado Velhaco. Lá, é possível encontrar algumas poucas casas, muitas roças e algumas ruinas de construções mais antigas. Tal aldeia, atualmente, é habitada por poucas pessoas, sendo constituída, em sua maior parte, por roças.
[382] Principalmente as que são cortadas pela rodovia: as aldeias de Araçás, Cajazeira e Marcação.
[383] Principalmente em comparação com as áreas e municípios vizinhos ao Território Indígena Kiriri.
[384] Bem como em algumas outras aldeias mais distantes da BR-388, a exemplo da aldeia de Pau Ferro.

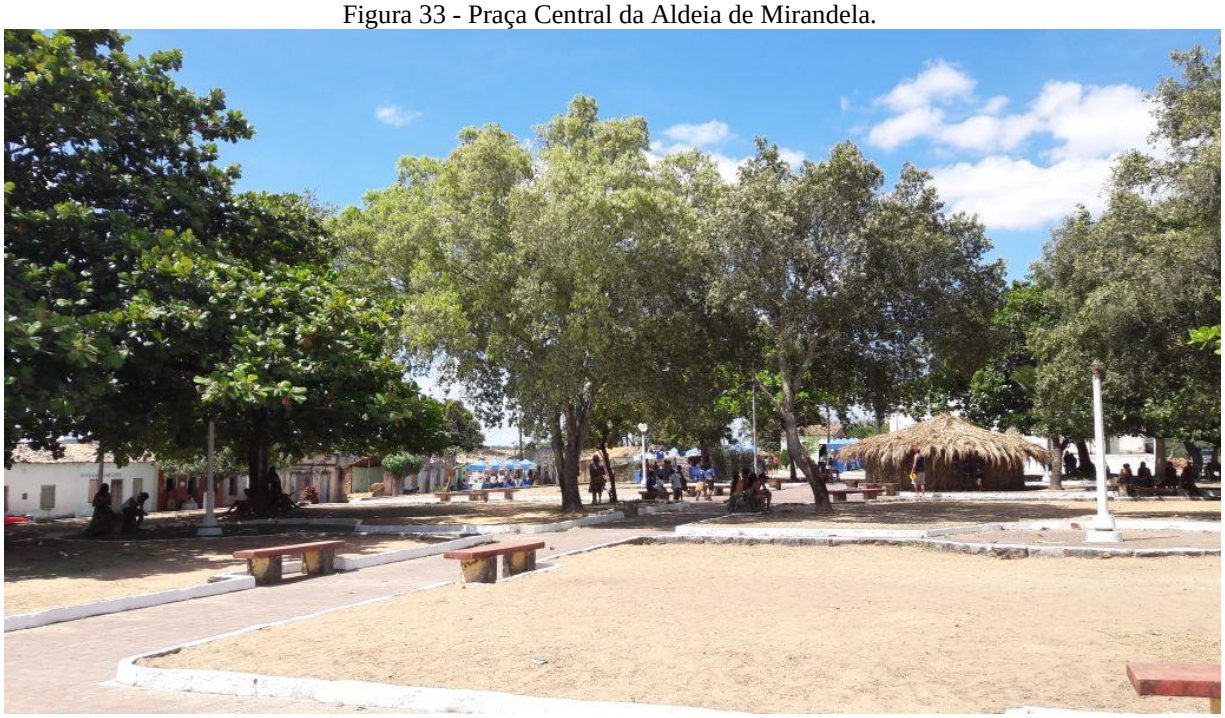
Figura 32 - Chegando em Mirandela.

Fonte: Acervo do autor, 2017.

Enquanto a disposição das casas nas aldeias como Marcação, Araçás e Cajazeira parecem acompanhar o fluxo da rodovia, sendo organizadas em retas paralelas às margens da BA-388. A disposição das casas em Mirandela parece mais semicircular, dispostas ao redor de uma pracinha central e tendo a Igreja de Mirandela como principal ponto de referência. A ausência de asfalto também ressalta o alaranjado do chão de terra batida que ocupa as áreas não pavimentadas[385] em meio-fio dessa aldeia.

[385] A exemplo da praça e do centro da aldeia, que possuem calçamento.

Figura 33 - Praça Central da Aldeia de Mirandela.



Fonte: Acervo do autor, 2017. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco

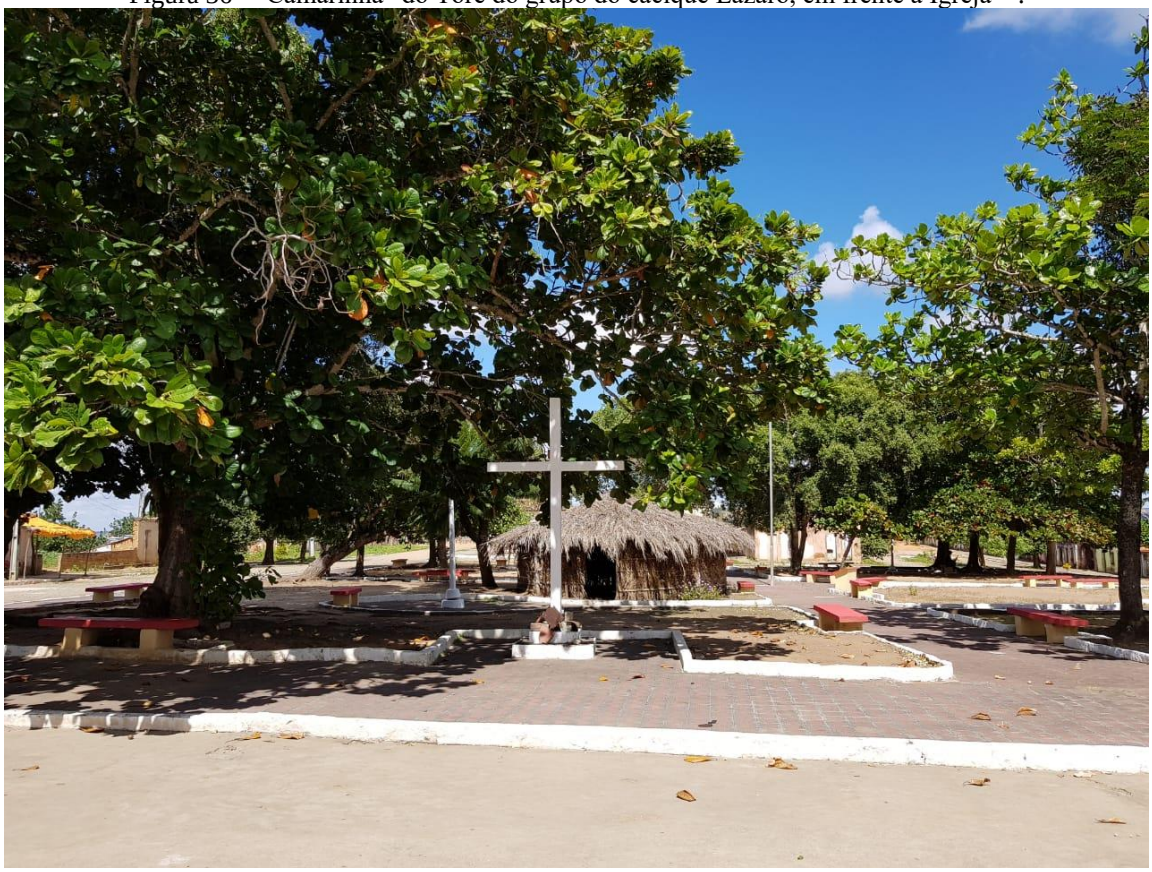
Figura 34 - Centro da aldeia de Mirandela.

Fonte: Acervo do autor, 2017. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

Figura 35 - Igreja do Nosso Senhor da Ascensão, centro da aldeia de Mirandela (2).

Fonte: Acervo do autor, 2017. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

Figura 36 - “Camarinha” do Toré do grupo do cacique Lázaro, em frente à Igreja[386].



Fonte: Acervo do autor, 2018. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

[386] O terreiro de Toré do grupo do cacique Lázaro se localiza no espaço entre a Igreja de Mirandela e essa “Camarinha”, onde são servidas a Jurema e os “vinhos”, bem como onde são recebidos os *encantados enramados* nas *mestras*.

4.1. PRIMEIRAS CONVERSAS NA CASA DE BARÃO E UMA VISITA À SUA ROÇA: SERRAS, VARIANTES E "COISAS" DO/NO TERRITÓRIO; REZADORES E O PODER DAS PALAVRAS.

Maicon deixou-me na porta da casa de Barão, retornando, sem demora, para Araçás. Fui recebido pela esposa de Barão, Carmen, que me diz que seu marido se encontrava à minha espera no quintal da casa. Deixo minhas coisas no quarto indicado por Carmen e vou para a área externa nos fundos da casa.

Da área dos fundos da casa de Barão fica mais fácil perceber que Mirandela se encontra numa região de relevo mais elevado no território indígena, em comparação com as ouras aldeias[387]. O vento, muito mais intenso que em Araçás, era um dos indícios disso.

O fundo do quintal de Barão dá para algumas pequenas trilhas, marcadas por cercados, por onde, vez ou outra, era possível ver alguns indígenas passando: a pé, montados e/ou tangendo animais. Depois desse grande corredor de trilhas cercadas desponta da paisagem uma serena e adorável vista da Serra do Cantagalo. Um pouco mais à esquerda, tomando a Serra do Cantagalo como referência, encontra-se a Serra da Massaranduba, coberta por espessa vegetação.

Barão, algumas vezes, apontava para essas serras, quase sempre destacando a densidade da sua vegetação e comentando que isso se devia à presença indígena. Dizia que, antes da retomada, as serras, e o território como um todo, eram muito mais desmatados, com menor presença da flora e, consequentemente, da fauna local, e que foi a presença indígena de grande importância para essa "retomada" do verde no território, se assim pudermos colocar.

Numa dessas situações, estávamos saindo para uma caminhada na mata, em direção à roça de Barão, quando o mesmo apontou para uma das serras e me mandou observar como a mesma estava toda verde, não desmatada. Passados alguns instantes, ele se volta para mim e diz que até hoje existiriam alguns não-índios que chamam os Kiriri de preguiçosos, justamente pelo fato dos índios não matarem toda a vegetação e transformar tudo em pasto e roça, mesmo sem necessidade.

Tais apontamentos do meu interlocutor parecem indicar para a natureza de "coisa" (INGOLD, 2012) das "coisas do/no território, como é o caso das serras. Como trato no capítulo anterior[388], as serras podem ser entendidas enquanto "coisas do/no território": não simples

[387] Principalmente em comparação com aquelas mais próximas à BA-388: Marcação, Cajazeira e Araçás.
[388] Em uma seção acerca das "localidades" e da Serra do Arrasta.

objetos, marcas sem significado de relevo na paisagem. Mas "coisas", "porosas e fluidas" (INGOLD, 2012, p. 25), perpassadas por relações, relações que parecem ser, muitas vezes, materializadas nessas "coisas".

Como apontado por Barão, as serras do território estavam perpassadas por uma relação de alteridade entre indígenas e não-indígenas, bem como de relações históricas entre Kiriris e os *brancos*[389]. A presença do verde naquela "coisa", a serra apontada por Barão, significava uma relação de retomada territorial, de extrusão da alteridade não-indígena e de restabelecimento de relações com os *invisíveis*, *donos* do – e no – território, inclusive das serras. O verde daquelas "coisas" condensava em si e significava uma relação de retomada, pertença e de posse entre indígenas e seu território. Em oposição ao anterior cinza/alaranjado das mesmas[390], representando a intrusão de não-indígenas e o histórico processo de extrusão da população indígena do seu território. O verde daquelas serras apontadas por Barão, em suma, significava – e dava materialidade, visibilidade – a própria pertença do território aos indígenas, a própria natureza do território enquanto indígena, tal qual os modos de relação próprios aos indígenas para com seu território e sua respectiva paisagem.

Retornando à casa de Barão: ao chegar no quintal dos fundos, encontrei meu interlocutor deitado em sua rede, enquanto lia o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC)[391] da minha colega Vanessa Coêlho Moraes sobre a educação escolar indígena Kiriri (MORAES, 2018). Ao seu lado, numa pequena mesinha improvisada, descansavam também uma cópia da *Arte de Grammatica da Lingua Brasílica da naçam Kiriri* de 1699 e outra do *Catecismo da Doutrina Christãa na Lingua Brasílica da Nação Kiriri* de 1698.

Barão cumprimentou-me e, sem muita cerimônia, começamos a conversar e nos atualizar sobre nossas respectivas vidas, na cidade e no território indígena. Após contar algumas

[389] O verde nas serras era perpassado, também, pela relação de preconceito e discriminação, por parte dos *brancos* para com os indígenas. Como apontado por Barão, o espesso verde das serras do território era apontado como indício da preguiça dos índios por alguns regionais não-indígenas. Tal verde é perpassado, também, por uma inversão desse preconceito negativo: a vegetação espessa é sinal do cuidado e da preservação que tem os indígenas com seu território, não destruindo tudo para transformar em pasto e roça, mesmo "sem muita necessidade", como fazem os não-indígenas por excesso de ambição e despreocupação com a vida animal e vegetal – e mesmo com a vida "invisível" – local.

[390] Similar à aparência de grande parte das serras e da paisagem, como um todo, fora do território indígena, nos seus arredores. Tal diferença pode ser bem observada na Figura 1 deste trabalho.

[391] Como já mencionado, muitos dos meus interlocutores Kiriri tem acesso e leem a produção acadêmica sobre seu povo com um olhar bastante crítico, o que nos remete noção de "campo pós-malinowskiano" de Bruce Albert (2014), onde os antigos "objetos" da antropologia hoje se fazem sujeitos críticos na produção do conhecimento sobre si. Discuto mais aprofundadamente acerca da noção de "campo pós-malinowskiano" aplicada ao meu trabalho de campo - e a minha experiência etnográfica como um todo - junto aos Kiriri no capítulo cinco, apresentando tal noção a partir de um evento na escola onde algumas informações, apresentadas pela bibliografia histórica e antropológica - produzida por não-indígenas - sobre o povo Kiriri, eram questionadas, discutidas e criticadas por sua imprecisão histórica e "científica" por parte de alguns dos meus interlocutores indígenas Kiriri.

novidades sobre minha vida e minha família, Barão contou sobre um dos seus irmãos: disse que o mesmo vinha apresentando alguns problemas, decorrentes de seu trabalho como rezador[392]. Ele aponta para o fato de ser seu irmão um grande *entendido* e que o mesmo teria desenvolvido a habilidade de "ver" os *encantados*, ao longo do seu tempo de trabalho como rezador. Barão aponta para o fato de que há uma diferença entre "ver", de fato, um *encanto* e enxergar uma manifestação do mesmo. Por exemplo, caso seja da vontade do *encanto*, o mesmo pode ser fazer visível para um indígena[393]. No caso de não ser um *entendido*, dotado da capacidade de "ver", o indivíduo apreenderá o *encanto* a partir da forma que lhe dá nome: geralmente uma forma zoomorfa ou "incrível". Dessa forma, não é difícil enxergar um *encantado*, na forma de ***Chapelão*** ou de ***Boi-do-Corte***, por outro lado, apenas alguns poucos indivíduos seriam dotados da capacidade de "ver" os *encantos* em sua forma real: a de *índios de antigamente*.

Assim, Barão explica que seu irmão seria capaz de "ver" [394] os *encantados*, enquanto ele próprio[395] apenas conseguia "sentir" a presença, em algumas situações. Ele conta que alguns indivíduos, com *entendimento*, podem ser capazes de ouvir ou sentir a presença dos *invisíveis*, mas reforça que somente poucos desenvolveriam a habilidade de "ver".

Para alguns interlocutores, geralmente ligados às aldeias dos Kiriri Cantagalo, apenas o pajé teria a habilidade de "ver" os *encantados*. Para outro conjunto de interlocutores, em sua maioria das aldeias de Mirandela, alguns grandes *entendidos* também seriam capazes de "ver" os *encantos*[396]. Tal situação parece apontar para aquilo que discuto melhor no capítulo cinco: a divergência de concepções sobre o ritual e os modos de se comunicar com os *encantos* são produtores de alteridades internas ao povo Kiriri, manifestas com a dinâmica das cisões e o surgimento de distintos grupos cosmopolíticos que disputam a maior legitimidade e indianidade das suas concepções cosmológicas e dos seus modos de realizar o ritual e a comunicação com os *invisíveis*.

---

[392] Problemas de tipo xamânico, situação que não apresento ou desenvolvo aqui por ser perpassada por certos aspectos do *segredo* que, me foi dito, não podem ser divulgadas.

[393] Bem como a presença e/ou agência do mesmo sobre o mundo pode ser apreendia e percebida na forma de um *paracé*. *Paracé* que pode ser também intencional, visando castigar algum indígena que desrespeitou um *encanto*, por exemplo, como visto no capítulo anterior.

[394] Aqui reproduzo uma nota de campo, referente aos primeiros contatos que tive com essa categoria, bem como minhas primeiras reflexões a respeito da distinção entre "ver" o *encanto* e "enxergar" sua manifestação: "A categoria 'ver', nesse contexto, parece ser uma aptidão/habilidade central na relação xamânica mais aprofundada com os encantados. Tanto é que muitos dizem que apenas o pajé Adonias consegue 'ver' os encantados. 'Ver', aqui, parece não se referir somente a enxergar a manifestação dos mesmos, mas apreende-los visualmente em sua forma real/essencial/original: de pessoas indígenas." (NOTAS DE CAMPO DO AUTOR).

[395] Também apontado por alguns como alguém "*entendido*".

[396] Ainda que pareça existir um generalizado conhecimento, entre os interlocutores que tive acesso, acerca da capacidade do pajé Adonias de "ver" os *encantos*.

Sobre os rezadores, são pessoas que tem algum nível de *entendimento*, a exemplo da própria Suelí ou do irmão de Barão, e se voltam para a cura de, entre outras coisas, *doenças de índio*. Tive pouquíssimo contato com as práticas de reza, sendo elas bastante privadas pelo que pude entender. Parece haver uma série de riscos que perpassam o trabalho de rezador.

Barão comentou sobre alguns problemas que afetavam seu irmão por isso. Antes disso, Suelí comentara comigo que, depois da última vez que rezara Maicon, a mesma ficou com uma intensa dor nas costas. Naquele momento, disponibilizei para ela uma bolsinha de medicamentos e primeiros socorros que sempre carrego comigo. Suelí agradeceu, mas disse que não era bem isso, que Maicon estava "pesado" e que duas pessoas que o rezaram recentemente também tinham ficado mal. Suelí, naquele momento, também comentou que ela própria parou de trabalhar como rezadora pois ficava doente com certa constância devido ao ofício[397].

Conversei com Barão por mais alguns minutos, acabamos por adentrar na temática da história da retomada territorial Kiriri quando perguntei a ele sobre a correção de algumas datas apontadas pela bibliografia sobre o povo indígena, motivado por alguns questionamentos que ouvira de Eduardo da aldeia Segredo[398]. Barão confirma as datas que foram informadas como corretas por Eduardo, apontando para incorreções dessas datas em algumas monografias e dissertações sobre o povo. Barão relembra alguns "relatos dos mais velhos" sobre o período da retomada, e conta sobre a importância dos índios do núcleo habitacional do Sacão na luta. Segundo o mesmo, qualquer índio que não fosse de Mirandela, provavelmente, não saberia reconhecer a importância e a centralidade dos índios do Sacão para a retomada, e que seria possível que eu ouvisse coisas diferentes disso por parte de interlocutores de outras aldeias que não Mirandela[399].

Após mais algumas considerações sobre as particularidades e a importância dos índios ligados ao antigo núcleo habitacional do Sacão para a retomada do território, Barão me convida para ir com ele até sua roça. Disse que gostaria de checar algumas arapucas[400] que deixou armadas no caminho, e aproveitar para conferir sua roça antes do almoço.

---

[397] Tal situação também parece reforçar aquilo já apontado por Nascimento (1994): sobre o fato de os cargos políticos Kiriri terem certa relação com o ritual e o xamanismo, sendo, geralmente, ocupados por indivíduos com certa proximidade do ritual e da *ciência*, ou por *entendidos*, de fato.

[398] E que descrevo melhor no capítulo cinco.

[399] Tal fala também parece apontar, claramente, para certas dinâmicas de distinção intra-étnica e disputa pela legitimidade e maior indianidade entre os distintos grupos Kiriri, temática que melhor apresento e desenvolvo ao longo do quinto capítulo do presente trabalho.

[400] Armadilhas, geralmente voltadas para a captura de animais de pequeno porte.

Figura 37 - Arapuca.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Seguimos um trecho em sua motocicleta, e depois, já nas matas ao redor da aldeia, continuamos a pé. Percebi, ao longo desta e de outras caminhadas do tipo, que sempre que adentrávamos as matas nos arredores da aldeia de Mirandela, Barão parecia despertar uma grande memória da história das lutas e da retomada territorial Kiriri. Constantemente, o mesmo interrompia o fluxo de nossas conversas para apontar alguma Serra, alguma grota, alguma "coisa" (INGOLD, 2012) no território, e contava a história que tal "coisa" "contava", mas que, eu não conseguia apreender apenas sensivelmente. "Coisas" essas que parecem materializar certos acontecimentos históricos, relatos e narrativas "dos mais velhos", funcionando como uma espécie de lembrete concreto e visível de distintos momentos da história Kiriri. Tais considerações de Barão foram de grande importância para me ajudar a pensar as "coisas" no território indígena enquanto "coisas" de fato, e não meros "objetos" esvaziados de significado.

Bem como entender como tais “coisas” estão completamente permeadas e perpassadas por relações ao longo do tempo e do espaço no território indígena, condensando significados de eventos que já ocorreram, mas se que mantem vivos, materializados, na forma de “coisas do/no território” indígena.

Foi o que aconteceu nessa primeira ida à sua roça: num certo ponto do caminho, Barão interrompeu seus passos e apontou para algum local ao longe. Perguntei ao mesmo para o que ele estava apontando, se era para o horizonte. Barão, que, aos meus olhos, realmente parecia apontar para o horizonte, diz que não, para eu olhar melhor, que, ali, mais ou menos por onde ele estava apontando, passava uma das “variantes” que delimitam as fronteiras octogonais do território indígena.

Admito que não conseguia ver quaisquer indícios de variantes. Na verdade, apenas enxergava uma massa homogênea verde e algumas serras, o que possivelmente aponta para distintos processos de educação da atenção e dos sentidos pelos quais passamos. Sendo que, possivelmente, ainda não havia desenvolvido uma percepção educada o suficiente para “ver” traços de história onde minha limitada visão apenas enxergava um amorfo verde da vegetação local.

Ainda enquanto apontava para a “variante” ao longe, Barão contou uma “história dos mais velhos”, que diz respeito a como foi estabelecido os limites do território indígena Kiriri: ele contou que o Rei de Portugal havia mandado que cada aldeia escolhesse seu índio mais forte, e que o mesmo deveria correr com uma grande pedra em seus ombros até onde o mesmo aguentasse.

Assim, foi escolhido aquele apontado enquanto o índio mais forte entre os Kiriri, que pegou a pedra e começou a correr. Quando suas forças finalmente se esgotaram e o mesmo soltou a pedra, mediram a distância do centro da aldeia, de que o índio tinha saído, até o local, o que deu uma área de 12.320 hectares, e assim foi estabelecido os limites do território.

Barão também contou que os índios chegaram à essa medida utilizando varas para medir a distância. Ele diz que, tempos depois, “os antropólogos” foram realizar tal medição e que chegaram a um valor semelhante, ainda que os mesmos não tivessem levado em conta o relevo local (as subidas e descidas), pois teriam medido o terreno como um plano.

Enquanto contava essa história, constantemente parando para tecer alguns comentários sobre a mesma, Barão ia rapidamente adentrando alguns pontos da mata, sumindo de vista, e retornando instantes depois, relatando sobre o estado das arapucas: nada havia sido capturado de todas que o mesmo checara naquele dia.

Ao chegarmos na sua roça, propriamente dita, Barão comenta, enquanto mexia nos quiabos, que havia pedido ao seu irmão para "rezar" sua roça, para que os periquitos parassem de comer o milho que o mesmo plantava. Ele explica que o rezador pode curar pessoas, geralmente das *doenças de índio* ou outras relacionadas à olhado e afins. Além disso, o rezador pode rezar a roça, tendo sua reza uma agência sobre o mundo: atuando e gerando efeitos pragmáticos sobre o mundo e não apenas transmitindo uma mensagem. Poderíamos entender a "reza" como um conjunto de "atos de fala" (TAMBIAH, 2018) que atuam sobre o mundo, se proferidas da forma "correta" e por uma pessoa que detenha certo poder ou, nesse caso específico, *entendimento*. O ato de proferir um conjunto ordenado de palavras, quando feito por um "rezador"[401], nas condições corretas, tem um "poder mágico" de atuação sobre o mundo, alterando-o de forma pragmática. No caso específico, a reza seria capaz de atuar sobre o mundo afugentando os periquitos que tanta dor de cabeça causavam à Barão.

Figura 38 - Plantação de quiabo na roça de Barão.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

[401] Um *entendido* que domina a arte da reza. Nem todo *entendido* é um rezador, mas todo rezador, para sê-lo, necessita de algum grau de *entendimento*.

Tal "poder mágico das palavras" (TAMBIAH, 2018), segundo Barão, seria ainda mais intensificado em se tratando das palavras "na língua". Certas palavras na língua indígena teriam um poder inerentes a elas mesmas, de modo que deveriam ser mantidas em segredo, pois apenas pronunciá-la em voz alta pode causar seus efeitos no mundo. Um outro exemplo disso é que certas palavras na língua teriam o poder de comunicar diretamente com os *invisíveis*, não somente por serem entendidas pelos mesmos, funcionando como um meio de comunicação que facilita a comunicação direta. Também por serem capazes de, ao serem pronunciadas, agirem sobre certos *invisíveis*, atuando sobre os mesmos, por exemplo, para afastá-los ou para se evitar um possível encontro indesejado. Há casos em que é o conhecimento de certas palavras "na língua" que permitem, inclusive, a própria distinção entre animais dos seus *donos*, *encantados*.

A ideia de que "palavras tem poder", ao se tratar, principalmente, das palavras apreendidas como sendo "da língua indígena", faz todo o sentido nesse contexto, como se verá em alguns exemplos relatados por Barão e que abordo ao longo deste capítulo.

Passamos pouco tempo na roça. Barão, após checar os quiabos, comenta que já estava na hora do almoço e que, portanto, seria melhor voltarmos para casa.

4.2. EFEITOS DA AÇÃO DOS *INVISÍVEIS* NA RELAÇÃO COM AS PESSOAS "VISÍVEIS": SOBRE A CATEGORIA *"SE ARIAR" / "SER ARIADO"*.

Ao retornarmos, antes de almoçar, fomos para o quintal descansar um pouco da caminhada. Enquanto eu tocava algumas músicas no violão, Barão perguntou-me se já havia me contado da vez que ele se "*ariou*" e acabou se perdendo de moto. Respondi que ele já mencionara tal situação por cima, mas nunca chegara a narrá-la de fato.

Antes de partirmos para o relato de Barão, vale algumas considerações sobre a categoria nativa de "*ser ariado*" ou "*se ariar*": "*Se ariar*" é uma categoria nativa que se refere à um modo específico de relação com certos *invisíveis*. É dito que alguns *encantos* podem "*ariar*" a pessoa, ou faze-la "*se ariar*", fazendo com que a mesma aja sem consciência plena do que fez, induzida pela influência dos *encantos*. "*Se ariar*" também se aplica a outros modos de relação com *encantados,* como, por exemplo, o efeito que pode ser causado nas pessoas pela ***Caipora***[402]. É dito que a mesma faz as pessoas "*se ariarem*", de forma que as mesmas se perdem nas matas,

[402] Apontada por Bandeira (1972) como um *encantado*. Em campo, ouvi uma série de menções e relatos sobre a ***Caipora***, geralmente referindo-se à mesma como um *invisível*.

mesmo em locais e caminhos muito bem conhecidos, nos quais, logicamente, seria quase que impossível se perder[403]. Assim, os *encantos* podem agir diretamente sobre as consciências e sobre a percepção dos indivíduos, fazendo-os "*se ariarem*" e agirem por influência do *encantado*, sem consciência plena do que está sendo feito.

Assim, após minha resposta. Barão iniciou seu relato, breve, porém muito mais detalhado que as menções anteriores que o mesmo já tinha feito sobre tal evento.

Ele contou que, quando mais novo, costumava sair muito para festas nos povoados e municípios vizinhos. Barão mencionou que, numa dessas festas, o mesmo bebeu um pouco mais do que esperava, retornando ligeiramente embriagado para o território indígena. Ele disse que, em dado momento do caminho, enquanto pilotava, ele "*se ariou"*, tendo sido sua moto conduzida por um caminho diferente do que ele costumava fazer. Diz que, de repente, se viu em meio a um caminho de areia, desconhecido pelo mesmo. Diz que a areia no caminho ia aumentando e ele pilotava sem sentir quaisquer dificuldades, mesmo com o aumento da areia no caminho. Barão disse que foi só ao fim desse caminho de areia, que ele foi percebendo que estava *ariado*, afinal, pilotara por toda aquela areia sem qualquer dificuldade, mesmo estando embriagado. Barão comenta que, mesmo sóbrio e durante o dia, ele teria grandes dificuldades de passar por um caminho como aquele sem cair ou desligar a moto nenhuma vez.

Diz que foi naquele momento que percebeu que estava "*ariado*" e que sua moto estava sendo guiada/conduzida por um *encanto*, pois, se não fosse isso, não teria trafegado por todo o caminho de areia sem qualquer desequilíbrio ou dificuldade.

Assim, é com esse lapso de consciência que Barão sai do estado de "*ariado*", retomando sua consciência plena e percebendo que desviara do caminho, se encontrando num local completamente desconhecido para o mesmo – ao menos no escuro.

Disse que, num primeiro momento, conseguia identificar apenas que estava num matagal. Depois de andar um pouco e avaliar o local, deduziu que estava na roça de alguém, pois viu os vultos de alguns homens vindo, armados, em sua direção. Deduziu que eram os donos da roça e vinham checar o barulho que o mesmo fizera desde que chegara naquele local.

Barão hesita um pouco nesse momento, pausando sua narrativa. Depois retoma, de forma breve e sem muitos detalhes, apenas menciona que só conseguiu escapar daquela situação pois se lembrou da "luta da retomada", onde os "mais velhos" tinham uma série de técnicas e

[403] Por exemplo, se perder em um caminho que é basicamente uma reta, bastando, mesmo de olhos fechados, seguir em frente sem quaisquer desvios. A ***Caipora*** é capaz de fazer o indivíduo "*se ariar*" ao ponto que ele perde a consciência e/ou a capacidade de realizar até mesmo um percurso reto sem se perder.

conhecimentos que os permitiam trafegar despercebidos pelo território indígena, bem como se fazer *invisíveis* – assim como os *encantos* – aos olhos dos *brancos*.

Barão não detalhou exatamente o que ele se lembrou. Ele deu a entender que teria a ver com o conhecimento de algumas palavras específicas na língua[404] e conhecimentos sobre as "ervas", plantas medicinais, ensinados pelos "mais velhos". Ele disse que se lembrar dessas coisas o permitiu fazer, em meio ao matagal, um "*remédio*"[405] que, em outras palavras, o tornou *invisível* aos olhos dos supostos donos da roça, que vinham armados conferir a origem do barulho.

Barão descreve a sensação de estar acocorado, em meio ao mato, encarando de frente os dois homens armados, que discutiam sobre a origem do barulho, enquanto não conseguiam enxergar o indígena na sua frente. Diz que, mesmo ele, ficara surpreso com a situação e com o efetivo funcionamento de tal "*remédio*".

Nesse ponto, Barão encerra sua narrativa comentando que, se eu achava que depois disso tudo se resolvera, estaria enganado. Menciona que, devido à ação de um *encantado* que o levou a "*se ariar*", todo o resto da noite se resumiu a encontrar água para beber e, depois, reencontrar sua moto, que acabou ficando perdida pelo matagal. Barão conclui dizendo que já era dia quando finalmente conseguiu chegar em sua casa. Tendo passado por toda uma sorte de desventuras, originadas por um simples desvio de caminho, induzido por um *encanto*, enquanto o mesmo se encontrava *ariado*.

4.3. PAJÉS E O GRUPO DE ARQUEIROS, DIFERENÇAS NOS RITUAIS E AS CISÕES COSMOPOLÍTICAS KIRIRI: VARIAÇÕES PARA A MANUTENÇÃO DA COMUNICAÇÃO.

[404] O que parece apontar para o "poder" que certas palavras – na língua indígena – tem de agir sobre o mundo, e não somente transmitir uma informação/mensagem. Mas atuar, com efeitos concretos, sobre o mundo, transformando-o de alguma forma.

[405] A categoria "remédio" muitas vezes aparece como sinônimo de *defesas*, mas penso que não sejam categorias equalizáveis. Ouvi essa categoria, mais comumente, entre meus interlocutores de Mirandela, principalmente de Barão. Geralmente "remédio" se refere não só a plantas, ervas, preparados e afins, voltados para a cura de doenças, principalmente das "*de índio"*. *Remédios* podem se referir também, como no caso relatado por Barão, a preparações e usos de ervas que implicam na evitação de uma situação negativa. No relato de Barão, o mesmo foi capaz de produzir, baseado em conhecimentos da história da retomada, das ervas e seus usos, e da língua indígena, um "*remédio"* que o permitiu se livrar de ser visto pelos homens armados, situação que poderia ter rendido péssimas consequências para meu interlocutor.

Tocamos e cantamos mais algumas músicas. Em dado momento, não me recordo exatamente o porquê, acabamos tocando no tema dos pajés. Aproveito para perguntar se o pajé do grupo do cacique Lázaro ainda é Zezão ou se mudara.

Barão desvia um pouco da minha pergunta, tecendo alguns comentários sobre o posto de pajé. Pergunto a ele qual seria a função do pajé, se teria alguma diferença de grupo pra grupo, e se qualquer um poderia vir a ser pajé.

Barão respondeu dizendo que, no seu entendimento, o trabalho do pajé seria o de "cuidar e lidar com os *encantos*", e, além disso, "cuidar das *doenças de índio* e de hospital também". Assim sendo, o pajé seria o principal mediador da relação entre o coletivo étnico (ou o grupo cosmopolítico) e os *encantos*, como também aquele responsável pela saúde, o que tem profunda relação com o primeiro papel, afinal, como demonstrado, as *doenças de índio* são fruto da relação[406] entre indígenas e *encantos*, sendo resolvidas através de processos comunicativos[407] que retomam tal relação – assim como a comunicação decorrente dessa – em termos tidos por "corretos". Desse modo, enquanto aquele que tem o maior potencial de comunicação direta com os *encantos*[408], o pajé acaba sendo, também, aquele com maior potencial de resolução de mal-entendidos e conflitos entre Kiriris e *encantados*, sendo, portanto, aquele com maior potencial para a cura das *doenças de índio.*

Além disso, Barão explicou que cabe ao pajé, também, a cura de certas "doenças de hospital"[409], apontando para certa possibilidade que tem o pajé, enquanto xamã, de operar a cura em distintos níveis de realidade: naquele do mundo do território indígena, onde as doenças são, geralmente, frutos de relações sociais, como também naquele "mundo *dos brancos*", com doenças que exigiram hospitais e remédios, sendo muitas delas provocadas por agentes externos na forma de microrganismos.

Barão tece algumas críticas ao contexto de muitas divisões internas ao povo, mencionando que, com isso, houve uma grande proliferação de "pajés", ou, ao menos, do cargo. Segundo meu interlocutor, Adonias teria uma grande preponderância enquanto "pajé" mesmo se comparado a outros indivíduos que ocupam/ocuparam tal posto nos distintos grupos Kiriri. Barão menciona que tem apenas uma única crítica a Adonias, que seria o único "ponto fraco" do mesmo enquanto pajé: o fato de Adonias não dominar a língua indígena, pois, segundo Barão "quem tem a idioma, tem tudo". Tal colocação parece nos apontar para a relevância e a

[406] Geralmente estabelecida de modo "incorreto" e sem uma comunicação clara.
[407] *Defesas, trabalhos de cura e fortalecimento*, etc.
[408] Sendo, inclusive, o único (ou um dos únicos, a depender do interlocutor e seu grupo político) dotado da capacidade de "ver", de fato, os *encantados*.
[409] Ou "doenças de branco"; "doenças de tomar injeção" entre outros termos.

centralidade "da idioma", da língua indígena, no xamanismo Kiriri, na mediação e relação com os *invisíveis.* A língua, entre muitos dos meus interlocutores dos grupos políticos de Mirandela, é apontada como principal meio de comunicação direta com os *encantos*, sendo, inclusive, o não domínio da mesma apontado como o ponto fraco do pajé que pertence a um grupo distinto. Desse modo, os processos de *fortalecimento* linguístico Kiriri (muito mais desenvolvidos e em maior quantidade entre os grupos de Mirandela) parecem, até certo ponto, se desenvolver no sentido de ocupar essa lacuna deixada pelo pajé[410] enquanto principal mediador da relação/comunicação entre visíveis e invisíveis. A língua permitiria um canal de comunicação direto – e poderoso – com os *encantos*, sendo capaz de agir sobre os mesmos[411], reduzindo, assim, as consequências da ausência de um pajé *eleito* pelos *encantos* na comunicação e relação com os mesmos, permitindo a outros *entendidos*[412]a possibilidade de se comunicar e/ou agir sobre os *encantos* desde que dominem a língua[413].

Assim, o principal distintivo diferenciador dos Torés realizados pelos grupos Kiriri de Mirandela seria o uso da língua na comunicação direta com os *encantos*, principalmente através da tradução dos *toantes* para a língua indígena, bem como através da produção de novos *toantes*, compostos "na língua". Mais que um simples distintivo intra-étnico da alteridade, o uso da língua no ritual poderia ser entendido como um distintivo xamânico/cosmológico entre os distintos grupos e alteridades Kiriri. Tal diferença acaba tendo efeitos pragmáticos na comunicação com os *encantos* e, consequentemente, no ritual do Toré. Ritual que varia de acordo com o número de grupos políticos Kiriri, mas que parece variar para manter sua estrutura central: a de principal meio de comunicação (NASCIMENTO, 1994) do coletivo étnico com os *antigos*, vivos na forma de *encantados*. Mais que isso, parece variar para aprofundar e melhorar tal comunicação, variação que produz distintos modos de relação entre os distintos grupos políticos e os *invisíveis*. E dado ser essa relação um dos principais fundamentos da indianidade Kiriri[414], distintos modos "corretos" de se relacionar com os *encantos* implicam na produção de distintas alteridades internas: de "outros" internos à um nós mais amplo. Distintos grupos Kiriri,

[410] Aquele diretamente *eleito* pelos *encantados*, ou seja, Adonias.
[411] Assim como faz o pajé, capaz de afugentar *invisíveis* indesejados, "prender" *bichos* bem como "ver" os *encantos*.
[412] Que não foram "eleitos" diretamente pelos *encantos*.
[413] Vale lembrar que é comum um certo discurso Kiriri, já bem registrado e analisado, que aponta para a Guerra de Canudos como sendo o momento em que morreram "os últimos pajés", que eram aqueles que "cortavam língua" e dominavam as técnicas do ritual do Cururu. Ou seja, há, a partir destes discursos, uma certa associação entre o domínio da língua e do ritual e o posto de "pajé", definidos, ao se referirem aos "de antigamente", enquanto aqueles que "cortavam língua" e sabiam o ritual do Cururu. Bem como há uma associação com a ideia da perda dos pajés e do *enfraquecimento* da língua indígena com a perda do território e todas as desgraças que se abateram aos Kiriri ao longo do século XX (BANDEIRA, 1972; CARVALHO, 2005).
[414] Como argumento ao longo de todo este trabalho e desenvolvo melhor no próximo capítulo.

distintos modos de ser Kiriri, que, ainda que distintos, são Kiriri, parte de um povo em constante relação com seus ascendentes, "*antigos*" e "*invisíveis*".

Um dos exemplos que parecem ilustrar tal análise é o fato de que o uso mais sistemático da língua no ritual, na forma dos *toantes na língua*, é característico dos Torés dos grupos de Mirandela que, no momento da primeira grande divisão do povo Kiriri, ficaram com o cacique Lázaro, mas sem o pajé Adonias[415]: a/quele apontado como a maior autoridade xamânica, atualmente, no território. Desse modo, a substituição do pajé por um certo "grupo de arqueiros", no Toré do cacique Lázaro, parece um exemplo concreto dessas variações no ritual que, em última instância, dão manutenção ao mesmo, mantendo sua estrutura de principal meio de comunicação – coletivo – com os *encantos*, como desenvolvo a seguir.

Se lembrarmos que a principal crítica que Barão faz a Adonias enquanto pajé é o não domínio da língua, notamos que o uso da língua, dos *toantes na língua* no ritual do Toré parece ocupar a lacuna deixada pela ausência do maior mediador entre índios e *invisíveis* ao facilitar uma comunicação xamânica mais direta com os *encantados*, dado que os mesmos falariam na língua, sendo a mesma uma chave de acesso à comunicação direta com os *encantos*.

Ainda que possuam seus pajés, apenas o Toré do Cantagalo conta com o pajé *eleito pelos encantos*. No ritual, o mesmo tem o papel de proteger o terreiro, afastando as "coisas ruins", bem como mantendo sobre controle e harmonia a convivência entre índios e *encantos*. Por outro lado, no Toré de Mirandela do cacique Lázaro, o pajé quase não é visto no terreiro, sendo sua presença física substituída pela do grupo de arqueiros.

O grupo de arqueiros[416], segundo Barão, é um grupo de índios de Mirandela que se reúne para treinar e praticar a língua indígena a partir de diálogos e orações, exemplos dados pelo meu interlocutor. Esse grupo está a frente de um dos processos mais sistemáticos de *fortalecimento* linguístico e está diretamente associado ao ritual[417].

No Toré de Mirandela, o grupo de arqueiros cumpre certas funções que seriam, no Toré do Cantagalo, do pajé: são eles os principais responsáveis por "defender/proteger" o terreiro

[415] Que fora *eleito* pelos *encantos*.
[416] Em campo, tive pouco contato com as atividades desse grupo, sendo que parte delas seriam inacessíveis, dado serem *segredo*. Além disso, Barão, no período em que estive em sua casa, comentara que o grupo de arqueiros estava meio parado há algum tempo na questão do trabalho com a língua indígena.
[417] Sendo muitos aspectos do seu trabalho de "retomada"/*fortalecimento* linguístico pertencentes ao *segredo*, dada a indissociabilidade entre xamanismo, ritual e a retomada da língua indígena. Desse modo, uma série de atividades dos arqueiros são "particulares", vedadas a presença de não-indígenas e, em alguns casos, até mesmo vedada a presença de não-*entendidos*.

das “coisas ruins”[418], bem como manter certo controle e harmonia entre os – visíveis e *invisíveis* – presentes.

Desse modo, observa-se que essa variação no ritual – assim como outras – o transforma como que para manter sua principal estrutura e função: a de meio de comunicação entre a coletividade indígena visível e a coletividade de *invisíveis*. Não seria propriamente a presença do pajé agindo da mesma forma estereotipada em todos os distintos rituais que marcaria a legitimidade de um ritual e tornaria os outros “menos legítimos” ou “menos originais”. Se tal presença se mantivesse por si só, sem desempenhar o papel de comunicação, ela não faria sentido, “enfraquecendo”[419] o ritual e a comunicação xamânica, que perderia seu significado enquanto principal meio de comunicação (com os *encantados*), deixando de fazer sentido, deixando de ser, portanto, um ritual.

O que dá legitimidade ao ritual é justamente o cumprimento de sua principal função: a comunicação melhorada e mais direta possível com os *encantos*[420]. Desse modo, as variações no ritual parecem ocorrer de forma a manter o sentido e a função do mesmo, manter sua estrutura enquanto principal meio de comunicação coletivo com os *encantados*.

[418] Sendo o grupo de arqueiros responsável pela *defumação* do terreiro, responsabilidade do pajé no Toré do Cantagalo.
[419] Em oposição à noção de *fortalecimento*.
[420] Comunicação com *encantados* que, por outro lado, legitima a própria indianidade do povo e do território Kiriri.

Figura 39: Grupo de Arqueiros no Toré, Mirandela.

Fonte: Acervo do autor, 2018. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco

***

Ainda dentro dessa temática mais ampla, a respeito do ritual e do xamanismo Kiriri, Barão continuou a desenvolver mais algumas críticas ao contexto das "divisões" e à decorrente multiplicação de cargos de pajé. Para ele, muitas das pessoas que ocupam esses cargos, atualmente, os ocupariam por desejo próprio ou por mera formalidade. Dado que, segundo Barão, muitos dos atuais "pajés" não saberiam cuidar tão bem das doenças e da relação com os *encantados*. Não teriam a "sabedoria" necessária, como teriam o pajé Nizinho[421] e o pajé Zezão[422], apontados como exemplos por meu interlocutor.

Barão comentou que outros índios "com mais sabedoria" acabam, muitas vezes, não aceitando o trabalho de pajé, por motivos diversos[423]. E, dado ser o cargo de pajé essencial, surgindo um novo posto desses a cada nova divisão, muitos índios com menos "sabedoria", mas com "vontade de ser pajé", acabam assumindo tal cargo, posto que cada grupo cosmopolítico Kiriri precisa do seu próprio pajé[424]. Dessa maneira, Barão aponta que, não obstante o grande número de cargos de pajé[425] - e de pessoas ocupando esses cargos – poucos indivíduos ocupando esses postos seriam realmente capacitados para tal.

Tais críticas do meu interlocutor parecem apontar para o fato de o cargo de pajé não se limitar a um cargo político, não podendo ser ocupado por qualquer um. O cargo de pajé é um cargo cosmopolítico, devendo ser ocupado, preferencialmente, por aquele *eleito pelos encantos*, dado que a relação com esses é o foco do trabalho do pajé. Assim, tal cargo deveria ser ocupado por aquele com maior capacidade de comunicação com os *encantos*, uma espécie de "diplomata" nas relações entre *invisíveis* e Kiriris, sendo assim um cargo cosmopolítico por excelência. Cargo que acaba sendo esvaziado de utilidade e sentido – na perspectiva de Barão – quando ocupado por mera formalidade, enquanto um cargo político simplesmente.

---

[421] Adonias.
[422] Pajés, respectivamente, dos grupos liderados pelo cacique Agrício e pelo cacique Lázaro.
[423] Entre eles, a idade muito avançada de muitos dos *entendidos*, o que dificulta o cumprimento de uma série de obrigações ligadas ao cargo do pajé, fazendo com que alguns mais velhos optem por evitar tais desgastes.
[424] Que lhe garante autonomia e legitimidade no trato com os *encantos*, que, como dito, é fundamental na própria definição da indianidade Kiriri. Não obstante, ocupar o cargo de pajé não significa sê-lo de fato. É o que está sendo apontado nas falas de Barão.
[425] Decorrentes da dinâmica das "divisões" que dão origem a distintos grupos cosmopolíticos Kiriri.

4.4. XAMANISMO E PARENTESCO: UM POUCO MAIS SOBRE OS *GUIAS*, CONTINUIDADE E MANUTENÇÃO DA IDENTIDADE INDÍGENA AO LONGO DA HISTÓRIA.

Ainda aprofundando sua explicação sobre o porquê de o cargo de pajé não poder ser ocupado por qualquer indivíduo, Barão enfatiza que não basta querer, mas tem que ter um certo "dom", que nasce mais forte em algumas pessoas que em outras. Barão disse também que tal "dom" pode ser passado, dentro da família, entre gerações. Segundo meu interlocutor, o pajé Adonias tem muitos "*guias*"[426] fortes e que tais guias podem ser passados ou herdados de parentes.

Barão cita o exemplo da família de Adonias: para Hamilton, a família do pajé Adonias tem *guias* muito fortes, que seriam passados pelo parentesco, de forma que, cedo ou tarde, a "sabedoria desperta no indivíduo". Sabedoria essa herdada pelo parentesco, através dos *guias*.

Se entendemos que a relação com os *encantados* é perpassada por uma noção de continuidade temporal, entre os Kiriri de hoje, *pontas de rama* e os *índios de antigamente*, *encantados* do *tronco velho*, que se relacionam no presente com seus descendentes. A fala anterior de Barão nos ajuda a refletir sobre uma outra dimensão de continuidade temporal que perpassa a relação entre indígenas e *encantados*: a do parentesco, de continuidade geracional.

A relação com certos *encantados*, os *guias*, é perpassada por uma relação de continuidade geracional, onde o indivíduo herda a relação dos seus antecedentes com *encantos* concretos e específicos, implicando uma continuidade relacional e comunicacional entre Kiriris e *encantados*, não só em termos mais gerais e abstratos, de ascendência – descendência, de um povo, de hoje, com os "*antigos"*. Mas também em termos concretos, de continuidade, e descendência – ascendência, entre indivíduos e *encantados* concretos. Em outras palavras, a relação com os *encantos* é perpassada não somente por uma noção de continuidade com um grupo abstrato de "*índios de antigamente"*, que, em grande parte, fundamentaria a manutenção da indianidade do povo Kiriri ao longo da história. A relação em questão é perpassada, também, por uma relação mais concreta de continuidade: relacionar-se com os "*guias*" é estar se relacionando com a família (uma continuidade geracional), com uma espécie de "herança familiar indígena", passada pelos laços de parentesco, na forma de relações com os "*guias*", herdados dos ascendentes familiares. Tal ponto parece reforçar o argumento acerca da

[426] Que, como já apresentado, são *encantados* responsáveis por guardar e cuidar de um indivíduo Kiriri específico, se ligando ao mesmo através do *paú*.

centralidade do ritual e do xamanismo, das relações com os *invisíveis* nos processos de rearticulação étnica e luta pelo reconhecimento da identidade indígena Kiriri[427]. Reforça também a centralidade da relação com os *encantados* na própria auto-identificação das pessoas Kiriri enquanto tal: índios Kiriri.

Relacionar-se com os *encantos* é relacionar-se com um passado mais remoto, abstrato, que remete à noção de continuidade com uma origem indígena, continuidade que é vivenciada no presente através da comunicação com os *encantados*[428]. Relacionar-se com os *encantados* é, também, relacionar-se, simultaneamente, com um passado mais recente, concreto, que remete à descendência familiar. Família de onde são herdadas as relações dos ascendentes indígenas concretos, com *encantados* concretos[429], implicando uma continuidade da identidade indígena, mantida por laços de parentesco e de herança familiar de relações com os *guias*, que são, também, ascendentes de um outro tempo, mais remoto. Tal herança permite a continuidade de relações entre indivíduos pertencentes a um determinado grupo familiar e um grupo de *guias* específicos, de modo que, se comunicar no presente com os *encantados* é comunicar-se com distintas temporalidades, distintos passados. É vivenciar e se relacionar, no presente, com as origens indígenas do povo, bem como com o histórico de relações de familiares indígenas com *encantados* (os *guias*), esses também "parentes" (antepassados/ascendentes).

A relação com os *encantos*, em suma, é perpassada por uma relação com a história. Tanto com a história do povo, do coletivo étnico, enquanto descendente de um passado indígena remoto: dos *índios de antigamente*. Como, também, com as histórias e biografias particulares e concretas, de indivíduos e grupos familiares específicos, que mantêm, ao longo das gerações, relações com guias específicos, mantidas e continuadas pelo parentesco, através da descendência e herança xamânica.

Ainda a respeito da importância da relação e da comunicação com os *encantos* na própria definição da indianidade Kiriri[430], Barão comentara, algum tempo depois da conversa que vínhamos tendo em seu quintal, que, atualmente, existem muitos não-indígenas morando no território, através do casamento com indígenas. Por isso, estariam nascendo muitos índios *braiados*[431]. Barão explicou que ser *braiado* não é o problema, pois os *guias* poderiam ser herdados por esses *braiados* caso eles "puxassem" o lado indígena da família, o que indicaria

[427] Foco do próximo capítulo.
[428] Que são os "*índios de antigamente*".
[429] Os *guias*.
[430] Bem como na manutenção e reprodução dessa indianidade/"Kiriririidade".
[431] Categoria nativa para se referir à "misturado", filho de indígena com não-indígena.

sua herança indígena[432]. Meu interlocutor reenfatizou, naquele momento, que não seria um problema ter um genitor não-indígena, desde que se herde os *guias* do genitor indígena, e que se "trabalhe como índio".

"Trabalhar" aparece aqui em referência a dimensão ritual e xamânica, onde "trabalho" pode se referir ao próprio ritual do Toré[433], como um todo, ou a ações rituais voltadas para o estabelecimento de alguma comunicação com encantados[434]. Trabalhos de cura, de proteção, para afastar coisa ruim, entre outros. "Trabalhar como índio", nesse contexto, parece se referir a ideia de integrar o ritual, e se relacionar com os encantos, relação definidora do "ser índio" Kiriri.

Dessas falas se depreende que uma parte dessa indianidade Kiriri é advinda de uma certa continuidade histórica em duas distintas temporalidades: com a família indígena, de quem se herda os guias[435], e com os *antigos*[436] - que são, também, os próprios guias herdados. Outra parte dessa "Kiriririridade" é produzida, simultaneamente à primeira, no ato de "trabalhar como índio", ou seja, vivenciar o mundo de relações e distintos modos de comunicação com os *invisíveis*, principalmente com os *encantados*. Poder-se-ia dizer que ser Kiriri, de forma grosseiramente resumida (e entre outras coisas), seria, entre outras coisas, herdar relações com *encantados* por descendência[437], o que implica numa herança indígena, mas tal herança não é o bastante, é necessário também dar manutenção e continuidade à essa "herança", a essas relações herdadas: "trabalhar como índio". O parentesco e o xamanismo[438] se apresentam como centrais na produção, manutenção e reprodução da indianidade Kiriri. Sendo sua apreensão[439], portanto, condição necessária para uma melhor e mais completa compreensão e análise das dinâmicas étnicas e de "retomadas" do povo Kiriri. Desenvolvo melhor tal argumento no próximo capítulo, onde aprofundo um pouco mais a discussão sobre a centralidade e importância do xamanismo, do ritual e das relações com *encantados*, como um todo, nas dinâmicas étnicas e (cosmo)políticas Kiriri.

---

[432] Herança literal, nesse caso, na forma de *guias* dos ascendentes.
[433] Daí a expressão, "vamos trabalhar, minha gente", comum no ritual do Toré para convocar os presentes que ainda não entraram na dança.
[434] Seja ao longo do ritual, seja ao longo da vida cotidiana.
[435] Dos ancestrais concretos, referentes a continuidade com um passado cronológico, mais recente, que pode ser estipulado em anos.
[436] Portanto, também em continuidade com um passado remoto, originário e imemorial, indígena enfim.
[437] Tendo, portanto, relações de parentesco indígenas.
[438] Principalmente nos pontos em que se cruzam, dado serem as relações xamânicas com guias herdadas por parentesco e serem os *guias*, também, "parentes", ancestrais "*de antigamente*".
[439] Apreensão não enquanto campos isolados, mas sim integrados e em constante relação.

4.5. A(S) LÍNGUA(S) INDÍGENA(S) KIRIRI, SEU *FORTALECIMENTO*, E AS DIVISÕES COSMOPOLÍTICAS: DISSENSÕES COSMOLÓGICAS E A PRODUÇÃO DE ALTERIDADES KIRIRI.

Naquele ponto a conversa foi da questão dos pajés para a questão da(s) língua(s) indígena(s) e seu(s) respectivo(s) processo(s) de *fortalecimento*. Barão, grande entusiasta, estudioso e pesquisador dessa temática, empolga-se e começa a falar sobre suas pesquisas, suas comparações de listas de palavras e afins. Em dado momento, ele se volta para mim e diz, de maneira bem enfática, que discorda que a língua Kiriri de antigamente seja o Kipeá. Barão defende que seja uma língua "Tapuia" ou alguma língua ligada à família linguística Tupi-Guarani, e usa algumas palavras para exemplificar isso.

Barão aponta para uma outra interessante dinâmica no atual contexto de divisões internas e distinções intra-étnicas entre os grupos Kiriri: distintas concepções sobre a língua, e seus usos diversos[440] entram em disputa, geralmente sendo perpassadas por disputas mais gerais entre as concepções cosmológicas de cada grupo Kiriri, que disputam maior "legitimidade" e indianidade para suas respectivas concepções.

Enquanto Barão, de Mirandela, defende a natureza "Tupi-Guarani" da língua indígena Kiriri "mesmo", e trabalha no processo de *fortalecimento* linguístico a partir dessa concepção, Dernival, um outro grande intelectual e pesquisador da língua indígena[441], defende que a mesma seja o Kipeá[442] de fato, e fundamenta sua argumentação a partir de comparações de palavra "na língua" coletadas com os mais velhos com as que encontra na Gramática e no Catecismo, bem como em outras publicações referentes ao Kipeá.

Tais concepções sobre a natureza da "verdadeira" língua indígena estão, atualmente, em disputa no território, o que implica uma disputa acerca do principal meio de comunicação direta com os *encantados*. Já que, aquele grupo que dominar a "verdadeira" língua Kiriri, será aquele com maior poder (cosmo)político, dado sua aproximação com os *encantados* e o *fortalecimento* que tal aproximação traz para o coletivo, bem como para os indivíduos.

Percebe-se que não é apenas a natureza da língua indígena que está em disputa, mas a legitimidade do uso xamânico da mesma na relação e comunicação com os *encantos*. É a própria

[440] Principalmente na comunicação com os *encantados*.
[441] Bem como o principal representante do único processo mais sistemático de *fortalecimento* linguístico Kiriri fora dos grupos políticos de Mirandela.
[442] Da família linguística Kariri, uma língua "Tapuia", por assim dizer.

proximidade dos *encantados* e a qualidade da comunicação com os mesmos que está posto em disputa, disputa que não se configura somente enquanto processos de distinção intra-étnica. São disputas xamânico-cosmológicas, entre distintos modos de se estabelecer comunicação com os *encantos*, que produzem distintos modos de se relacionar com os *encantados*. Modos particulares a cada grupo Kiriri e que implicam na produção de alteridades internas ao povo: "outros" internos a um "nós" mais amplo, "outros"[443] que se expressam, enquanto partes de um "nós" maior[444], a partir das cisões/divisões, geradoras de distintos grupos políticos com suas respectivas concepções cosmológicas em disputa que, não obstante se entenderem enquanto distintos, se apreendem também enquanto grupos Kiriri[445], até mesmo disputando por uma maior ou menor "Kiriridade".

Tal "Kiriririridade" é, em grande parte, definida pela relação de proximidade e continuidade comunicativa com os *encantos*[446]. Estando, assim, a maior "legitimidade" ou "indianidade" de um grupo (cosmo)político Kiriri em função da sua relação de proximidade e continuidade comunicativa com os *encantados*, coisa que os distintos grupos políticos procuram, a seu modo, *fortalecer*. Produzindo, assim, distintos modos Kiriri de comunicação com os *encantos*. Modos que produzem e fundamentam distinta concepções acerca da forma "correta" de se comunicar e relacionar com os *encantos*. E, sendo a relação e a comunicação – "corretas" – com os *encantos* central na autoidentificação do povo enquanto indígena, tais modos fundamentam também uma disputa em termos de maior ou menor "indianidade"/"Kiriririridade" entre os grupos políticos. "Indianidade" medida de acordo com o nível de proximidade e comunicação direta dos distintos grupos Kiriri e os *encantados*.

Dado que distintos modos de relação são produzidos na própria relação (com os *encantos*), os distintos grupos teriam desenvolvido[447] distintas concepções sobre o que é "correto" ou não[448], de forma que os modos que são "corretos" para os integrantes de um grupo são distintos dos modos que são "corretos" para outro[449]. Cada grupo tende a apreender a si mesmo enquanto o mais "Kiriri", portanto o mais "correto" nos modos de estabelecer e manter uma contínua comunicação com os *encantos*[450].

---

[443] Os distintos grupos/secções cosmopolíticos Kiriri.
[444] O povo indígena Kiriri.
[445] Partes de um mesmo povo, portanto.
[446] Que são também, como já exaustivamente mencionado, ascendentes indígenas dos Kiriri: os *antigos*.
[447] Ao longa do fluxo da vida, em constante contato e relação com os *encantos*.
[448] Bem como sobre o que funciona ou não nessa comunicação.
[449] Dado que foram construídos a partir de distintas concepções sobre o modo de se relacionar com os *encantos*, o que produz, na própria relação concreta, a confirmação e o aperfeiçoamento desses modos.
[450] Condição necessária para a própria posse do território e pro direito de nele habitar. Com a devida permissão de seus "*antigos*" donos.

Há distintos modos de ser Kiriri. Tais modos distinguem-se dentro de um certo limite, o que possibilita a existência de múltiplos dentro de um: "Um pra vocês, muitos pra gente", como disse, certa feita, Suelí sobre "o problema das divisões", ao apontar que, para quem vê "de fora", há só um povo Kiriri, "um pra vocês". Mas, internamente a esse povo, existem alteridades, multiplicidades de modos de ser Kiriri: "muitos pra gente" – um "a gente" indígena, Kiriri, é claro.

Distintas alteridades que, principalmente para quem vê de "fora"[451], poderiam ser apreendidas em termos de distinção intra-étnica: entre maior ou menor Kiriridade, que é quase um sinônimo de proximidade e continuidade comunicativa com os *antigos*, que se fazem presentes atualmente, como *encantados*. Mas, internamente, não se limita a uma distinção intra-étnica em si mesma[452], mas sim uma distinção cosmopolítica e em termos xamânicos, de maior ou menor proximidade com os *encantos*, proximidade essa legitimadora de uma maior ou menor indianidade – em disputa – entre os distintos grupos. De modo que, poderia arriscar dizer, observamos um contexto de disputas xamânico-cosmológicas a cerca da legitimidade dos meios e modos de relação e comunicação com os *encantados*, disputas que muitas vezes acabam por dar origem a distintos grupos Kiriri em cisão, grupos que condensam e representam distintas concepções cosmológicas e seus respectivos modos "corretos" de relação e comunicação com os *encantos*.

Tais questões, relativas às dinâmicas intra-étnicas Kiriri e à centralidade do ritual e do campo xamanístico nessas dinâmicas, bem como na atual organização política do povo[453], serão o foco do próximo capítulo, sendo, portanto, nele melhor aprofundadas[454].

4.6. *DONOS* E ANIMAIS, NOMES DE ERVAS, "RETOMADAS" E A IMPORTÂNCIA DA LÍNGUA INDÍGENA (E DO SEU *FORTALECIMENTO)*.

[451] Tendendo, por tanto, a enxergar o "um (pra vocês)".
[452] Ou motivada por distintos interesses políticos instrumentas/utilitaristas - de humanos visíveis - que seriam expressos, de forma "disfarçada", a partir da "linguagem" da distinção (intra)étnica, articulando o ritual e o xamanismo apenas como meios discursivos para um fim político, instrumental.
[453] Marcada fortemente pelo que os nativos chamam de "problema das divisões"/ "a questão das divisões", com a existência de cerca de oito distintos grupos Kiriri no território.
[454] Aqui, adiantando um pouco mais daquilo que é apresentado no capítulo seguinte, apresento uma breve nota de campo. Uma das primeiras em que comecei a refletir mais detidamente, sobre a relação entre a situação (e organização) política Kiriri, a língua indígena e os campos xamanístico e ritual: "Parece existir uma certa relação entre distinção intra-étnica e distintos modos de relação e compreensão dos/com os encantados. Sendo essa relação/compreensão fundamental na alteridade Kiriri, seja frente aos *brancos*, seja internamente, entre as secções Kiriri. Essa produção de alteridade parece estar articulada também com os distintos entendimentos e usos da língua indígena Kiriri." (NOTAS DE CAMPO DO AUTOR).

Retornando ao quintal de Barão, meu interlocutor defendia seu argumento sobre a antiga língua indígena Kiriri não ser o Kipeá. Ele se utilizou de algumas categorias próprias para diferenciar distintas "línguas" que estariam, supostamente, em disputa na definição de qual seria a "Kiriri mesmo". Ele apresenta a distinção entre "a idioma" e a "língua mãe", dando a entender que ambas se referiam a duas línguas distintas. Admito que não conseguir compreender ou adentrar no significado dessas categorias. As trago aqui no intuito de ilustrar a variedade de concepções e definições de língua que estão em disputa entre os distintos grupos políticos Kiriri e seus respectivos processos nativos de *fortalecimento* linguístico.

A categoria *fortalecimento*, já apresentada e discutida no contexto do ritual do Toré – entre outros – vem também sendo utilizada, neste trabalho, para se referir, a partir de categorias nativas, a um processo de "retomada linguística" (BONFIM, 2017) enquanto um processo cosmopolítico (PIMENTEL, 2012). Barão, principalmente, sempre se utilizou do termo *fortalecer* e/ou *fortalecimento* para se referir a esses processos de "retomada linguística", discordando, enfaticamente, de expressões como "língua morta" ou "extinta", o que parece o levar a um certo afastamento da noção de "revitalização". Segundo Barão, o termo mais adequado para o trabalho de "retomada" que vem sendo feito com a língua é *fortalecimento*: "Por que a gente já tem [a língua] é só *fortalecer*. Porque viva ela já tá né? Eu acho!"

Em dado momento da nossa conversa sobre a temática da língua indígena e seu *fortalecimento*, Barão menciona a importância do Toré para a retomada da língua Kiriri, dizendo que o ritual era fundamental nesse processo. Pedi para que Barão me explicasse melhor isso e, se possível, que apresentasse algum exemplo. Barão interrompe, por algum tempo, sua fala, parecia refletir sobre a resposta ao meu questionamento. Após alguns breves minutos, Barão retoma sua fala, apresentando, agora, certa hesitação e se demorando um pouco para dar início, de fato, à sua resposta.

Barão, então, retoma parte do relato de como os Kiriri foram aos Tuxá (re)aprender o Toré. Diz que o pajé Armando[455] apresentou ao cacique Lázaro as ferramentas do ritual e seus usos[456], e que, algumas dessas, já estavam presentes entre os Kiriri. Tais usos daquelas ferramentas rituais teriam sido, portanto, "retomados", reaprendidos com os Tuxá. É o que revela a fala de Barão quando o mesmo diz que "os Tuxá deram uma dica" e que tal dica era "as ferramentas" que serviram "para os Kiriri desenvolverem seu próprio Toré".

[455] Dos Tuxá.
[456] Em larga escala voltados para a comunicação com os *encantos*.

Barão disse também que, depois do Toré, "a língua despertou nos índios". Apontando que foi com a retomada da comunicação mais direta e clara com os *encantos*, que se deu através da "retomada" (PIMENTEL, 2012) ritual do Toré, que foi possibilitado o reaprendizado da língua com os *encantos*, falantes nativos da língua indígena Kiriri. Assim, a fala de Barão parece argumentar a favor daquilo que é defendido nesse trabalho: entender os processos de aprendizado do ritual e de *fortalecimento* linguísticos Kiriri enquanto "retomadas", processos cosmopolíticos, que não se encerram em si mesmos, mas se retroalimentam na forma de distintas retomadas – do ritual, territorial, da língua indígena – que se configuram numa retomada mais ampla: a de um mundo possível.

A fala de Barão aponta para o caráter de "retomada" do ritual: o reaprendizado dos usos das ferramentas rituais – algumas já presentes entre os Kiriri – na comunicação coletiva com os *encantos*. Retomada ritual que possibilita uma retomada xamânica, de comunicação mais direta, controlada e sistemática com os *encantados*. Tal retomada xamânica, se assim pudermos colocar, possibilita, como apontado por Barão, uma retomada linguística, dado que depois do Toré a língua "desperta nos índios", que passam a reaprender a mesma com os *encantos*. Esse reaprendizado, essa "retomada"/*fortalecimento* linguístico da língua indígena, junto aos *encantos*, aprofunda a retomada xamânica, dado que facilita a comunicação com os próprios *encantados* com quem se aprende a língua. A retomada xamânica, de maior aproximação e comunicação facilitada com os *encantos*, favorece a retomada ritual, dado que *fortalece* o Toré. Assim, vemos uma dinâmica de continuidade e retroalimentação entre as distintas retomadas que, se apreendidas holisticamente, parecem indicar uma retomada mais ampla e ambiciosa: a retomada do mundo do território indígena Kiriri. Mundo do território que, como expresso numa fala de Suelí, "é diferente". Retoma-se, então, o direito de se habitar num mundo diferente, específico, distinto do mundo dos *brancos*: um mundo indígena Kiriri.

Ainda sobre "retomadas", como dito por Barão, a língua indígena "despertou" nos indígenas com a "retomada" do ritual. Barão exemplifica sobre esse "despertar da língua": ele falou dos nomes das ervas na língua indígena, que seriam, até certo ponto, *segredo*, justamente por que tais nomes teriam "força"[457]. Barão diz que depois do Toré os nomes dessas ervas[458],

[457] O que, mais uma vez, parece apontar para um certo "poder mágico" (TAMBIAH, 2018) de algumas palavras na língua indígena que, não obstante servirem como meio de comunicação, veículo de uma mensagem, também podem atuar sobre o mundo, dado sua "força". Devendo, portanto, ser mantidas em *segredo* dado que apenas pronunciar tais palavras pode causar efeitos pragmáticos sobre o mundo.

[458] As listas de palavras de Barão, que me foram apresentadas pelo mesmo, eram geralmente organizadas por categorias como "artesanatos", "caças" e afins. Nessas listas notei certa ênfase e preponderância da categoria nomes de plantas e ervas "na língua".

na língua indígena, começaram a aparecer, mais frequentemente, nos sonhos[459]. Diz também que com os *toantes* sendo cantados na língua indígena, o próprio conhecimento sobre a língua "começou a vir", com mais intensidade e constância.

Barão explica que aqueles grupos que não cantam na língua indígena não "despertariam" tanto as questões da língua, dado que os *toantes* na língua é que atrairiam aqueles *encantos* que dominam os conhecimentos sobre - e sabem ensinar - a língua indígena.

Acerca dos ensinamentos sobre a língua, transmitidos pelos *encantos*, Barão diz-nos o seguinte: "os *encantados* são os índios antigos, que se foram e renasceram para ensinar a nós" e, por isso, não se pode duvidar das palavras ensinadas pelos *encantos*, pois eles são, justamente, os *antigos* que dominavam a língua. Desse modo, a veracidade (a "verdade") acerca das informações a respeito da língua indígena estaria mais próxima daquilo que é ensinado pelos *encantos*. Ensinamentos mais "verdadeiros", por exemplo, do que aqueles encontrados em listas de palavras ou em material bibliográfico diverso, pois tais materiais não teriam sido produzidos e transmitidos pelos "verdadeiros" – e originais – falantes da língua: os *encantados*.

Para reforçar seu argumento, sobre a maior veracidade dos ensinamentos linguísticos dos *encantos*, Barão enfatiza que não se deve duvidar dos mesmos, pois esses mesmos *encantos* que ensinam a língua indígena também "ensinam 'remédios' que dão certo" e curam doenças que, muitas vezes, não são curadas em hospital.

A partir do que vem sendo discutido, percebe-se que usar a língua indígena no ritual contribui para a sua retomada. Retoma-se a língua, o que possibilita uma melhor comunicação com os *encantos*, ou seja, retoma-se a língua para se retomar as relações xamânicas. Mas também se retoma as relações xamânicas, facilitadas pela retomada da língua, para se reaprender a língua, ou seja, para ser possível uma retomada linguística. Retomadas essas que foram possibilitadas por uma retomada ritual, do Toré. Ritual que é *fortalecido* com o uso da língua no mesmo, que permite uma maior e melhor comunicação com os *encantados* no ritual e que permite a retomada da língua... e assim por diante.

Sobre os nomes das ervas "na língua indígena", Barão também me contara que foi recomendado, em seu grupo pelo menos, que todo índio Kiriri tivesse um nome "na língua" e que esse nome "na língua" deveria ser, também, o nome de uma erva, "para dar força". Como visto, certas categorias de palavras na língua, para os grupos de Mirandela, no geral, seriam dotadas de um "poder mágico" (TAMBIAH, 2018) uma "força" própria. Tais palavras teriam

[459] Que, como já discutido, é um dos principais canais de comunicação entre os Kiriri e os *encantados*, principalmente para aqueles índios com menos *entendimento*, que não teriam os conhecimentos e meios para um outro tipo de comunicação mais direta e controlada.

a possibilidade de, no caso de pronunciadas, agir sobre o mundo enquanto "atos de fala" (TAMBIAH, 2018), devendo, portanto, ser mantidas em *segredo*. Por outro lado, os indígenas deveriam receber nomes "na língua" que fossem, também, nomes de ervas, para que, desse modo, o "poder", a "força", da palavra passasse para a pessoa, *fortalecendo-a*. Em outras palavras: dar o nome de uma erva "na língua" para que o nome aja sobre o indivíduo portador do mesmo, de modo que o resultado dessa ação seja a transferência - e continuidade - da "força" da palavra para/na pessoa que a recebe como nome.

Após alguns questionamentos meus, Barão explica-me em termos gerais o processo de elaboração do nome das pessoas "na língua", até mesmo dando um exemplo breve de tal processo se utilizando do meu nome em português. Ele mencionou boa parte desses processos são *segredo*, apontando para o fato de não poderem ser divulgados. Desse modo, não reproduzo aqui quaisquer aspectos ou detalhes desses processos. Cabe apenas dizer que segue a lógica já apontada por Barão: nomear o indivíduo com um "nome na língua" que deve ser, também, nome de uma erva "na língua", de modo que a "força" da palavra esteja na pessoa. A escolha não é puramente arbitrária, havendo um certo método para associar o nome da pessoa a uma determinada erva que passará a ser seu nome "na língua".

***

Ainda sobre a temática da importância da língua, Barão explica que a mesma é de grande importância para a comunicação com os *donos*[460]. Ele exemplifica essa afirmação: Barão diz que existe um pássaro conhecido por caga-sebo, muito comum naquela região. Além do animal em si, existe, também o "caga-sebo do mato", um *encantado*, *dono* dos caga-sebo e "guia" da mata, segundo Barão.

[460] Sobre essa categoria de seres, bastante recorrentes entre os povos indígenas do Brasil, Carlos Fausto (2008, p. 332-333) nos diz o seguinte: "são donos em seu próprio meio, contendo em si um coletivo: eles representam e contêm uma espécie [...] sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução e mobilidade".

Figura 40 - Caga-sebo.

Fonte: G1 – Portal de Notícias da Globo, 2016. Fotografia por: Rudimar Narciso Cipriani.

Para diferenciá-los se faz necessário todo um processo de "educação da atenção" (INGOLD, 2010) ao longo da vida e das caminhadas nas matas do território. "Educação da atenção" que possibilita ao indivíduo perceber certos comportamentos do "animal" que não estariam presentes no "caga-sebo do mato" – o *dono*. É dito que esse *dono* aparece para dar avisos e premonições sobre as caminhadas, os perigos no caminho e etc. O encontro com tal *dono* se configuraria, então, como um possível encontro premonitório.

Barão explica que é, primeiramente, necessário saber distinguir o animal do *dono*, pois só o *dono* traz avisos – e se comunica diretamente, portanto. Tal afirmação parece estar de acordo com a crítica que elaborei anteriormente à categoria de "agouro" de Bandeira (1972). Como apontado, não são certos animais que transmitem mensagens sobre riscos e perigos, por exemplo, mas sim *invisíveis*, *encantados* manifestos visivelmente como animais, os *donos*. Desse modo, são os encontros com certos tipos de *invisíveis* que se configuram enquanto premonitórios e não com os animais propriamente ditos.

Continuando sua explicação, Barão disse que, caso se observe bem, o caga-sebo – pássaro - come besouros, geralmente besouros nos "pés-de-pau", sendo esse um comportamento distintivo entre o animal propriamente dito e o *dono*, dado que o *dono* não come besouros, nunca sendo observado a caçar tais criaturas em "pés-de-pau".

Barão reenfatiza a diferença entre o animal caga-sebo e o "guia da mata"/*dono*. Diz que, enquanto o primeiro pode ser identificado pelo comportamento de comer besouros, o segundo

aparece para comunicar avisos sobre o caminho a seguir, apontando para os perigos do mesmo e orientando a seguir ou não o caminho em questão. Barão diz que é necessário "sabedoria"/*entendimento* não só para distinguir o *dono* do animal, mas também para interpretar o que o *dono* deseja comunicar. Barão aponta para a importância da língua nesse processo. Diz que o *dono* se distingue, também, do caga-sebo pássaro, pelo seu nome na língua indígena: *Karizú*, sendo fundamental, segundo Barão, conhecer o seu nome para identificá-lo[461] e, principalmente, para se comunicar corretamente com o mesmo.

Barão explica, portanto, que a tradução de *Karizú* não seria "caga-sebo", propriamente dito, pois *Karizú* é a palavra na língua que se refere ao *dono*, não sendo simplesmente traduzível para "caga-sebo", pois não se trataria do animal especificamente. Como dito, ele mencionou que saber o nome do *dono* facilita a comunicação com o mesmo.

Barão explicou que na língua indígena existem um nome para o animal, propriamente dito, e um outro nome que se refere ao *encantado* que é o *dono* e que se manifesta, muitas vezes, na forma da espécie animal sob sua proteção. Além do caga-sebo e do *Karizú*, meu interlocutor dá outro exemplo. Fala do Teiú[462], diz que na língua indígena o animal seria chamado de *Teió* e que tal nome não deveria, em hipótese alguma, ser confundido com *Teró*, que se refere ao *dono* – e tem potencial de se comunicar com o mesmo.

Aqui, Barão reforça a importância em não confundir os nomes na língua, dado que tal confusão pode gerar consequências pragmáticas e objetivas: ele diz que, se dois índios saem para caçar e um vira para o outro e diz algo como "vamos caçar/matar um *Teró*"[463], nesse caso, poderiam ser mal interpretados pelo dono[464] que poderia "cismar" e punir os indivíduos, deixando-os "*ariados*" ou com alguma *doença de índio*. Ele dá ainda mais um exemplo, distinguindo o tatupeba, animal, do *dono*, a partir dos distintos nomes, "na língua indígena", para cada um desses, enfatizando, com certa constância e insistência, a importância de não confundir as duas palavras – e seus sentidos – ao pronunciá-las, dado poder causar má interpretações e/ou retaliações por parte do *dono*, conforme o exemplo anterior[465].

---

[461] Dado que, na língua indígena, haveria sempre a distinção entre o nome do *dono* e o nome do animal, o que não aconteceria muito no português, segundo Barão. Havendo apenas o termo geral "*dono*" ou algumas alterações no nome do animal – a exemplo de "caga-sebo do mato" – para indicar não se tratar de um animal, mas de um ser de outra natureza. Diferença de naturezas que, a partir da fala de Barão, estaria bem marcada no léxico da língua indígena.

[462] Espécie de grande lagarto, muito comum nos sertões nordestinos.

[463] Confundindo, assim, o nome do *dono* (*Teró*) com o do animal (*Teió*).

[464] Dado que, como apontado por Barão, os nomes dos *donos* "na língua indígena" não só facilitam sua identificação e diferenciação dos animais, como também facilitariam a comunicação com tais *encantos* – que, vale lembrar, seriam falantes nativos da língua.

[465] O que ilustra o poder comunicativo que teriam as palavras "na língua indígena" para com os *encantados*.

Figura 41 - Vista de um lagarto Teiú

Fonte: Folhapress, 2021. Fotografia por: Lucas Lacaz Ruiz.

Figura 42 - Tatupeba.

Fonte: Blog Meus Animais.

Desse modo, o conhecimento da língua indígena seria importante, entre outras coisas, para a identificação e distinção de certos animais dos seus *donos*, bem como para a comunicação

mais direta (e facilitada) com os mesmos. Permitindo um trânsito mais despreocupado pelo território indígena.

Enquanto ensaiava proferir mais algumas questões a esse respeito, eu e meu interlocutor nos damos conta que já era praticamente noite, e que nossa breve sentada para descansar antes do almoço acabara por se prolongar mais do que o esperado. Com grande apetite, encerramos nossa conversa e fomos comer. Após isso, todos se recolhem para os quartos. Terminada aquela refeição se encerrou, também, o dia.

4.7. CAMINHANDO NAS MATAS DO TERRITÓRIO INDÍGENA: ERVAS, "COISAS DO/NO TERRITÓRIO" E "CAMINHADAS NA MATA" COMO UM PROCESSO DE "EDUCAÇÃO DA ATENÇÃO".

No dia seguinte, acordamos um pouco mais tarde que o habitual. Passei um pequeno pedaço da manhã no quintal, fazendo algumas anotações no caderno de campo. Ao meio-dia, ajudo na preparação do almoço.

Enquanto ainda estava no quintal, Barão mostrava-me algumas ervas "para remédio", que o mesmo havia plantado no fundo de sua casa. Ele comentou que cada animal tem uma erva associada, me mostrando uma delas como exemplo: uma erva chamada "barba-de-bode". Barão disse que ele mesmo tomava um "remédio", feito com tal erva, para jogar bola sem se cansar – dada sua idade. Barão explicou que tal "remédio" feito com "barba-de-bode" serviria também para o indivíduo correr ou lutar com maior resistência, evitando o esgotamento físico.

Após sua fala, já dentro da cozinha, Barão abriu a geladeira e apontou para algumas garrafas pet cheias de plantas e líquido. Ele me mostrou uma delas em específico, dizendo que era remédio para "inflamação de homem". Era possível encontrar algumas dessas garrafas também fora da geladeira, encostadas perto da parede num canto da cozinha.

Depois do almoço e de mais algum tempo de conversa no quintal, Barão me convidou para ir, novamente, até sua roça, para checar as arapucas e molhar os quiabos.

Ao longo do caminho até sua roça, Barão parava a moto em alguns pontos para checar as arapucas: todas elas desarmadas e vazias.

Ao chegarmos na roça, Barão logo se dá conta que muitos dos quiabos estavam murchos, ele especula comigo se aquilo se deveria à praga/doença ou a “olhado”. Disse que, no caso de “olhado”, teria que colocar uma fita vermelha[466] amarrada em algum ponto da sua roça. Tal “coisa” seria dotada de agência, dado que a mesma repeliria a energia ou a “força” do “olhado”, protegendo a plantação de ser afetada por essa “força”. Barão dava tais explicações acerca do “olhado” e de como repeli-lo enquanto molhava os quiabos com certa expressão de tristeza. Enquanto isso, eu ficava com o badogue, a pedido de Barão, enxotando os periquitos que costumavam cercar as plantações de milho naquela época.

Figura 43 - Badogue.

Fonte: Portal Interior da Bahia, 2017.

[466] Uma “coisa” (INGOLD, 2012).

Figura 44 - Plantação de milho na roça de Barão.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Após molhar os quiabos e disparar contra os periquitos, iniciamos nosso caminho de retorno. Barão perguntou-me se deveríamos aproveitar que já estávamos por alí e ir em uma das serras mais próximas, afinal estávamos na expectativa dessa ida às serras desde que eu me comunicara com Barão avisando da minha intenção de passar alguns dias em Mirandela, alojado em sua casa.

Depois de considerarmos um pouco, decidimos por não ir, naquele momento, à serra, dado que logo escureceria e no caminho, alertou Barão, poderíamos encontrar *paracé*. Naquele momento, Barão perguntou-me se eu tinha medo de *paracé* e, honestamente, respondo que sim.

Desse modo, Barão então resolve aproveitar para me mostrar a Estrada do Sacão[467], dado estar mais próxima de nossa localização do que as serras mais próximas.

Assim, rumamos para tal estrada. Ao longo do caminho, passamos por algumas ruínas, que, menos objetos que "coisas" (INGOLD, 2010), indicavam uma série de significados e de relações: com os "outros"[468], com o tempo, com memórias afetivas, com o passado enfim.

[467] A trilha que levava ao antigo núcleo habitacional Kiriri chamado de Sacão.
[468] Os *brancos*.

Significados e relações, perpassando tais “coisas”, que eram explicados por Barão ao apontar para tais ruínas: um velho depósito; os restos de um antigo forno para cerâmicas, similar ao que era da sua mãe e onde a mesma fazia vasos e potes. Antigo forno onde ele e seu irmão, quando pequenos, faziam bonecos de “vaqueirinhos montados” para vender para as “crianças dos *brancos*” e poder comprar lápis.

Figura 45 - Ruínas no caminho da Estrada do Sacão.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

No caminho, Barão também mostrou o local da roça do seu pai[469], apontando para os limites de onde terminava a sua roça e começava a roça da sua sogra. Naquele momento, comentamos um com o outro que, dado o horário e levando em consideração a quantidade de areia no caminho, não seria prudente avançarmos muito, já que teríamos problemas com a visibilidade e com o caminho acidentado – a ser refeito de moto. Estimamos que deveria estar completamente escuro em cerca de vinte e cinco minutos, desse modo, optamos por retornar dali.

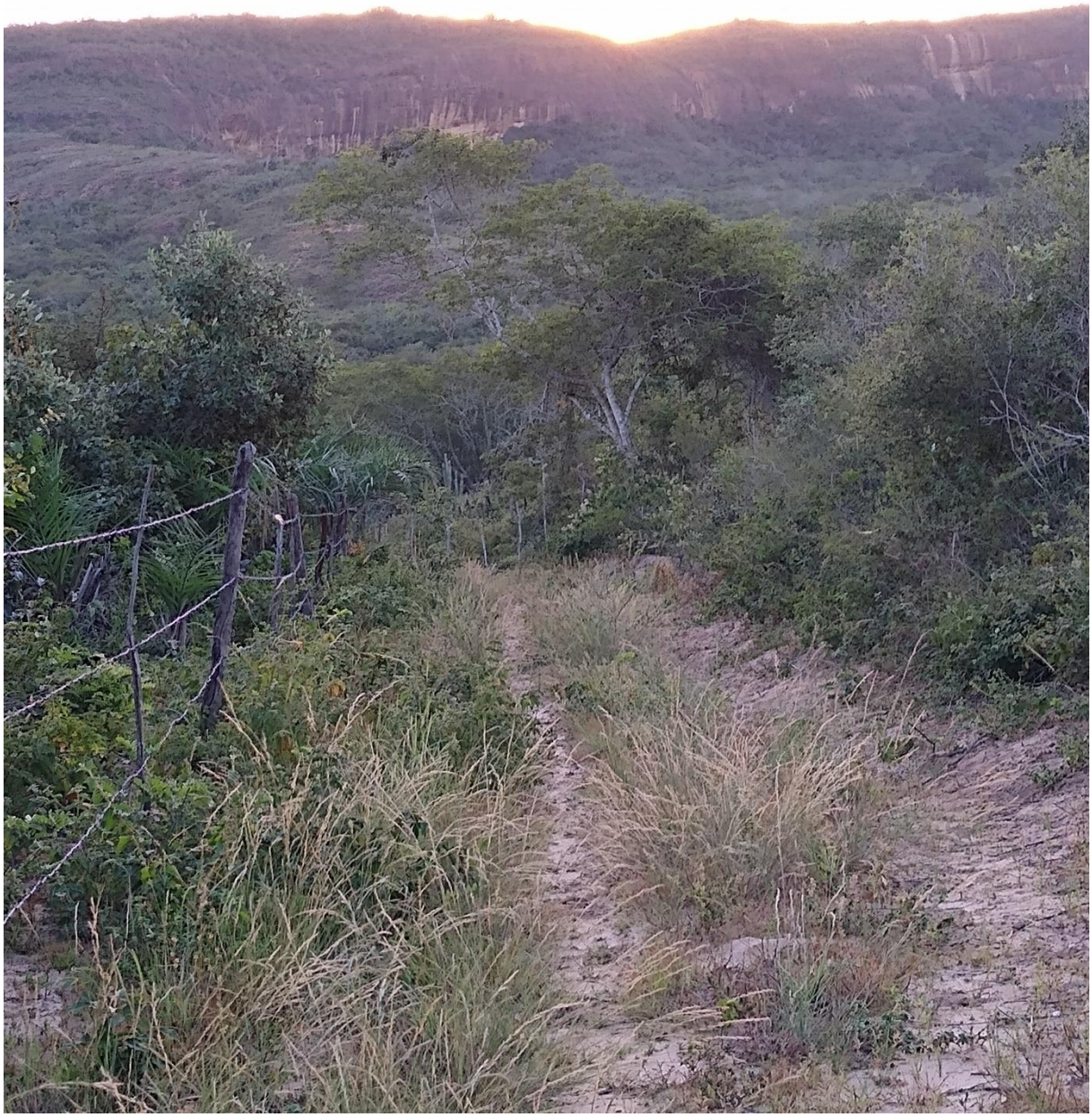
No caminho de volta, Barão observou que havia um arame quebrado em uma das cercas de sua roça, parando sua moto para consertá-la enquanto eu tirava algumas fotografias de uma das serras próximas[470].

[469] Herdada por Barão desde o falecimento do mesmo.
[470] Serra que Barão depois me informou ser a Serra do Sacão.

Figura 46 - Estrada do Sacão e Serra do Sacão (ao fundo).

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 47 - Estrada do Sacão e Serra do Sacão (ao fundo) (2).



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Enquanto iniciava o reparo da cerca, Barão comentou que valeu a pena termos feito esse breve passeio, ainda que tivéssemos que voltar logo, já que foi graças a isso que ele pôde detectar o problema na cerca e consertá-la.

Enquanto ainda fotogravava o local, Barão consertava a cerca contando que a mesma teria por volta de sete anos e era muito finas, mas, por ser feita de candeia, em sua grande maioria, duravam muito tempo. Barão comentou que a candeia era a melhor madeira para aquele tipo de cerca.

Assim que terminou de consertar a cerca, Barão voltou-se para mim e disse que se lembrara de um "banho"[471] que precisava tomar. Disse que esse teria sido o significado da cerca quebrada: serviu para lhe lembrar do "banho de remédio" que precisava tomar.

Barão disse que tal banho necessitava de uma erva específica, que era mais comum de ser encontrada em meio àquela área do território indígena em que nos encontrávamos, por isso foi uma grande sorte ter se deparado com a cerca quebrada, pois isso o lembrara das ervas para o banho.

Meu interlocutor explicou que para o banho funcionar a erva em questão deveria ser colhida de sete pés distintos, e que não serviria aquelas "do caminho": encontradas nas trilhas e em meio a passagem de pessoas. Para que funcionasse, não obstante ser necessário colher tal erva de sete pés distintos, a erva também deveria ser colhida "da mata" (e não "do caminho"). Sem dar muitas explicações, Barão adentrou numa estreita trilha que dava para o meio do mato, onde passou a coletar porções, de distintos pés, dessa mesma erva. Após ter coletado a quantidade necessária, Barão disse que aquela era a "Erva de Canuã", chamada "na língua indígena" de: *Everoakanuã*.

Aqui vale apontar que, durante toda nossa caminhada, desde que chegamos de moto na sua roça, Barão demonstrava uma impressionante atenção multifocal e difusa. Constantemente meu interlocutor interrompia sua fala ou sua caminhada para checar possíveis rastros no caminho: de gado, de gente, de caças distintas. Sempre se voltando para mim e explicando o significado de tais rastros.

[471] De "remédio": banho com ervas voltados para a cura, para o *fortalecimento*, para se livrar de algum castigo dos *encantos*, entre outras funções, geralmente relacionadas ao campo xamanístico de relações e comunicação com os *encantados*.

Apontava, alertando, para as plantas “perigosas”. Parava, de repente, como se escutando algo para mim inaudível e, passado algum tempo, concluía a origem do som, explicando-a.

Observar Barão caminhando nas matas nos afasta da ideia da caminhada como o trafegar de um ponto X a um ponto Y, bem como de que as “coisas” não tem significado próprio. Caminhar pelo território se mostrava como um constante processo de “educação da atenção” (INGOLD, 2010), não só para mim, como para meu interlocutor também, que estava constantemente apurando seus sentidos, interrompendo o fluxo da sua fala e ação para apreender, com o máximo de sentidos possíveis, o espaço à sua volta.

Além disso, como a noite se aproximava, a atenção de Barão sobre o mundo a sua volta parecia ser redobrada, dado que a noite é o horário preferido dos *invisíveis* para, também, “caminhar” pelo território. Identificar a presença desses seres, algo de grande importância para a segurança das caminhadas, era um processo sistemático de atenção, com todos os sentidos, para indícios que eu sequer poderia imaginar ou deduzir, ainda que estivesse a todo tempo ao lado de Barão, atento à sua deslumbrante atenção difusa e impressionante reflexividade ao longo de todas as “caminhadas na mata” que realizei com o mesmo.

Percebi, ao longo dessa e de outras idas à roça de Barão, que tais “caminhadas na mata” se configuram, entre outras coisas, como um momento de ensino e aprendizado e de “educação da atenção” (INGOLD, 2010). Para mim, era notável tal processo: Barão, constantemente, parava e apontava para rastros, plantas, pequenos animais, que antes sequer se encontravam no meu campo de visão. Na verdade, mesmo com ele apontando diretamente para algumas coisas, eu ainda levava alguns instantes até que a imagem que ele descrevia se tornasse visível, de fato, para mim.

Havia um constante processo “pedagógico” nessas caminhadas. Barão não apenas direcionava meu olhar para coisas que antes eu sequer enxergava – aprimorando minha percepção de tais coisas. Enquanto direcionava meus sentidos, “educava minha atenção”, Barão também contava histórias e significados perpassando as “coisas” do/no território. Seu direcionamento da minha percepção educava minha atenção enquanto, simultaneamente, suas falas me faziam mergulhar num mundo de significados e de relações que se condensavam e materializavam enquanto “coisas no/do território indígena”, coisas perpassadas pelo fluxo da vida existentes - ao longo do tempo e do espaço - naquele lugar.

Admito que, em alguns casos, mesmo com o insistente direcionamento da minha percepção por parte do meu interlocutor, eu não era capaz de enxergar certas “coisas”, mas sabia da sua existência, sua história e seus significados, mesmo sem vê-las, a partir dos relatos e descrições de Barão sobre o sentido das “coisas no/do território.

Após Barão ter terminado a coleta das ervas para seu banho, a luz do dia já se encontrava nos seus últimos suspiros, restando apenas o suficiente para enxergarmos alguns palmos do caminho à nossa frente.

Ao longo de todo caminho de volta, a pé, bem como de moto, o processo pedagógico e de “educação da atenção” mantinha-se: Barão constantemente interrompia sua fala chegando, em alguns casos, a parar e encostar a moto para apontar, apresentar e explicar sobre algumas plantas ao longo do caminho, seus usos e como distingui-las de outras: candeia, gabiroba, marcela, jatobá, entre outras de uma infinidade de “ervas” presentes no território indígena.

Aqui vale apontar que o conceito de “ervas” utilizado por Barão inclui, também, árvores (ou “pés-de-pau”), arbustos e outros tipos de plantas. Tal percepção, inicialmente, deu-se para mim justamente enquanto um processo de “educação da atenção”, a partir das explicações de Barão e dos seus direcionamentos da minha percepção que me permitiam enxergar e distinguir, em alguns casos, as “ervas”. Tal percepção fora confirmada depois, após algumas conversas com Barão.

A categoria “ervas” parece não se referir, nesse caso, a um tipo de plantas pelas suas dimensões ou características físicas, em termo gerais. A categoria de “ervas” refere-se a todas as plantas com algum uso medicinal e/ou xamânico, que poderiam, portanto, ser utilizadas, também, para a produção de “banhos” e “remédios”, não havendo distinção terminológica entre as “ervas” que dão em “pés-de-pau” daquelas que dão em formações arbustivas e/ou rasteiras, por exemplo.

Às vezes, o próprio Barão não conseguia definir, com plena certeza, a identidade de algumas plantas. Nesses casos, ele se demorava um pouco mais analisando a planta, apontando para os sinais que argumentavam a favor do seu diagnóstico a respeito da identidade de tal planta e explicando como ele chegou a tal conclusão, sempre apontando para quando o mesmo não tinha total certeza. Desse modo, eu percebia que enquanto direcionava a minha atenção, educando-a, Barão também passava por um processo de aperfeiçoamento da sua própria percepção, de educação da sua própria atenção.

Tal percepção foi o que me levou a apreender, neste trabalho, as "caminhadas na mata" do território indígena enquanto um modo de ensino-aprendizado, enquanto um processo contínuo de "educação da atenção" (INGOLD, 2010). Tal perspectiva é também compartilhada pela minha colega Vanessa Moraes, que vê nas "caminhadas na mata" um processo epistemológico (MORAES, 2020, p. 105-126, 310) de produção, revisão, aplicação e atualização dos conhecimentos específicos à *ciência do índio*[472], entendendo que há, também, um processo de "educação da atenção" ao longo de tais "caminhadas na mata": "Para além [...] [de outros] aspectos a *ciência do índio* é composta principalmente por processos que envolvem caminhadas nas matas" (MORAES, 2020, p. 310).

> Caminhar é desenvolver múltiplas possibilidades de atenção com o contexto em que caminhamos, é uma habilidade que é apreendida no movimento do corpo em sua relação com o ambiente. Por isso, os diferentes modos de andar na serra me evidenciaram diferentes processos de experiências corporais, enquanto que minha atenção estava mais voltada para o chão e ter cuidado para o lugar que estava pisando, os outros tinham mais atenção na frente para onde estavam indo, também olhavam muito para cima, para o topo da serra e para as plantas, das quais eles desviavam com muito mais facilidade do que eu. Além disso, Barão às vezes ficava me olhando meio preocupado e observando se estava tudo bem comigo, às vezes oferecendo ajuda para ir de uma pedra a outra e outras vezes indicava "é melhor ir por ali" e apontava. (MORAES, 2020, p. 109).

***

Em dado momento do nosso retorno, senti um odor intenso e estranho. Barão me percebeu "farejando" tal odor no ar, ele respirou fundo algumas vezes, como que para identificar o odor que eu "farejava" e se voltou para mim respondendo uma pergunta que eu ainda não fizera: "cheiro de raposa". Ele explica que deveria ter alguma rondando por aquela parte, principalmente levando em conta o horário.

Seguimos o caminho de volta. O sol já estava completamente oculto quando avistamos as primeiras luzes amareladas da pracinha da aldeia de Mirandela. Entre as ruínas ocultas no matagal, a cerca quebrada e o cheiro da raposa, se desenvolveu, ao longo de todo o trajeto, um constante processo de "educação da atenção" (INGOLD, 2010) que me possibilitou olhar para

[472] Não se limitando a esses.

as “coisas” no território com outro olhar, a apreendê-las como “coisas” de fato, buscando, ainda mais intensamente a partir dali, estar sempre atento, ao longo das minhas caminhadas na mata[473], para as “coisas do/no território” e seus significados.

“Coisas” essas que parecem se emaranhar numa espécie de “malha” de significados. É esse emaranhamento de “coisas” e seus sentidos que se complementam, integrando um significado holístico para essa “malha”, que se configura enquanto o próprio Território Indígena Kiriri. Assim, poderíamos entender o território Kiriri enquanto uma “malha” constituída por um emaranhado de “coisas” que, em conjunto, interligadas a partir dessa “malha”, assumem um significado holístico mais amplo: a identidade indígena daquele território. Mais que isso, o próprio significado de um pedaço de terra enquanto um “território” - indígena e Kiriri.

***

Após chegarmos na casa de Barão, fomos comer e logo nos recolhemos. Antes disso, porém, planejamos, para os próximos dias, algumas possíveis caminhadas até certas serras do território indígena: as mais próximas e acessíveis a partir da aldeia de Mirandela. Tais planos não puderam se concretizar de imediato por diversas razões, entre elas o surgimento de algumas demandas a serem resolvidas nas cidades vizinhas ao território.

Desse modo, no dia seguinte à nossa caminhada, eu e Barão vamos à Banzaê, onde passamos a maior parte do tempo, retornando cansados já no início da noite.

Após nossa ida a Banzaê, Barão deu-se conta que precisaria ir ao município de Ribeira do Pombal tratar de algumas questões relativas à venda do feijão que o mesmo colhera aquele ano, entre outras coisas. Aproveito para acompanhá-lo nessa ida à Ribeira do Pombal. Lá, passamos uma parte do dia resolvendo questões particulares a cada um, nos reencontrando ao meio-dia para o almoço.

Depois de comermos, Barão sugere darmos uma passada na casa de Nêga, uma “segunda mãe” para meu interlocutor, antes de retornamos para Mirandela. Na casa de Nêga, demoramo-nos um pouco mais. Barão e sua mãe de consideração passam algumas horas conversando e

[473] E no território indígena, como um todo.

relembrando a juventude e infância, no período anterior à retomada territorial. Barão comenta que Nêga foi uma das pessoas que acabaram extrusadas do território ao longo do período que ficou conhecido por "*coador*", no qual muitos indivíduos que não se adequaram e aderiram, com rigorosa observância, ao "regime indígena" (CARVALHO, 1994) acabaram sendo apreendidos enquanto não-indígenas, sendo retirados do território. Além disso, muitas famílias de indígenas acabaram também saindo do território, dado os conflitos e toda a violência que perpassou a luta pela retomada do território. Esse teria sido o caso de Nêga, que saíra do território motivada pelos crescentes conflitos e violências relativos ao período das retomadas, da extrusão dos posseiros e do "*coador"*. Ela saíra do território motivada, também, pelos conflitos internos ao povo Kiriri, que resultaram na primeira cisão do povo indígena em dois distintos grupos cosmopolíticos ainda no período das retomadas e da rearticulação étnica Kiriri[474].

Passadas algumas horas de conversa, eu e Barão nos preparávamos para nossa viagem de retorno à Mirandela, que deveríamos fazer o quanto antes, levando em conta o horário e a dificuldade de visibilidade na estrada, dado que não fomos pela rodovia, mas por um caminho interno ao território indígena: uma estrada de barro que liga Mirandela à Ribeira do Pombal.

Antes da nossa partida, Nêga comenta que estaria sofrendo com alguns problemas de saúde e pede a Barão que, quando o mesmo pudesse, trouxesse para ela algumas ervas para fazer "remédio", ervas que seriam encontradas mais facilmente no território indígena. Barão comenta que tal pedido veio numa boa hora, dado que ele já estava planejando, a alguns dias, algumas caminhadas na serra comigo. Voltando-se para mim, Barão pergunta se eu já conhecia a Serra do Tauazeiro, respondo que não. Barão então se decide: na nossa próxima caminhada iriamos aproveitar para, se possível, ir à serra do Tauazeiro onde Barão coletaria a erva para fazer o "remédio" de Nêga, unindo, assim, o útil ao agradável. Assim, combinamos a realização essa caminhada para o dia onze de outubro (de 2019).

[474] Questão que trato melhor no capítulo cinco deste trabalho.

4.8. IDA À SERRA DO TAUAZEIRO, MAIS UMA "CAMINHADA NA MATA" COM BARÃO: A ANTIGA LAGOA GRANDE, A SERRA DO ARRASTA, E OUTROS LUGARES "*FINOS*" NA T.I. KIRIRI (BEM COMO SEUS *DONOS* E MORADORES).

Havia se passado dois dias desde a minha última "caminhada na mata" com Barão. Como dito anteriormente, passamos esses dois dias resolvendo demandas e pendências nos municípios de Banzaê e Ribeira do Pombal. Outras demandas do tipo acabaram por surgir, o que foi atrasando ainda mais a nossa ida às serras.

No dia 11/10/2019, três dias após minha última caminhada com Barão. Acordei um pouco mais tarde que o habitual. Meu interlocutor avisara que teria que resolver algumas questões pela manhã, só retornando para o almoço.

Ao retornar, Barão comenta que, mais uma vez, teria que ir em Banzaê e sugere que eu o acompanhe para que, no nosso retorno, pudéssemos seguir direto para as serras, sem nos demorarmos em Mirandela e corrermos o risco de ter que remarcar nossa caminhada para outro dia.

Almoçamos e seguimos para Banzaê. Barão resolve rapidamente suas questões, tomamos um caldo e cana e retornamos em sua moto. Foi interessante perceber que, mesmo no município de Banzaê, antes de dar o primeiro gole do seu caldo de cana, Barão, cuidadosamente, realizava a "ação ritualizada" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 1994; RAMOS, 2013; 2018) de "dar para o santo", derramando, delicadamente, o primeiro tanto da sua bebida para os *invisíveis*. Tal situação revela que a continuidade da relação comunicativa com os *encantos* não se encerra no momento do ritual. Conforme venho buscando demonstrar ao longo deste trabalho, esse processo de comunicação é contínuo, feito a nível da coletividade étnica no ritual e mantido pelos indivíduos ao longo do fluxo da vida cotidiana no território, através de "ações ritualizadas" que se voltam para a comunicação com os *invisíveis*. Além disso, essa comunicação se mantém também no mundo onírico dos sonhos, como anteriormente apontado.

A partir da observação dessa "ação ritualizada" de Barão fora do território indígena, poderíamos ir mais além: a continuidade da comunicação e relação com os *encantos* é mantida mesmo fora do território indígena – onde habitam os *encantos*. A "ação ritualizada" de Barão -

a de “dar pro santo” o primeiro gole do seu caldo de cana - é reveladora de como a relação e a comunicação com os *encantos* se mantem – e deve ser mantida – mesmo ao longo da vida fora do território indígena, perpassando praticamente todos os aspectos e momentos da vida Kiriri, até mesmo, em algumas circunstâncias, fora da T.I. Kiriri. Estar fora do território não implica numa ruptura com a relação de comunicação contínua entre indígenas e *invisíveis*.

Desse modo, a “ação ritualizada” de Barão, mesmo fora do território indígena, poderia ser apreendido como um “rastro dos *invisíveis*” dado que tal ação é um indício da presença e da - constante e contínua - relação daquelas entidades com os “visíveis”. Relação de comunicação que é mantida mesmo fora do território, implicando numa constante presença da relação com os *invisíveis* em todas as dimensões da vida Kiriri: dentro e fora do território, no ritual, no cotidiano e, até mesmo, nos sonhos. Com essas considerações em mente[475], penso podermos apreender a relação e a comunicação entre Kiriri e *invisíveis* como um “fato social total”, fatos onde “tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social [...] Nesses fenômenos sociais ‘totais’ [...] exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições [...]” (MAUSS, 2003, p. 187).

***

Enquanto retornávamos de moto, Barão explicou que não iria para Mirandela pela BA-388, mas que seguiria por um caminho interno ao território, que liga as aldeias de Cajazeira, Araçás e Marcação ao centro do território indígena e à aldeia de Mirandela, passando pela Serra do Arrasta-Bunda. Barão disse que, assim, aproveitaríamos a viagem de volta para já irmos conhecendo mais do território, e que ele poderia me apresentar a Serra do Arrasta, sobre a qual eu muito ouviria falar, principalmente nos relatos e conversas na casa de Dominguinhos[476].

Assim, em nosso retorno, adentramos num estreito caminho de terra, próximo à aldeia de Marcação[477], Barão, voltando-se para mim, disse que iríamos passar, logo a frente, pelo Caminho do Arrasta.

[475] E outras, elaboradas ao longo de todo este trabalho.
[476] Conforme tratado no capítulo segundo do presente trabalho.
[477] A aldeia Kiriri mais próxima do município de Banzaê.

Enquanto nos dirigíamos de moto para tal caminho, Barão apontou para um ancião indígena que pastorava algumas cabeças de gado dizendo: “E quem ia dizer que índio ia ter gado um dia?”. Barão disse que hoje todo índio, logo que pode, faz questão de ter algum gado, por poucas cabeças que sejam, coisa que dificilmente aconteceria no passado, antes da retomada territorial.

A retomada territorial era sempre um tema presente em nossas caminhadas e passeios de moto pelo território indígena. Barão constantemente narrava as histórias perpassando as várias “coisas” (INGOLD, 2012) do/no território, quase sempre fazendo referência às lutas e à retomada territorial. Eventos que parecem se condensar nessas “coisas”, tornando-se um registro material de distintas temporalidades e eventos passados. Uma espécie de história-matéria, condensada nas serras, nas ruínas, entre outras das mais diversas “coisas do/no território”.

Um bom exemplo disso se deu a seguir: enquanto avançávamos em direção à Serra do Arrasta, Barão apontou para uma outra serra no caminho. Disse que aquela era a “Serra da Retomada da Picos”[478]: onde os índios ficavam para emboscar – ou evitar – os pistoleiros comandados pelos fazendeiros Miranda (pai) e Mirandinha (filho), dois dos maiores latifundiários da região e grandes antagonista no processo de retomada territorial pela população indígena.

Barão parou sua moto por alguns instantes para me mostrar, apontando, o caminho por onde se iniciava a subida para tal serra. Enquanto apontava para o caminho de subida, Barão descrevia como as mulheres indígenas, carregando crianças e potes com água, conseguiam subir aquela passagem, tão íngreme e estreita, para uma escalada ainda mais arriscada. Ele reforça a coragem dos índios para subir a serra nos tempos da retomada, dando ênfase à coragem das mulheres especialmente, que ainda cuidavam das crianças e dos mantimentos, sendo responsáveis, em grande parte, pela logística dos mesmos ao longo das lutas de retomada.

Vale reforçar que, enquanto apontava para o caminho, permitindo-me enxergar uma pequena trilha onde, anteriormente, eu só conseguia ver as paredes rochosas da serra, Barão ia também apontando para algumas ervas e “pés-de-pau” nos arredores, interrompendo suas narrativas e explicações históricas para apresentar o nome, os usos e formas de se identificar

[478] Como apresentado no capítulo primeiro, a Fazenda Picos era a maior intrusada no território indígena, tendo sido um grande marco simbólico a retomada da mesma pelos Kiriri. Tal retomada foi perpassada por uma série de intensos conflitos com as elites latifundiárias e políticas locais, entre outros atores.

cada uma daquelas plantas nas quais o mesmo se detia. Assim, Barão, meu "educador da atenção"[479], ia constantemente orientando e direcionando minha percepção, permitindo-me enxergar mais que objetos, "coisas" (INGOLD, 2012) do/no território, bem como as histórias, as relações, as dores, as memórias, todos os distintos possíveis significados, enfim, perpassando e constituindo aquelas "coisas".

***

Terminadas as explicações de Barão, sobre o caminho de subida da Serra e sobre as ervas e pés-de-pau dos arredores, subimos na moto e seguimos o caminho.

Passamos por uma área próxima à Lagoa Grande[480], onde paramos novamente. Barão me pergunta se eu já tinha ouvido falar de uma grande cobra *encantada* que habitava a Lagoa Grande. Respondo que sim. Barão comenta que tal cobra já não habitava mais a Lagoa desde que ela secara e não voltara a encher.

Depois, enquanto apontava para uma vasta área próxima à antiga Lagoa Grande, Barão falou que, tempos atrás, toda aquela região para a qual ele apontava era toda coberta por água e que hoje estaria tudo muito mais seco que antes.

Em seguida, Barão apontou para um elevado de terra no chão e disse que ali era o limite de até onde a água poderia ir em caso de muita chuva e alagamento daquele terreno – muito propenso a isso, segundo informou meu interlocutor.

Barão mandou eu observar que, daquele ponto em diante, o terreno era mais baixo, de forma que a tendência seria que a água escorresse para depois daquele ponto, dado que ela estaria descendo. Barão explicou que isso não acontece porque "os mais velhos", a algum tempo atrás, teriam "rezado" aquele local, não dando autorização para que a água ultrapassasse aquele limite.

---

[479] Se pudermos assim fazer essa referência à Ingold (2010).

[480] Lagoa que dava o nome a um antigo núcleo habitacional Kiriri. Essa lagoa passava por alguns períodos completamente seca, voltando a encher em determinada época do ano. Atualmente, fazem muitos anos que a Lagoa Grande não voltou a encher, tendo sido abandonada, segundo Barão, pelo *encantado* que, vez ou outra, fazia da lagoa sua morada temporária: a ***Cobra Grande da Lagoa***, que, em campo, ouvi também ser chamada de "Cobra encantada".

Desse modo, quando chove muito e o local fica alagado, a água vai em direção às serras, mesmo que suba o relevo local, mas nunca desce além do limite apontado por Barão como aquele que fora estabelecido pelos "mais velhos" que "rezaram" aquele local. "Mais velhos" que "deram permissão" para que a água só chegasse até ali.

Tais falas apontam, como já apresentado anteriormente, para as "rezas" como um conjunto de "atos de fala" (TAMBIAH, 2018) que atuam sobre o mundo. Conjunto de "atos de fala" compostos, muitas vezes, por palavras "na língua indígena", que podem ser "*fortes*", sendo elas próprias dotadas de um "poder mágico" (TAMBIAH, 2018) capaz de agir sobre o mundo. E, nesse caso, alterá-lo, como se depreende dos dois exemplos de "rezas" apontados por Barão: a reza que ele solicitara ao seu irmão em sua roça para afugentar os periquitos da sua plantação de milho e a reza dos "mais velhos" que interrompeu o próprio fluxo "natural" da água de uma certa região do território indígena. Observa-se assim que as "rezas"[481] são modos de agir e transformar o mundo, ordenando o "natural" de acordo com as necessidades e demandas do "social": interrompendo o fluxo de água "para baixo" e invertendo-o "para cima", de forma que o "descimento" da água se dá para cima, nunca podendo "subir" para as regiões mais baixas daquela área, dado não lhe ter sido dada a autorização dos "mais velhos" que rezaram aquele lugar.

Dado que o fluxo natural da água é "descer" a ação dos mais velhos inverteu o sentido dessa "descida", naquela região do território: para cima. O fluxo de água "desce" para as partes mais altas do relevo naquela parte do território. Nunca "subindo" - como nunca sobe uma corrente de água - para baixo, já que a ação dos mais velhos tornou impossível que a água escoasse para à parte mais baixa do relevo, tornando esse movimento uma "subida para baixo": movimento impossível, não autorizado por aqueles rezadores anciãos à quem se referia Barão.

Como dito, numa situação anteriormente já relatada, por Suelí: o mundo do território indígena "é diferente". Uma diferença de mundos construída por seus habitantes – visíveis e invisíveis – em constante relação. Um mundo diferente onde, graças a ação das pessoas

[481] Tratadas aqui enquanto "atos de fala" (TAMBIAH, 2018) compostos, muitas vezes, por algumas palavras "na língua", dotadas de um "poder"/agência próprio, inerente à própria palavra e ao ato de pronunciá-la. Vale ressaltar que tal poder desse conjunto de atos de fala que constituem as "rezas" depende, também, do indivíduo que executa tais atos e da forma como os mesmos são executados: os "atos de fala" devem ser realizados de uma forma "correta" e por *entendidos*, não bastando somente conhecer as rezas e/ou as "palavras *fortes*" para agir sobre o mundo com as mesmas. O uso das palavras "*fortes*", ou dos *toantes fortes*, como se viu no capítulo dois, se feito por não-*entendidos* ou em situações indevidas, pode gerar efeitos descontrolados e/ou indesejados sobre o mundo, por exemplo, provocar o *enramamento* de um *encanto* fora do momento e contexto adequados, com todas as consequências disso decorrente.

indígenas e de suas rezas, "atos de fala" repletos de "palavras *fortes*", a água, em determinada região do território, "desce pra cima", da parte mais baixa do relevo em direção às serras. Não tendo permissão de "subir para baixo", afinal a água não "sobe" assim como ela não ultrapassa o ponto limite estabelecido pelos "mais velhos".

Toda essa situação nos mostra, também, como o território é perpassado e construído pelas ações dos indígenas em relação com os *invisíveis* e com as "coisas do/no território", sendo todo o território indígena Kiriri marcado por indícios, "rastros" dessas relações.

***

Após o relato e as explicações de Barão, sobre a direção do fluxo da água naquela região próxima à Lagoa Grande, montamos novamente na sua motocicleta e seguimos o caminho em direção à Serra do Arrasta. Conforme nos aproximávamos, a já pequena estradinha de terra ia se tornando ainda mais estreita e acidentada, sinal de que estávamos quase na Serra, como apontou Barão.

Assim que chegamos próximos ao grande corredor da Serra do Arrasta-Bunda, fui invadido pela memória da minha primeira ida ao território indígena Kiriri, ainda em 2016. Lembrei-me de passar de carro, à noite, junto à Vanessa Moraes e Marco Tromboni, por aquele grande corredor. Lembro-me que, naquele momento anterior, havia conhecido o local como "Pedra do Corte", apresentado para nós por Tromboni como a morada de um *encantado*: o ***Boi-do-Corte***.

Enquanto ainda me aproximava do corredor, retomei, ainda que brevemente, a sensação de calafrio e deslumbramento que tive da primeira vez que por ali passei. Deslumbramento em estar transitando por um lugar habitado por uma vastidão de seres tão fantásticos e misteriosos como os diversos tipos de *invisíveis* existentes naquele mundo Kiriri.

Tive uma rápida, porém intensa, sensação epifânica naquela chegada à Serra onde, por alguns segundos, parecia fazer todo o sentido do mundo que minha última "caminhada na mata"[482] no território indígena Kiriri tenha me levado até aquela serra, que fora o primeiro lugar

[482] Seria a última daquele período em campo, mas acabou sendo, de fato, a última antes da elaboração deste trabalho, pois tive que retornar do território indígena poucos dias após tal caminhada e, devido a pandemia de

encantado que tive contato no território indígena Kiriri, bem como o primeiro lugar do território que teve sobre mim o efeito de deslumbramento, o que, em grande parte, influenciou nos objetivos e pretensões do presente trabalho. Senti, por alguns segundos, que chegara até aquela serra como que guiado, atraído, por alguma espécie de "força invisível" que, naquele momento, parecia – sensivelmente – perpassar todo meu trabalho de campo, todo meu "habitar" – ainda que por curtos períodos – o território indígena Kiriri.

Aquela sensação durou poucos segundos, mas sua intensidade foi o suficiente para que parecesse que tivessem se passado uns bons minutos. Barão falara e perguntara-me algumas coisas que simplesmente me passavam como som sem significado pelos ouvidos. Quando saí daquele estado de deslumbramento lembro apenas de ter conseguido entender Barão me perguntando se eu já tinha ouvido falar do *encantado* que habitava aquela Serra.

Enquanto refletia, um pouco encabulado[483], se deveria ou não relatar minha sensação ao meu interlocutor, consegui apenas responder sua pergunta com outra: perguntei se ele se referia ao ***Boi-do-Corte***, que era o *encanto* que eu já ouvira que morava naquela serra. Barão confirma e diz que aquele *encanto* também é chamado de "***Boi Encantado***".

Meu interlocutor, enquanto estacionava a moto para descermos, continuou dizendo que, além do ***Boi Encantado***, naquele lugar já houvera também um certo "Crocodilo"[484], mas que não era mais encontrado, dado que fora caçado, há muito tempo, pelos "mais velhos".

Covid-19, não pude voltar a campo para mais algumas "caminhadas na mata" como planejava fazer em inícios de 2020.

[483] E, admito, um tanto assustado com a sensação anterior.

[484] Não consegui entender se ele se referia a um animal de fato, a um *encantado* ou a um *bicho*. Em termos dedutivos, suponho ser o primeiro ou o último, dado que *encantados* podem até ser *amansados* (BANDEIRA, 1972) mas nunca "caçados" ou "presos", sendo essa última categoria constantemente utilizada, na fala de meus interlocutores em campo, para se referir à certas ações do pajé ou de *entendidos* para coibir a movimentação e/ou retirar a agência dos *bichos*, o que se faz ao "prendê-los" em algum local do território.

Figura 48 - Vista da Serra do Arrasta de carro.

Fonte: Acervo do autor, 2018. Fotografia por: Volha Yermalayeva Franco.

Figura 49 - Hamilton “Barão” na Serra do Arrasta.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Como se pode observar nas fotografias, a Serra do Arrasta se refere, obviamente, à serra propriamente dita, bem como a esse longo corredor que fora feito à base de picareta e da força de trabalho indígena há muito tempo atrás, segundo contou Barão.

Assim que descemos da moto e esticamos as pernas, Barão vai em direção a uma das paredes do corredor da Serra do Arrasta. Parece investigar algo por alguns instantes quando me chama, apontando para um "caminho", uma trilha que existia e permitia subir, pelas laterais, a Serra do Arrasta. Ele diz que aquele era o caminho que os índios faziam para ir até o núcleo habitacional do Sacão, antes da retomada do território.

Nos primeiros momentos, não conseguia enxergar quaisquer vestígios de uma trilha ou caminho, ainda que Barão houvesse me apontado. Após mais alguns apontamentos, novos direcionamentos da minha atenção e dos meus sentidos, consigo, finalmente, ver a trilha onde outrora só identificava mato e folhas secas. Essas situações eram constantes nas caminhadas com Barão, e demonstram como tais "caminhadas na mata" fundamentam todo um processo de produção do conhecimento (MORAES, 2020) bem como de "educação da atenção" (INGOLD, 2010). Educação da atenção que, no meu caso, era sentida, muitas vezes, de forma aguda, dado me permitir enxergar, literalmente, "coisas" que antes não eram apreendidas pela minha visão[485].

[485] A figura a seguir é um exemplo dessas situações, onde eram as explicações e direcionamentos da minha atenção, por parte de Barão, que me permitiam, de fato, enxergar as coisas.

Figura 50 – Trilha na Serra do Arrasta, antigo caminho para o Sacão.[486]

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Em suma, os direcionamentos e explicações de Barão, ao longo das nossas "caminhadas na mata", funcionavam, de fato, como um processo de "educação da atenção", que me possibilitava, algumas vezes, enxergar "coisas" que sempre estiveram ali, mas não eram apreendidas por minha percepção não-indígena e não "treinada" no território Kiriri. Os comentários, narrativas, explicações e direcionamentos de Barão iam, pouco a pouco, permitindo-me a construção e o aperfeiçoamento de um olhar apto a enxergar os significados, as histórias e as relações com *invisíveis* perpassando todas as "coisas do/no território" e se

[486] Note, circulado em laranja, a íngreme e estreita trilha desse antigo caminho para o Sacão através da Serra do Arrasta.

condensando nessas. Histórias, relações, significados, que, como que se tomando materialidade, se cristalizando de forma visível, se condensam em “coisas no/do território Kiriri”.

Após discorrer um pouco sobre aquela trilha e as dificuldades que os indígenas tinham em se deslocar pelo território - no período da retomada - devido às ameaças e constantes emboscadas dos *brancos* intrusados no território, Barão aponta para a figura de um rosto talhado na pedra. Disse que aquele rosto estava lá desde que o corredor fora aberto à base de picareta pelos índios e que ninguém sabia, de fato, quem, ou o que, gravara tal figura ali.

Figura 51 - Gravura *encantada*(?) de um rosto talhada na Serra do Arrasta.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Barão disse que teria ouvido de alguns índios relatos que levantariam a possibilidade daquela gravura talhada ser "*encantada*"[487], pois alguns dizem que os olhos da figura muitas

[487] De "se encantar" e não um *encantado* de fato. Como já apresentado, por razões diversas, entre elas a agência dos próprios *encantados*, as coisas, pessoas, lugares, animais, etc. podem "*se encantar*", passando a ter comportamentos distintos do que teriam se não fossem "*encantados*". Em relação as "coisas", "*se encantar*" pode

vezes acompanham quem está passando pelo local, principalmente à noite. Barão diz que ouvira também, sobre tal figura, que alguns índios, passando pela Serra do Arrasta à noite, a viram piscar, o que indicaria comportamento de "vivo", sendo, portanto, uma figura "*encantada*". Barão enfatizou que aquilo eram apenas suposições e que o mesmo, apesar de já ter ouvido alguns relatos do tipo sobre aquela imagem na pedra, nunca experienciara nada do tipo relativo à figura na Serra do Arrasta.

Tais explicações do meu interlocutor parecem apontar para a possibilidade de "vida" nas "coisas" (INGOLD, 2012). Não obstante serem as "coisas do/no território" perpassadas por significados diversos, relações ao longo do tempo e do espaço, etc. Algumas "coisas" do/no território, por razões diversas, podem simplesmente assumir aspectos de "vivo", tendo, portanto, uma certa agência direta sobre o mundo. As "coisas" podem "*se encantar*", adquirindo uma natureza de agente, uma natureza comum aos "vivos". Desse modo, não seria exagero, nem mesmo figura de linguagem, dizer que certas "coisas do/no território indígena" são vivas. "Coisas" dotadas de história, significados e que, em alguns casos, *se encantam*, passando a ser, também, dotadas de "vida" ou, ao menos, de "agência" e de comportamentos comuns aos "vivos".

Após suas explicações sobre a figura talhada na Serra do Arrasta, afastamo-nos um pouco. Enquanto Barão descansava e ajustava algo em sua motocicleta, eu andei um pouco pela "localidade", aproveitando para fazer algumas fotografias. Percebi que, conforme me afastava da estradinha, me subiam alguns calafrios pela espinha, com certa recorrência, enquanto estive naquele local. Em dado momento, tenho um calafrio mais intenso que me deixa involuntariamente em estado de alerta, me viro com uma estranha sensação, e volto meu olhar para a gravura do rosto talhado na parede, buscando encontrar a direção para que seus olhos apontavam... Esperando que não fossem para mim.

Não sei se os relatos de Dominguinhos e Barão, entre outros que ouvi sobre aquele lugar, tinham alguma responsabilidade sobre aquele efeito sensível em meu corpo, ou se, de fato, estávamos num lugar "*fino*"/"forte", e tais calafrios fossem, de alguma forma, consequência disso. Sei que optei por não pagar para ver, rapidamente retornando em direção à moto e à Barão, enquanto me questionava se estava sob efeito de sugestão ou algo do tipo, ou se começava a ter uma "atenção sensível" um pouco mais "educada", que me permitia, ainda sem

significar, muitas vezes, apresentar movimento próprio, volição e/ou agência visível e com efeitos pragmáticos, comportamentos de "vivo", enfim.

saber, apreender, na forma de calafrios e estado de alerta físico, a "*fineza*" e a "*força*" daquela "localidade", da Serra do Arrasta-Bunda.

***

Barão encontrava-se descansando, apoiado na Serra do Arrasta. Quando me aproximo, o mesmo sugere que sigamos viagem para a Serra do Tauazeiro, dado que a mesma era bem distante dalí e de dificultoso acesso, e que dificilmente conseguiríamos chegar lá se estivéssemos muito cansados ou no escuro. Assim, seguimos de moto o caminho para tal serra.

Mesmo de moto, Barão continuava seu processo de direcionamento da minha percepção, ele constantemente interrompia a nossa conversa para apontar riscos no caminho, como pés de cansanção ou arbustos com espinhos. Apontava para os rastros de animais, sempre parando para checar quando não os conseguia identificar de primeira, apenas com uma passada de olho: um rastro estranho que depois Barão concluiu não ser um, mas dois rastros de teiús, próximos um do outro, por isso a estranheza. Mais a frente, um rastro recente de veado... Aqui e ali, rastros distintos, pelos quais, a partir das interpretações e explicações de Barão, era possível apreender um pouco da rica fauna e variedade de espécies animais presentes no território indígena[488].

Tendo avançado até um certo ponto de moto, já mais próximos da aldeia de Mirandela do que da aldeia Marcação, descemos e damos continuidade ao caminho a pé.

Ainda no início da nossa caminhada, enquanto avançamos mata a dentro, Barão ouve o canto de um pássaro e interrompe, bruscamente, sua caminhada e sua fala. Parecia escutar com grande atenção o canto. Depois, voltando-se para mim, Barão explicou que era o canto de um caga-sebo, e que, nesse caso, teríamos que ficar atentos a partir dali e tentar descobrir se tal canto veio, de fato, de um caga-sebo ou se foi do *dono da mata*, o *Karizú*.

Barão, em silêncio, demora-se algum tempo escutando o canto do pássaro. Diz que, se o canto fosse de "mangação" seria um indício, um "rastro" da presença de um *invisível*,

[488] É constantemente apontado, na fala de muitos dos meus interlocutores, que quando os indígenas retomaram o território, não só a vegetação começou a se recuperar, como também os animais e as caças que eram comuns naquela região e se encontravam desaparecidas.

apontando para a grande possibilidade de que o canto fosse do *dono*, o que significaria um aviso de que seria melhor interromper a caminhada por ali.

Barão parecia apurar sua audição, como se querendo entender o que estaria dizendo o canto do pássaro (ou do possível *encanto*). Em dado momento, meu interlocutor toma um ar muito sério e uma expressão de preocupação logo lhe sobe à face. Ele identifica a "mangação" no canto do pássaro, um indicativo de que poderia não ser, de fato, o canto de um pássaro[489] e, assim sendo, seria um alerta de perigo e o melhor a fazer seria retornamos dali direto para casa.

Passam-se alguns instantes de tensão quando Barão parece relaxar, mudando completamente sua postura física e expressão corporal, de modo que até eu me senti mais relaxado e seguro, mesmo sem ainda saber o motivo dessa mudança de postura do meu interlocutor. Voltando-se para mim, Barão diz que poderíamos prosseguir na nossa caminhada.

Pergunto o porquê. Barão, apontando para alguns pontos no chão e para alguns pássaros que passavam voando no céu, diz que havia mais de um caga-sebo "mangando" por ali, e que os *donos*, geralmente, aparecem sozinhos, não se envolvendo muito com e nem se comportando como os animais de fato. Ele diz que ficou bastante preocupado quando ouviu a "mangação", mas, depois de analisar, entendeu que vinham de mais de um pássaro diferente, o que significava que eram os caga-sebos, os pássaros, conversando entre eles, "se engraçando um pro outro", como explicou Barão. Tal afirmação logo se mostrou correta, quando notamos um pequeno grupo desses pássaros voando e interagindo entre eles, se distanciando de onde estávamos, assim como o som da "mangação" dos mesmos.

Meu interlocutor diz que, se tal mangação viesse de um único pássaro visível, e o mesmo se encontrasse solitário, no meio de um caminho ou estrada, era quase certo que se tratava do *Karizú* (o *dono*) e a melhor coisa a ser feita, nesse caso, era dar meia volta e, sem pensar ou hesitar, interromper a caminhada, retornando para casa. Como a "mangação" estava sendo feita por vários pássaros, era sinal de que eles estavam se comunicando entre eles, sendo, portanto, animais. Se a mangação viesse de um único pássaro, no meio da estrada – onde passarinho não costuma ficar, segundo Barão – ela estaria comunicando não com outros animais, mas com os humanos e o emissor da mensagem não seria um pássaro, mas o *dono da mata*.

Como se vê, caminhar pelo território é estar atento a contínua e constante possibilidade de se estabelecer uma comunicação, a partir de encontros fortuitos, com *encantados*. A presença

[489] Mas do *dono*.

dos mesmos é sentida e vivenciada ao longo de toda a vida no território indígena[490], sendo de suma importância ter uma atenção educada para apreender e interpretar as mensagens e sinais deixados por esses *encantos* em constante relação com os indígenas. Andar em segurança, no território indígena, é estar sempre atento para o que dizem os *invisíveis*, para o que sua presença revela sobre o tempo e o espaço em que se manifestam. Assim, reforço, podemos entender as "caminhadas na mata" como um processo de "educação da atenção" (INGOLD, 2010).

Além disso, observa-se também que as "caminhadas na mata" produzem e aperfeiçoam conhecimentos sobre o território e seus habitantes *invisíveis*, sendo um modo de produção de conhecimentos relativos à *ciência do índio* (MORAES, 2020, p. 105-126, 310), bem como de aperfeiçoamento e atualização dos mesmos, o que aponta para a *ciência do índio* não como um *corpus* fechado de conhecimentos que podem ser, por exemplo, decorados de cor. A *ciência do índio* vai mais além do que um conjunto prévio e definido de conteúdos. Ela é composta, também, por modos de produção, aferição, comprovação, atualização e aperfeiçoamento desses conhecimentos, constituindo uma epistemologia Kiriri própria[491], como defendido por Vanessa Moraes (2020).

As "caminhadas na mata" seriam um desses "processos epistemológicos" (MORAES, 2020) de produção, revisão, aplicação e atualização dos conhecimentos da *ciência do índio*. Bem como de outros conhecimentos a respeito do território, seus habitantes, sua paisagem... Conhecimentos sobre essa "malha" que é o Território Indígena Kiriri, composto por um "emaranhado" de "coisas" (INGOLD, 2012), pessoas, relações, fluxos vitais, histórias e significados.

***

[490] E mesmo fora dele, por parte dos Kiriri, como já apontado.

[491] Não apenas um conjunto de conhecimentos, mas modos de produção, testagem, questionamento, interpretação, atualização e aplicação desses conhecimentos, bem como um conjunto de pressupostos acerca do que seja, de fato, conhecimento válido, bem como do que pode – e por quem pode – ser conhecido. Como visto, por exemplo, numa fala anterior de Barão, os conhecimentos advindos dos *encantos*, especialmente sobre a língua indígena, são "mais verdadeiros", menos passíveis de questionamento, por serem os *encantos* aqueles *antigos* que dominavam e "cortavam" a língua indígena.

Passado o susto e a tensão inicial, seguimos o caminho assim que Barão se certificou, com certeza, sobre a natureza do emissor da "mangação" que ouvimos.

Em dado momento do percurso, Barão se deu conta de que ainda estávamos muito distantes da Serra do Tauazeiro. Ele disse que já não se lembrava do quão distante era essa serra e que o mesmo só estaria indo lá por grande consideração à Nêga, sua "segunda mãe", e por que era por motivo de saúde: "por que é pra remédio". Enquanto caminhávamos, Barão falava sobre algumas características do tauá enquanto uma erva "para remédio", bem como explicava como distinguir as subvariedades de tauá, apontando para a Serra do Tauazeiro como um bom local para se coletar ervas para "remédio", no geral.

Após um relativamente longo período de caminhada, chegamos a uma serra que, imediatamente, começamos a subir. Pergunto para Barão se era aquela a Serra do Tauazeiro. Ele ri, dizendo que a Serra do Tauazeiro era bem mais distante do que aquela em que nos encontrávamos.

Com certa vagareza, e buscando lidar com minha acrofobia, chego ao topo da Serra, onde encontro Barão já descansado e à minha espera. Passados alguns minutos em que me recuperava da tensão com a altura e do cansaço da subida, me dei conta da linda vista que nos aguardava de cima daquela serra.

Barão apontava para vários pequenos pontos no território, abaixo e ao longe: sua roça, a aldeia de Mirandela, entre outros. Disse que, em momentos de muita tensão, stress ou raiva, o mesmo, às vezes, subia ali e esfriava a cabeça com o vento que bate – mais forte – no topo daquela serra.

Tirei duas latas de cerveja de uma sacola térmica que carregava comigo e ficamos sentados em silêncio, escutando apenas os sons do mundo do território Kiriri e dos goles de cerveja que dávamos para matar a sede e refrescar o corpo. Demoramo-nos um certo tempo lá em cima, meio hipnotizados pela vista e pelo jogo de luzes e cores projetados na paisagem pelo início do pôr do sol. Ficamos por um certo período nesse silêncio contemplativo, creio que perdemos um pouco a hora pois, quando nos demos conta, o dia começara a escurecer.

Barão comenta que, pelo horário, nunca conseguiríamos chegar na Serra do Tauazeiro antes de anoitecer. Desse modo, levando em conta uma série de riscos[492], optamos por não dar

[492] Entre eles o de encontrar com *paracé.*

prosseguimento à nossa caminhada para aquele destino. Não obstante, Barão diz que ainda teríamos tempo, ao desistir da ida à Serra do Tauazeiro, para aproveitar mais um pouco o local em que estávamos, bem como para irmos até um "minador", que meu interlocutor disse que gostaria de me mostrar.

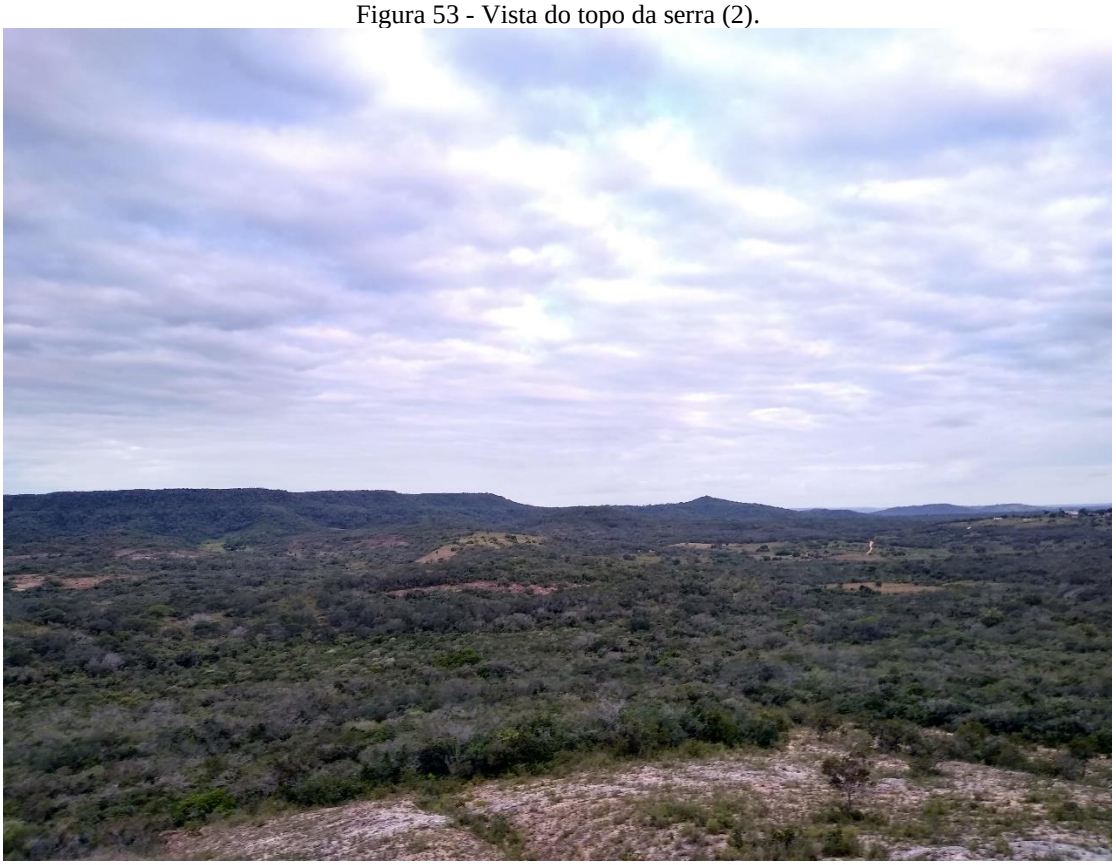
Ficamos mais algum tempo no topo daquela serra. Aproveitei para tirar algumas fotografias enquanto Barão apontava para distintos pontos da paisagem – onde eu via apenas mata fechada – relatando sobre as "coisas" que estariam – ou estiveram – naqueles pontos para os quais ele apontava: as antigas casas de alguns conhecidos indígenas, a "casa do motor", trilhas e estradas diversas[493], a "antiga casa do cacique"... Uma infinidade de "coisas", as quais, em sua maioria, mesmo com o zoom da câmera, eu não conseguia ver. Tal situação apontava para distintos processos de "educação da atenção" (INGOLD, 2012) por que passamos eu e meu interlocutor, revelando que, conhecer o território é nele habitar e por ele caminhar, não bastando decorar um conjunto de informações abstratas. É preciso habitar e viver o mundo do território indígena para com ele aprender a nele viver. Mesmo com minha percepção sendo diretamente direcionada para certos pontos, mesmo com uma máquina dotada de zoom, ainda assim não era capaz de ver muitas das coisas que via meu interlocutor.

[493] Entre essas, a do Sacão, por qual passamos numa caminhada anterior.

Figura 52 - Vista do topo da serra (1).

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 53 - Vista do topo da serra (2).



Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 54 - Vista do topo da serra (3).

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 55 - Vista do topo da serra (4)[494].

Fonte: Acervo do autor, 2019.

[494] Circulado na imagem uma das poucas “coisas” apontadas por Barão, do topo da serra, que consegui ver e entender de fato: uma estrada que dá em Mirandela.

Depois de um tempo, Barão percebeu que eu não estava acompanhando bem suas referências, nem conseguindo sequer enxergar as "coisas" que o mesmo me apontava. Ele dá um sorriso de canto de boca e, como se justificando, com certa indulgência, minha inaptidão perceptiva, minha atenção pouco educada para apreender todo aquele contexto em que me encontrava, Barão diz que antes é que haviam aquelas coisas, que era mais fácil de ver, mas que hoje era quase tudo mato mesmo, o que poderia explicar o porquê d'eu não estar enxergando coisas que, para meu interlocutor, pareciam tão próximas e palpáveis.

Com o dia já chegando ao seu fim, tomamos coragem e descemos a serra, rumando em direção ao "minador". Barão, no caminho, reforça algo que o mesmo já me dissera algumas vezes antes: que quase todo minador abrigava ouro. Não qualquer ouro, mas ouro protegido pelos *encantados*. Barão explica que, no caso de alguém conseguir, de algum modo, retirar o ouro do local, a minador seca, ficando sem água: sinal da "saída do *encanto* do local". Assim, Barão apontava para mais um "rastro dos *invisíveis*", rastros que parecem perpassar todo o território indígena: marcas visíveis, indícios palpáveis da presença e agência de seres *invisíveis*. A água dos minadores no território era um desses rastros: sua presença indicava ser ali uma morada de *encanto*, onde estaria guardado "ouro dos *encantados*" (BANDEIRA, 1972, p. 87).

Barão relata que os mais velhos contavam que quando os "americanos" viessem para tirar todo o outro, as águas não iriam sumir, mas inundar toda a região, exceto os pontos mais altos, como a aldeia de Mirandela por exemplo[495].

Não demoramos muito para chegar ao nosso destino. O "minador", conforme as figuras a seguir, é esse grande buraco cheio d'água dentro. A cerca aí presente foi construída por Barão, no intuito de proteger e preservar o local que é, também, uma morada de *encantados*[496]. Na segunda foto, mais aproximada, é possível ver a água, "rastro de *invisíveis*", dentro do minador, indicando a presença de "ouro de *encantado*" e, consequentemente, do próprio *encantado*.

[495] Já ouvi algumas variações desse relato, em algumas delas é dito que existe uma grota onde havia uma cachoeira e onde foram presos vários *bichos* e que, um dia, por razões diversas, essa cachoeira iria se soltar, voltando e inundando toda a área, exceto os pontos mais altos. É dito que muitos desses *bichos* também voltariam para assolar a vida dos indígenas. Algo similar me foi apontado por Dominguinhos: que os "mais velhos" diziam que haveria um tempo futuro em que "essas coisas [*bichos* e "coisas ruins"] vão voltar".

[496] A presença de água dentro do minador é um "rastro" dessa presença e da relação de habitação dos *encantos* com os minadores.

Figura 56 - “Minador”.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 57 - Um “rastro dos *invisíveis*”: água no interior do “minador”.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Não nos demoramos muito no “minador”, Barão diz que, como chegamos rápido lá, ainda daria tempo para que ele me mostrasse “a casa do Toré de antigamente”. Desse modo, após suas explicações sobre a natureza dos “minadores” enquanto moradas de *encantados*, tiro algumas fotografias e seguimos para o novo destino proposto pelo meu interlocutor.

Após mais algum tempo de caminhada, chegamos no local da “casa do Toré de antigamente”. É uma construção de adobe, com sua maior parte já deteriorada e em ruínas.

Apontando para uma área em volta da casa que não apresentava mato, Barão diz que era ali o antigo terreiro de Toré, por isso a ausência de vegetação. Segundo meu interlocutor, ali fora realizado “o primeiro Toré Kiriri”.

Figura 58 - “Casa do Toré de Antigamente”.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 59 - Hamilton “Barão” apresentando o antigo terreiro onde teria sido realizado o primeiro Toré Kiriri.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Figura 60 - Rastro da presença de *invisíveis* e da sua relação com os Kiriri ao longo do tempo: ruínas da “Casa do Toré de Antigamente”.

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Ainda apontando para a construção, Barão direciona minha atenção para um pequeno caminho, bem delimitado e sem vegetação, que se inicia da frente da antiga construção, arrodeando a mesma pelos lados e dando para o fundo da casa:

Figura 61 – Caminho para a "*Casa da ciência*".

Fonte: Acervo do autor, 2019.

Barão disse que aquele era o caminho que levava até a "*Casa da ciência*" [497], mas que ali ele não poderia me levar, pois era *segredo*. Barão me explicou, ainda apontando para o pequeno caminho, que apenas pessoas "escolhidas" podiam entrar lá e, além disso, por já estar

[497] Onde é realizado o "particular" (NASCIMENTO, 1994), ritual onde é vedada a participação de não-indígenas, bem como, em muitos casos, de não-*entendidos*.

quase de noite, seria extremamente perigoso adentrar aquele espaço – sem permissão e sem *entendimento* – pois, como enfatizado algumas vezes por meu interlocutor, ali era um lugar "*fino"*, um lugar "*forte*".

Um lugar "*fino*" é um lugar marcado pela presença dos *encantados*, e pela possibilidade de estabelecer com esses alguma relação ou comunicação[498]. Tais situações podem gerar muitos riscos e consequências, principalmente na ausência de *entendimento* para a elaboração de *defesas* corretas e para a manutenção "correta" da comunicação, o que pode resultar numa *doença de índio* ou em algum outro "castigo" ou represália por parte dos *encantos*.

Barão continuou sua explicação: disse que os rituais do *particular*, as coisas que mechem mais a fundo com a "*ciência"*, devem ser feitas "no mato". Ele diz que a "*Casa da ciência"* continua sendo naquele local, seguindo o caminho que ele apontara a partir da "Casa do Toré de Antigamente". Ele explicou que, diferente do terreiro de Toré, a *casa da ciência* não poderia mudar de lugar uma vez estabelecida e que não se deveria, em hipótese alguma, cortar as matas em volta de tal casa.

Num certo tom de confissão, Barão disse-me que ele próprio não sabia que era por ali a "*Casa da ciência"* e que só veio descobrir sua localização quando foi convocado para ajudar na limpeza da trilha que leva até lá.

Ele diz que, antes disso, fora convidado a "participar da *ciência*", mas que não aceitou pois, naquela época, tinha o hábito de beber. Barão explicou que, "quando o cara bebe, às vezes quer conversar e falar de tudo, até do que não deve". Desse modo, seria muito arriscado participar da *ciência*, dado que, como continuou explicando Barão: "não se pode falar nada do que se vê por lá, se não leva uma surra", após um breve instante, Barão reitera: "mas não é surra de gente não, é 'deles' lá". Tais falam apontam e reforçam aquilo que foi discutido no capítulo passado: não somente os indígenas (visíveis) que mantêm o segredo. A manutenção do *segredo* que cerca os mais diversos aspectos do ritual, do xamanismo e da *ciência do índio*, é também responsabilidade dos *encantados*, que agem de maneira bastante efetiva – e com resultados visíveis e pragmáticos – para mantê-lo protegido dos não-*entendidos* e, principalmente, dos não-indígenas.

Após essas explicações, eu e meu interlocutor nos demos conta que caia sobre nós, agora de forma mais severa e rápida. Assim, iniciamos dali nosso caminho de volta, aproveitando para pegar um atalho ali por perto, o que nos permitiu voltar mais rápido do que fomos.

[498] Muitas vezes, à revelia dos "visíveis".

No retorno, mesmo que já não fosse possível enxergar muita coisa como antes, dada a pouca luminosidade daquele horário, Barão continuava seu processo de direcionamento da minha percepção e de "educação da atenção" (INGOLD, 2010): Vez por outra interrompia a sua ou a minha fala para observar possíveis rastros ou barulhos na mata, se voltando para debater comigo que animal poderia estar provocando tal ou qual barulho ou rastro.

Além disso, Barão estava a todo tempo, ao longo dessa e de outras caminhadas, apontando para uma série de plantas e ervas, dizendo seus nomes e usos medicinais. Quase sempre relacionando sua observação das plantas apontadas aos nomes "na língua" de tais plantas[499]: "essa é aquela erva X que eu falei naquele dia Y e tem o nome Z 'na língua'"[500].

Chegamos entre 18:30h e 19:00h em Mirandela. Barão mencionou estar um pouco preocupado, pois não avisara à sua esposa que demoraríamos tanto fora, dado que nem ele mesmo pensara que voltaríamos já pela noite.

Barão convida-me para ir à casa da sua mãe assar milho. Dado o cansaço, acabo por não aceitar o convite, dirigindo-me para sua casa. Lá, como um pouco e vou me deitar na rede do quintal, buscando processar todas as informações, percepções e sensações que por mim transpassaram ao longo das "caminhadas na mata" com Barão.

Percebi-senti que, do início ao fim da nossa caminhada, todo o caminho que percorremos parecia "fazer sentido". Tinha a constante sensação de que as "coisas", os lugares, os relatos de Barão, encandeavam-se dando sentido e significado àquelas caminhadas. Caminhadas que me permitiram apreender o território indígena enquanto uma "malha". Enquanto caminhava pelos pelo território, ia apreendendo as "coisas" de tal território, coisas que se ligam por teias de sentido, de histórias, de relações e fluxos vitais em comum. "Coisas" - do/no território - que, "emaranhadas", constituem essa mesma "malha" que é o próprio território indígena Kiriri: uma "malha" que liga as várias "coisas do/no território" dando-lhes coesão e um significado mais amplo e holístico: um território, indígena, "tradicional", morada dos *encantos* e dos índios Kiriri.

***

[499] Entre as listas de palavras e de itens lexicais produzidas, coletadas e/ou sistematizadas por Barão, se destaca a categoria dos "nomes de plantas e de ervas", uma das categorias com maior número de palavras pelo que pude conferir no computador de Barão quando o mesmo me apresentou esse material.

[500] Ele repetia algumas vezes essa mesma frase, mas tratando de distintas ervas, seus distintos nomes e fazendo referência a outros momentos em que ele teria falado sobre tal planta comigo.

Aquele acabara sendo meu último dia de trabalho de campo de fato. No dia seguinte à minha última caminhada com Barão, passei a maior parte do tempo arrumando minhas coisas para meu retorno à Araçás, de onde seguiria de volta para Salvador. Meu interlocutor passou parte do dia também ausente, resolvendo demandas de sua roça e da venda de sua colheita de feijão.

Pela noite, ainda fomos à Banzaê, onde assistimos a um jogo de futebol na quadra esportiva da cidade. No dia seguinte, por volta do meio da tarde, Barão me levou até a aldeia de Araçás em sua moto. Nos despedimos já fazendo planos para o meu retorno, que se daria, *a priori*, entre os primeiros meses de 2020. Tais planos não puderam se concretizar, dado a pandemia de Covid-19 e todas as consequências e limitações para a pesquisa e o trabalho junto às populações indígenas decorrentes desse contexto pandêmico.

Ainda tive tempo de me despedir melhor de dona Suelí, anfitriã, conselheira e amiga que o trabalho de campo me trouxe. Bem como de Miro, Maicon, Jonhe e Cassiano, seu marido e filhos. Todos acabamos por ir nos deitar cedo naquele último domingo que passei em campo.

Acordei por volta das três e tantas da madrugada, indo para a porta da casa de Suelí, de frente para a BA-388, onde fiquei aguardando o único ônibus do dia, saindo de Banzaê, com destino a Salvador.

No ônibus de volta, enquanto olhava pela janela para a bruma da madrugada úmida no território indígena, me questionava quantos seres *invisíveis* que, escapando ao meu olhar, poderiam estar olhando para mim também?

Seres que ao meu olhar escapariam completamente se não fossem seus "rastros" no território: as marcas visíveis da agência e da relação desses *invisíveis* com meus interlocutores Kiriri. Rastros os quais me propus identificar e seguir ao longo de todo meu último e mais prolongado período de trabalho de campo e, sem dúvida, um dos mais produtivos. Período de campo no qual, através de "caminhadas na mata", conversas, relatos e toda orientação pedagógica dos meus interlocutores Kiriri sobre o seu mundo, pude aprender e avançar, ainda que pouco e a curtos passos, em identificar e seguir "os rastros dos *invisíveis*": os indícios das presenças e agências desses entes que povoam e se fazem, constantemente, presentes nos mais variados aspectos e dimensões de todo o fluxo da vida Kiriri dentro – e mesmo fora do – território indígena.

Figura 62 – Término da Terra Indígena Kiriri.

Fonte: Acervo do autor, 2017.

4.9. "EDUCAÇÃO DA ATENÇÃO" E UM EMARANHADO DE "COISAS", PESSOAS, MEMÓRIAS, TEMPORALIDADES, FLUXOS VITAIS... O TERRITÓRIO INDÍGENA KIRIRI ENQUANTO UMA "MALHA"

No presente capítulo, busquei apresentar as análises e conclusões conforme ia desenrolando a descrição etnográfica dos relatos e/ou "caminhadas na mata" com intuito de dar certo ritmo e organicidade ao capítulo. Bem como com o intuito de simular como certos fluxos de pensamentos, ideias e análises iam se dando, para mim, ao longo das caminhadas e do próprio estar em campo. Conclusões e percepções que muitas vezes escaparam à análise dos dados de campo em afastamento desse, se dando, justamente, no calor das caminhadas, no "habitar" o território indígena Kiriri[501].

[501] Mesmo tendo em conta o brevíssimo período de tempo em que puder realizar esse "habitar".

Com isso em mente, e visando não me repetir, elaboro na presente seção algumas considerações mais gerais acerca das discussões do presente capítulo, buscando apresentá-las de forma sintética, ainda que não muito sistemática.

***

Ao longo de todo o presente capítulo busquei apontar, a partir de descrições e relatos de situações etnográficas, como os relatos e conversas com meus interlocutores fundamentam um certo processo de "educação da atenção" (INGOLD, 2010).

Esse processo de "educação da atenção" é continuado e aprofundado a partir das "caminhadas na mata" que realizei com alguns dos meus interlocutores, especialmente com Barão. Nessas caminhadas, uma série de informações trazidas nos relatos e conversas eram retomadas a partir de direcionamentos práticos da minha percepção[502] que me possibilitavam enxergar e apreender aquelas informações que me foram relatadas.

Tais "caminhadas na mata" se configuram também como um processo contínuo de "educação da atenção" dos meus interlocutores indígenas, que aprendem com as mensagens e significados marcados e presentes no território, acessíveis para uma atenção educada e *entendida*. Constantemente atentos em distinguir a presença de animais de seus *donos*, ao longo de suas andadas pelo território e armados com um repertório de "ações ritualizadas" que possibilitam o estabelecimento de uma comunicação "correta" com algum *encanto* com que possam cruzar ao longo das caminhadas.

Esse processo de "educação da atenção", promovido pelas conversas, relatos e "caminhadas na mata", junto aos meus interlocutores, me permitiram apreender as "coisas do/no" território enquanto "coisas" (INGOLD, 2012): perpassadas por relações, temporalidades, memorias, histórias, fluxos vitais.... que parecem se cristalizar, condensar e tomar forma e matéria nessas "coisas do/no território".

Indo nessa direção, foi tal "educação da atenção" (INGOLD, 2010) que me permitiu, gradualmente, apreender o território indígena enquanto uma "malha". Um emaranhado de

[502] De uma "educação da atenção" (INGOLD, 2010).

“coisas”, pessoas, temporalidades e fluxos vitais, que, em emaranhamento, constituem - e significam - o próprio território indígena Kiriri, em sua natureza de “território”, bem como em sua natureza de “indígena Kiriri”. Em suma, apreender o Território Indígena Kiriri enquanto um conjunto emaranhado de “coisas”, pessoas, histórias e fluxos vitais: uma “malha”, portanto. Malha essa que é constituída e ganha sentido pelas “coisas”, relações, fluxos e pessoas que a compõe, ao mesmo tempo que constitui e confere sentido de unidade e integração àqueles termos em relação.

5. REARTICULAÇÃO ÉTNICA E (COSMO)POLÍTICA KIRIRI, RETOMADA TERRITÓRIAL E O TORÉ.

5.1. INTRODUÇÃO.

Bandeira (1972), em sua etnografia, permite-nos entrever a situação ritual e xamânica entre o povo Kiriri nos finais dos anos 1960 e inícios da década de 1970, ou seja, período anterior à implantação do Toré enquanto prática central a esse povo. Seu trabalho nos mostra que as práticas xamânicas Kiriri, em consonância com sua organização política na época, tendiam a se dispersar nas especificidades de cada núcleo habitacional autônomo do povo indígena, sendo os conhecimentos até certo ponto exclusividade do(s) respectivo(s) especialistas ou *entendidos*[503] de cada núcleo – quando havia. É o que nos revela Bandeira (1972) ao descrever a atuação das duas principais "*mestras entendidas*" à época, que faziam "trabalhos" particulares. Trabalhos onde não apenas entidades apreendidas enquanto legitimamente "indígenas"[504] eram acionadas, como outras identificadas às tradições afro-brasileiras e ao que já fora considerado "baixo-espiritismo". Esse cenário, de "trabalhos particulares", descrito por Bandeira (1972), logo seria radicalmente alterado, a partir de um momento de intensificação dos processos de retomada territorial e rearticulação étnica Kiriri, momento esse que tem por principal marco a chegada e implantação do Toré na T.I. Kiriri.

É a partir do ponto de vista da implantação e dos significados desse ritual para a luta, a retomada e a organização política Kiriri enquanto povo que darei continuidade, nas seções seguintes, à essa análise, elaborando uma "narrativa histórica contextualizadora" (NASCIMENTO, 1994) a partir da perspectiva da relação entre Kiriris e *invisíveis*, bem como do ritual.

Cito aqui brevemente o trabalho de Bandeira (1972) e sua rica descrição sobre a relação entre "caboclos" (à sua época) e *invisíveis* no período anterior à eleição de Lázaro como cacique e ao Toré, para demonstrar como a chegada do Toré se configura como uma "retomada"

[503] Categoria nativa que indica uma pessoa que não só detêm conhecimentos, como técnicas para ver, entender e lidar com os *invisíveis*. Uma pessoa que domina os caminhos do ritual e da *ciência do índio*.
[504] Ou seja, outras entidades diferentes dos *encantados* que são entendidos pelos Kiriri como legitimamente indígenas e vivos. Em oposição aos *encantados* vivos, existiriam outros invisíveis, alguns deles compreendidos enquanto não-indígenas, como por exemplo os *espíritos-de-morto*.

(PIMENTEL, 2012)[505] de um ritual coletivo que se comunica diretamente para dentro (NASCIMENTO, 1994), com as entidades "invisíveis" já centrais na vida Kiriri antes mesmo de sua rearticulação étnico-política. Sendo assim, o Toré não cria, mas reorganiza uma série de relações cosmopolíticas (PIMENTEL, 2012; CAYÓN, 2014; STENGERS, 2018) preexistentes, entre agências distintas, apontado para o fato de que no processo de regimamento, na elaboração do "regime indígena" desse povo, há também um regimamento dos *invisíveis*, sendo o Toré central na reconfiguração da relação cosmopolítica entre Kiriri e *invisíveis*.

Como aponta Nascimento (1994), o Toré funciona como um meio de comunicação por excelência com os *encantados*, um meio de comunicação coletivo – distinto dos "trabalhos" particulares anteriores ao Toré. Sendo dotado de uma gramaticalidade capaz de comunicar para dentro, levando em conta o contexto xamânico prévio, bem como para fora, pois é através da retomada do contato sistemático da coletividade Kiriri com os *encantados* (indígenas e/ou *realmente Kiriri*) que são produzidos práticas, instrumentos e conhecimentos que dialogam diretamente com o que, externamente, se compreende por "índio" a partir de uma visão estereotipada e/ou romantizada, ainda hoje muito presente no *mundo dos brancos*. Assim, o Toré pode ser apreendido como um meio de comunicação que, internamente, permite os Kiriri aprofundarem sua relação com os *invisíveis*, ampliando a comunicação do coletivo com esse grupo de agentes políticos. Por outro lado, esse aprofundamento da relação e da comunicação entre Kiriri e seus *encantados* são produtores de um "modo correto" de se habitar o território, um "modo indígena" ou um "regime indígena" (CARVALHO, 1994), regime esse que perpassa a produção de uma nova organização (cosmo)política e social e que dialoga, interétnicamente, com aqueles diacríticos selecionados pela sociedade não-indígena para reconhecer a legitimidade de um povo indígena. Um rápido exemplo disso pode ser dado ao mencionarmos alguns itens e ferramentas do ritual do Toré que, não obstante sua função ritual, possuem uma função de comunicação com os *encantados*, como é o exemplo do *paú* ou das vestes *tradicionais* de caroá. Se internamente esses itens mencionados possuem uma função pragmática específica na relação entre pessoas Kiriri, seu território e os habitantes invisíveis deste, "externamente" esses itens dialogam e comunicam a especificidade étnica dessa população dentro dos próprios termos de uma imagem estereotipada vigente no meio não-

[505] Nesse trabalho, a categoria "retomada" é apreendida a partir de Pimentel (2012), que entende o conceito de retomada como algo que transcende a retomada de um território físico, por exemplo, não se resumindo a um meio para um fim específico, mas como um processo de constante construção e com implicações ontológicas, assim entendendo a(s) "retomada(s)" enquanto um processo cosmopolítico. O autor elabora sua conceituação desse termo a partir de sua pesquisa sobre processos de retomada Kaiowá e Guarani como movimentos cosmopolíticos críticos a um entendimento de retomada como política instrumental ou "utilitarista".

indígena[506] – ou no *mundo dos brancos* – operando enquanto diacríticos legítimos para o reconhecimento legal da condição etnicamente diferenciada de uma população indígena por parte do Estado Nacional.

Ou seja, é na própria relação com os *encantados*, dotados de um status ontológico próprio e específico, que são produzidos aqueles diacríticos que comunicam, interétnicamente, a especificidade desse povo, bem como, intraetnicamente, tem a função de estreitar e facilitar a relação e comunicação entre os indígenas e os *invisíveis*.

Com isso em mente, ao longo de todo este capítulo, prossigo buscando apontar a importância e a centralidade do Toré – bem como da rearticulação que o mesmo causa no campo xamanístico de relações com os "invisíveis" – nos momentos que se seguiram a sua implantação (primeira metade da década de 1970), adentrando no período mais intenso de lutas e retomadas e chegando na primeira grande divisão política do povo em dois grupos/secções, dando foco à influência da agência "invisível" nessa divisão.

5.2. O *FORTALECIMENTO* DA ESFERA RITUAL: A RETOMADA DO TORÉ.

Na presente seção, prossigo buscando apontar a importância e a centralidade do Toré – bem como da rearticulação que o mesmo causa no campo xamanístico de relações com os *invisíveis* – nos momentos que se seguiram à sua implantação (primeira metade da década de 1970), adentrando no período mais intenso de lutas e retomadas e chegando na primeira grande divisão política do povo Kiriri em dois grupos/secções, focando na influência da agência "invisível" nessa divisão.

Como mencionado no capítulo um, a eleição de Lázaro Gonzaga como cacique geral teve significados próprios, distintos das lideranças anteriores dos capitães ou das lideranças locais, "sitiantes fortes" segundo Brasileiro (1996). A eleição de Lázaro como cacique foi representativa de todo um processo de rearticulação social e cosmopolítica dos Kiriri, que passaram do antigo modelo de lideranças baseado em relações locais, para um modelo de organização política centrada na especificidade étnica do grupo enquanto indígena. Esse processo de rearticulação teve como um dos seus principais centros mobilizadores o processo de *fortalecimento* da esfera ritual a partir do que aqui se entende pela "retomada" ritual junto

[506] Muito fundamentadas na ideia de "índio" como representantes de uma "alteridade radical", seja na forma romantizada de "bom selvagem", seja na forma negativada de "bárbaros e selvagens".

ao povo Tuxá, e as transformações que esse processo de *fortalecimento* causa no campo de relações entre Kiriri e *invisíveis*, conforme trato a seguir. Antes, porém, teço algumas reflexões sobre o conceito nativo de "*fortalecimento"*, procurando apreender, nesse caso específico, o *fortalecimento* da esfera ritual como um processo de retomada (PIMENTEL, 2012).

O conceito nativo de "*fortalecimento",* apresentado acima, é comumente utilizado para se referir aos processos nativos que poderíamos aproximar de processos de "revitalização linguística" ou do que, numa perspectiva não-indígena e não-Kiriri, entender-se-ia por "resgate cultural", assim, em campo, ouvi com frequência as expressões "*fortalecimento da língua indígena", "fortalecimento da nossa cultura"* e mesmo *"fortalecimento do Toré"* (Ou "*enfraquecimento*" do mesmo). Para meus interlocutores Kiriri, a língua ou a cultura não se extinguem ou se encontram "mortas"[507], pelo contrário, assim como os *encantados*, tudo aquilo que é indígena se encontra vivo e no território, podendo apenas estar "*enfraquecido"* por diversas razões, entre elas a menor possibilidade de comunicação com os *encantados*. Assim, tanto no caso da língua[508], como no da "cultura", não há um processo de revitalização ou resgate, mas de "*fortalecimento"* de algo que já está ali (no território, com os *encantados*) ainda que enfraquecido. Busca-se então, nesse processo de *fortalecimento*, retomar algo já presente no território, em posse dos *encantados* com os quais a retomada de comunicação coletiva e sistemática é fundamental. Assim, aproximo estrategicamente aqui o conceito nativo de *fortalecimento* ao de "retomada" (PIMENTEL, 2012)[509] visando apreender o Toré Kiriri não como um ritual exógeno adotado pelo povo indígena como uma estratégia política instrumental.

---

[507] Afinal, mesmo que não se encontre em uso cotidiano ou tenha algum falante nativo visível, a língua está viva e em uso pelos *encantados*, invisíveis e vivos. Sendo os *encantados* apreendidos nativamente enquanto sujeitos de fala, e que teriam por "*língua mãe*" a língua indígena, ao ponto que algumas dessas entidades só se comunicariam na língua, como me informou Dernival da aldeia Cajazeira. Sendo assim, se se pretende levar a sério o que é dito pelos indígenas Kiriri, e levar às últimas consequências a aceitação do status ontológico próprio dos *encantados*, seria impossível falarmos de uma "língua morta" sem ofender os pressupostos cosmológicos Kiriri. Podemos falar de uma língua "*enfraquecida*", segundo os termos Kiriri, ou uma língua de transmissão parcialmente interrompida - devido a interrupção de contato mais sistemático da coletividade Kiriri com os *encantados* - mas que pode ser "*fortalecida"* e "retomada" a partir do reestabelecimento de relações mais próximas e sistemáticas com os *invisíveis* sujeitos de fala da língua Kiriri: os *encantados*. Reestabelecimento de comunicação esse que tem na "retomada" ritual sua expressão máxima nesse contexto de rearticulação étnica e luta pelo território que venho tratando.

[508] Ver Moraes (2020) para uma crítica mais ampla e sistemática das categorias "revitalização linguística" e "língua morta/extinta", bem como de alguns pressupostos da linguística, a partir da categoria "*fortalecimento linguístico*", das concepções nativas Kiriri sobre língua e linguagem e dos distintos processos empíricos de *fortalecimento linguístico* em andamento no território indígena.

[509] Além do conceito de retomada, mais amplo, me inspiro também no conceito de "retomada linguística" de Anari Braz Bonfim (2017) para pensar os processos nativos Kiriri de *fortalecimento da língua* (em termos nativos), levando em conta as concepções nativas sobre língua e linguagem do povo, bem como aspectos que escapariam à pressupostos ontológicos em que se fundamenta a revitalização linguística bem como a linguística propriamente dita, como, por exemplo, a central agência dos *encantados*, enquanto sujeitos de fala, no processo de retomada/*fortalecimento* linguístico Kiriri.

Argumento aqui que houve uma retomada ritual, enquanto uma estratégia de *fortalecimento* da esfera ritual e xamânica preexistente[510], a partir do reestabelecimento de relações rituais com os Tuxá, junto com os quais os Kiriri participam de um complexo ritual mais amplo, o da Jurema (NASCIMENTO, 1994), relações essas que se estendem para além da relação entre indígenas Kiriri e indígenas Tuxá visíveis, como também para os *invisíveis*, dado que, ainda hoje, muitos encantados que *enramam* e se manifestam nos Torés Kiriri são identificados como "dos Tuxá". Tomando em conta as reflexões precedentes, podemos seguir com a "narrativa histórica contextualizadora" que venho desenvolvendo neste trabalho. Parto aqui das primeiras mobilizações em prol da retomada territorial e do reconhecimento legal da condição étnica do povo Kiriri, iniciadas ainda na década de 1970.

Inicialmente, as ações de Lázaro visaram a reorganização e mobilização política do povo Kiriri focando no aspecto de coletividade etnicamente diferenciada, portanto, fundamentando e legitimando sua autoridade sob o estandarte étnico do grupo. Assim, naquele primeiro momento, Lázaro se configurava como a principal liderança étnica do povo Kiriri, sendo seguido hierarquicamente por conselheiros, num total de três. Esses conselheiros eram os representantes dos antigos núcleos habitacionais Kiriri e representantes também das relações de poder anteriores à eleição de Lázaro, ainda configuradas na figura dos "sitiantes fortes" (BRASILEIRO, 1996). Foi-me dito, mais de uma vez em campo, que essa organização baseada em um cacique com seus três conselheiros é o modo correto de organização, ensinado pelos *encantados*, o que gera uma série de críticas aos novos grupos políticos que não conseguem reproduzir essa formação, assim, em alguns momentos vi algumas novas lideranças serem classificadas como "cacique sem conselheiro", por não disporem do total de três conselheiros.

[510] É o que atesta Bandeira (1972) ao descrever a importância do campo xamanístico e a variedade de *invisíveis* na vida do povo Kiriri – e na distinção étnica desses por parte dos não-indígenas da região – antes da retomada do Toré. Bandeira (1972) apresenta também narrativas sobre o antigo ritual do Cururu que, segundo a bibliografia e a fala de alguns interlocutores Kiriri, havia se perdido com os últimos pajés mortos em Canudos. Carvalho (2005), ao analisar o relato sobre o Cururu presente em Bandeira (1972), aponta algumas similaridades e semelhanças entre o antigo Cururu e o atual Toré, buscando argumentar uma certa continuidade, ou, ao menos, um plano de fundo em comum entre esses dois rituais. Essa continuidade, me parece, pode ser encontrada na Jurema, ou melhor, no Complexo Ritual da Jurema (NASCIMENTO, 1994) que aponta para uma extensa rede de relações rituais entre diversas populações indígenas do nordeste brasileiro que, inclusive, se estende para a população não-indígena, aparecendo em diversos outros contextos rituais e/ou religiosos. Assim, o processo de *fortalecimento* da esfera ritual Kiriri envolveu uma retomada, não só de um ritual específico – o Toré – mas de relações rituais – entre outras - com os Tuxá, com os quais compartilham os Kiriri alguns *encantados*, toantes de Toré, e a própria Jurema como um dos símbolos centrais ao ritual. Vale ressaltar que, como abordo mais a frente nesse trabalho, a busca e o (re)estabelecimento de relações interétnicas de apoio e de "redes de aliança" com outras populações indígenas – mas também com órgãos e instituições não-indígenas – é uma das etapas (ou momentos) no processo de rearticulação étnico-política simultânea a luta pela retomada territorial, que Carvalho (1994) conceitua como "regime indígena". Assim, a retomada de relações rituais com os Tuxá, bem como do ritual do Toré, parece reforçar a natureza cosmopolítica do processo de luta pela retomada territorial e pelo reconhecimento legal da condição indígena.

Com o apoio e aliança com os antigos "sitiantes fortes", na forma de conselheiros, se torna possível articular as especificidades de cada núcleo habitacional Kiriri da época em torno de uma liderança geral, o cacique, a partir de um senso comum de pertencimento ao coletivo étnico. Esse senso de pertença tem como central a relação com os *invisíveis* que, como já demonstrado, servia inclusive de modo de distinção étnica (negativa) por parte dos *brancos* da região em relação aos "caboclos". Essa centralidade da relação com os *invisíveis* para as dinâmicas de etnicidade Kiriri parece ficar bem expressa num dos primeiros movimentos cosmopolíticos de Lázaro enquanto cacique: a "retomada ritual" a partir da do aprendizado do Toré junto aos Tuxá.

Como já mencionado, aqui se entende "retomada" enquanto um processo cosmopolítico (PIMENTEL, 2012), ou seja, que é perpassado também por outras agências e sujeitos políticos além dos humanos. A retomada, como aqui entendida, não se constitui somente como a retomada de um objeto material ou imaterial, um meio para um fim instrumental - nesse caso, a terra. Mas da retomada de relações com o território e com as agências e sujeitos presentes nele[511], das memórias e sentimentos coletivos ligados ao mesmo, dos regimes de realidade possíveis e específicos de um território. Retoma-se, se assim podemos colocar, a "possibilidade de um mundo possível" e de nele poder habitar dignamente.

Como dito, aqui se entende o processo de implantação do Toré junto ao povo Kiriri enquanto um processo de "retomada" ritual, pois, para meus interlocutores Kiriri, foi graças ao ritual que a relação com os *encantados* foi tornada mais próxima, depois de um período de sofrimento e de pouca comunicação entre indígenas e *invisíveis*. E foi a partir desse fortalecimento da relação com os *encantados* que se tornou possível a retomada do território: seja de fato, a partir da intervenção direta dos mesmos ou do conhecimento advindo desses *invisíveis* nas lutas pela extrusão dos posseiros; seja de direito, a partir da elaboração de um "regime indígena" (CARVALHO, 1994), fundamentado na relação com os *encantados*, que é gerador de uma série de diacríticos que, interétnicamente, comunicam a especificidade étnica indígena daquele povo, passível de reconhecimento, pelo Estado Nacional, enquanto um indígena, com seu respectivo direito ao seu território tradicional.

O estabelecimento do Toré, na década de 1970, reorganiza não só o povo Kiriri, com a elaboração do "regime indígena", mas sua relação com as agências invisíveis e próprias do território indígena, causando uma rearticulação do campo xamanístico Kiriri, no qual muitos seres ("invisíveis") serão também extrusados do território e do campo de relações mais

[511] Humanos ou não. Visíveis ou não.

sistemáticas com o povo Kiriri. Como colocado por Carvalho (2005), a implantação do Toré é central na promoção de um processo onde o discurso xamânico-político Kiriri passará a ser fortemente etnicizado, servindo de base para a afirmação e reconhecimento da identidade do povo enquanto etnicamente diferenciado, na relação interétnica, bem como para a distinção entre os grupos políticos dissidentes que virão a se formar internamente, e passarão a disputar maior ou menor legitimidade a partir dos mesmos diacríticos que, externamente, são distintivos da unidade do povo Kiriri, ou seja, a partir daquilo que é produzido na relação com os *invisíveis* no território, relação essa também definidora de uma identidade indígena Kiriri. Desse modo, o Toré será também o principal canal de expressão e legitimação de dissidências cosmopolíticas internas ao povo, sendo o principal legitimador da vida (cosmo)política indígena, como pretendo demonstrar - principalmente - ao abordar a seleção do *pajé geral* e o advento da primeira divisão interna ao povo Kiriri nas páginas que se seguem.

Segundo a bibliografia (NASCIMENTO, 1994; BRASILEIRO, 1996), foi em 5 de outubro de 1974 que o cacique Lázaro, num cenário de estabelecimento de vínculos com outros povos indígenas na luta pelo reconhecimento étnico desses povos, vai em caravana com cerca de cem indígenas para Rodelas, sob o pretexto de um campeonato de futebol a ser realizado entre os dois povos. Lá, é revelada a verdadeiro intenção de Lázaro: a de aprender o Toré com o povo Tuxá, que atende a solicitação enviando, em fevereiro de 1975, três índios Tuxá especialistas no ritual para os Kiriri. Esses especialistas teriam ficado um certo período no território indígena ensinando aos Kiriri sobre o ritual.

Por outro lado, em campo tive a oportunidade de assistir à algumas apresentações de trabalhos escolares dos estudantes indígenas que questionavam essas datas. Essas apresentações faziam parte da programação de um evento que ocorreu no Colégio Estadual Florentino Domingos de Andrade, na aldeia de Araçás no dia 27 de setembro de 2019.

Esse evento foi iniciado com uma série de jogos e competições esportivas, chamados de *jogos indígenas*. Após a finalização dessas atividades e de um intervalo para a merenda escolar, alguns estudantes, divididos em grupos e por série, realizaram algumas apresentações temáticas.

Antes, porém, do início das apresentações pelos estudantes, Eduardo[512] realizou uma breve apresentação sobre o evento, e fez uma rápida contextualização histórica sobre a luta pela retomada do território indígena Kiriri. Nessa apresentação, enquanto narrava diversos acontecimentos, Eduardo questionou algumas datas presentes na bibliografia disponível sobre

[512] Funcionário do Colégio Florentino, morado da aldeia Segredo, integrando o grupo sob a liderança do pajé Adonias e cacique Agrício. Eduardo também é um *puxador* no Toré de seu grupo político.

a história Kiriri, se perguntando o porquê de "os antropólogos" terem cometidos tais erros e apresentando algumas suposições em resposta ao seu próprio questionamento.

Essa situação me fez refletir um pouco sobre aquilo que Bruce Albert (2014) conceitua enquanto "campo pós-malinowskiano", onde os antigos "objetos" da antropologia hoje se fazem sujeitos, não só lendo e se posicionando frente ao material que é produzido sobre si, como ingressando nas universidades e adentrando na produção de conhecimento sobre seus próprios povos e culturas. Mais que isso, essa situação que descrevo me parece reveladora de uma certa retroalimentação no meu trabalho de campo onde muitos dos meus interlocutores já se encontravam bem apropriados da bibliografia etnológica sobre o povo Kiriri, a retomada territorial, e afins. Dessa forma, muitas vezes me foram apontadas críticas e correções à certas informações, datas, descrições e narrativas presentes nesses trabalhos, o que me permitiu refletir sobre uma outra perspectiva aquela bibliografia, que vinha me servindo de base desde que comecei a trabalhar junto ao povo Kiriri, em 2016. Uma perspectiva dos próprios atores sociais das situações descritas e analisadas por essa bibliografia, outrora supostos como "objetos de pesquisa", agindo como sujeitos na construção do conhecimento acadêmico sobre seu próprio povo, não só ao refletir criticamente o conhecimento produzido pelos antropólogos, como apresentando essas críticas e reflexões para outros pesquisadores ao ponto que poderia dizer que, parte das opções teóricas e análises da bibliografia presentes neste trabalho têm uma grande influência das próprias análises dos meus interlocutores Kiriri sobre distintos textos que se dispuseram a elaborar representações sobre os mesmos.

Um claro exemplo do que trato acima foi a introdução realizada por Eduardo no evento escolar anteriormente referido. Nela, Eduardo menciona que, na verdade, o jogo de futebol para qual Lázaro havia levado cerca de cem indígenas, tendo por principal objetivo aprender o Toré com os Tuxá, ocorrera em 12/09/1973 e não em 1974. Após essa breve correção, ele retoma sua narrativa condensada sobre a retomada do território Kiriri, sendo seguido pelo primeiro grupo de estudantes, que iniciam a apresentação que tinha por tema o Toré, o território indígena e os festejos da Primeira Noite[513] sobre a perspectiva do "antes e depois".

[513] A Primeira Noite ou "Noite dos Caboclos" (NASCIMENTO, 1994) é a primeira noite da novena do padroeiro da região, Nosso Senhor da Ascensão, que é também entendido como padroeiro dos índios Kiriri, segundo meus interlocutores. Ainda quando havia uma maioria não-indígena habitando o território indígena, os "caboclos" eram responsáveis pela primeira noite da novena para o padroeiro. Atualmente, esse festejo se configura como o principal ritual Kiriri voltado para o nosso Senhor da Ascensão. Nascimento (1994) aponta a Primeira Noite, antes da retomada do território, como um ritual que acentuava a marcação da distinção étnica presente entre não-indígenas e os "caboclos". A Primeira Noite passou a ser também chamada de "Noite dos Índios", em oposição à "Noite dos Caboclos", após o processo de rearticulação étnica do povo Kiriri.

Os estudantes haviam preparado cartazes em papel metro, separados no meio para representar o antes e o depois de cada um dos três tópicos tratados na apresentação. Nesses cartazes, notei a presença de algumas imagens e fotografias antigas dos Kiriri, presentes em algumas das dissertações da década de 1990 sobre o povo e/ou no do acervo digital da ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista)[514], o que revela que os estudantes possivelmente detinham acesso a essas fontes, utilizando-as para construir suas próprias narrativas sobre seu povo e território nos seus trabalhos escolares.

Na apresentação sobre o Toré é dito que antigamente não havia energia elétrica para a realização do ritual, e que as pessoas o "respeitavam mais". Só podia participar do ritual quem tivesse "tomado *banho de remédio*" e após fazer orações para os *paús*, coisa que hoje não era mais realizada de forma generalizada e obrigatória. Mencionou-se que, no lugar do "banho de *remédio*", hoje em dia as pessoas até iriam "com perfume caro" para o ritual. Os estudantes apresentam uma perspectiva em que, atualmente, o Toré estaria sendo menos respeitado pois as pessoas não estariam seguindo as recomendações e orientações dos *encantados* e do – ou mediadas pelo – pajé, onde o "banho de *remédio*"[515], estaria sendo substituído até mesmo por perfume. Os estudantes mencionam que essas atitudes enfraqueciam a *força* do ritual, dando a entender que o Toré de "antes" era dotado de uma maior *força* pelo fato das recomendações dos *encantados* e/ou do pajé serem seguidas mais à risca. Nota-se que há aqui presente uma ideia de *força* do ritual que depende do cumprimento das orientações dos *encantados*. O enfraquecimento do ritual implica na perda de conexão (portanto, de comunicação) com essas entidades. Em outras palavras, a comunicação com os *encantados* permite o aprendizado de conhecimentos relativos à *ciência do índio*, que devem guiar as atitudes "corretas" dos indígenas em seu território visando a aprovação e uma maior aproximação/comunicação com os *encantados*, sendo um processo que se retroalimenta e visa, constantemente, essa "retomada" (PIMENTEL, 2012), no caso específico, da relação com os *invisíveis*. O não cumprimento dessas orientações resulta no enfraquecimento do ritual, o que significa o enfraquecimento da sua principal função (NASCIMENTO, 1994): a de meio de comunicação com os *encantados*.

***

[514] http://anai.org.br/ . Vale ressaltar que atualmente o acervo parece estar indisponível.

[515] Que se configura num banho com itens, geralmente ervas e outros vegetais, indicado pelos *encantados*, para uma situação específica. Geralmente tendo por objetivo as *defesas*, ou o *fortalecimento*, que implicam numa maior facilidade de estabelecer relação com os *invisíveis*, bem como evitar relações danosas com esses.

A apresentação do primeiro grupo continuou e os estudantes fizeram um breve relato da história do Toré Kiriri. Ao citar a partida de futebol, para qual Lázaro haveria ido para "buscar o Toré", os alunos mencionam o ano de 1974 e logo são interrompidos por Eduardo, que menciona novamente a incorreção dessa data no "trabalho dos antropólogos", disse que vê muitas pessoas escreverem que tal partida ocorrera em 1974, e que o mesmo não entendia bem o porquê. Reafirma que a data correta do jogo foi 12/09/1973 e que fora, inclusive, numa data próxima ao período em que Lázaro assumiu o posto de "*primeiro cacique Kiriri".* Nesse ponto, Eduardo afirma que Lázaro foi o primeiro cacique e que fora a partir dele que começaram a existir os conselheiros, disse que antes disso haviam apenas os "capitães" e "inspetores".

Eduardo continuou dizendo que, após a partida de futebol, os Tuxá resolveram atender a solicitação dos Kiriri, enviando três índios *entendidos* para ensinar o Toré. Esses três, Arizona, Lúcio e Batista, passaram um período razoável de tempo junto aos Kiriri, ensinando-lhes o ritual. Eduardo afirma que foi em 10/03/1974 que aconteceu o primeiro Toré no território Kiriri. Aqui ele pausa sua fala por alguns instantes e, com um aspecto reflexivo, menciona que achava que é por isso que muitas pessoas se confundiam, situando a data da partida de futebol no ano de 1974, por talvez confundirem com a data do primeiro Toré.

Algumas dessas informações e datas me foram confirmadas, num outro momento, por Hamilton "Barão"[516], que enfatizou a data de 12/09/1973 como a correta para a partida futebol entre os Kiriri e Tuxá.

As apresentações continuaram. Após o primeiro grupo, o segundo iniciou com seu tema: meio ambiente; seguidos do terceiro, que tratou do setembro amarelo. O quarto e último grupo apresentou sobre os *jogos indígenas*. Em meio à essa última apresentação, Eduardo fez uma rápida – porém interessante – observação: o mesmo mencionou que a palavra "flecha" adviria de um "*esporte português",* o artefato indígena de fato - e o nome correto do mesmo - seria "*Preaca"*. Esse comentário de Eduardo ilustra um processo mais amplo, intensificado com a chegada do Toré e com as lutas pela retomada do território, onde passa a existir uma sistemática seleção de diacríticos identificados enquanto indígenas e sua separação daqueles entendidos enquanto *coisa de branco/português* ou *coisa de nego*[517], uma espécie de "purificação" de certas

[516] Barão é ex-professor do Colégio Estadual Indígena José Zacarias, da aldeia de Mirandela, pertencendo ao grupo político do cacique Lázaro. O mesmo é reconhecido entre os Kiriri como um dos principais especialistas na língua indígena e seu processo de revitalização/retomada, além disso, ele detém um vasto conhecimento sobre narrativas Kiriri, mitos, e sobre a própria *ciência do índio,* tendo sido um dos meus principais interlocutores e colegas ao longo de todo meu trabalho de campo.

[517] Essas duas categorias, longe de estarem implicadas em algum tipo de racismo ou discriminação étnico-racial, tem mais a ver com um processo de marcação da alteridade, nesse caso específico, da não indianidade. Em campo, ouvi as duas categorias serem utilizadas indistintamente para se referirem a não-indianidade. Pessoas de pele negra, por exemplo, são incluídas sem grandes distinções à categoria nativa *os brancos*, em bem verdade é a categoria

categorias, artefatos e práticas que constituem parte da construção de um "regime indígena" por parte dos Kiriri e que tem como um de seus fundamentos a relação coletiva do povo com seus *encantados,* que orientam e ensinam aos Kiriri a distinguir aqueles modos entendidos como "corretos" de ser indígena, daqueles não legítimos, não-indígena.

Esse processo afeta, inclusive, o próprio campo xamanístico, constrangendo-o e etnicizando seu discurso (CARVALHO, 2005) em função do estabelecimento do regime indígena. Muitos dos *invisíveis* passam a ser entendidos como não-indígenas, havendo uma espécie de ruptura e até certa proibição em se lidar e/ou trabalhar com tais entidades, sob pena de sanções por parte das lideranças Kiriri, bem como por parte dos *encantados*, que, dentre os diversos tipos de *invisíveis,* são realmente entendidos enquanto indígenas. Essa dinâmica, argumento, não só se estabelece ao longo do período de retomada e rearticulação étnica do grupo (num contexto de relações interétnicas) como será central também nos processos de cisão cosmopolítica interna ao povo Kiriri e aos processos de distinção intra-étnica dos distintos grupos (cosmo)políticos, como apresento ao longo deste trabalho.

5.3. RETOMADA RITUAL: O ESTABELECIMENTO DO TORÉ E A REARTICULAÇÃO ÉTNICA KIRIRI.

O Toré integra um complexo ritual mais amplo, o "complexo ritual da Jurema" (NASCIMENTO, 1994), que se faz presente em vários povos indígenas do Nordeste e que não se limita às populações indígenas, se fazendo presente também em tradições afro-brasileiras, entre outras práticas religiosas e/ou espiritualistas muitas vezes associadas ao "baixo-espiritismo" (NASCIMENTO, 1994).

Segundo Nascimento (1994) esse complexo teria por símbolo centralizador a Jurema. A Jurema possui distintos significados e apreensões, sendo, no caso Kiriri, compreendida, às vezes, como uma espécie de "planta sagrada" que possibilita e/ou facilita a comunicação entre indígenas e *encantados* no ritual do Toré; às vezes é ela mesma apreendida enquanto um

branco ou *coisa de branco* as mais comumente utilizadas para marcar tudo aquilo entendido enquanto "não-indígena". A categoria *coisa de nego* é um pouco menos comum e geralmente é utilizada mais especificamente para se referir à praticas rituais, xamanicas e às entidades *invisíveis* identificadas enquanto não-indígenas, principalmente àquelas ligadas aos *"trabalhos particulares"* (BANDEIRA, 1972) realizados pelos Kiriri antes do estabelecimento do Toré e que, após a retomada do mesmo, passam a ser identificadas enquanto não-indígenas e relacionadas às tradições religiosas e espirituais de matriz afro-brasileira.

encanto. Por outras vezes, a Jurema significa um outro espaço ou dimensão, o "Reino do Juremá", espécie "mundo", espaço no cosmos específico onde habitariam os *encantados* indígenas do *tronco velho,* dos quais descendem os Kiriri de hoje, enquanto *pontas de rama* (NASCIMENTO, 1994).

Argumento aqui, a partir de Bandeira (1972) e Nascimento (1994) que há uma certa continuidade histórica entre o Toré, enquanto integrante do "complexo ritual da Jurema", com um ritual anterior que, segundo a memória oral Kiriri, fora perdido ainda na Guerra de Canudos: O Cururu.

Bandeira (1972) atesta que a memória oral sobre tal ritual menciona o uso da Jurema no mesmo, e sua descrição remete à alguns aspectos do que é realizado no ritual do Toré. Essa continuidade parece se afastar de uma perspectiva que entenda a adoção do Toré, pelo povo Kiriri, como uma estratégia visando fins puramente instrumentais ou mesmo "utilitaristas" como, por exemplo, a obtenção dos direitos sob o território a partir da performatização de uma identidade étnica "artificial".

Ao contrário, antes mesmo de servir na comunicação interétnica, como diacrítico de indianidade, o Toré já era dotado de uma "gramaticalidade" para comunicar para dentro, como afirma Nascimento (1994), ou seja, antes de ser articulado como um diacrítico na distinção interétnica o Toré permitiu o reestabelecimento e de uma série de relações entre os Kiriri e os *invisíveis*, o que fundamentou a própria rearticulação étnica do povo visando seu reconhecimento por parte do Estado. Antes de funcionar como meio de comunicação interétnica, o Toré se estabeleceu como meio de comunicação cosmopolítico entre Kiriri e seus *encantados,* com os quais os índios aprenderam modos eficazes de retomar o território, bem como os modos de "*retomar a cultura"*, como algumas vezes ouvi em campo[518].

Assim, o reconhecimento étnico não é o fim para o qual a adoção do Toré é um meio. Longe disso, o reconhecimento étnico é consequência, resultado do reestabelecimento de relações coletivas e sistemáticas entre Kiriri e *encantados,* possibilitada pelo Toré, de onde é *retomada a cultura* indígena, que, interétnicamente, comunica a especificidade étnica daquele povo.

Assim, a ideia de que o Toré foi fundamental para a reconquista do território, muito bem difundida nas falas de meus interlocutores, parece escapar às explicações baseadas na ideia de um ator racional maximizador, onde se veria na adoção do Toré uma estratégia, baseada

[518] A ideia de que "*os encantados ensinam a cultura indígena"* é bem recorrente na fala de muitos dos meus interlocutores de pesquisa.

numa espécie de razão instrumental universal (NASCIMENTO, 2005), visando o reconhecimento étnico e os direitos sobre o território. Ao contrário, a adoção do Toré é sim uma estratégia, mas baseada numa razão outra, situada e em referência a um mundo específico, habitado por seres dotados de uma realidade própria, um mundo do qual se busca reaproximar a partir da reaproximação dos *encantados*, o que perpassa a adoção de modos de habitar aquele mundo entendidos por "corretos" que, interétnicamente, comunicam indianidade. Ou seja, o que interétnicamente é entendido como uma "cultura indígena" ou "modos indígenas", pode ser entendido, a partir da relação Kiriri-*encantados*, enquanto o modo "correto" de se habitar naquele mundo específico em harmonia com os habitantes primeiros – e invisíveis – do local, dotados de plenos poderes para permitir ou negar, beneficiar ou castigar, aqueles que são perpassados pelas dinâmicas próprias daquele mundo e que são cobrados para que sigam os "modos corretos"[519]: os indígenas Kiriri.

Voltando à Jurema, podemos dizer que, enquanto vegetal, a mesma é associada à *Mimosa Hostilis* ou à *Mimosa Nigra,* espécie de "pé-de-pau" popularmente conhecido por Jurema Preta, planta dotada de um teor enteógeno, que se apresenta principalmente na sua entrecasca, na forma do princípio ativo N, N-dimetiltriptamina (ou DMT), sendo seu uso para fins medicinais, rituais e/ou religiosos, de grande difusão pelo Nordeste brasileiro.

A implantação do Toré reorganiza e transforma o campo xamanístico, ou de relação com os *invisíveis*, Kiriri. É ao longo do estabelecimento do ritual do Toré que passam a ser excluídas práticas e conhecimentos entendidos por "não-indígenas", ou, em outras palavras, que estão em desacordo com o que os verdadeiros *encantados*, "índios de antigamente" e moradores legítimos do território, ensinam como os modos corretos de se viver naquele mundo. Assim, muitas práticas presentes no xamanismo Kiriri são excluídas ao serem identificadas como "*coisa de branco/português"* ou como "*coisa de nego*". Não só as práticas são abolidas, como uma série de agências invisíveis são também "extrusadas do território", por assim dizer, por não serem *encantados*[520]. Nos capítulos anteriores, tratei brevemente sobre a mudança do campo xamanístico pós-Toré a partir da análise comparativa das categorias de *invisíveis* presente na época do trabalho de campo de Bandeira (1972) e das transformações que essas categorias sofreram após o Toré e que pude ter acesso em campo. Aqui vale ressaltar que Nascimento (1994) aponta que o contraste entre "vivo x morto" é central nesse processo de "expurgo" de entidades e práticas não-indígenas. Os *encantados* se referem a uma categoria de seres invisíveis que, antes de tudo, são vivos. Tendo sido índios do *tronco velho* que não

[519] Ou "*dos antigos*".
[520] Esses sim indígenas, vivos e donos do território desde sempre.

morreram, mas *se encantaram*, passando a habitar o território enquanto *invisíveis*, numa temporalidade e espacialidade próprias. O Toré passa a tratar apenas com esses *encantados*, sendo as outras categorias de *invisíveis* associadas à ideia de *espirito-de-morto,* com os quais se busca evitar o contato[521]. As entidades realmente Kiriri são vivas, ao contrário dos *espíritos-de -mortos* que se configuram enquanto entidades ligadas a não-indianidade.

Desse modo, os *entendidos* e outros especialistas no campo xamanístico e ritual Kiriri também sofrem essa pressão para "alinhar suas guias as guias do Toré" (BRASILEIRO, 1996, p. 102), sob risco de marginalização ou mesmo expulsão do território indígena, afinal, ser indígena é agir de acordo com o que é ensinado pelos *encantados*, o que se configura numa espécie de "*ethos* Kiriri".

O estabelecimento do Toré marca, no campo xamanístico Kiriri, uma passagem "do particular ao coletivo" (BOURDIEU, 1984 *apud* BRASILEIRO, 1996, p. 100) ou, como coloca Carvalho (2005), uma etnicização desse campo e seu respectivo discurso. Passagem onde a esfera das práticas xamânicas sai das casas de indivíduos específicos[522], dos "*trabalhos* particulares*"* (BANDEIRA, 1972), assumindo um caráter público (e étnico), nos terreiros de Toré. Por analogia, poderíamos dizer que o Toré irá se constituir como uma das fundações do edifício da rearticulação étnica do povo Kiriri.

Da perspectiva do papel da cultura na etnicidade elaborado por Manuela Carneiro da Cunha (2009a; 2009b) poderíamos dizer que o Toré passa a funcionar, a nível de comunicação interétnica, como o principal "acervo" de onde são retirados diacríticos dotados de função contrastiva e distintiva. Em outras palavras, é a partir do Toré, como principal meio de comunicação coletivo com os *encantados*, que são produzidas (ou "retomadas") práticas, conhecimentos e instrumentos, de funcionalidade particular ao mundo Kiriri e suas próprias regras - internamente - e que, externamente, dialogam com a imagem estereotipada de "índio", ainda muito comum no senso comum da sociedade brasileira, bem como com os diacríticos indicadores de indianidade estabelecidos pelo Estado Nacional para o reconhecimento legal da condição indígena de uma população, possibilitando assim um processo cosmopolítico de "retomada" (PIMENTEL, 2012) em dois distintos regimes de realidade.

No território indígena, aquilo que estamos chamando de diacríticos poderiam ser entendidos como conhecimentos e instrumentos necessários para se habitar o mundo de modo "correto" numa constante relação (cosmo)política com os *encantados*; numa outra realidade - a do *mundo dos brancos* - servem de fato como diacríticos, sinais contrastivos que comunicam e

[521] Contato esse, geralmente, danoso.
[522] Os especialistas ou *entendidos*.

afirmam para *os brancos*[523] a condição étnica específica daquela população enquanto indígena. Aqui vemos um movimento de fato cosmopolítico, onde aquilo que é produzido na relação com os *encantados*, visando à própria intensificação dessa relação[524], por outro lado tem aplicabilidade para a relação com o mundo não-indígena, ao estabelecer diacríticos reconhecíveis de indianidade que garantem o reconhecimento legal da indianidade e o direito ao território disso decorrente. A retomada de contato com os *encantados,* através do Toré, foi então, de fato, central para a reconquista do território, a partir da perspectiva de duas distintas ontologias que parecem conviver, e nas quais estão imersos os Kiriri.

É a retomada de contato com aquelas agências invisíveis, próprias ao mundo do território indígena Kiriri, que permite a produção de modos "corretos" de relação com essas agências, o que internamente dá direito aos Kiriri habitarem, junto aos *encantos*, o território. Por outro lado, os resultados dessa relação e dos "modos corretos", aprendidos com os *encantados* a partir do Toré, interétnicamente, traduzem-se como demarcadores de uma especificidade étnica[525], o que garante aos Kiriri, no mundo dos *brancos,* direitos sobre as terras de seu território, "direito" esse, por assim dizer, já obtido junto aos *encantados* a partir da retomada de contato com os mesmos, de forma coletiva e sistemática, por parte do povo Kiriri, a partir do Toré. Em suma, poderíamos entender a adoção do Toré não como uma estratégia do ponto de vista de uma perspectiva weberiana mais tradicional da política, onde os interesses políticos - baseados numa razão instrumental universal - de grupos humanos são o motor do mundo. Mas como uma estratégia cosmopolítica, que perpassa, inclusive, a relação com dois mundos distintos, os distintos habitantes destes, e seus modos próprios de funcionamento e comunicação.

5.4. O TORÉ E O "REGIME INDÍGENA": O RITUAL COMO NÚCLEO DO "DOMÍNIO DA TRADIÇÃO".

O século XX, para os povos indígenas do Nordeste, é marcado por uma série de processos de luta pela retomada do território e pelo reconhecimento étnico desses grupos que, por muito tempo, foram discriminados enquanto "caboclos", tendo seus direitos e

[523] Dialogando com suas próprias concepções estereotipadas sobre "o índio".
[524] E que permite habitar o mundo do território indígena Kiriri.
[525] "Diacríticos".

reconhecimento enquanto indígenas negados, por um lado, e seu acesso à cidadania não-indígena plena rejeitado, por outro. Assim, esses contingentes claramente diferenciados, seja nas suas práticas culturais, seja na sua organização social, passam a se articular internamente, reorganizando a vida social da comunidade a partir de ideias notadamente coletivistas, baseadas num "regime indígena" (CARVALHO, 1994). Da mesma forma, buscam maior articulação externa: a partir do contato com outros povos indígenas também em processo de retomada e reconhecimento étnico, e com ONGS e instituições da sociedade nacional - com as quais esses povos passam a dialogar intensamente visando o reconhecimento de seus direitos enquanto grupo etnicamente diferenciado. Resumidamente, por "regime indígena" se entende o modelo de organização coletiva, construído por esses povos em processo de rearticulação étnica, onde uma série de diacríticos são elencados e enfatizados na (re)elaboração de uma nova organização sociocultural fundamentada no contraste distintivo frente à sociedade nacional.

Sobre a importância do ritual no processo de construção de um "regime indígena", Carvalho (1994, p. 12) nos diz: "[...] Parece evidente que o pré-requisito fundamental para o reconhecimento é dominar a 'tradição indígena', cujo núcleo por excelência é o ritual, do que parecem também muito conscientes os índios".

O Toré, ou a "esfera ritual", entre os Kiriri, irá se configurar como "núcleo por excelência" do "domínio da tradição" que fundamenta a construção de um "regime indígena", como argumenta Carvalho (1994). A seguinte passagem ilustra bem a importância e centralidade do ritual do Toré nesse processo de rearticulação étnica aqui entendido a partir do conceito de "regime indígena":

> O processo de adoção do Toré é melhor viabilizado no plano simbólico, por um lado, pela sua relação com certas práticas xamanísticas e mágicas então vigentes entre os Kiriri, selecionadas com atenção ao critério de representatividade étnica. Por outro lado, fruto da sua incorporação ao cotidiano destes índios, seria o delineamento de um primeiro fator de legitimidade étnica. Aqueles que não se adaptaram aos procedimentos utilizados no ritual [...] foram marginalizados e, em alguns casos, compelidos a migrar. (BRASILEIRO, 1996, p. 102).

Argumento aqui que é da retomada do contato mais próximo com os *encantados*, por parte do povo indígena, via ritual do Toré, que se torna possível a reconfiguração e afirmação da indianidade, atestada pela continuidade com o *"tronco velho"*, com os *"índios brabos"*, dos quais trazem notícias e histórias as entidades vivas e "invisíveis" que aportam no Toré.

Carvalho (1994), descreve os procedimentos (ou etapas) geralmente desenvolvidos por povos indígenas do Nordeste em processo de estabelecimento de um "regime indígena": um

regime de vida social que legitima uma identidade étnica indígena. E é no campo xamanístico, de relação com os *invisíveis*, que se constrói a legitimação desse regime: o primeiro momento seria o despontar de uma liderança não mais local, mas com apelo à "tradição cultural" (CARVALHO, 1994), ou mesmo mitificada (como que incorporada das características dos heróis míticos de outrora) geralmente incitada pelos *encantados* retomar seu "território tradicional". Essa liderança escapa às relações clientelísticas locais, mobilizando o grupo a partir de símbolos étnicos em prol da luta de reafirmação do povo, que se inicia pela retomada da terra de direito. No caso específico do povo Kiriri, esse primeiro momento se inicia quando Lázaro passa a ser incitado *pelos encantados*, principalmente a partir de seus sonhos (NASCIMENTO, 1994, p. 13), a retomar o território.

Em campo ouvi algumas vezes que foram os encantados, através dos sonhos, que induziram o cacique Lázaro a buscar o Toré junto aos Tuxá, convencendo-o da importância do ritual para a luta do povo Kiriri. Ou seja, a retomada do território teria como condição necessária uma "retomada" ritual e, consequentemente, uma retomada de relações mais sistemáticas e próximas com os *encantados*. Em outras palavras, a construção de um "regime indígena" implicaria uma série de retomadas, entendidas processos cosmopolíticos (PIMENTEL, 2012), que, se analisadas em conjunto, configuram uma retomada mais ampla: a retomada de um mundo possível, norteado principalmente pela relação com os *encantados* e pelos conhecimentos e práticas produzidas a partir dessa relação.

Um bom exemplo desse primeiro momento, e da importância dos *encantados* no processo de construção de um "regime indígena", é o de Acilon Ciriaco da Luz, índio Truká que, incitado pelos encantos, inicia a composição de "toantes diferentes", ou seja, originais, e a transmitir mensagens destes sobre a retomada. Acilon passa a ser identificado enquanto pessoa "consagrada pelos encantados", que teria como evidência um "aleijão na perna, do qual era também portador o último capitão Truká, Bernardino. Daí a suposição de que este se tornara um 'encanto' e 'entrara em Acilon'" (CARVALHO, 1994, p. 4).

O segundo momento ou etapa, tratado por Carvalho (1994), é o de "descoberta do nome da aldeia". Aqui poderíamos falar numa retomada do "nome da tribo" como bandeira mobilizadora do grupo, atestando seu vínculo com os *encantos*[526] e sua legitimação como "índios autênticos". É o que aponta ainda o exemplo de Acilon que, buscando estreitar sua relação com os *encantados*, vai aos Tuxá, povo vizinho. É lá que uma índia, *mestra* do Toré, informa sobre a necessidade desse "nome da aldeia" para a solicitação do amparo do Marechal

[526] De onde provêm esses nomes, segundo Carvalho (1994, p. 5).

Rondon[527]. Esse nome é descoberto com a ajuda dos Tuxá, a partir da realização do ritual do Toré, no qual os *encantados* revelam o nome desse *tronco velho*, dos quais os de hoje são as *pontas de rama*, o "nome da aldeia".

Como já mencionado, trajetória semelhante se dá com os Kiriri, onde no início da década de 1970 Lázaro é eleito como cacique, o que o distingue dos antigos capitães ou inspetores de aldeia. Como dito, o mesmo haveria sido "incitado" pelos *encantos* a retomar o território de seu povo e em 1973[528] vai também aos Tuxá em busca do ritual do Toré, que logo é adaptado aos modos Kiriri, passando também pela com criação de toantes "originais" - e que são também "tradicionais" - dos Kiriri, além de retomar contato com seus encantados específicos (ligados ao território Kiriri)[529]. Sobre a centralidade do ritual, bem como do campo xamanístico, no processo de retomada territorial, a seguinte fala, proferida por Suelí[530], parece ser bem ilustrativa: "[...] foi o Toré que deu *força* pros índios lutarem [...], e os *encanto*, proteção né? Protegendo e abrindo os caminhos".

Se, nesse processo de luta pela terra e pelos direitos, boa parte dos esforços se voltam para o reconhecimento legal da identidade étnica por parte do Estado nacional e visando a reconquista do território, por outro lado, a presença da relação entre *encantados* e essas populações indígenas é tratada enquanto precedente e fundamental em todos os casos etnográficos apontados por Carvalho (1994) ao tratar da elaboração do "regime indígena". Se a construção de um "regime indígena" se dá a partir do "domínio da tradição", que possibilita a operacionalização de diacríticos que permitem e reforçam a distinção interétnica e a legitimidade da condição de dado povo enquanto "indígena", antes disso, existe uma dimensão de relação do povo indígena com seus *encantados*, uma dimensão na qual são produzidos esses "diacríticos" que, num sistema interétnico, passam a ter sua função contrastiva intensificada (CARNEIRO DA CUNHA, 2009a).

É a partir da interação com os *encantados*, *fortalecida* com o estabelecimento do Toré, que práticas "tradicionais" são retomadas, operando na afirmação da especificidade indígena do povo em suas relações interétnicas. Mas é também a partir da intensificação dessas relações

[527] Ou seja, é preciso, na relação com os *encantados*, se "redescobrir" uma certa continuidade histórica com antepassados indígenas (vivos e habitando os territórios indígenas na forma de *encantados*). Nessa relação são produzidos os diacríticos contrastivos que, em termos de relação interétnicas, garantem o reconhecimento e a legitimidade da condição de povos etnicamente diferenciados, por parte do Estado Nacional, para essas populações indígenas. Esse fenômeno parece argumentar a favor das vantagens de se adotar uma perspectiva cosmopolítica nas dinâmicas étnicas dos povos indígenas no Nordeste, revelando a centralidade da relação com a agência (cosmo)política dos *invisíveis* nessas dinâmicas.

[528] E não em 1974, segundo Eduardo da aldeia Segredo.

[529] Não compartilhados com os Tuxá, por exemplo

[530] Como já mencionado, conselheira da aldeia de Araçás, do grupo liderado pelo pajé Adonias e pelo cacique Agrício, tendo sido minha principal anfitriã em campo.

com os *encantos* que esses povos constituem a diferença entre si: se é a relação com os antepassados - *encantados* - que faz do índio, índio frente ao *branco*, é a partir dessa mesma relação que se constrói distinções entre, por exemplo, Tuxá e Kiriri. Ainda que estes busquem reaprender o Toré com aqueles, é a com a prática do próprio Toré, e da comunicação com os *encantados*, que os Kiriri logo passam a elaborar toantes originais e se reestabelecer – mais sistematicamente – o contato com os "*encantados* daqui", ou seja, os *encantados* Kiriri.

Retomando as etapas da construção de um "regime indígena", Carvalho (1994) fala de um terceiro momento, que é marcado pela busca de apoio político externo e pela criação de "redes de aliança", seja com outros povos indígenas em situação de reafirmação étnica, criando um cenário de reconhecimento mútuo da indianidade dos mesmos, seja com não-indígenas, desde as instituições nacionais e órgão indigenista, às ONGs, organizações missionárias entre outras.

O último momento ou etapa, passado o período inicial de produção e estabelecimento do "regime indígena", se dá, geralmente, após o reconhecimento da indianidade, e da rotinização do "regime indígena", que Carvalho (1994) vai chamar de "radicalização da identidade étnica", onde o comportamento e os modos entendidos enquanto "indígenas" passam a ser cobrados de maneira cada vez mais acentuada dentro da comunidade, visando o afastamento dos signos tomados por não-indígenas e a concentração dos recursos e das atividades produtivas na coletividade étnica (CARVALHO, 1994, p. 13). É a partir desse momento que passam a se expressar distintas concepções do que constitui o "ser indígena", e onde antigas alianças baseadas no modelo de organização anterior[531] vem à tona, sendo gerado um duplo movimento resultante dessa "radicalização da identidade étnica". Um deles, é um movimento centrípeto, baseado na tendência centralizadora e homogeneizadora do estabelecimento do "regime indígena" e da reorganização cosmopolítica do povo sob a bandeira da unidade étnica do grupo, com certa tendência a um discurso de essencialização e cristalização dos sinais diacríticos tomados como definidores e/ou legitimadores da identidade indígena. Esse movimento levou, no caso dos Kiriri, à expulsão de diversos indivíduos do território indígena ao longo das retomadas, tendo suas identidades enquanto Kiriri internamente negadas pela não observância do "regime indígena", constituído a partir da relação com os *encantados*, que garantem essa legitimidade. Esse período de conflitos e expulsões de indivíduos que passaram a ser apreendidos por "não-indígenas", com o estabelecimento e

[531] Articulado em núcleos habitacionais mais ou menos independentes e com suas próprias lideranças locais, os "sitiantes fortes" (BRASILEIRO, 1996).

acirramento do "regime indígena" entre os Kiriri, será conhecido por "*coador*". A seguinte descrição nos dá uma boa ideia de como se configurou tal momento:

> Entre os Kiriri, uma série de medidas de caráter repressivo vinham [...] crescentemente sendo introduzidas -- a participação obrigatória em roças comunitárias "gerais" e "locais", cujo processo produtivo é inteiramente controlado pelos conselheiros dos vários núcleos que compõem a TI, como critério de pertencimento ao grupo étnico; incisiva campanha contra a síndrome de dependência ao álcool; atribuição de conotação negativa às práticas de caráter doméstico de incorporação xamanística, eventualmente associadas a aspectos de tradição africana. Neste último caso, a determinação era a subsunção dos guias pré-existentes aos guias do Toré, de forma a poder demonstrar costumes diferentes, próprios de índios. (BRASILEIRO, 1992, p. 36-38 *apud* CARVALHO, 1994, p. 13).

Por outro lado, esse movimento centralizador gera um segundo movimento, centrífugo, marcado pelo surgimento de disputas pela definição desse "regime indígena", que é o que define, também, o próprio direito de habitar o território. Esse momento também é marcado pelo redespertar de velhas alianças e relações clientelísticas e suas respectivas rivalidades. Daí decorrem tendências que ficaram conhecidas na literatura a partir do conceito de "faccionalismo" (BRASILEIRO, 1996). Esse conceito é questionado neste trabalho, primeiro por suas bases teóricas que, ao meu ver, não dão conta de apreender a dimensão cosmopolítica das dinâmicas étnicas Kiriri, principalmente por não levar a sério aquilo que é dito pelos indígenas, especialmente sobre o *status* ontológico dos *encantados*.

Em segundo, por questões de ordem ética e política já que os termos "faccionalismo" e/ou "facções" causam um imenso desagrado, mencionado diversas vezes ao longo do meu trabalho de campo, nos meus interlocutores Kiriri. Para os mesmos, o termo se refere à facções criminosas, como aquelas ligadas ao tráfico de drogas por exemplo, sendo entendido como um termo pejorativo, por isso essa expressão vem sendo evitada, sempre que possível, neste trabalho.

Assim, podemos falar inicialmente no despontar de uma certa tendência[532], em meio ao povo Kiriri em processo de retomada, à cisão em grupos políticos relativamente autônomos

[532] Em minha monografia de conclusão do curso de graduação em ciências sociais (CARDOSO, 2018), propus a substituição do termo faccionalismo pelo termo seccionalismo, mais comum no inglês: *sectionalism*. Termo que remete à uma tendência à lealdade e sentimento de pertença mais forte à uma região ou segmento de um país/nação ainda que haja reconhecimento da unidade do grupo, não implicando em tendências separatistas (*SECTIONALISM*, 2021). Mais que teórico-analítico, o uso desse termo foi um esforço ético e político para evitar categorias desagradáveis aos meus interlocutores. Com isso em mente, vale ressaltar que no presente trabalho optei por usar algumas categorias nativas como *"divisões"* ou *"problema das divisões"* para tratar tal fenômeno, me utilizando

que, ainda que se considerem da mesma etnia, se diferenciam intra-etnicamente, disputando a legitimidade dos significados e usos dos sinais diacríticos que definiram o reconhecimento do povo enquanto indígena frente à sociedade nacional.

Em outras palavras, são aqueles diacríticos que interétnicamente funcionam como marcadores da diferença, e que internamente são implicados por distintos modos de se relacionar, interpretar e apreender os *encantados*. Distintos modos que geram variações no que se entende pelo modo correto de habitar o território[533], constituindo processos de distinção intra-etnica fundamentados em distintas concepções cosmológicas, variações que constituem os diferentes grupos cosmopolíticos Kiriri. Variações essas derivadas de distintos modos de relacionamento com o campo xamanístico, como argumento nas seções que se seguem.

Podemos dizer previamente que é dessa tendência à cisão, fortalecida dialeticamente com a "radicalização da identidade étnica" (CARVALHO, 1994), que resulta a primeira grande divisão interna ao povo Kiriri, ocorrida na década de 1980 e que trato a seguir.

5.5. RETOMADAS, TORÉ, *INVISÍVEIS* E BREVE NOTÍCIA SOBRE A(S) LÍNGUA(S) INDÍGENA(S) KIRIRI.

É dentro do contexto de reorganização cosmopolítica e rearticulação étnica, aqui apreendidas a partir do conceito de "regime indígena", que podemos melhor compreender as mobilizações pela retomada do território por parte do povo Kiriri[534], bem como os eventos que resultaram na primeira cisão (cosmo)política desse povo. Assim, a seguir, retomo uma "narrativa histórica contextualizadora" (NASCIMENTO, 1994) sobre as retomadas, indo até o episódio que levou a separação do povo em dois grupos políticos, dando destaque principalmente à importância do ritual nos processos de retomada e rearticulação étnica Kiriri.

Um argumento a favor dessa importância pode ser encontrado no fato de que muitos dos meus interlocutores, tanto em entrevistas como em conversas informais, associam o Toré a ideia de facilitador ou possibilitador da retomada do território e da reorganização política do povo

dos termos "secção/secções" e/ou "grupo" para me referir aos segmentos originados por esses processos de cisão internos ao povo Kiriri.

[533] Distintas concepções, divergentes, sobre o "regime indígena", portanto.

[534] Que, como dito, se acentuam na década de 1970, principalmente após a chegada do Toré.

Kiriri. Exemplo ilustrativo dessas falas se deu numa entrevista realizada com o professor Kiriri Laécio[535].

Essa entrevista foi realizada junto a minha colega de trabalho de campo, Vanessa Coêlho Moraes. Ao fim da tarde, nos dirigimos para a casa de Laécio, para realizar uma entrevista sobre seu trabalho como professor da disciplina Língua Indígena no Colégio Domingos de Andrade, em Araçás. O mesmo nos recebeu em sua sala, com alguns materiais sobre suas aulas, e sobre a língua indígena. Rapidamente iniciamos a conversa. Ao ser perguntado sobre a importância da língua indígena e da retomada da mesma, Laécio logo passa a falar da importância dessa para a constituição de uma educação escolar realmente indígena: "Sempre falta algo da gente que nasce e se cria aqui. O que falta para a escolar ser realmente indígena é a questão da língua. Na questão do ritual também, na questão "da *ciência*". Perguntei qual seria essa importância da língua indígena para o ritual e para a *ciência*. Ele começou a falar sobre o *particular,* explicou que isso é um momento ritual, distinto do Toré, reservado apenas à participação do pajé, das *mestras* e dos *entendidos*. Esse ritual seria realizado em locais mais discretos e não nos terreiros de Toré, sendo dito que, geralmente, ocorrem "nas matas". Laécio diz que o trabalho do particular é mais *fino*[536], ou seja, mais intensamente relacionado aos *encantados*, e que, portanto, "aparece mais a questão da língua", segundo o mesmo, já que o *trabalho* no *particular* é "*mais forte.* Laécio disse que o diálogo com os *encantos* é dificultado pelo não domínio da língua indígena, e que essa dificuldade se faz sentir mais intensamente nos trabalhos ou situações mais *finos,* naqueles em que a interação com os *encantados* é mais necessária e/ou intensa. Nessas falas percebe-se como a língua é vista como meio fundamental de comunicação com os *encantados*, o que a relaciona ao ritual, que funciona como principal meio e momento de tal comunicação. A "força" ou a *fineza* do *particular* e/ou do ritual, depende da maior

[535] Laécio é professor da escola indígena da aldeia de Araçás, sob a liderança do pajé Adonias e do cacique Agrício, além disso trabalha como professor da escola não-indígena de Banzaê. Ele é filho do pajé Adonias e foi um dos meus principais interlocutores na aldeia de Araçás.

[536] A categoria "fino*"* é uma categoria nativa que parece indicar a proximidade ou importância de algo na/para a relação com os *encantados*. Assim, rituais, festejos, toantes, palavras na língua ou algumas práticas, quando consideradas *finas*, significa que envolvem a presença e a relação com os encantados de alguma maneira. Por exemplo, em campo constantemente ouvi a expressão *"o trabalho com a língua é um trabalho fino"*, essa expressão aparecia, normalmente, nos momentos iniciais quando ainda tentávamos tentar entender a questão da retomada linguística Kiriri a partir da escola indígena, ao se referir que parte desse trabalho de retomada – talvez o mais importante – se dê na relação com os *encantados*, sendo portanto um trabalho *fino*, que exige, por exemplo a presença de *entendidos* para lidar com a parte relativa aos *encantados* nesse trabalho. Falas como essa também eram comuns em momentos que nossos interlocutores mencionavam que o trabalho com a língua envolvia aspectos do ritual e da relação com os encantados que eram *segredo,* não sendo, portanto, um conhecimento destinado a não-indígenas. Assim, marcava-se também uma certa fronteira de até onde nosso trabalho de assessoria linguística e nossa pesquisa poderiam ir, já que, enquanto não-indígenas, não poderíamos adentrar nos aspectos mais *finos* do processo de retomada, já que esses envolvem o *segredo* e a relação com os *encantados*.

proximidade e interação com os *encantados*, que seriam possibilitadas pelo uso da língua indígena.

Assim, poderíamos entender que a retomada linguística Kiriri integra esse processo de retomada mais ampla, a retomada de um mundo possível, como anteriormente discutido. Retoma-se a língua visando estabelecer uma melhor comunicação com os *encantados*, que são aqueles que ensinam a *ciência do índio*, os modos corretos de habitar e retomar o território, sendo a relação com esses definidora de uma identidade e organização cosmopolítica Kiriri enquanto coletivo indígena. Isso parece ficar bem expresso no que continua nos dizendo Laécio.

Após falar um pouco mais sobre a importância da língua no ritual, perguntei qual a importância do fortalecimento do Toré, bem como do *particular*. Laécio interrompeu sua fala por alguns instantes, como se parando para pensar, e disse que graças ao Toré o território pôde ser reconquistado, sendo o ritual essencial para a reorganização do povo, segundo Laécio "O Toré foi aprender a viver em comunidade, porque antes os Kiriri estavam todos dispersos". Essa fala parece reforçar as conclusões de Carvalho (1994), que apontam para a dimensão ritual como núcleo para o "domínio da tradição", fundamental para os processos de construção de um "regime indígena" e da reorganização étnico-política entre os povos indígenas do Nordeste.

Ao final da entrevista, enquanto arrumava suas coisas de trabalho, e eu minha colega nos preparávamos para sair, Laécio mencionou, com ligeira empolgação, que os estudantes da escola Florentino haviam, ao longo de um certo período, elaborado três *toantes* que foram integrados ao Toré realizado no Cantagalo[537], apontando para o fato de serem *toantes* originais Kiriri e específicos ao grupo/secção do pajé Adonias, o que dá a entender que variações do ritual vão se construindo ao longo dos processos de cisão interna ao povo, gerando variantes distintas de um mesmo ritual Kiriri.

Enquanto saíamos, faço uma última pergunta: sobre como os alunos produziam esses *toantes*, Laércio desconversa um pouco, fala que foram realizados trabalhos na escola para isso. Ele comentou que nem sempre as pessoas lembram os *toantes*, que ele sente que só lembra realmente das letras nas horas certas, quando dança o Toré: "Quando a gente pisa o Toré, as coisas aparecem tudo na cabeça, mais aí sai e some tudo". A relação com os *toantes* pode ser entendida então como *fina*, pois depende do momento ritual e da relação com os *encantados* para se estabelecer. Os *toantes* não são necessariamente decorados e lembrados constantemente, ou seguem uma ordem específica e imutável no ritual do Toré, ao contrário, são enviadas ou

[537] Pertencendo ao grupo liderado pelo pajé Adonias e o cacique Agrício.

solicitadas pelos *encantados*, no momento do ritual, implicando a agência direta desses na organização do próprio ritual[538].

Após analisarmos um pouco a relação entre a língua, o ritual e a reorganização étnico-política dos Kiriri, bem como a centralidade da relação com os *encantados* na relação entre esses três termos, podemos dar continuidade a uma breve narrativa sobre as retomadas, mantendo nosso foco na centralidade do ritual e das agências *invisíveis* nas mesmas.

A longo de todo processo de rearticulação étnico-política/ cosmopolítica Kiriri, com as alterações na organização social do povo e com o estabelecimento de novos canais de apoio político, as relações conflituosas entre posseiros e indígenas, latentes numa anterior situação de subserviência dos "caboclos" aos "portugueses" (BANDEIRA, 1972), passam a se acentuar. As suspeitas mútuas e receios gerados com as mobilizações indígenas pela retomada de suas terras passam a gerar um sentimento de maior distinção, por parte dos não-indígenas regionais, em relação aos – por eles chamados – "caboclos".

É nesse contexto, de crescente reconhecimento oficial da indianidade do povo Kiriri e seu respectivo direito ao território, que os conflitos se acirram e os Kiriri, após um sistemático processo de retomada ritual[539], voltam sua atenção e a maior parte dos seus esforços para a retomada do território, propriamente dito, da posse dos não-indígenas, contanto com um novo modo de organização social, fundamentado na unidade étnica do povo, derivado da retomada de relação com seus antepassado ainda vivos na forma de *encantados*, do território indígena, e com o apoio dos mesmos na luta contra os *brancos.*

A segunda metade da década de 1970, após a implantação e estabelecimento do ritual do Toré[540], é marcada pelo início da luta direta com os invasores não-indígenas pela retomada e demarcação do território indígena. Nesse momento, uma série de ações passam a ser tomadas para estabelecer, internamente ao povo, um certo sentimento de coesão e mobilização por uma causa comum: a reconquista do território, mediada pela relação com os *encantados* manifestos no Toré, o que implica algumas alterações no modo de ocupar as terras, próprias ao modo "correto" de ser indígena Kiriri, como ensinado pelos *encantados*, índios do *tronco velho.*

Uma dessas ações é o estabelecimento, em 1979, de uma roça comunitária que viria ficar conhecida como *roça geral,* implantada numa região mais ao sul do território, próxima à estrada de ligação entre Mirandela e Ribeira do Pombal (BRASILEIRO, 1996, p. 109).

---

[538] Conforme apresentado no capítulo dois.
[539] De reestabelecimento de contato com os *encantados* e de extrusão das agências invisíveis entendidas por não-indígenas; além da respectiva reorganização cosmopolítica e étnica pela qual passa o povo em decorrência disso...
[540] E das consequentes alterações na organização cosmopolítica do povo, desenvolvidas ao longo da produção de um "regime indígena" Kiriri.

O estabelecimento dessa roça visa, entre outras coisas, demonstrar e marcar a presença indígena com seus modos específicos e comunitários, etnicamente diferenciados, de organização e uso da terra, modos esses produzidos a partir da interação e da orientação dos *encantados*, que, junto aos indígenas Kiriri, se configuram como os verdadeiros donos do território, como dito diversas vezes por meus interlocutores.

A *roça geral* também acaba por integrar a construção do "regime indígena", de que viemos falando, ao colaborar na articulação interna dos índios, outrora leais à distintas lideranças e núcleos habitacionais, para a produção agrícola para a coletividade étnica, em luta pelo reconhecimento de tal condição étnica e pela reconquista do seu território, e não somente para a manutenção econômica dos núcleos habitacionais ou familiares. Mais do que uma medida econômica, a *roça geral* contribuiu na articulação étnica permitindo um certo reconhecimento do uso específico e diferenciado da terra por uma população indígena, uso específico orientado e produzido na relação com os *encantados* do território e que, interétnicamente, funciona também como um diacrítico definidor da indianidade por parte do Estado Nacional: que é a propriedade coletiva da terra.

Num momento futuro, a *roça geral* será perpassada pelo duplo movimento que está implicado na construção do regime indígena Kiriri, discutido anteriormente. Se por um lado a construção da *roça geral* está relacionada com a tendência centralizadora promovida pelo estabelecimento do regime indígena principalmente em seu momento de "radicalização da identidade étnica", ela também será perpassada pelo movimento inverso e centrífugo, que permeou as divisões entre os grupos políticos Kiriri. Assim, além da *roça geral*, da qual seria responsável o cacique, e da qual deveria participar todo o povo Kiriri, passam a surgir as *roças locais*, comunitárias, mas voltadas para a participação apenas do núcleo habitacional ou aldeia à qual a *roça local* pertence, essas são responsabilidade do conselheiro ligado àquela aldeia.

Atualmente, a partir do que constatei em trabalho de campo, existem mais de uma *roça geral*. Essa não é mais geral para todo o povo Kiriri, mas geral para todo um grupo ou secção Kiriri. Assim, cada grupo político, *a priori*, deve ter sua própria *roça geral*, da qual devem participar todos os membros daquele grupo, sendo o cacique o principal responsável por ela. Além disso, cada grupo ou secção Kiriri possui uma ou mais roças locais, que se encontram nas aldeias ou núcleos habitacionais em que o cacique de determinado grupo tem maior número de famílias sob sua liderança. As *roças locais* são de responsabilidade do conselheiro responsável pela aldeia onde a mesma se encontra.

Voltando ao período das retomadas, vale ressaltar que é no mesmo ano do estabelecimento da primeira *roça geral* que os Kiriri, por conta própria, iniciam o processo de

demarcação das fronteiras da área, restaurando os antigos marcos que demarcavam a área do antigo aldeamento de Saco dos Morcegos – que remontam ao início do século XVIII – e que já haviam sido deslocados ou destruídos por não-indígenas e posseiros ao longo dos anos. Essa atitude passa a ser vista, por parte dos posseiros, como uma afronta direta. E, naquele momento, aquela separação e distinção entre indígenas e não-indígenas, já bem marcada a nível discursivo e de inserção social ao longo de todo séc. XX, é exacerbada, tomando abertamente um caráter de dois grupos etnicamente distintos em disputa, o que leva a escalada da violência e dos conflitos diretos entre essas duas populações. Os posseiros passam então a impedir, com o uso da força, o reestabelecimento dos marcos do território indígena, ameaçando, perseguindo e, em algumas situações, vitimando muitos Kiriri.

É no contexto desse acirramento das disputas e de escalada da violência que os indígenas tomam uma iniciativa de fortalecimento de antigos vínculos políticos e criação de novos com a sociedade não-indígena[541], que, dentro de uma "posição estrategicamente mais favorável a estes índios na cena política mais ampla" (BRASILEIRO, 1996, p. 113), vem se mostrar efetiva, levando à demarcação do território indígena no ano de 1981.

A demarcação vem acentuar ainda mais o cenário conflituoso, principalmente com a entrada direta de regionais de maior poder e influência política naquela região na luta contra os indígenas. Essa elite local, bem representada pela família Miranda (BRASILEIRO, 1996)[542], visava reverter o processo de demarcação, incitando ao confronto muito dos posseiros ainda intrusados no território indígena, sob o argumento que os mesmos seriam expulsos de suas terras pelos supostos "caboclos". Por outro lado, uma grande parcela da população Kiriri daquele momento começou a tomar uma postura mais aguerrida, principalmente aqueles ligados ao antigo núcleo do Sacão, bem como uma parcela daqueles ligados ao núcleo de Lagoa Grande, principalmente os mais próximos à liderança do cacique Lázaro.

Essa nova postura acaba criando algumas divergências internas no povo, que são bem expressas nas distintas alianças com agentes não-indígenas realizadas pelos Kiriri naquele período. Um desses grupos era o grupo religioso Baha'i, que tinha grande adesão do cacique Lázaro e os seus, tendo sido tal grupo central nos processos de articulação política que levaram Lázaro ao posto de cacique geral Kiriri (BRASILEIRO, 1996). Um outro grupo era o de freiras de uma congregação da cidade de Cícero Dantas, que prestavam alguns serviços e direcionavam recursos para alguns grupos Kiriri, sendo mais próximas ao pajé Adonias[543], possivelmente

[541] Bem descritos em Brasileiro (1996)
[542] Na época da retomada, ocupantes da Fazenda Picos, a maior fazenda da região.
[543] E ao cacique Manoel.

tendo tido uma certa influência (BRASILEIRO, 1996) no discurso de teor mais conciliatório dos mesmos, em relação às retomadas, que diferia da perspectiva mais aguerrida do cacique Lázaro. Essas divergências, sobre a forma correta de se retomar o território indígena, parecem ir se fortalecendo e multiplicando paralelamente aos esforços de centralização e homogeneização, sob o estandarte étnico, da organização cosmopolítica do grupo sob a liderança de Lázaro.

Antes de abordarmos sob como essas divergências culminam na primeira grande divisão cosmopolítica do povo Kiriri, elaboro um breve relato das retomadas, apontando, brevemente, algumas falas e narrativas sobre a importância do ritual e dos *encantados* nesses períodos de luta.

A primeira retomada se dá no ano de 1977, quando os Kiriri ocupam a primeira fazenda: Catuaba, uma das maiores da região, na Baixa da Cangalha (SANTOS *et al.*, 2012, p. 26). Em 1982 ocorre a ocupação da Fazenda Picos, a maior fazenda dentro da área indígena e umas das maiores de toda região. Ainda hoje a retomada dessa fazenda é narrada com nostalgia e orgulho pelos mais velhos, ou em tom de admiração pelos mais jovens, que relatam como, inicialmente apenas com "*badogue, flecha e besta*", conseguiram ocupar a fazenda, expulsando seus jagunços e lhes tomando as armas.

Certa vez, em campo, ouvi uma longa e detalhada narrativa sobre o processo de retomada da Fazenda Picos, proferida por Seu Mané, um sábio ancião Kiriri, morador da aldeia Araçás. Entre um cigarro e outro, o mesmo contava, sem pressa, sobre as dificuldades dos índios naquele período, sobre as desvantagens dos indígenas em relação à quantidade de recursos e armas dos brancos, mas, com um constante brilho dos olhos, o mesmo enfatizava que os índios "tinham uma força que os brancos não tinham", sendo essa força "os *encantados*", que davam "defesas, força e proteção" para os índios no momento das retomadas. Ele contou que os *encantados*, às vezes disfarçados de algumas espécies de pássaros noturnos, avisavam sobre os perigos nos caminhos, sobre os melhores momentos para iniciar a retomada ou quando adiá-la. Contou também que, pelo conhecimento aprendido com os *encantados*, os Kiriri conheciam melhor o território - que é também repleto de tocas/moradas dos *encantados* - o que lhes davam vantagens estratégicas na movimentação pela área indígena. Relatou também situações em que os *encantados* teriam feito alguns indígenas se tornarem invisíveis aos olhos dos posseiros, para que não fossem pegos por eles.

A narrativa de Seu Mané, levando em conta as dimensões e o escopo desse trabalho, não será aqui descrita e tratada em seus detalhes, mas cabe ressaltar que ela é exemplar de uma série de discursos dos meus interlocutores que apontam como os *encantados* agiam como

"aliados" dos Kiriri, tendo sido a principal *força* e *defesa* dos indígenas durante as lutas de reconquista, segundo as próprias categorias nativas. Mais de uma vez me foi narrado como os *encantados* tornavam grupos de índios invisíveis ou, ao contrário, se faziam visíveis na forma de índios Kiriri, para enganar os não-indígenas e fazer parecer que os índios se encontravam em maior número. A referência sobre o maior conhecimento geográfico do território[544], são também citadas como fundamentais na luta, em situações que os Kiriri sabiam onde podiam entrar ou não para se esconder, ou sobre saber distinguir certos animais dos *encantos* na forma desses mesmos animais, esses últimos, responsáveis por avisar sobre o perigo e alertar sobre emboscas dos *brancos* contra os indígenas[545].

Hamilton "Barão", certa vez, quando esteve hospedado em minha casa[546], em Salvador–BA, me relatou algo semelhante. Ele disse que os encantados "são os índios de antigamente, que não morrem, se transferem, mas não morrem, viram encantado, e se transferem pra habitar o território", e que os mesmos, nas lutas da retomada territorial, às vezes se faziam visíveis para os *brancos*, na forma de índios Kiriri. Desse modo, os Kiriri avançavam abaixados, enquanto os *encantados*, manifestos na forma de índios Kiriri, iam de pé. Assim, os *brancos* ficavam assustados ao verem um grande número de indígenas, maior do que estavam esperando, como relata Barão, e também ficavam sem entender quando atiravam e as balas passavam direto sem acertar ninguém, já que os índios se encontravam abaixados, atrás desse "tornado visível exército de *invisíveis*".

Em suma, essas narrativas implicam numa percepção, por parte de meus interlocutores, de que houve uma agência real desses *encantados* nos processos e lutas pela retomada territorial, tendo sido o Toré fundamental para a retomada de uma aliança cosmopolítica com essas entidades que, como visto, são dotadas de poderes que configuram a *força* e as *defesas* dos índios Kiriri, capazes de garantir o necessário para a retomada e manutenção do território indígena.

Naquela essa época os principais núcleos de habitação Kiriri eram: Lagoa Grande, Sacão, Cacimba Seca, Baixa da Cangalha, Araçá e Cantagalo (CHATES, 2011, p. 45), além dos povoados de Pau Ferro, Baixa do Camamu (Hoje conhecido apenas por "Baixa") e Marcação, que são identificados como pertencentes ao território indígena com a demarcação de 1981. Após a tomada da Picos, o processo de retomadas se acelera, desembocando finalmente

[544] O que também pode ser entendido enquanto um conhecimento sobre as relações dos *encantados* (*donos*) com o território.
[545] Conforme apresentado nos capítulos anteriores.
[546] Enquanto aguardava um avião que o levaria para o Rio de Janeiro onde participaria como convidado de um congresso sobre línguas indígenas.

na homologação do território em 1990 (BRASILEIRO, 1996, p. 111). Mas alguns outros episódios prolongariam a luta Kiriri até por volta dos anos de 1995 a 1998.

A última grande articulação não-indígena visando a reversão do processo de retomada se deu em 1989, dentro um cenário mais amplo de criação de municípios que se desenvolvia à época no Brasil, onde se tentou tornar Mirandela, centro do território Kiriri e da antiga aldeia de Saco dos Morcegos, a sede do novo município - desmembrando-a de Ribeira do Pombal - visando impossibilitar a completa demarcação e homologação do território em seu tamanho original de 12.320[547] hectares. Essa manobra não se concluiu, ao menos não como se pretendia, no sentido de barrar as mobilizações indígenas pela retomada. A seguinte passagem é um bom ilustrativo desse evento dentro do cenário político mais amplo no estado da Bahia:

> A perda do poder político em Ribeira do Pombal certamente influiu no empenho da bancada carlista na Assembleia Legislativa em favor do antigo pleito local de emancipação do distrito de Mirandela. Os protestos dos índios e associações de apoio, como vimos, ensejam uma solução negociada que, se não impede a emancipação, obtém a transferência da sede do futuro município para o então povoado de Banzaê, fora da terra indígena. (BRASILEIRO, 1996, p. 214)

Ao final da década de 1980, uma nova rearticulação sócio-espacial se desvela. Por um lado, pelo desmembramento de Ribeira do Pombal, com o surgimento do município de Banzaê, no qual o território indígena passa a pertencer quase que integralmente (estando uma pequena porção localizada nos limites do município de Quijingue-BA) e que altera toda a dinâmica do cenário político não-indígena local, dado que agora os indígenas passam a contar com grande expressão eleitoral no novo município. Por outro lado, é ao longo da década de 1980 que ocorre a divisão do povo em dois grandes grupos, iniciando assim uma tendência de se mostrará acentuada nos anos que se seguem, ocorrendo, a partir dos anos de 2008-2010, uma nova onda de divisões cosmopolíticas que redesenharam a organização do grupo no território indígena. É

[547] Na minha monografia de conclusão de curso, por erro de digitação, acabei colocando em alguns momentos o número de 12.300 hectares e não 12.320. Após disponibilizar minha monografia para meus interlocutores, a principal crítica e correção feita pelos mesmos foi relativa a esse erro, que fizeram questão que eu corrigisse em trabalhos futuros. Essa retroalimentação do fazer antropológico a partir do acesso e reflexividade dos nossos interlocutores de pesquisa ao/sobre nosso trabalho, e suas consequentes interpretações e análises, são bem ilustrativas disso que venho apreendendo enquanto um "campo pós-malinowskiano" (ALBERT, 2014), onde aqueles atores, outrora tratados como simples "objetos de pesquisa", hoje assumem seu papel de sujeitos ativos, contribuindo diretamente na construção do conhecimento sobre si e intervindo nos modos como são representados nos trabalhos e pesquisas antropológicos. Em certos casos, permitindo ao antropólogo uma outra perspectiva sobre seu próprio trabalho, a partir das análises e críticas por parte dos interlocutores de pesquisa que se configuram, de fato, como sujeitos participantes (ativa e reflexivamente) da mesma, e não meros "objetos de investigação".

sobre essa primeira grande divisão cosmopolítica ocorrida no povo Kiriri que trato na seção que se segue.

5.6. A *"ELEIÇÃO DO PAJÉ GERAL",* A CENTRALIDADE DA INFLUÊNCIA DE AGÊNCIAS *ENCANTADAS*, E A PRIMEIRA DIVISÃO COSMOPOLÍTICA KIRIRI: "UM PRA VOCÊS, MUITOS PRA GENTE".

A primeira divisão cosmopolítica ocorrida entre o povo Kiriri se desenrolou ao longo da década de 1980, tendo por catalisador e principal estopim a eleição de um *pajé geral*, idealizada por Lázaro, dentro de uma agenda centralizadora implicada no momento de "radicalização de identidade étnica" do regime indígena (CARVALHO, 1994). Visava-se a criação de um único terreiro, que substituiria os terreiros locais da época (num total de três) e que seria presidido por um único pajé, representando toda a unidade étnica do povo Kiriri.

Segundo Eduardo, da aldeia Segredo, o Toré, após ser aprendido com os Tuxá e implantado entre os Kiriri, era realizado em rodízio, ao longo de três terreiros, cada qual localizado num antigo núcleo habitacional Kiriri: os terreiros de Lagoa Grande, Sacão e Cantagalo, e cada qual tinha seu especialista ritual ou *entendido* que, em muitos casos, era também chamado de pajé.

O mesmo conta que, dentro desse movimento de "juntar o povo para a luta"[548], o cacique Lázaro tomou a decisão de que, assim como havia apenas um cacique geral, deveria haver um *pajé geral* e um único terreiro para todo o povo Kiriri *pisar* o Toré junto. Assim, o mesmo resolve convocar uma "*eleição"* para a escolha do *pajé geral*. É dito que essa eleição seria realizada pelos *encantados* e não com votação como "*na política dos brancos"*. Mais de uma vez em campo ouvi essa comparação entre a eleição, por parte dos *encantados*, se diferenciar da *"política dos brancos"*. Essa oposição, bem marcada na fala dos meus interlocutores, parece ressaltar o que nesse trabalho se defende: a existência de distintas ontologias, percebidas pelos Kiriri, onde operam distintos atores e agências políticas, que muitas vezes são postos em confronto. Para se distinguir do mundo dos brancos e seu modo de fazer política, os Kiriri optaram por uma eleição tendo os *encantados* como eleitores, seguindo uma lógica própria ao mundo do território indígena Kiriri, o que indica uma dimensão cosmopolítica na organização

[548] Que parece indicar a tendência centrípeta, já mencionada, do momento de "radicalização da identidade étnica" no regime indígena (CARVALHO, 1994)

interna do povo, bem como a centralidade dessas agências *invisíveis* na vida e na organização (cosmo)política do povo[549], que tem seu status ontológico atestado nos discursos e nas práticas Kiriri que reforçam a agência – com consequências pragmáticas e materiais sobre o mundo – dos *encantos*. A centralidade do ritual e da agência dos *encantados* parece ficar bem expressa nos eventos que levam à separação/cisão do povo Kiriri em dois grupos.

Essa agência, especificamente nesse momento da primeira divisão, ainda que muito bem descrita por Brasileiro (1996), como se verá adiante, é apreendida pela autora sob a noção de um "imponderável do campo religioso" (BRASILEIRO, 1996, p. 124, 138), tal categoria também persiste em Moraes (2020, p. 63; 174; 183). Ainda que ambas as autoras assumam bases teóricas bem distintas, com a última propondo uma abordagem ontológica e cosmopolítica para apreender a agência dos *encantados*, a mesma não escapa à definição dessas agências enquanto "imponderáveis do campo religioso"[550]. Sendo assim, ressalto que um dos objetivos desse capítulo, bem como do presente trabalho como um todo, é o de retirar a apreensão da agência política dos *encantados* do campo do "imponderável", argumentando a favor da sua constância e centralidade na vida Kiriri, não somente na sua dimensão (cosmo)política. Muito mais que um imponderável do campo religioso, a agência dos *encantados* é central na - e mesmo constituinte da - organização social Kiriri, aqui entendida com uma organização cosmopolítica.

Voltando ao contexto da primeira divisão interna ao povo Kiriri, pode-se dizer que naquela época uma série de insatisfações vinham se acumulando em decorrência da extrema centralização política na figura do cacique, e de uma série de medidas que viriam a ser conhecidas como "*coador*"[551]. As medidas repressoras ao alcoolismo e o alto controle sob o uso da terra[552] eram fatores que, desde a demarcação do território, vinham gerando insatisfações e o estabelecimento de novas alianças internas ao povo Kiriri (BRASILEIRO, 1996, p. 132). Insatisfações que culminaram na divisão do grupo, expressas e mediadas em uma "situação social" (VELSEN, 1987) que envolveu a seleção/eleição do *pajé geral*. Esses eventos são bastante ilustrativos de como o campo ritual passa a ser não só o principal canal de comunicação com os *encantados*, como é na relação com esses que se constrói, em grande parte, a legitimidade (cosmo)política, fundamentada no modo "correto" e *"indígena legítimo"*, de se

[549] Bem como nas suas dinâmicas intra e interétnicas.
[550] "[...] vemos aqui como os imponderáveis do campo religioso se impõe nas divisões, sendo os encantados, atores (cosmo)políticos que condicionam as relações humanas." (MORAES, 2020, p. 183)
[551] Que, como mencionado anteriormente, integram um momento de radicalização da identidade étnica, onde a observância do "regime indígena" passa a ser cobrada mais enfaticamente (ou mesmo imposta forçosamente).
[552] Que representavam o poder político hegemônico do cacique (Lázaro).

ocupar o território. Tal é a legitimidade e autoridade conferida pelos *encantados*, através do ritual do Toré, que chega a extrapolar o rigoroso e centralizador controle do único cacique (geral) da época: Lázaro.

Ao contrário de "imponderáveis" do tal "campo religioso", a ação dos *encantados* – e a relação dos Kiriri com os mesmos – parece ser central e determinante em todo processo de rearticulação étnica, retomada territorial, e mesmo das cisões intra-étnicas do povo.

Poderíamos arriscar apreender a importância e centralidade da relação com os *encantados*, por parte do povo Kiriri em seu território, como um "fato social total", conforme conceituado por Mauss:

> Existe aí [...] um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas até às da proto-história. Nesses fenômenos sociais "totais", como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo; econômicas estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam estes fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam. (MAUSS, 2003, p. 187).

Digressões à parte, aceitando ou não o status ontológico e a centralidade da agência dos *encantados* como atores (cosmo)políticos, é inegável que o campo xamanístico, mediado e sob o controle do ritual do Toré[553], passa a ser um fator determinante na organização sociopolítica do povo indígena, indo muito além de interpretações e análises mais simplórias que tentam apreender o ritual e o discurso xamânico-político como ferramentas, meios, instrumentos, de manipulação simbólica visando interesses utilitaristas/instrumentais.

As narrativas sobre o momento da primeira divisão parecem ilustrar o que acima argumento. Me foi relatado pelo pajé Adonias que parte do conflito interno se iniciara após a retomada da fazenda Picos, a maior dentro da área indígena. Segundo o pajé, o cacique Lázaro havia tomado para si todas as prerrogativas de decisão acerca dos modos de se ocupar e dar uso à essa fazenda, administrando-a de modo unilateral, o que desagradava a muitos. Adonias critica principalmente o fato de que Lázaro passou a arrendar as terras para não-indígenas, coisa que fora proibida anteriormente, entre os Kiriri, na constituição do "regime indígena"[554], sendo, portanto, um modo ilegítimo ou "não-indígena" de ocupar a terra. Adonias comenta que enquanto os índios queriam parte das terras retomadas para estabelecer suas roças, partes das

[553] Que regula e "etniciza" esse campo xamanístico (CARVALHO, 2005).
[554] Que perpassa o aprendizado com os *encantados* sobre os modos "corretos" de se habitar o território.

mesmas iam sendo arrendada para não-indígenas, o que, segundo ele, não seria o "jeito Kiriri, de índio mesmo né...pois deu muito trabalho pra pôr os posseiros pra fora pra agora deixar entrar[...]". Ou seja, há aqui o despontar de uma insatisfação cosmopolítica e econômica com Lázaro, que estava implicado em atitudes questionadas do ponto de vista econômico, em termos de benefício para o próprio povo como um todo, como em termos cosmopolíticos, dado não ser aquele o modo "correto", aprovado pelos *encantados*, de se ocupar a terra indígena. É principalmente nessa dimensão cosmopolítica que essas insatisfações tomaram legitimidade, o que permitiu o estabelecimento de uma nova secção Kiriri e uma nova liderança, além do cacique geral, sem que ocorresse a negação da identidade mútua entre os grupos ou a expulsão de um grupo pelo outro[555].

Como tratado anteriormente, simultâneo à esse contexto de retomadas e do despontar de novas divergências sob os modos de retomar e habitar o território, veio se desenrolando o processo de disseminação do Toré entre o povo indígena, ritual que passa a funcionar como fundamento centralizador da identidade étnica Kiriri (NASCIMENTO, 1994, CARVALHO, 1994, BRASILEIRO, 1996)[556], englobando, inclusive, os *trabalhos particulares* e outras práticas e trabalhos xamânicos anteriormente não associados ao Toré e à um ideal de indianidade. À partir daquele período, os principais *entendidos* e/ou especialistas no campo xamanístico Kiriri ou passam a se expressar a partir de uma adesão total ao Toré, configurado como rito coletivo que marca a especificidade étnica do grupo, ou tendem, cada vez mais, a serem excluídos com a acentuação da observância do "regime indígena", que diferencia a *ciência do índio* e seus encantos[557], dos "*espíritos de mortos*" ou "*trabalho de negro*" (NASCIMENTO, 1994), consequentemente diferenciando os *encantados*, vivos e indígenas (ancestrais) de outras categorias de *invisíveis* que, como não-indígenas, são geralmente aprendidas como "mortos". Além disso, à essas entidades não-indígenas passa a ser relegado um certo risco, sendo apreendidas de modo negativo. Exemplo disso é que uma das antigas especialistas, no período anterior ao Toré, que tinha um dos *trabalhos particulares* mais difundidos na região (BANDEIRA, 1972), passou por uma série de *doenças de índio* e só pôde ser curada pelo pajé Adonias, já alinhado ao Toré. O mesmo relatou que a mulher estava "*virando bicho*" e que o mesmo conseguiu curá-la e convencê-la a não mais realizar seu *trabalho particular* com as entidades com que trabalhava, *trabalho* esse apontado como

[555] Situações que aconteceram ao longo das retomadas, principalmente no "*Coador*", onde muitos habitantes do território, principalmente pelo não envolvimento com a luta de retomada e com o Toré, eram expulsos do território pela não observância do "regime indígena".
[556] Seja intra como interétnicamente.
[557] Fonte da dita *ciência do índio*.

desalinhado do Toré e como a causa da *doença de índio* da *entendida*. Esse evento é exemplar do processo de etnicização por que passa o campo xamanístico com a implantação do Toré (CARVALHO, 2005), central na rearticulação étnica e cosmopolítica do povo Kiriri.

É nesse contexto que o cacique Lázaro propõe a "*eleição*" de um *pajé geral*, que passaria a presidir um Toré único, centralizando todos os núcleos Kiriri de então Se, num primeiro momento, poder-se-ia pensar que a esfera ritual passa então, a ser articulada e instrumentalizada como ferramenta para resolução de interesses políticos imediatos e/ou de caráter utilitário, baseados numa razão abstrata e incondicionada, e não numa razão culturalmente determinada e específica, como defende Nascimento (2005, p. 40), é no desenvolvimento dos episódios ligados à essa eleição que se afirma claramente o que para Brasileiro (1996, p. 124; 138) vai ser entendido como "imponderabilidade do campo religioso", mas que aqui me parece mais revelador da centralidade do campo xamanístico, mediado pelo ritual, nas várias dimensões da vida Kiriri no território indígena. Funcionando muito menos como uma ferramenta ou meio para um fim político instrumental, que como um palco onde as relações cosmopolíticas com os *encantados* são travadas, gerando resultados empíricos e visíveis nessa relação com *invisíveis*, que podem resultar na própria reconfiguração (cosmo)política do povo, como foi o caso.

Mais do que um "acervo", de onde são retirados diacríticos culturais de função contrastiva frente aos não-indígenas, o ritual do Toré serve como meio de comunicação com os *encantados* que permitem o acesso e os conhecimentos a um mundo específico, com suas próprias regras, e modos corretos de habitação. Distintos Torés e relações com essas entidades, levam às interpretações conflitantes no interior do povo indígena, que são resolvidas com a instituição das secções ou grupos cosmopolíticos: modos específicos e concretos de um "ser Kiriri" mais geral e abstrato. Mais do que uma performance "para fora", a especificidade Kiriri se dá na relação com seus antepassados indígenas, vivos na forma de *encantados*, que lhes permitem a legitimidade de uma continuidade temporal com essas antigas populações do *tronco velho*, bem como com elas aprendem os modos corretos de se acessar e habitar o mundo específico que é o território indígena Kiriri. Parte dessas dinâmicas étnicas Kiriri ficam explicitadas numa fala - singelamente aforística - de Suelí, conselheira de Araçás[558]: "Não liga não meu filho, aqui tem essas divisões..., mas o povo Kiriri é um só, pra vocês é um só, mas aqui dentro... ah, são muitos pra gente".

A partir desse ponto faço um breve relato dos eventos que levaram à eleição do *pajé geral* e à primeira divisão, tomando como principais referências Nascimento (1994), Brasileiro

[558] E que inspirou o título da minha monografia de conclusão de curso (CARDOSO, 2018).

(1996) e sua descrição desse processo, bem como os relatos que ouvi em campo do próprio pajé Adonias, num encontro que tivemos ainda em de 2017, junto ao meu coorientador Marco Tromboni de Souza Nascimento e à minha colega Vanessa Coêlho Moraes.

O Toré desenvolve-se em uma cerimônia onde os índios se reúnem em fila, liderada por um *puxador* ou pelo próprio pajé. Nessa configuração, eles dançam ao som de *toantes* que tem por função principal a comunicação e a invocação dos *encantados*. A fila serpenteia em espirais, círculos e zigue-zagues, ao ritmo desses *toantes* acompanhados pelos maracás e comandados pelos apitos, que iniciam/finalizam uma canção e servem para convocar os *encantos* específicos para o momento, seja para que esses indiquem o próximo *toante*, seja para que se manifestem no ritual, *enramando* nas *mestras* que acompanham a dança.

Ao *enramarem*, os *encantados* passam a dar conselhos e orientações para os Kiriri, seja para problemas individuais, seja para questões relativas a todo o povo como tal. É por essa via que são retomados os conhecimentos dos antigos e o modo de ser "tradicional" do povo, reaprendidos e resignificados com a ajuda dessas entidades. No meu trabalho de campo, era constantemente mencionado pelos meus interlocutores que alguns desses *encantos* só se comunicariam na língua indígena Kiriri, o que gera dificuldades no entendimento e na relação com tais *encantados*, sendo esse um dos principais motivos, elencados por grande parte dos meus interlocutores, para a retomada da língua indígena (ou *dos antigos*): a comunicação mais direta e eficaz com seus antepassados do *tronco velho*, vivos, na forma de *encantados*.

Assim, foram iniciados uma série de Torés, em rodízio entre cada um dos três terreiros de então, objetivando a seleção, por parte dos *encantos*, daquele que viria a ser o *pajé geral*. Segundo Adonias, ocorreram vários desses, sem nenhum resultado. Eduardo confirma também que a cada semana era realizado um Toré, em sistema de rodízio, visando a seleção do pajé. Assim, uma semana ocorria no terreiro do Sacão, depois no terreiro do Cantagalo, depois na Lagoa Grande. Durante os primeiros rodízios, conta Eduardo, nenhum dos três candidatos a pajé foram escolhidos, ou nenhuma manifestação por parte dos *encantos* foi dada nesse sentido. O seguinte relato de Adonias, coletado por Sheila Brasileiro, descreve de maneira detalhada, ao mesmo tempo que condensada, a dinâmica desse rodízio de Torés visando a seleção do *pajé geral*:

> Eu tenho uma alergia, inchei nesse dia, lá na Lagoa. Brincamos o Toré. tem aquelas meninas que manifestam aqueles encantos [as "mestras"]. Naquele momento, manifestaram. Lázaro falou: vamos botar hoje. No dia que passa pra um pajé, tem que passar um rastro só. Quando o pajé pegar, ou Maurício, ou Zezão, ou Adonias, tem que seguir ele. Fizeram a reunião num quarto, os encantos chegaram, os conselheiros,

> os candidatos a pajé. Três velas dos pajés. Antes disso, eu expliquei que estava doente e não tinha condições de enfrentar esse trabalho, que devia ficar entre Maurício e Zezão. Eu não dou pra pajé, porque um cego não pode guiar outro, eu não tenho experiência, estou entregando. Lázaro não aceitou, da mesma forma, os conselheiros. Eles brincavam em Cacimba Seca, Sacão, Lagoa Grande. Vamos começar pela Lagoa Grande. Tem os preparos, fulano de tal? [os encantos indagavam]. Uns tinham, outros não. O encantado fez umas perguntas, umas coisas ele [o pajé da Lagoa] não soube responder. Eu sabia. O trabalhador tem que ter todos os preparos. Fez a mesma coisa com o seguinte. [os encantos repetem as perguntas ao outro candidato] (BRASILEIRO, 1996, p. 133-134)

Após a realização de alguns Torés, em cada um dos terreiros existentes na época, o cacique Lazaro propõe a realização de um único e grande Toré geral, onde todos os *candidatos* a pajé deveriam se apresentar à uma espécie de prova, ou "sabatina", por parte dos *encantados*, incorporados nas *mestras*, que escolheriam quem seria realmente o único pajé do povo Kiriri. Adonias contou que chegado o dia da realização do evento, o mesmo, que ainda se considerava iniciante no entendimento da *ciência*, se viu incapacitado de ir por conta própria ao local onde ocorria a seleção devido à uma doença que lhe inchou as pernas. Por insistência de alguns companheiros, que se dispuseram a levá-lo num carrinho de mão para o local do evento, Adonias chegou à Lagoa Grande, onde foi realizada a "sabatina" por parte dos *encantados*. As perguntas giravam em torno da *ciência do índio* Kiriri e afins, perguntou-se sobre os "instrumentos de trabalho" de um pajé, sobre conhecimentos de ervas e curas de doenças. Por fim, devia-se narrar três curas "poderosas"[559] já realizadas pelos candidatos,

Foi assim que Adonias, que possuía os requisitos, foi escolhido – pelos *encantados* – para ser o *pajé geral*, o que ia de encontro com a vontade do próprio cacique que propusera essa "eleição". É o que diz o próprio Adonias: "três candidatos a pajé e Lázaro queria um, parece que ele queria o do lado dele. Eu fui indicado pelo povo e pelos invisíveis" (BRASILEIRO, 1996, p. 132).

Nessa fala do pajé Adonias é interessante notar como ele enfatiza que seu posto é determinado por, além da vontade do povo Kiriri, pela vontade dos "*invisíveis*", que o *elegeram* mesmo contrariando a própria força política que articulou a "eleição do pajé geral". Daí que podemos falar na centralidade do ritual - e da agência dos *encantados* - no que tange à organização socio(cosmo)política Kiriri ao longo de seu processo de rearticulação étnica e construção de um regime indígena sobre a fundação do Toré e do "complexo ritual da Jurema" (NASCIMENTO, 1994).

[559] Reveladoras do *entendimento* do candidato.

Sobre a centralidade do ritual e das agências dos *encantados* nas dinâmicas cosmopolíticas e organizacionais Kiriri, é significativa a seguinte passagem[560], que parece indicar uma anterioridade e centralidade hierárquica entre o poder que emana e é legitimado pelos *encantados*, daquele poder político do cacique (que emana do povo): "[...] O pajé também pode opinar sobre outras lideranças, em relação ao seu trabalho, mas outras lideranças não podem interferir nos trabalhos sem antes falar com ele [...]" (SANTOS *et al.*, 2012, p. 30).

Ainda sobre a *eleição do pajé geral*, aqui vale uma breve digressão. Adonias me relatou ao menos duas curas "*de poder*" que realizou e que narrara para os *encantados* na época de sua seleção para pajé. Uma dessas, descrita anteriormente, foi a cura de uma das *entendidas*, que dominavam o campo xamanístico Kiriri antes da chegada do Toré. Tal situação parece ser ilustrativa do processo de regimamento não só dos índios Kiriri, como também dos *invisíveis* habitando o território indígena, como mencionado anteriormente, onde até mesmo algumas dessas entidades são extrusadas, assim como os posseiros, por não serem apreendidas como indígenas, deixando transparecer claramente o processo de etnicização do campo xamanístico Kiriri, a partir do Toré, de que trata Carvalho (2005). A cura realizada por Adonias na *entendida* em questão parece representar a vitória desse novo modelo de organização cosmopolítica, baseada na unidade étnica do povo que tem por principal fundamento o "regime indígena" constituído a partir do ritual e da relação com os *invisíveis* selecionados enquanto "indígenas"[561], no processo de etnicização do campo xamanístico (CARVALHO, 2005).

Uma das outras curas que o pajé me relatou, e que colaborou com sua a vitória na eleição por parte dos *encantados*, foi a cura de um homem indígena de meia idade, que já estaria desenganado há cerca de quatro dias, praticamente dado como morto. Adonias narra como em meio a distintas técnicas, entre elas benzimentos e rezas, o mesmo consegue curar o homem, tornando-o "vivo" novamente. Aqui é interessante ressaltar mais uma vez a oposição morto-vivo[562], sendo esse último termo ligado à condição dos *encantados* e a tudo aquilo que é apreendido enquanto indígena: os *encantados* são vivos, a língua indígena Kiriri está viva[563] – e em uso pelos *encantados* – necessitando ser *fortalecida*. "Morto" é o oposto dessa vida, é o

[560] Retirada de um livro publicado por Dernival, índio Kiriri, junto a um grupo de jovens estudantes da aldeia de Cajazeira.
[561] Logo, *encantados*.
[562] Oposição central no processo de rearticulação étnica e cosmopolítica Kiriri e muito bem descrita e analisada por Nascimento (1994).
[563] A língua indígena, ainda que sob disputa entre os distintos grupos Kiriri, é, de forma generalizada entre meus interlocutores, entendida como viva. Ela estaria em uso por parte dos *encantados*, sendo utilizada na comunicação dos mesmos com os Kiriri e vice-versa. Daí a impossibilidade de se falar em uma língua "morta" ou "extinta", ao se referir à língua Kiriri, numa abordagem em que me proponho a levar a sério a fala dos meus interlocutores de pesquisa, aceitando o status ontológico dos *encantados* e as decorrentes consequências teórico-metodológicas disso.

negativo, é a alteridade não-indígena, exemplificada em categorias de *invisíveis* que não são *encantados* configurados e apreendidos, portanto, como *espíritos-de-morto*, que parecem servir como uma categoria diametralmente oposta à de *encantado* (NASCIMENTO, 1994).

Retomando aos eventos que levaram o povo Kiriri à primeira cisão interna, como já dito, uma série de descontentamentos vinham se desenvolvendo no interior do povo, motivados principalmente pela questão da divisão e ocupação das terras[564], e pela possibilidade de arrendamentos ou não da terra indígena para não-indígenas. Com a eleição de Adonias como *pajé geral*, surge um novo canal - legitimado pelos *encantos* e pelo Toré - de expressão desses descontentamentos e, dada a preponderância do campo xamanístico e ritual na definição do modo de ser Kiriri - o que também envolve o modo de ocupar a terra "corretamente" - o pajé é investido de grande relevância e prestígio político no interior da comunidade.

Após essa eleição, Adonias passa a ter dificuldades de estabelecer suas diretrizes enquanto *pajé geral*[565], sendo "boicotado" por outros *entendidos* e especialistas no ritual, bem como pelo próprio cacique Lázaro, que propora a seleção. O fato é que, mesmo sendo contrário à escolha de Adonias, o cacique não poderia se colocar abertamente contra todo o campo ritual e com a vontade dos *encantos*. Assim, é dentro dos termos xamanísticos que Lázaro expressa e legitima sua discordância cosmopolítica: ele afirma que havia se curado de uma doença que foi *enterrada* na serra da Massaranduba, no exato local onde Adonias tentou estabelecer um único terreiro para o Toré geral, não podendo, portanto, retornar ao local sob risco de sanções xamânicas ou mesmo de recontrair a doença, deixando clara assim sua posição contrária e assumindo sua ausência no Toré geral de Adonias. Dessa forma, mesmo enquanto cacique[566], a discordância política de Lázaro não teria legitimidade contra o poder do pajé, investido "*por deus e os encantos*"[567]. A solução encontrada pelo cacique para a expressão de sua discordância, como visto, se deu no plano xamânico e ritual.

Sem a presença do cacique, a adesão ao Toré geral de Adonias não se deu por inteiro, ao contrário, foi se tornando mais e mais difusa conforme foram sendo retomados os Torés locais, nos antigos terreiros em seus respectivos núcleos habitacionais, onde já eram realizados antes da seleção do *pajé geral*.

---

[564] Com ênfase na reconquistada Fazenda Picos.

[565] Sendo uma delas o estabelecimento de um único terreiro para um Toré geral para todo o povo Kiriri, a ser realizado na Serra da Massaranduba.

[566] Até aquele momento, o único.

[567] Essa expressão foi bastante recorrente ao longo do meu trabalho de campo, aparecendo quase sempre que eu tratava, junto aos meus interlocutores, de questões relativas às funções do pajé. É recorrente a ideia, no discurso dos meus interlocutores, de que são os grupos de famílias, o povo, enfim, que escolhe o cacique e que, portanto, pode tirá-lo no caso de insatisfação. Já o pajé é "*eleito por deus e pelos encantados*" ou "*eleito dos mestres e encantos e por deus*" e deve à esses satisfações primeiras, estando legitimado pela vontade dos mesmos.

Sob queixas do novo pajé e sob a vista grossa do cacique que não se encontrava satisfeito com a eleição de Adonias, a proposta do Toré geral vai ficando cada vez mais esvaziada. Adonias, insatisfeito, passa a anunciar que abandonaria sua posição de pajé, dado que suas orientações não vinham sendo seguidas e sua autoridade vinha sendo questionada. Além disso, existiam discordâncias do pajé para com uma série de aspectos sobre a liderança de Lázaro, a ocupação do território e as retomadas. Essa situação social canalizou uma série de insatisfações que se acumulavam sobre vários aspectos da liderança de Lázaro e, sob a ameaça de desistência do cargo, Adonias passa a ser apoiado por um grande número de famílias, descontentes com os métodos centralizadores de Lázaro e com a quebra de seu próprio compromisso com o estabelecimento do pajé[568] e Toré gerais.

É em meio a esses eventos[569] que ocorreu a divisão entre os dois grupos. Aqueles que ficaram ao lado do pajé Adonias cobravam do cacique Lázaro que o mesmo cumprisse sua proposta de um Toré geral, assim como passaram a manifestar discordância sobre o método de administrar a terra, elencando o "modo correto" de se apropriar do território, tendo o pajé Adonias como canal de expressão investido de autoridade da esfera ritual.

Com a divisão entre os dois grupos cosmopolíticos (ou secções) Kiriri, ocorre também uma divisão do território em processo de retomada. Essa divisão do território entre esses dois primeiros grupos foi como um estopim que deu início - de forma mais intensificada - a uma série de conflitos, internos ao povo Kiriri, pelo controle e posse de partes do território[570], conflitos que se desenrolaram, principalmente nas décadas de 1980 e 1990, simultâneos aos conflitos para a extrusão dos posseiros.

No primeiro momento dessa divisão, o cacique Lázaro e seu grupo ficaram com os núcleos de Sacão, Cacimba Seca e uma parte da Lagoa Grande. Esse grupo veio a ser conhecido como Kiriris de Mirandela já que tem em Mirandela sua principal aldeia – após a retomada da mesma da mão dos posseiros. O outro grupo, liderado pelo pajé Adonias, ficou com a Baixa da Cangalha, a outra parte da Lagoa Grande e com o Cantagalo, que veio a dar o nome distintivo desse outro grupo: Kiriri Cantagalo.

Com a separação, coube à Lázaro a seleção de um novo pajé, posto que passou a ser ocupado por Zezão, um dos três candidatos que competiram na seleção para *pajé geral* pelos *encantados*. Já ao lado de Adonias, logo o posto de cacique passou a ser ocupado por outrem

[568] Escolhido pelos *encantos*.
[569] Relativos à eleição do *pajé geral*, que configurou uma disputa sobre o controle do ritual do Toré e, consequentemente, sobre a autoridade e legitimidade conferida pelos *encantados*.
[570] Pelos distintos grupos cosmopolíticos que cindiram.

que não o próprio, que optou por dividir tal responsabilidade. Assim, por ordem cronológica, seguiram-se: cacique Niel, seguido pelo cacique Salviano em 1992. Em 1993 assumiria o cargo o cacique Manoel que aparentemente se afasta em 2006, sendo substituído por Zé Nilton e reassumindo o posto novamente em 2009[571] (SANTOS *et al.*, 2012, p. 26). Assim, a década de 1990 se inicia marcada pela nova disposição organizacional do povo indígena em dois grupos, além do acirramento dos conflitos violentos com os posseiros, atiçados pelas elites políticas do novo município de Banzaê (BRASILEIRO, 1996).

No decorrer dessa década a tensão entre os dois grupos Kiriri se acentuam, quando começam a ocorrer os primeiros atentados de índios contra índios. Os índios do lado de Lázaro acusavam aqueles do lado de Adonias de serem coniventes com os brancos, dado não terem a mesma postura aguerrida que os primeiros. Por outro lado, os Kiriris de Cantagalo denunciavam uma série de ações hostis, supostamente advindas do grupo de Lázaro. A situação chegou num ponto em que, após denúncias de agressões, ameaças, furto de gado e expulsão de indígenas de suas roças, a polícia federal veio a ser acionada pelo próprio pajé Adonias[572] que se instala na área por algum tempo visando a mediação para o fim do conflito (BRASILEIRO, 1996, p. 141).

Levando em conta o escopo e objetivos deste trabalho, não descreverei de forma mais aprofundada o desenvolvimento histórico desse momento de disputas diretas entre os dois grupos/secções Kiriri após a primeira divisão. Mas aqui vale ressaltar que a divisão cosmopolítica do povo implicou na busca simultânea e paralela de apoio de agentes políticos externos, que acabaram por contribuir e, até certo ponto influenciar, de maneiras distintas, na definição dos modos de cada grupo Kiriri retomar o território.

Distintas concepções sobre os modos corretos de retomar e habitar o território foram se produzindo em meio ao surgimento dos novos grupos cosmopolíticos Kiriri. Essas concepções se produziram sob uma influência de distintos mundos, entre os quais poderíamos mencionar: o mundo território indígena, com seus *encantados*, interpretados de distintos modos a partir dos distintos Torés que passam a se estabelecer após a divisão e, portanto, originando distintas concepções cosmológicas de como se ocupar e retomar o território. E do mundo dos brancos, com distintas agências políticas se aliando aos diferentes grupos Kiriri e contribuindo com suas próprias perspectivas nas concepções Kiriri sobre a retomada. Assim, distintos agentes políticos, de distintos mundos são acionados numa dinâmica cosmopolítica de produção de

[571] Atualmente o grupo Kiriri Cantagalo se dividiu a partir da ruptura do cacique Manoel com o pajé Adonias, gerando uma nova configuração cosmopolítica entre os grupos ou secções Kiriri.
[572] Que, ao relatar seu papel em tal intervenção, reforça sua posição de autoridade enquanto pajé e sua perspectiva mais conciliatória: de retomada do território pelas vias legais e com o apoio dos *encantados*.

identidades e alteridades inter e intra-étnicas, bem como na marcação da diferença entre os distintos grupos cosmopolíticos Kiriri e na disputa pela maior legitimidade "indígena"[573] entre os mesmos.

Assim, os Kiriri de Mirandela, havendo se associado e travado mais intensa aliança com os Baha'i (e, em seguida, com a ANAÍ) adotaram uma estratégia de afirmação e retomada mais aguerridas, com retomadas diretas e a devida expropriação de posseiros das terras, na tentativa de pressionar os órgãos encarregados à indenização dos posseiros e sua retirada imediata do território. Em campo, principalmente enquanto estive alojado na aldeia de Mirandela, ouvi de muitos dos meus interlocutores que essa era a postura correta para a retomada, e que graças ao cacique Lázaro e à luta que o território foi conquistado, pois foram os *encantados* que haveriam incitado Lázaro e todo o povo Kiriri para a luta e "sem luta, não há nada". Já ouvi de um interlocutor que os *encantados* ajudavam na luta e nos confrontos pela retomada, porque essa era a forma correta de expulsar e reconquistar o território, por isso os *encantados* ajudavam, pois aquela era a hora de agir. Havia um certo tom de crítica, na fala de parte dos meus interlocutores da aldeia de Mirandela, ao se referir à postura mais conciliatória do outro grupo, o de Adonias, ao associar essa postura à uma postura menos indígena[574], por confiar na *"política dos brancos"*, dando a entender que isso seria preterir a "política dos *encantados*", se assim pudermos colocar, e os modos corretos de "ser índio".

Já os Kiriri Cantagalo, liderados por Adonias, tinham maior ligação com uma congregação de Freiras de Cícero Dantas, investindo numa estratégia de maior negociação e conciliação com os regionais e as instituições não-indígenas (BRASILEIRO, 1996). Essa postura passou a ser fortemente criticada pelos de Mirandela, como dito, que consideravam os Cantagalo "menos índios" e não merecedores do território que vinha sendo conquistado à força e com luta pelos "índios legítimos"[575].

Por outro lado, ouvi certa vez de Adonias que essa postura mais aguerrida de Lázaro e sua secção cosmopolítica não fazia bem para a união do povo Kiriri, que foi *"criando muita divisão"* e que essa divisão não faz bem para o *fortalecimento* do povo, "*só enfraquece"*. Adonias deu a entender que a divisão do povo enfraquece a relação com os *encantados*, não

[573] Que implica num maior "domínio da tradição", que, como já exaustivamente argumentado, tem por núcleo o ritual (CARVALHO, 1994) enquanto meio de comunicação coletiva de um povo em processo de rearticulação étnica com seus antepassados, vivos e manifestos enquanto *encantados*.
[574] Pois "*Kiriri é índio guerreiro*".
[575] Segundo Brasileiro (1996), essa visão teve forte influência também dos agentes da FUNAI da época, que acabaram por incitar o grupo de Lázaro para o conflito interno, ao invés de mediá-lo visando sua solução.

sendo do *"gosto de deus e dos encantados"*, desagradando a esses últimos pelo "*problema da desunião danada"* ou pela *"questão das divisões"*, como elaborado em categorias nativas.

A partir dessa primeira divisão cosmopolítica entre o povo Kiriri, se iniciam uma série de marcações da diferença entre os grupos, e um processo de produção de alteridades intra-étnica que, ao mesmo tempo que se reconhecem mutuamente como pertencentes a uma unidade étnica: o povo Kiriri, se distinguem a partir da produção de distintos modos de relação com os *encantados* e de distintas concepções cosmológicas sobre o Toré[576], que é exatamente aquilo que fundamenta, enquanto núcleo ritual, o "regime indígena" (CARVALHO, 1994) e produz, no campo interétnico, os diacríticos contrastivos marcadores da especificidade étnica indígena do povo Kiriri, seja frente à outros povos indígenas do nordeste ou do Brasil, seja frente aos *brancos.*

Esses diacríticos passam então a ser disputados internamente, servindo também como diacríticos de distinção intra-étnica. Distinção que é expressão de distintas concepções cosmológicas e de distintos modos de relação com o campo xamanístico, produtores de dissenções cosmológicas que motivam e se resolvem com a divisão e a criação de novos grupos cosmopolíticos que produzem, na relação com os *encantados*[577], sua própria especificidade frente aos outros grupos Kiriri - mantendo-se Kiriri, mas ao seu próprio modo - e disputando a legitimidade indígena e/ou maior "Kiriridade" com os outros grupos. Dinâmica essa singelamente condensada em uma expressão aforística, já mencionada neste trabalho, da conselheira de Araçás, Suelí: "Um pra vocês, muitos pra gente". Frase que expressa uma dinâmica cosmopolítica que lida com dois distintos mundos, onde a unidade e a identidade reconhecida em um desses mundos[578] não exclui a multiplicidade de alteridades, de modos de ser Kiriri no mundo do território indígena. Essa dinâmica de cisões e de distinção intra-étnica, tendo por núcleo o ritual e as distintas concepções derivadas do campo xamanístico da relação com os *encantados*, não se limita à essa primeira divisão, mas se prolonga e se acentua num segundo momento de divisões, ao longo da década de 2010, que vim a chamar de segunda onda seccionalista (CARDOSO, 2018a; 2018b) ou segunda onda de divisões cosmopolíticas Kiriri.

Voltando ao momento da primeira divisão, podemos dizer que o conflito interno e os processos de distinção intra-étnica entre os grupos Kiriri Mirandela e Cantagalo chegaram, inclusive, a se dar em termos de disputa pelo maior ou menor direito ao território indígena e/ou

[576] O que gera variações desse ritual em cada grupo/secção Kiriri.
[577] A partir do estabelecimento de um Toré específico entendido como "correto", ou, basicamente, "*Kiriri mesmo".*
[578] O dos *brancos.*

por maior ou menor "indianidade". Os Kiriri de Mirandela, por exemplo, passaram a fortalecer a ênfase em traços diacríticos que marcam sua indianidade mais visivelmente, adotando o uso das saias e *vestes tradicionais* de caroá e/ou pindoba no dia a dia como farda obrigatória para professores indígenas, inclusive. Segundo meus interlocutores de Mirandela, essas são as *vestes tradicionais*, que marcam sua indianidade frente aos *brancos*, bem como frente aos *encantados*, que orientam o uso das mesmas no território, sendo, portanto, mais "indígena" o uso de tais vestes diariamente. Essa secção também inicia um processo de "tradução" do Toré e de seus *toantes* para a língua que tal grupo defende ser a *língua dos antigos*, ou a língua indígena Kiriri. Essa característica é apontada com orgulho pelos de Mirandela sempre que mencionada, pois justificaria uma maior indianidade daquele Toré, e uma maior comunicação com os próprios *encantos* que, em muitos casos, apenas falam na *língua dos antigos*. Portanto, estariam em contato mais próximo e com comunicação mais facilitada com as entidades legitimadoras de seu modo de apreender o território Kiriri, o que garantiria maior legitimidade cosmopolítica desse grupo.

Por outro lado, esses mesmos elementos também são mencionados pelos grupos que compõem os Kiriri Cantagalo de forma a demarcar sua diferença, mas não com o mesmo teor como quando utilizados pelos de Mirandela: o uso cotidiano das vestes de caroá é visto, a partir de algumas falas de meus interlocutores, como uma tentativa de "*se amostrar*", já que as mesmas deveriam ser restritas aos contextos rituais, onde seu uso se faz necessário, já que, dada a importância das vestes tradicionais, as mesmas deveriam ser guardadas para as situações mais *finas*, ou seja, aquelas que têm a ver com a relação com os *encantados*, como no ritual do Toré ou na realização de outros trabalhos que impliquem a relação com o campo xamanístico. Usar essas vestes fora desse contexto é entendido como um modo de "*se amostrar*" e que acaba por desmerecer o aspecto *fino* de tais vestes. Dá-se o mesmo em relação ao "Toré na língua" que seria realizado em Mirandela: se, por um lado, ouvi de muitos interlocutores Kiriri Cantagalo que os Torés de Mirandela são "na língua", por outro, todos afirmaram que não entendem o suficiente para dizer se é ou não a língua Kiriri de fato, assim, dizem que ninguém tem certeza de que aquela é realmente a língua indígena já que apenas os de Mirandela falavam, questionando implicitamente a capacidade de comunicação daquele grupo com os *encantados*, e, consequentemente, a funcionalidade e a *força* de seu Toré.

Esse questionamento implícito parece fazer ainda mais sentido levando-se em conta que no grupo Kiriri Cantagalo se encontra o pajé Adonias, o único pajé "eleito" diretamente pelos *encantados* e que seria um dos poucos a não só se comunicar com facilidade e diretamente,

como "ver" os *encantos*, sendo um canal facilitador de comunicação e vínculo entre aquele grupo específico e os *encantados*. Do outro lado, existe o pajé Zezão, que ficara responsável pelo Toré de Lázaro, mas, por não ter sido escolhido pelos *encantados*, a autoridade dos outros pajés – e mesmo o título de pajé – é questionada até por membros dos seus próprios grupos. Assim, ouvi mais de uma vez, de interlocutores de distintos grupos, que o *pajé geral*, aquele que tem força por ter sido escolhido pelos *encantados*, é o pajé Adonias, sendo os outros muitas vezes classificados como *entendidos* ou *puxadores de Toré*[579]. O movimento de *tradução do Toré* realizado pelo grupo de Mirandela poderia então ser entendido como uma estratégia cosmopolítica visando superar a vantagem do grupo Cantagalo na sua relação de comunicação e proximidade com os *encantados*, devido a presença do pajé Adonias, obtendo uma proximidade ainda maior a partir do domínio da língua[580] na qual falariam tais seres. Assim, parece ocorrer uma disputa sobre a legitimidade indígena, produzida a partir de distintos modos de se relacionar com os *encantados* através do Toré, e que implicam um processo de distinção intra-étnica, articulando diacríticos definidores da unidade étnica do povo frente aos *brancos*/não-indígenas, que, no plano intra-étnico, passam a marcar distinções entre "alteridades internas": uma espécie de um "outro dentro do nós" ou de "um pra vocês[581] e muitos pra gente[582]".

A partir do que foi acima discutido, resumidamente, podemos observar que esses diacríticos são articulados num jogo entre positividade e negatividade de seus termos, que afirmam a especificidade de uma secção interna ao povo Kiriri[583] e mesmo a disputa de maior legitimidade entre as secções. Como também apontado, o mesmo ocorre em relação aos modos e estratégias de retomada entendidos por corretos: os de Mirandela afirmam seu caráter mais aguerrido - portanto, para os mesmos, mais "indígena" - por terem lutado por seu território,

[579] Ouvi falas e classificações semelhantes com interlocutores tanto da aldeia de Mirandela como da de Cajazeira, todos integrantes de outras secções Kiriri que não a do pajé Adonias.
[580] E que é tida por principal modo de comunicação com os mesmos, tendo sido a perca da mesma – e a consequente perca de relação e aliança com os *encantados* - causadora das desgraças que se impuseram aos Kiriri, ideia nativa que recorrentemente que foi registrada em distintos trabalhos sobre o povo (BANDEIRA, 1972; NASCIMENTO, 1994; BRASILEIRO, 1996; CARVALHO, 2005).
[581] Sendo "vocês" a alteridade não-indígena.
[582] Sendo o "a gente" a identidade, o nós, a totalidade do povo Kiriri que, no plano interétnico se configura e é reconhecida como uno, um povo, mas internamente se configura enquanto "muitos pra gente", uma multiplicidade de alteridades marcadas e produzidas dentro de uma mesma identidade, a Kiriri. Num processo de produção fortemente marcado pela relação com os *encantados* que definem esse "ser Kiriri" e os modos corretos (portanto "indígenas") de retomar e habitar o território, permitindo a existência de unidades que se multiplicam e se alteram na relação, sem perder a própria unidade inicial, definida pela própria relação – com os *encantados* – que também a faz se multiplicar e transformar em muitas: "Um pra vocês, muitos pra gente".
[583] Legitimando-a e mesmo afirmando sua maior "Kiririridade", ao mesmo tempo que marcam a pertença da secção à identidade/unidade maior enquanto integrando o povo Kiriri.

criticando o teor mais conciliatório - relacionado à *política dos brancos,* pelos de Mirandela - dos Kiriri de Cantagalo. Já estes últimos criticam a postura violenta e "*de desunião*" dos de Lázaro que, por estarem mais interessados no controle do território e na sua retomada à força, acabariam por desconsiderar os próprios parentes indígenas. Os Kiriri Cantagalo defendem sua postura conciliatória como a mais eficaz para "os tempos de hoje", onde se faz necessário "ser reconhecido pelos brancos e pelo governo" enquanto um grupo indígena unificado, e não criando cisões internas que dificultariam esse reconhecimento. Essa é uma fala recorrente do pajé Adonias, que, ao criticar *o "problema danado das divisões"*, argumenta que isso dificulta nas relações entre o povo indígena e o "*governo"* devido a desunião e dificuldade de acordo nos momentos de se fazer representar frente as instituições do mundo não-indígena.

Esse período de instabilidade interna ao povo Kiriri ao longo dos anos de 1990, marcado pelos conflitos entre as secções em disputa, só será atenuado com a mediação por parte do Ministério Público e da FUNAI na divisão do território e dos núcleos habitacionais e povoados[584] entre os dois grupos. É assim que essa divisão cosmopolítica é sancionada no plano do território e do ritual, que passa a ser dividido entre aldeias dos Kiriri de Mirandela e as aldeias dos Kiriri Cantagalo, e seus respectivos Torés, cada qual com características próprias disputadas como mais legítimas e "*mais Kiriri mesmo*", surgindo categorias como *"Toré na língua"*, *"Toré com puxador"* e *"Toré do Pajé"*, que marcam distinções e/ou oposições na realização desse ritual e que expressam distintas concepções cosmológicas ligadas aos distintos grupos políticos.

É dentro desses dois grandes grupos, oriundos da primeira divisão cosmopolítica na década de 1980, e de suas relações de afinidade e aliança internas e externas, bem como das respectivas fronteiras territoriais de cada um, que se desenrolarão as divisões do que vim a chamar, em trabalho anterior (CARDOSO, 2018a; 2018b), de "segunda onda seccionalista Kiriri": um segundo momento, iniciado entre os anos de 2008 e 2010 e que se estendeu ao longo da década de 2010, marcado por razoável número de processos de divisão pelo surgimento de novos grupos cosmopolíticos dentro dos grupos Mirandela e Cantagalo, estabelecidos na primeira divisão. Essas cisões se originam a partir dos dois grupos originais, resultando no surgimento de um total de oito novas lideranças e seus respectivos grupos/secções.

Ressalto que, nos últimos períodos em campo ouvi notícias de que um novo processo de divisão cosmopolítica vinha se desenvolvendo no interior grupo do cacique Manoel (Da

[584] Localizados no interior da área demarcada e retomada.

aldeia Cajazeira e Kiriri Cantagalo) a partir de atritos entre ele e seu "pajé" - ou *puxador de Toré* - Wilson, o que parece indicar, mais uma vez, uma certa motivação ritual e/ou xamânica no processo de cisão cosmopolítica, muito recorrente em todos os casos que pude ter acesso.

***

Podemos dizer, resumidamente, que a década de 1990 foi marcada por intensos embates internos[585] e externos[586], situação que se estende até por volta de 1995, quando são indenizados e retirados a maioria não-indígenas que até então ainda habitavam o povoado de Mirandela[587]. A retomada do "*centro da aldeia*", Mirandela, é até hoje comemorada anualmente no dia 11 de novembro, num grande festejo que celebra a reconquista de um território do qual foram os Kiriri excluídos e expropriados, sistematicamente, ao longo de cerca de 300 anos de relações assimétricas com a sociedade não-indígena. Como não pretendo me deter mais detalhadamente nesses episódios e eventos relativos aos últimos momentos da retomada, segue-se uma breve cronologia, elaborada por Cerqueira (2004) que resume os principais eventos relativos à reconquista territorial desde a primeira divisão do povo Kiriri até a extrusão do último posseiro do território indígena.

1988

- A tentativa de unificação Kiriri, mediante o ritual do Toré, catalisa a cisão faccional; os sinais de ruptura e descontentamento expressam-se depois da retomada da Picos e consolidam-se com a escolha do pajé feral pelos "encantados", contrariando as expectativas do cacíque Lázaro; o faccionalismo é perigosamente alimentado por "aliados" dos grupos políticos recém-criados, como forma de equacionar a divisão de poderes na estrutura política Kiriri, as freiras da Paróquia de Cícero Dantas passam a apoiar unilateralmente uma das facções, criando circuitos paralelos de assistencialismo e tutela.

1989

- É criado o município d Banzaê, desmembrado de Ribeira do Pombal, forma encontrada pelos políticos e elites locais para se desembaraçarem dos índios Kiriri: 85% das terras da Reserva passam a compor o novo município. Através da intensa mobilização junto a Assembleia Legislativa da Bahia, os Kiriri conseguem impedir que a sede do novo município seja a vila de Mirandela;

- Uma grande enxurrada destrói, parcialmente, as moradias dos Kiriri no quarteirão da Lagoa Grande, em decorrência do que 60 famílias acampam nas

[585] Entre os grupos cosmopolíticos.
[586] Com os posseiros.
[587] O último ocupante não-indígena será indenizado e desalojado do território somente no ano de 1998.

> cercanias de Mirandela, improvisando habitações da pindobeira, pau-a-pique a lona, em local que passou a ser conhecido como a "Rua da Lama"
> 1990
>
> - O Presidente da República José Sarney assina a homologação da Terra Indígena Kiriri;
>
> - Acentuam-se as tensões internas e também entre índios e posseiros.
>
> 1991
>
> - A FUNAI indeniza algumas famílias estabelecidas em Mirandela; os Kiriri ligados ao cacíque Lázaro ocupam imediatamente essas casas
>
> 1995
>
> - A facção liderada por Lázaro Gonzaga ocupa Mirandela; a escalada de violência é sustada pela presença massiva de agentes da Polícia Federal; todas as famílias não-índias são retiradas do povoado.
>
> - A facção liderada pelo jovem Manuel Cristóvão Batista padece nas "procissões" aos gabinetes da FUNAI, de Brasília e AER/Paulo Afonso, encetando esforços pela liberação de recursos para indenização dos posseiros. Enquanto isso, prepostos da FUNAI regional, na aldeia e no calor dos conflitos, inculcam nos índios componentes da facção liderada por Lázaro que a facção contrária não teria direito às terras (indenizadas e liberadas pelos posseiros) por não ter "lutado" para (re)conquistá-las;
>
> 1996
>
> - A facção capitaneada por Lázaro ocupa Gado Velhaco em meio a conflitos com a facção do Cacíque Manoel; conflitos entre as duas facções ocorrem motivados também pelo controle e acesso a terras na Lagoa Grande;
>
> - O estado de violência entre os próprios índios é mascarado pelo apoio da Igreja a uma das divisões dentro da facção do cacíque Manuel, antibelicista, apoiada e assistida pelas freiras da Paróquia de Cícero Dantas. Os Kiriri, de ambas as facções trocam tiros entre si na Lagoa Grande. Um índio da facção de Manuel, João Jesus dos Reis, 17, tem sua vida ceifada nesse enfrentamento.
>
> 1997
>
> - Os Kiriri ocupam os povoados de Marcação, Araçá, Segredo, Pau Ferro e Baixa da Cangalha
>
> 1998
>
> - O último "posseiro" ainda existente na terra indígena, um regional conhecido como Zé Peixinho, "entrega" as terras de Casa Vermelha para os Kiriri da facção do Cacíque Lázaro. Recrudescem os conflitos e as retomadas internas disputam o domínio de porções do território pretendidas pelos dois grupos políticos. (CERQUEIRA, 2004, p. 51-53).

Com a retomada do território e as últimas indenizações e retirada de não-indígenas do território (que finalizam em 1998), as ações Kiriri se voltam para o estabelecimento do controle e autonomia do território conquistado, buscando recursos, insumos agrícolas e ferramentas que permitam a manutenção e reprodução do povo indígena em sua terra, além do desenvolvimento

- ou reavivamento - de novas pautas e reivindicações por direitos[588], entre eles ao da educação escolar indígena que, como dito, iniciou-se precariamente no final dos anos 1940 com a escolinha do SPI, mas foi interrompido com a explosão dos conflitos entre posseiros e indígenas, situação que dificultava até mesmo o deslocamento dos Kiriri para o espaço escolar.

No meu trabalho de conclusão de curso (CARDOSO, 2018a), trato da relação entre educação escolar indígena e o contexto de divisões cosmopolíticas internas ao povo Kiriri, bem como algumas reflexões sobre como essa relação é perpassada pelo ritual do Toré e, consequentemente, pela relação com os *encantados*. Como a educação escolar indígena não entra no recorte do presente trabalho, não me debruçarei mais sobre tal tema. Para uma reflexão mais aprofundada, sobre a relação entre educação escolar indígena e o contexto de cisões e distinções intra-étnicas Kiriri ver: Gabriel N. Cardoso (2018a; 2018b; 2018c)[589].

5.7. À GUISA DE CONCLUSÃO: SÚMULA DA CRONOLOGIA DAS *DIVISÕES* E DA ATUAL DISPOSIÇÃO DOS GRUPOS/SECÇÕES KIRIRI.

Na presente seção busco apresentar uma breve e condensada cronologia das divisões/cisões entre os distintos grupos Kiriri, buscando apontar, sempre que possível, para a centralidade de questões relativas ao ritual e ao xamanismo nas motivações que levaram à cisão interna e o surgimento de distintos grupos Kiriri.

Não tenho aqui o objetivo de uma cronologia sistemática ou de demonstrar, categoricamente, a centralidade das distintas concepções sobre o ritual e das "dissensões cosmológicas" nos processos de divisão cosmopolítica Kiriri. Busco apenas permitir um breve vislumbre ao leitor da recorrência de questões envolvendo o ritual e o xamanismo nos processos de divisão cosmopolítica, bem como na motivação dos atores que protagonizam tais processos.

Com isso em mente, retomo um "mapa das divisões cosmopolíticas Kiriri", elaborado por Vanessa Moraes (2020) e apresentado ao fim primeiro capítulo. Tomando tal mapa como ilustração, desenvolvo uma breve cronologia das separações, apontando para algumas das motivações perpassadas por questões relativas ao ritual e ao xamanismo. Por fim, apresento

[588] Conforme apresentado na última seção do capítulo um deste trabalho.
[589] Especialmente Cardoso (2018c), onde é abordada de forma mais direta a educação escolar indígena, apontando para a escola indígena como diretamente perpassada pelas dinâmicas étnicas e "seccionalistas" do povo Kiriri, sendo, em certos casos, um "canal de expressão de conflitos" (CARDOSO, 2018c, p. 220-221) entre os distintos grupos cosmopolíticos Kiriri.

mais algumas tabelas elaboradas por Moraes (2020) que permitem um vislumbre um pouco mais sistemático de como as "dissensões cosmológicas", as variações no ritual e as questões xamanicas, em termos mais gerais, parecem centrais nos processos de divisão cosmopolítica, de distinção intra-étnica entre esses distintos grupos e de produção de alteridades Kiriri, que se manifestam, a partir das divisões, na forma desses próprios grupos cosmopolíticos Kiriri.

***

O início do século XXI é marcado pelas mobilizações em prol do desenvolvimento de uma educação escolar indígena na área Kiriri, em harmonia com as tradições e modos de vida do povo. Além de ser marcado, também, pela reatualização das tendências à divisão cosmopolítica ou, como propus num outro momento (CARDOSO, 2018a; 2018b): processos seccionalistas. Ocorreu, nesse período, o surgimento de 6 outras novas lideranças, totalizando 8 grupos cosmopolíticos até o ano de 2019, quando encerrei meu trabalho em campo.

Vale apontar aqui que é após a retomada, com o acirramento dos conflitos internos ao povo, que ocorre a retirada de um grupo de famílias do território que ficam sob responsabilidade da FUNAI e passam a ser assentados no município de Muquém[590]:

> Os efeitos da divisão nos dois grupos, Mirandela e Cantagalo, provocaram o deslocamento de grupos domésticos da Terra aqui referida para uma outra, adquirida pela FUNAI, formando um terceiro grupo no município de Muquém de São Francisco (ANAI, apud CARVALHO, 2004), também no estado da Bahia, na região Oeste, a 555,7 Km de Salvador. Segundo o livro elaborado pelos professores e professoras Kiriri, a divisão em três comunidades ocorreu devido a problemas de terra e a situações de carência enfrentadas por eles (PROFESSORES INDÍGENAS, 2005, p. 22). O grupo que está em Muquém é liderado pela cacique Maria Kiriri (CHATES, 2011, p. 52).

A cronologia do que podemos considerar a segunda onda seccionalista (ou de divisões cosmopolíticas do povo), parece ser reveladora de uma certa relação entre a escola, a organização política, e os campos ritual e xamânico, pois as novas divisões têm início no momento em que as escolas indígenas passavam pelo processo estadualização, entre 2008 e

[590] Ressalto que não tive qualquer contato direto com esse grupo e, em campo, ouvi apenas poucas menções à existência do mesmo e quase nada sobre potenciais relações entre os Kiriri da T.I. Kiriri e os Kiriri de Muquém.

2010. Processo que, até certo ponto, garantiu maior controle e autonomia dos indígenas para com suas escolas, além de aumentar o número de recursos disponíveis aos índios.

As datas exatas das separações não são aqui tratadas com exatidão. Em campo, a maioria dos meus interlocutores apresentavam certa dificuldade em localizar temporalmente e com exatidão as datas das divisões. Essas informações sobre as datas das divisões advêm principalmente de conversas e entrevistas com indivíduos das aldeias de Araçá, Mirandela e, em menor número, Cajazeira, Pau Ferro, Segredo e Baixa da Cangalha.

Resumidamente, pode-se dizer que até antes de 2010 os Kiriri estavam dispostos em dois grandes grupos: Kiriri de Cantagalo e Kiriri de Mirandela, organizados num sistema de caciques e conselheiros, no qual o primeiro seria um líder geral e representante da comunidade, principalmente no campo interétnico, enquanto os segundos, representantes locais de forte influência em cada núcleo/aldeia, seriam responsáveis pelas demandas internas mais imediatas das aldeias pelas quais estão responsáveis. Além disso, existe o posto de pajé, aquele principal *entendido,* que media as relações entre a vida social Kiriri, o ritual e seus *encantos*, sendo o curador por excelência do grupo, tendo poder, em tese, inclusive para intervir nas outras hierarquias da organização cosmopolítica Kiriri, como já mencionado. Já mencionei que a categoria "pajé" é discutida por muitos de meus interlocutores em termos de legitimidade ao ser aplicada ou não àquela pessoa que lidera ou "*puxa*" o Toré. Mais de uma vez ouvi, de interlocutores integrantes a distintos grupos cosmopolíticos Kiriri, que só podia existir apenas um único pajé: aquele que fora eleito pelos *encantados,* no caso, Adonias.

Uma afirmação similar àquela partiu de um professor indígena do Colégio Estadual Índio Feliz, pertencente a outro grupo cosmopolítico, distinto ao do cacique Agrício e do pajé Adonias. Na entrevista com esse professor, ele menciona que o único pajé seria Adonias, dado ter sido ele o único que foi *eleito* diretamente pelos *encantados*. Esse professor conta que considera aquele que lidera o Toré[591], mesmo em seu próprio grupo, como um *puxador de Toré,* a pessoa que "*puxa a dança*" segundo o mesmo, diferenciando-o do pajé de fato. Essa distinção, ao meu ver, parece apontar para a centralidade da influência dos *encantados* na vida cosmopolítica Kiriri, bem como para o fato de como a agência dessas entidades é levada extremamente a sério por meus interlocutores indígenas, mesmo num contexto onde os principais diacríticos definidores, interétnicamente, da identidade e unidade do povo enquanto

[591] Desde que não tenha sido escolhido diretamente pelos *encantados.*

indígena sejam disputados visando a afirmação de uma maior legitimidade e/ou indianidade de um grupo cosmopolítico Kiriri em relação aos outros.

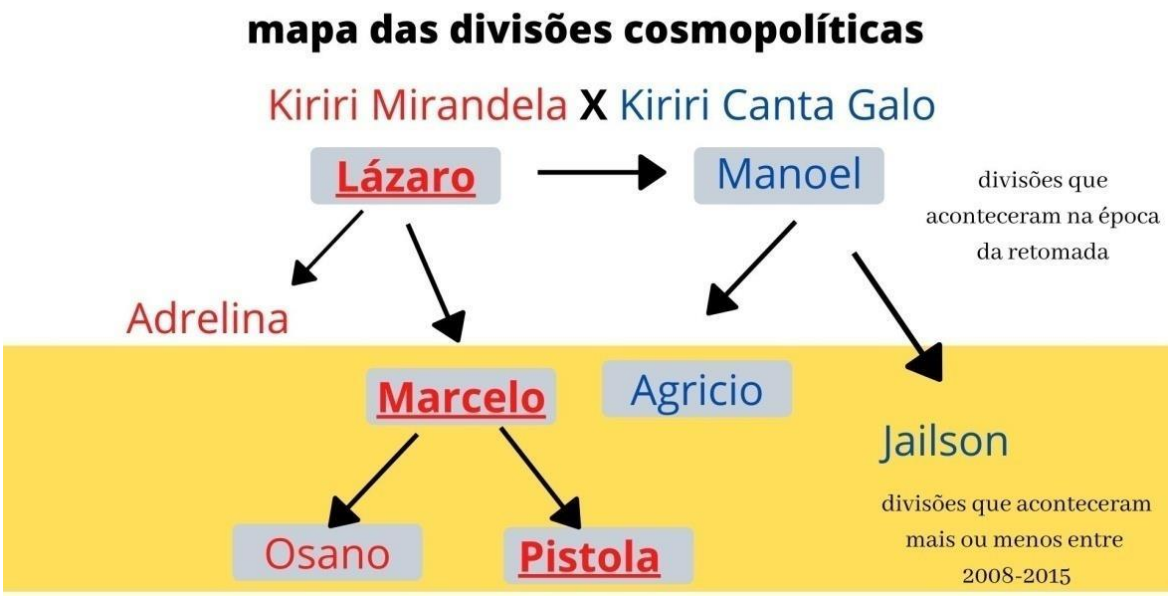
Por fim, dentro da hierarquia existem os vice-conselheiros e vice-cacique: esse último posto só foi identificado no grupo liderado pelo cacique Lázaro, parecendo ser exclusivo do mesmo. Os vice-conselheiros geralmente são auxiliares dos conselheiros, advindos de famílias de certa influência na comunidade local, funcionando como porta-vozes das lideranças e cumprindo demandas mais imediatas na ausência dos conselheiros. Enquanto isso, o vice-cacique tem o papel de representar e/ou substituir o cacique Lázaro, em idade já avançada, em atividades nas quais o mesmo precise se ausentar ou não possa se fazer presente.

Durante o período do meu trabalho de campo pude constatar que a organização socioespacial dos Kiriri ainda se dá em aldeias, sendo a maioria dessas localizadas nos antigos povoados, englobados pelo território indígena, onde habitavam os posseiros não-indígenas intrusados no território. No primeiro capítulo listei a totalidade desses antigos povoados, tornados em aldeias com a reconquista do território, bem como tratei sobre o estado dos antigos núcleos habitacionais (pré-retomada territorial).

Antes de adentrarmos no histórico das divisões mais recentes, vale apontar que a primeira divisão cosmopolítica Kiriri, ocorrida ainda ao longo da luta pela retomada território, foi tratada de modo mais aprofundado ao longo das seções anteriores desse capítulo, não sendo ela o foco neste momento.

Cabe também relembrar que decorrente da primeira divisão cosmopolítica surgiram os dois primeiros grupos cosmopolíticos Kiriri: Cantagalo e Mirandela. Foi no seio desses dois grupos, derivados da primeira cisão, que passaram a surgir os novos grupos da “segunda onda seccionalista” (CARDOSO, 2018a; 2018b), como se observa na seguinte figura, retomada do primeiro capítulo:

Figura 6 – Mapa das divisões cosmopolíticas Kiriri.



Fonte: Moraes (2020, p. 184)

Como se pode observar, na segunda fase de divisões cosmopolíticas, os novos grupos passaram a surgir a partir dos grupos maiores “Mirandela” e “Cantagalo”, de modo que os distintos grupos que se originaram desses dois grupos maiores são entendidos enquanto “grupos Kiriri de Mirandela” e “grupos Kiriri Cantagalo”, o que parece indicar uma certa filiação entre os atuais grupos Kiriri em relação aos antigos, os dois primeiros.

Voltando ao breve histórico das divisões cosmopolíticas, como já mencionado, foi no período entre 2008 e 2010, quando se iniciou o processo de estadualização da educação escolar Kiriri, que se iniciou também a segunda onda de divisões cosmopolíticas.

Segundo Vanessa Moraes (2020), além da divisão entre Adonias e Lázaro, que resultou nos grupos Kiriri Cantagalo e Kiriri Mirandela, ouve uma outra divisão no período da retomada. Sobre tal divisão quase nada ouvi falar em campo, além daquilo mencionado pela minha colega. Como já havia comentado, apenas tive algumas informações sobre uma “pequena liderança”, que “não faz toré”. Quando perguntava ou buscava maiores informações sobre essa liderança e seu grupo, geralmente ouvia respostas que me sugeriam não investir tempo investigando tais questões, dado a suposta pouca representatividade (e extensão) de tal grupo em relação aos outros e ao povo Kiriri como um todo – entre outras alegações afins.

Com isso em mente, ocorrera uma outra divisão ainda à época da retomada territorial. Sobre as motivações dessa divisão Vanessa Moraes nos diz o seguinte:

> Adrelina contou-me que saiu do grupo de Lázaro, após um conjunto de tensões com os outros índios. Em sua fala não ficou muito claro para mim como se deu esse processo, mas percebi que existem alguns pontos centrais de divergência. A primeira é referente ao fato de que ela não reconhece que sua etnia é Kiriri, ainda que reconheça que todos são indígenas, ela diz que eles são índios saco dos morcegos tapuia sapuiá e só tem o nome de Kiriri porque os antigos colocaram uma árvore de Kiri em frente à igreja que fica atrás de Mirandela. (MORAES, 2020, p. 172).
>
> É interessante notamos que existiam índios de diversas etnias no Aldeamento Missionário Saco dos Morcegos e que os jesuítas atribuíam as etnias do litoral o nome de tupi e os do interior seriam os tapuias, também sabemos que uma das 4 línguas da família linguística Kariri é o sapuiá (LEITE,1945 *apud* MORAES, 2020, p. 172).

Moraes (2020) aponta que tal liderança diz não realizar o ritual do Toré, sendo aquela que mais destoa dos outros grupos Kiriri sofrendo, inclusive, certa discriminação por parte das outras secções:

> Outro fato relevante é que, para ela, o toré não é Kiriri, pois um ritual dessa etnia só faria sentido se fosse algo que se originou no seu próprio território. Ela me contou que trabalha com as entidades próprias do território Kiriri, que são os reis87, Lampião, os cangaceiros e a mãe natureza. Ela aprendeu o canto dos seus trabalhos e a realizá-los com esses seres. Também, disse que seu pajé era uma árvore e disse seu nome na língua, porém eu não consegui entender. As vestes dos seus rituais, também são diferentes, ela usa uma saia com folhas de crixi, bem diferente da tanga de craoá. O local onde faz seu ritual, não é na aldeia é "nos matos".
>
> Ela (Adrelina) também é muito discriminada. Vi as pessoas sempre falando dela como doida, uma pessoa que fica contra os índios e quando falava que iria visitá-la me olhavam sem entender, diziam que ela era maluca e não havia motivos para ir vê-la. Tais comentários são gerais tanto de Canta Galo quanto em Mirandela. Adrelina confirmou-me que era muito discriminada. (MORAES, 2020, p. 173)

***

A primeira divisão de que fui informado, como decorrente desse novo período de divisões iniciado entre 2008 e 2010, se deu entre os Kiriri de Mirandela. Entre os anos de 2008 e 2010 ocorreu uma ruptura entre o cacique Lázaro e seu vice-cacique, Marcelo. As motivações das divisões sempre me foram mencionadas pelos meus interlocutores Kiriri de forma esquiva e reticente. Mas minha colega Vanessa teve um pouco mais de sorte, apontando para uma situação em indica a forte influência do ritual e do xamanismo na divisão entre Lázaro Marcelo.

> Houve outros conflitos em função das buscas por recursos, porém a divisão entre eles culminou em um momento crítico em uma reunião. Nessa reunião tinham várias lideranças da comunidade, em meio a uma tensão uma *mestra* (mulher que incorpora no toré), começou a incorporar uma entidade, depois disso falou que era para Marcelo e seu atual conselheiro Manoelino saírem do grupo, apesar de terem questionado tal

> atitude, não acreditando que realmente aconteceu uma incorporação. Depois disso, Marcelo montou seu próprio grupo, sendo um novo cacique, Manoelino seu conselheiro e Denilson seu pajé. Conversando sobre isso com uma pessoa, informaram-me que os Kiriri se separam não é por causa de política, de recurso, ou brigas entre pessoas, é por causa do ritual! Vemos aqui mais uma vez os imponderáveis do campo religioso (BRASILEIRO,1996) impondo-se diante das disputas e tomadas de decisões. A relação e expressão dos encantados são centrais para esses processos e condicionam a articulação das *divisões* (MORAES, 2020, p. 174)[592].

Com tal divisão, surge um novo grupo cosmopolítico Kiriri, com suas respectivas concepções sobre o ritual e sobre os modos corretos de comunicação com os *encantados*, como se pode observar a partir das tabelas localizadas ao fim desta seção[593]. Poderíamos dizer que as distinções e variações do ritual do Toré são um dos modos mais rápidos de se apreender o número de grupos Kiriri, bem como suas peculiaridades, pois é na realização do Toré que parece se encontrar a parte mais "visível" da distinção intra-étnica entre os diferentes grupos Kiriri.

A passagem de Moraes (2020) é por si só ilustrativa da importância e centralidade não só do ritual e do xamanismo, em termos gerais, como a ação direta e concreta dos *encantados* nas dinâmicas étnicas e (cosmo)políticas do povo Kiriri. Ação que, como já demonstrado, tem efeitos bem visíveis e práticos na vida dos indígenas em seu território.

Antes de prosseguir, vale ressaltar que as primeiras divisões - desse segundo momento - se concentraram inicialmente entre os Kiriri de Mirandela. Com a divisão de Lázaro e Marcelo, é dito que uma ligeira maioria das famílias de Mirandela vão para a liderança do cacique Marcelo, ficando a outra parte com Lázaro. Além disso, os moradores da aldeia Marcação seriam, quase que em sua totalidade, integrantes da secção do cacique Lázaro.

Sem uma data muito precisa, mas provavelmente por volta do ano de 2015, ocorreu outra divisão, agora dentro do grupo do cacique Marcelo, que cerca de cinco anos antes rompera com Lázaro. Assim, Hosano, insatisfeito com o método de proceder de sua liderança[594], vem a

---

[592] Apesar de uma série de consonâncias e concordâncias - políticas e teóricas - entre o meu trabalho e o de Moraes (2020), discordo, como já mencionado, de sua caracterização da centralidade e importância do ritual e da agência dos *encantados* na organização cosmopolítica Kiriri enquanto um "imponderável do campo religioso".

[593] Bem como aquela localizada na última seção do capítulo 2.

[594] Algumas dessas insatisfações, aparentemente relativas a questões rituais que, em campo, apenas ouvi serem mencionadas, com grande reticência e em tom quase inaudível, tendo o interlocutor desconversado logo em seguida. Como se supõe nesse trabalho, parte central das motivações para a divisão cosmopolítica entre os Kiriri são dissensões cosmológicas, ou distintas concepções sobre o ritual e os modos corretos de se relacionar com os *encantados*, sendo tais motivações relativas ao ritual, à *ciência do índio* e, consequentemente, ao *segredo*, é bem compreensível a reticência dos meus interlocutores ao serem questionados sobre os motivos das divisões, sendo que, praticamente em nenhum momento que perguntei diretamente a um interlocutor o motivo de uma divisão, seja em entrevistas ou em conversas informais, tive uma resposta direta, que não fosse hesitante, reticente ou uma tentativa de mudança de assunto.

estabelecer seu próprio grupo nos limites na aldeia de Pau Ferro, onde também existem algumas famílias ligadas ao grupo de Marcelo. Aqui vale pontuar que, como meu trabalho de campo se concentrou nas aldeias de Araçás e Mirandela, não tive muito tempo de estadia bem como contatos mais sistemáticos com algumas das outras aldeias, como no caso de Pau Ferro.

Pouca informação obtive sobre as motivações que levaram à essa cisão. Mas Moraes (2020) nos aponta para variações no ritual do Toré enquanto algo relevante na distinção entre esse grupo e outros de Mirandela:

> O toré do grupo de Osano só dura até 23hrs, não sei por que, mas nos torés que assiste as 23hrs eles param para tomar jurema e depois os encantados chegam. Em seu grupo eles bebem jurema e os outros vinhos, não tem pajé, mas possuem uma pessoa que está sendo preparada para isso. Seu toré é feito em português, nessa comunidade poucas pessoas se interessam pela questão linguística, ainda que reconheçam a relevância. (MORAES, 2020, p. 182).

Após a separação entre o grupo de Marcelo e o de Hosano, entre o final de 2016 e o início de 2017, ocorreu mais uma cisão, interna ao grupo de Marcelo, de onde saiu mais um cacique, levando seu grupo de famílias afins: João "Pistola", que se manteve em Mirandela. Não tive acesso sobre as principais motivações que levaram à tal cisão. Moraes (2020, p. 181) aponta para alguns conflitos nos processos de demarcação de roças.

A respeito da centralidade do ritual na distinção de tal grupo frente aos outros, Moraes (2020) nos aponta:

> Denilson ficou sendo o pajé, depois de um tempo ele disse que não podia continuar, porque uma entidade lhe disse para prosseguir. Depois seu irmão Gentinha, que até o momento sempre lhe ajudou a realizar os torés, assumiu esse cargo. Eles fizeram um terreiro (local onde se prática o toré) no fundo de Mirandela. O toré de Pistola é na língua, ele me contou que quando cantam uma música, ele não sabe dizer o que significava cada palavra, mas "no coração" dele, ele sabe reconhecer o que significa aquela música. Não sei dizer bem como foi o processo de tradução dos cantos, mas pelo que Gentinha me explicou ele aprendeu com tupã. (MORAES, 2020, p. 181).

Essas situações parecem desvelar as disputas entre distintas concepções sobre como se realizar o Toré, sobre a função do ritual, sobre a importância da língua – ou sobre qual língua é aquela realmente Kiriri – e quais as entidades, ou *encantados*, com os quais se deve realmente trabalhar. Por fim, disputadas sobre a indianidade (e legitimidade) do ritual e dos *encantados*

com os quais se deve travar relações[595], disputa de concepções que, nesse trabalho, trato enquanto "dissensões cosmológicas".

***

Vamos para o outro grande grupo cosmopolítico Kiriri, oriundo da primeira divisão: os Kiriri Cantagalo. Nesse, a primeira cisão dessa segunda onda ocorreu entre 2014 e 2015: é quando ocorreu a ruptura do pajé Adonias com o cacique Manoel[596], o que gerou uma nova configuração no grupo Cantagalo. Adonias elegeu um novo cacique para liderar aqueles que com ele iam ficando tendo sob sua liderança um número de famílias um pouco maior que a do seu antigo cacique, Manoel, que teve que rearticular seu Toré com a construção de um novo terreiro e a seleção de um novo pajé ou, ao menos de um *entendido* e/ou especialista ritual que funcione como *puxador do Toré.* Esse posto foi ocupado pelo nomeado pajé Wilson.

Os motivos de tal separação não serão mais aprofundados aqui por questões éticas e problemáticas que perpassam muitos dos meus interlocutores Kiriri. Cabe ressaltar que, com a divisão, o terreiro do Cantagalo ficou sob a liderança do pajé Adonias e do cacique Agrício. Desse modo, o grupo de Manoel e seu novo pajé reelaboram um novo terreiro, no "Alto da Jurema", buscando reproduzir as construções e toda a estrutura do terreiro "como era antigamente".

Com essa cisão, Araçás e sua escola, assim como o terreiro do Cantagalo[597], passaram para a liderança de Adonias e seu novo cacique: Agrício, uma jovem liderança que veio a ser o primeiro vereador Kiriri, eleito na eleição de 2014. As famílias integrantes desse grupo ocupam principalmente os núcleos de Baixa da Cangalha, Baixa do Juá, Segredo, Alto da Boa Vista, Pitomba, Cantagalo e Cajazeira, além de Araçás. Esse grupo cosmopolítico tem por conselheiros Suelí, ligada ao núcleo de Araçás, Segredo e Cantagalo, a primeira e única liderança indígena mulher entre os Kiriri Cantagalo que tive notícia; Geovani, que administrava as famílias em Cajazeira durante a maior parte do meu trabalho de campo e foi substituído em

[595] E que legitimam a própria indianidade Kiriri a partir dessas relações.
[596] Algumas das motivações indicam que a atuação e influência de Jailson (um conselheiro de Manoel) tiveram centralidade na ruptura entre Adonias e Manoel. Jailson, algum tempo depois, também romperia com Manoel gerando um novo grupo Kiriri.
[597] Que dá nome ao grupo desde a divisão da década de 1980.

2019 por João[598], filho do artesão Dominguinhos; por fim, Rosélio, representando as comunidades de Baixa da Cangalha e do Juá.

A aldeia de Cajazeira, sua escola-sede, e o terreiro que precisou ser construído[599], integram o grupo do cacique Manoel. As famílias sob essa liderança, até onde consegui me informar, se espalham por Araçás, Segredo e Cantagalo – além de Cajazeira. Um de seus conselheiros, Jeovan, é também vice-diretor da escola indígena da aldeia de Cajazeira.

É importante ressaltar que com essas rupturas, principalmente entre os Kiriri Cantagalo, a divisão das aldeias e do espaço do território indígena não mais acompanhou as fronteiras políticas dos grupos, existindo numa mesma aldeia mais de um conselheiro ligado à distintas lideranças, com famílias sob sua responsabilidade habitando o mesmo núcleo[600].

Por fim, na segunda metade de 2016 ocorreu a separação entre Manoel e Jailson, que fora conselheiro do primeiro[601]. Essa separação parece ter tido um tom mais aguerrido que a anterior, não no sentido de conflitos ou enfrentamentos diretos, mas de atitudes expressas no que passou a ser um dos principais canais de expressão e sanção das diferenças e conflitos cosmopolíticos[602]: a educação escolar indígena (CARDOSO, 2018a; 2018c), sendo todos aqueles ligados à liderança do novo cacique dissidente forçosamente retirados da escola que fica sob a liderança de Manoel, o que vem rendendo complicações a nível judicial para uma das partes. Sabe-se que poucas famílias apoiaram Jailson, e mesmos membros da sua própria família acabaram por retornar para a liderança de Manoel. Os índios liderados por Jailson se concentram na aldeia Segredo (e alguns poucos, como o próprio cacique, em Araçás).

Ouvi críticas a tal grupo dada a não realização do Toré pelo mesmo. Assim como ouvi, certa feita, que por não estar realizando o ritual e nem fazendo os *trabalhos* de forma "correta", Jailson e seu grupo estariam, sem saber, "soltando" certos *bichos* que foram presos, anteriormente e com certo esforço, pelo pajé Adonias.

Ainda acerca das motivações da separação entre Manoel e Jailson, Moraes (2020) nos traz um precioso relato:

> O motivo da separação deles, soube através de uma índia do grupo de Lázaro que mantêm boas relações com pessoas do grupo de Manoel. Ela

[598] Considerado o Kiriri mais novo a ocupar o posto de conselheiro.
[599] Seguindo os tipos ideais indígenas dos "*tempos dos antigos*", no Alto da Jurema: localização e nome do novo terreiro do grupo do cacique Manoel após sua cisão com o pajé Adonias.
[600] Como é o caso dos grupos do cacique Agrício e Manoel, esse último, inclusive, habita em Araçás, que está sob a administração de Agrício e Adonias em sua maioria.
[601] E é apontado por alguns como um dos pivôs da ruptura entre Manoel e Adonias (MORAES, 2020).
[602] A partir do período entre 2008 e 2010, quando se dá a estadualização das escolas Kiriri.

> narrou que Jailson foi acusado pelos encantados de fazer coisas ruins para a comunidade, ele negou, porém os encantados provaram que ele estava mentindo e depois disso ele teria sido expulso do grupo de Manoel. Mais uma vez, vemos aqui como os imponderáveis do campo religioso se impõe nas *divisões*, sendo os encantados, atores (cosmo)políticos que condicionam as relações humanas. (MORAES, 2020, p. 183).

Tal passagem, à luz de tudo que já foi apresentado e discutido ao longo deste trabalho, não exige quaisquer aprofundamentos ou análises: aponta por si só para a centralidade do ritual e do xamanismo na organização política Kiriri e suas dinâmicas de cisão intra-étnica. Similar ao ocorrido na primeira divisão entre o povo Kiriri no período da retomada territorial, a agência dos *encantados* foi fundamental e de grande influência na cisão. A agência do *encanto* se mostrou mais efetiva que a negação por parte do acusado (Jailson), dado que os *invisíveis* não só acusaram como "provaram" suas acusações. O que resultou numa das divisões mais conflituosas dessa segunda onda de cisões intra-étnicas.

Apenas com a intenção de ilustrar e enriquecer ainda mais a experiência do leitor, sem me deter em maiores questões e aprofundamentos teórico-analíticos, apresento mais duas tabelas, ambas elaboradas por Vanessa Moraes (2020), no intuito de dar fechamento à presente seção.

A primeira tabela (2), logo a seguir, resume em forma de quadro toda a súmula das divisões que foi aqui descrita, apontando para algumas das características mais gerais de cada grupo cosmopolítico Kiriri: os indivíduos que ocupam os cargos políticos de cada grupo, os terreiros de Toré, as principais aldeias sob administração de cada grupo e a "língua indígena", em termos nativos, que cada grupo entende como sendo a língua Kiriri.

Tabela 2 – Divisões cosmopolíticas Kiriri.

Cacique	Pajé	Local do toré	Língua do toré	Conselheiro	Ajudante	Aldeia
Lázaro Bernardinho (vice-cacique)	Zezão Zinho (vice-pajé)	Em frente à igreja de Mirandela / serra na Marcação	língua Kiriri	Célio	não sei	Mirandela
				Zé Francisco	não sei	Marcação
Roberto Adrelina (maior lidenrança)	não tem	realiza outro ritual	não sei	não tem		
Marcelo	não tem	Em frente à igreja de Mirandela / Pau Ferro	língua Kiriri	Manoelino	não sei	Mirandela
				Rainero	não sei	Pau Ferro
Pistola	Gentinha	No fundo de Mirandela	língua Kiriri	não sei		Mirandela e Gado Velhaco
Osano[82]	não tem	Pau Ferro, ao lado da casa do cacique	português	não tem		
Agricio	Adonias	No topo do Canta Galo	português	Sueli	Tonhão	Araçás,Pitomba, Alto da Boa Vista,Marrocos
				João	Romildo	Cajazeiras, Segredo
				José Roselio	Pedro	Baixa do Juá, Baixa da Cangalha
Manoel	Wilson	Alto da Jurema	português	José	Elias	Cajazeiras
				Davi	Ninho	Araçás
				Neca	Nildo	Biaxa do Juá, Baixa da Cangalha
Jailson	não tem	não realiza o toré[83]				Segredo

Fonte: Moraes (2020, p. 168).

Marcados de vermelho estão aqueles grupos ligados aos Kiriri de Mirandela. Em azul, os grupos originados dos Kiriri Cantagalo. Moraes (2020) optou por não deixar o grupo liderado pelo cacique Hosano marcado enquanto um grupo Kiriri Mirandela,

> "[...]pois apesar de ter em seu grupo muitos parentes de Mirandela [...] essa comunidade tem aspectos próprios e as lideranças se orgulham de se intitular como índios do Pau Ferro. Além disso, nunca ouvi eles se colocaram como Kiriri Mirandela, aspecto recorrente nos outros grupos em vermelho". (MORAES, 2020, p. 168).

A tabela seguinte (1), retomada do capítulo dois, visa correlacionar, à guisa de conclusão para a presente seção, tudo aquilo que já foi discutido e apresentado sobre a correlação entre xamanismo, ritual, etnicidade e organização cosmopolítica Kiriri, de modo a dar uma imagem

gráfica, um vislumbre imagético, das discussões e argumentações do presente trabalho. Apontando, enfim, para a indissociabilidade entre o ritual, o campo de relações e comunicação com os *invisíveis*[603] e a organização cosmopolítica Kiriri, assim como suas dinâmicas de distinção – inter e intra – étnicas e de produção de alteridades internas à uma identidade mais ampla: distintos modos de ser, ainda que todos eles Kiriri, ou: "Um pra vocês, muitos pra gente" (CARDOSO, 2018a; 2018b).

[603] E, portanto, também das questões relativas à(s) língua(s) indígena(s) Kiriri e seu(s) *fortalecimento(s)*. Dado ser a língua fundamental, segundo meus interlocutores, no processo de comunicação com os *encantos*.

Tabela 1 – Algumas especificidades xamânicas, rituais e cosmopolíticas dos grupos/secções Kiriri.

Cacique	Ritual	Incorporação	Entidades	Bebida sagrada	*Toantes*	Legitimidade dos *toantes*	Relação entre Língua e Segredo
Lázaro	toré	pratica	encantados	Jurema, vinho de milho, aipim e maracujá	na língua	Reproduz os cantos que aprenderam com os Tuxá, traduzido na língua Kiriri	Muitas palavras na língua são segredo, revelá-las as ***enfraquece***
Adrelina	não sei	não sei	Mãe natureza, Lampião,reis, fenômenos e seres da natureza	não sei	não sei	Aprendeu com a mãe natureza	Não ouvi falar da categoria segredo, acredito não existir
Marcelo	toré	não pratica	encantados	Água de cana, vinho de milho, aipim e maracujá	na língua	Criou os próprios toantes Kiriri na língua Kiriri	Mantêm um conjunto de segredos sobre a *ciência do índio*, mas compartilham as palavras
João	toré	não pratica	Tupã	Água de cana, vinho de milho, aipim e maracujá	na língua	Aprendeu com tupã	O pajé do grupo não vê sentido na existência do segredo.
Osano	toré	não sei	encantados	Jurema, vinho de milho, aipim e maracujá	português	Reproduz o toré como aprenderam com os mais velhos e os Tuxá	Mantêm um conjunto de segredos sobre a *ciência do índio*, mas não tem conhecimento sobre a língua
Manoel	toré	pratica	encantados	Jurema, vinho de milho, aipim e maracujá	português	Reproduz o toré de acordo como aprenderam com os Tuxá	Mantêm um conjunto de segredos sobre a *ciência do índio*, não sei qual sua relação com a língua
Agricio	toré	pratica	encantados	Jurema, vinho de milho, aimpim e maracujá	português	Reproduz o toré de acordo como aprenderam com os Tuxá	Mantêm um conjunto de segredos sobre a *ciência do índio*, não sei qual sua relação com a língua
Jailson	não tem	não sei	não sei	Não sei	Não tem	Não tem	Não sei

Fonte: Moraes (2020, p. 186).

A tabela seguinte (1), retomada do capítulo dois, visa correlacionar, à guisa de conclusão para a presente seção, tudo aquilo que já foi discutido e apresentado sobre a correlação entre xamanismo, ritual, etnicidade e organização cosmopolítica Kiriri, de modo a dar uma imagem gráfica, um vislumbre imagético, das discussões e argumentações do presente trabalho. Apontando, enfim, para a indissociabilidade entre o ritual, o campo de relações e comunicação com os *invisíveis*[604] e a organização cosmopolítica Kiriri, assim como suas dinâmicas de distinção – inter e intra – étnicas e de produção de alteridades internas à uma identidade mais ampla: distintos modos de ser, ainda que todos eles Kiriri, ou: "Um pra vocês, muitos pra gente" (CARDOSO, 2018a; 2018b).

[604] E, portanto, também das questões relativas à(s) língua(s) indígena(s) Kiriri e seu(s) *fortalecimento(s)*. Dado ser a língua fundamental, segundo meus interlocutores, no processo de comunicação com os *encantos*.

6. CONCLUSÕES: SÍNTESE DA ARGUMENTAÇÃO DO PRESENTE TRABALHO E ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE OUTROS SERES E MUNDOS OUTROS.

Ao longo de todo este trabalho busquei demonstrar, ao leitor, a importância e centralidade dos campos xamanístico e ritual ao longo da vida Kiriri em seu território indígena. Mais especificamente, busquei apontar como a constante e contínua relação de comunicação com os *invisíveis*[605] é central para a compreensão aprofundada de todos os aspectos e dimensões da vida Kiriri no seu território. Desse modo, argumentei a favor da apreensão da contínua e constante relação de comunicação com os *invisíveis* enquanto um "fato social total" (MAUSS, 2003), que perpassa – e é perpassada por – todos os aspectos e momentos do fluxo da vida Kiriri no território indígena, o que acredito ter conseguido demonstrar, convincentemente, ao longo do desenvolvimento de todo o presente trabalho. Para demonstrar essa que é a principal conclusão desse trabalho, elaborei ao longo de todo o primeiro capítulo uma "narrativa histórica contextualizadora" (NASCIMENTO, 1994) a partir da perspectiva da relação entre Kiriris e *invisíveis*, tal qual do ritual. Assim, no capítulo um tratei dos primeiros contatos entre o povo indígena e os *brancos*, no contexto colonial, aos primeiros movimentos em prol da retomada e do reconhecimento legal da condição étnica do povo Kiriri, dando dali um salto para uma breve notícia dos anos 2000. Tal capítulo se voltou para um dos objetivos específicos do presente trabalho: a apreensão da relação com os *encantados* como central ao longo dos distintos processos históricos desse povo indígena, bem como nos discursos nativos sobre a sua própria história. Discursos que apontam para a perda da língua e do ritual[606] como os principais motivos da perda do território para os não-indígenas bem como de diversas outras mazelas (BANDEIRA, 1972).

Ao longo dessa "narrativa histórica contextualizadora", demonstrei como a relação entre índios Kiriri e *encantados* é central para a apreensão da continuidade e manutenção histórica daquele povo enquanto indígena, seja no discurso dos próprios nativos[607], meus interlocutores Kiriri, seja no discurso dos regionais não-indígenas.

---

[605] Entre eles, especialmente os *encantados*.
[606] Os principais meios de comunicação com os *encantados*.
[607] Registrados na bibliografia disponível sobre o povo Kiriri, assim como ouvidos ao longo do meu trabalho de campo junto aos meus interlocutores.

Apontei para como, mesmo na forma de uma distinção étnica de tipo negativo, a categoria "caboclo" era mantida por parte dos regionais não-indígenas e fundamentada, em larga escala, nas práticas rituais e xamânicas Kiriri, na sua relação constante e contínua – ao longo do tempo e do espaço – com os *invisíveis*, dentre eles, especialmente os *encantados* do quais seriam os Kiriri de hoje "*pontas de rama*" em continuidade histórica com o "*tronco veio"* dos "índios de antigamente", vivos e presentes no território, no presente, na forma de *encantados*. De modo que essa relação de continuidade – e manutenção da condição indígena – ao longo do tempo é vivenciada também no presente, ao longo do espaço, dado serem os "*índios de antigamente*" os próprios *encantados*: vivos e constantemente presentes no território e na vida Kiriri.

Ainda com foco em demonstrar a relação de comunicação entre Kiriris e *encantados* enquanto um "fato social total"[608], elaborei no capítulo dois uma descrição do ritual do Toré a partir da experienciação de um Toré concreto e específico realizado no terreiro do Cantagalo[609], em que busquei apreender o ritual enquanto o principal modo de comunicação do(s) coletivo(s) étnico(s) Kiriri com a coletividade dos *encantados* (NASCIMENTO, 1994). Tive por objetivo, no capítulo segundo deste trabalho, apontar para o ritual como um modo de comunicação coletivo com os *encantados*, assim como apresentar as variações do mesmo como centrais nas motivações e nas "dissensões cosmológicas" que fundamentam as cisões do povo em distintos grupos cosmopolíticos, o que retomei e aprofundei ao longo do quinto capítulo deste trabalho.

No capítulo dois, demonstrei como todo o ritual se volta para o estabelecimento de uma comunicação "correta", sistemática, constante e contínua com os *encantados*, comunicação que é mantida ao longo da vida cotidiana, implicando uma continuidade do ritual[610], na forma de "ações ritualizadas" (HUMPREY *et* LAIDLAW, 2004; RAMOS, 2013; 2018), ao longo da vida cotidiana Kiriri no território. Demonstrei que tais "ações ritualizadas", que continuam o ritual no cotidiano, se voltam para a manutenção daquela comunicação, estabelecida ao longo do momento ritual do Toré, com os *invisíveis*. Mas, enquanto no Toré é estabelecida uma comunicação das coletividades étnicas Kiriri para com a coletividade dos *encantados*, na vida cotidiana essa comunicação é mantida a nível dos indivíduos, das pessoas Kiriri, que dão manutenção e continuidade àquela comunicação, possibilitada[611] pelo Toré, através da realização de "ações ritualizadas", derivadas das ações do ritual, que se voltam para a

[608] Perpassado por - e perpassando - todos os mais distintos aspectos da vida Kiriri.
[609] Portanto pertencendo ao grupo liderado pelo pajé Adonias e pelo cacique Agrício, da aldeia de Araçás.
[610] Apreendido enquanto uma "qualidade da ação" (HUMPREY et LAIDLAW, 2004 *apud* RAMOS, 2013, p. 27).
[611] À nível coletivo.

comunicação "correta" entre indivíduos concretos e *encantados* específicos ao longo do fluxo da vida cotidiana no território indígena Kiriri. Essa continuidade do ritual, na forma de "ações ritualizadas", na vida cotidiana Kiriri é desenvolvida e aprofundada ao longo dos capítulos três e quatro.

Ainda no capítulo dois, apresentei também algumas variações entre os diversos rituais do Toré, de acordo com seus respectivos grupos políticos Kiriri. Demonstrei como cada grupo realiza o ritual de comunicação coletiva com os *encantados* de um modo específico, o que indica que distintas relações e informações são produzidas pelos distintos Torés, o que fundamenta uma certa disputa pela maior ou menor legitimidade indígena entre os distintos grupos Kiriri e seus respectivos rituais.

Ao retomar um breve histórico das *divisões*/cisões cosmopolíticas Kiriri mais recentes, busquei apontar para a centralidade de "dissensões cosmológicas" nas motivações que levaram aos diversos processos de cisão entre os distintos grupos Kiriri. Apontei a recorrência dessas "dissensões cosmológicas", a respeito do ritual e de como proceder a comunicação "correta" com os *encantados*, nas motivações que levaram os distintos grupos Kiriri a se separarem/originarem. Mostrei, portanto, as distintas concepções sobre o ritual e o xamanismo como algumas das principais motivações que levaram os grupos Kiriri à cisão e a consolidação do seu próprio modo "correto" e "indígena Kiriri" de estabelecer e manter a comunicação com os *encantados*. Modos em disputa em termos de maior eficácia e legitimidade indígena.

Dessa forma, avancei na demonstração da organização "política" Kiriri como uma organização de tipo cosmopolítico: perpassada e influenciada diretamente pelos interesses e agências de outros seres que não humanos: os *encantados*. Decorrente disso, aprofundei um pouco mais as reflexões acerca da centralidade da relação e comunicação com os *encantados* nas dinâmicas étnicas Kiriri, assim como na sua própria auto-concepção enquanto um povo indígena – em continuidade sincrônica e diacrónica com seus antepassados indígenas, os *antigos*, "vivos" no território enquanto *encantados*.

Nos capítulos três e quatro, aqueles que são o coração etnográfico do presente trabalho, busquei apresentar e melhor desenvolver a orientação metodológica que guiou grande parte do meu trabalho de campo: a de seguir os "rastros dos *invisíveis*". Tive por principal objetivo nesses capítulos apontar para a continuidade do ritual no cotidiano, na forma de "ações ritualizadas", de modo a indicar a constante e contínua relação de comunicação mantida pelos Kiriri com os *invisíveis* nos mais diversos aspectos da vida fora do momento ritual do Toré.

Como já mencionado, nos capítulos três e quatro demonstrei a continuidade do ritual na vida cotidiana, na forma de "ações ritualizadas". Para tal, busquei seguir os "rastros dos invisíveis", os indícios visíveis da agência dos *invisíveis* em relação com os índios Kiriri.

Foi seguindo esses "rastros"[612] que pude apreender a generalizada presença na - e contínua relação dos *invisíveis* com a - vida Kiriri mesmo fora do ritual e, dessa maneira, entender que tal presença implicava na constante necessidade de manutenção de uma comunicação "correta" com esses *invisíveis*, de modo que ações do ritual passam a ser realizadas no cotidiano, na forma de "ações ritualizadas", visando a manutenção da comunicação "correta" com os *encantos*. Relação da qual depende o próprio bem estar do povo em seu território e que garante a posse e a manutenção desse próprio território por parte dos índios Kiriri.

Nos capítulos três e quatro, ao longo das situações etnográficas descritas e analisadas, apontei como os relatos e conversas com meus interlocutores Kiriri (e também as "caminhadas na mata" do território indígena com os mesmos) fundamentaram um certo processo de educação da minha atenção (INGOLD, 2010) e direcionamento da minha percepção que, sistematicamente, iam tornando minha percepção mais "hábil", mais disposta a perceber e apreender os "rastros dos *invisíveis*" presentes e marcados por todo território indígena.

Desse modo, tais conversas, relatos e "caminhadas na mata", possibilitaram-me uma "educação da atenção" que sistemática e gradualmente foram permitindo-me direcionar minha percepção para enxergar os indícios e rastros da constante, contínua e generalizada presença dos *encantados*, e da relação de comunicação entre esses e os indígenas, nos mais diversos aspectos da vida cotidiana no seu território.

Foi esse mesmo processo de "educação da atenção" ao qual fui exposto pelos meus interlocutores e "professores de ver as marcas do *invisível*"[613] que me possibilitou começar a enxergar os sentidos, as relações e os fluxos vitais perpassando as "coisas no/do território" indígena. Pude então apreender as "coisas do/no território" enquanto "coisas" (INGOLD, 2012) de fato, e não meros objetos desprovidos de sentido, de significado ou de qualquer agência.

Tal processo de "educação da atenção" me possibilitou enxergar, nas "coisas", marcas da relação entre Kiriris e *encantados* ao longo da história, do tempo e da vida, no território indígena. Relações e fluxos vitais que pareciam, em muitos casos, condensar-se, tomando materialidade na forma das "coisas do/no território indígena".

---

[612] Sendo certas "ações ritualizadas" entendidas enquanto um desses "rastros".
[613] Como eu poderia, com certa licença poética, apreender muitos dos meus interlocutores Kiriri.

Em resumo, foi uma certa "educação da atenção" promovida pelos meus interlocutores de pesquisa que me possibilitou ver nas "coisas" (INGOLD, 2012) do/no território os "rastros dos *invisíveis*".

A apreensão de tais "coisas do/no território" enquanto "coisas", também me permitiu apreender o território indígena enquanto uma "malha" (INGOLD, 2012), um "emaranhado" das mais diversas "coisas do/no território", das pessoas, das relações e dos fluxos vitais perpassando os primeiros. Aponto como esse conjunto de "coisas do/no território" e seus respectivos "rastros" da relação Kiriri-*invisíveis* constituem essa "malha", dando sentido e significado à mesma enquanto um território indígena, um pouco mais além que isso: enquanto O Território Indígena Kiriri.

Assim, observa-se que é o território indígena uma "malha", povoado – e constituído – por "coisas"[614], marcas e indícios da constante relação entre os Kiriri e os *encantados* ao longo do tempo e do espaço e que indicam a continuidade da presença daquele povo em seu território, a continuidade da sua condição "indígena", e a continuidade da relação com seus antepassados, os *antigos*. É isso que também fundamenta a própria autopercepção Kiriri enquanto um povo indígena, enquanto o povo Kiriri.

Dessa maneira, a constante relação de comunicação com os *encantados* aparece como central no próprio senso de pertença ao território indígena, bem como nas próprias dinâmicas étnicas do povo e, consequentemente, na sua adscrição enquanto uma população indígena[615]. Tal constatação contribui, em larga escala, para a principal conclusão decorrente deste trabalho como um todo: a natureza de "fato social total" dos processos de relação e comunicação com os *invisíveis* nos mais diversos aspectos da vida indígena: indo do ritual[616], passando pela vida cotidiana[617] no território Kiriri como um todo, até chegar no mundo das subjetividades oníricas, dos sonhos[618]. Sendo assim, a continuidade da comunicação com os encantos mantida tanto a nível do coletivo (através do Toré) como a nível dos indivíduos (na forma de "ações

[614] Assim como pessoas, histórias, memórias e relações que estão muitas vezes como que cristalizadas e tornadas visíveis nessas "coisas". Do mesmo modo como tais "coisas", enquanto "rastros dos *invisíveis*" tornam visíveis a constante presença dos *encantados* em constante relação de comunicação com os Kiriri.

[615] Tanto por parte dos próprios Kiriri, como por parte dos "outros": os não-indígenas regionais que lhes distinguiam negativamente enquanto "caboclos" fundamentando essa distinção, em larga escala, nas práticas xamânicas e rituais Kiriri (BANDEIRA, 1972).

[616] Como melhor desenvolvido no capítulo dois.

[617] Principal foco dos capítulos três e quatro.

[618] Não havendo um sentido ou direção únicas desses processos comunicativos em continuidade, podendo se iniciar também nos sonhos, ou mesmo atravessar todos esses modos de ação simultaneamente.

ritualizadas"), se apresenta como constante e onipresente nos mais distintos aspectos da vida Kiriri no seu território indígena[619].

No quinto e último capítulo do presente trabalho retomei uma série de análises e conclusões elaboradas ao longo dos quatro primeiros capítulos. No capítulo cinco, dei continuidade à uma "narrativa histórica contextualizadora" a partir do momento da eleição do cacique Lázaro e da "retomada" ritual do povo Kiriri junto ao povo Tuxá, com os quais os Kiriri aprendem o Toré e o estabelecem - ao(s) modo(s) Kiriri - enquanto modo de comunicação coletiva do povo com os *encantos*. Retomei tal contextualização com o objetivo de apontar, após todo o percurso que realizei até ali, a centralidade do campo xamanístico e do ritual nos processos que levaram à retomada territorial e à rearticulação étnica que garantiu ao povo Kiriri o reconhecimento legal da sua condição indígena, bem como o direito sobre seu território. Em suma, o objetivo específico do quinto capítulo foi apresentar a grande influência e centralidade do ritual e do campo xamanístico nas dinâmicas étnicas e (cosmo)políticas Kiriri. Apontando para a relação e comunicação com os *encantos* como fundamental na autopercepção do povo enquanto indígena, assim como nos seus modos de produção de alteridades internas[620] à essa identidade mais ampla: o povo Kiriri.

Em outras palavras, busquei apontar a dimensão cosmopolítica desses eventos, dada a generalizada importância e influência dos *encantados* - e da comunicação com os mesmos - em todo aquele processo histórico. Com isso, procurei demonstrar a centralidade da relação Kiriri-*encantados* nos modos de organização e luta Kiriri, e também na sua própria auto-identificação enquanto um povo indígena.

Apontei para essa relação, entre Kiriris e *encantados,* como produtora, mantenedora e renovadora de identidades – e alteridades – indígenas Kiriri. O que entra em concordância com aquilo já apontado por Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (1994): a elaboração do "regime indígena" volta-se para a luta pelo reconhecimento da condição étnica dos povos indígenas do/no Nordeste. Neste processo de elaboração de um "regime indígena" é condição necessária o "domínio da tradição", domínio que teria na esfera ritual seu núcleo por excelência, coisa "do que parecem também muito conscientes os índios" (CARVALHO, 1994, p. 12).

Demonstrei como a organização política Kiriri e suas dinâmicas de cisão e distinção intra-étnica[621] podem ser apreendidas como uma organização cosmopolítica, fundamentada

[619] E mesmo em algumas situações fora do território, nos municípios vizinhos como Banzaê, conforme apontei a partir de uma situação etnográfica vivenciada junto a Barão, um dos principais interlocutores de pesquisa.
[620] Os distintos grupos cosmopolíticos Kiriri.
[621] Ao longo do processo de retomada territorial e da primeira divisão decorrente daquele período, bem como dos processos de cisão mais recentes. O que aponta para a continuidade dessa natureza "cosmopolítica" da organização

num processo de produção de alteridades Kiriri a partir da relação contínua e específica de cada grupo Kiriri com os *invisíveis*. Desse modo, a relação com aqueles seres é central na própria identidade – e na produção de alteridades internas a – esse povo, não somente isso, mas também central para o de pertença e continuidade com o/no território, assim como a definição de tal território enquanto "indígena" e "tradicional".

***

Em conclusão, após todo o percurso realizado ao longo desta dissertação, retomado de forma sintética nesta seção de fechamento, penso ter sido bem demonstrada aquela que foi a principal conclusão desse trabalho e para a qual se voltaram os principais esforços de pesquisa: apontar para a generalizada, constante e contínua presença dos *encantados*, e das relações de comunicação com os mesmos, em todos os mais diversos aspectos da vida Kiriri em seu território indígena. Desse modo, pode-se afirmar categoricamente a natureza de "fato social total" (MAUSS, 2003) desses contínuos processos relacionais e de comunicação entre Kiriri e *encantados*[622].

Em termos mais *latos*, não do presente trabalho em si enquanto pesquisa acadêmica, mas deste trabalho enquanto uma experiência etnográfica e de vida, poderia dizer que uma das mais gerais conclusões, derivadas de todo esse esforço metodológico em seguir os "rastros [visíveis] dos *invisíveis*", foi algo já mencionado algumas vezes por dona Suelí e sua grande sabedoria aforística[623]: Que ali, "no território é [um mundo] diferente".

Tal esforço, ainda que tenha respondido muitas das questões propostas na minha pesquisa de mestrado, abriu-me um número ainda maior de questionamentos sobre a vida e a existência. Mais especificamente sobre a quantidades de diferentes vidas e a existência de diversos mundos por aí. Vidas e mundos que podem simplesmente passar-nos completamente desapercebidos ao longo do nosso próprio fluxo de vida, dado não termos a atenção corretamente educada, dado não termos os olhos certos para "ver". Quantos outros seres e outros mundos que convivem com - até mesmo podendo povoar e coabitar - aquele que achamos ser o único – e nosso – mundo?

Kiriri, assim como para a manutenção da importância do ritual e do campo xamanístico nas suas dinâmicas de distinção e produção da diferença – inter e intra – étnicas.

[622] Mantidos nos mais diversos momentos e aspectos da vida, que vai do ritual aos sonhos, passando por todo o cotidiano no território – e mesmo fora dele, em alguns casos.

[623] Conforme apresentei e analisei, principalmente, ao longo do capítulo três.

REFERÊNCIAS

ALBERT, B. “Situação etnográfica” e movimentos étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos**, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 129-144, 2014.

AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. New York: New York Press, 1965.

BANDEIRA, M. L. **Os Kariris de Mirandela**: um grupo indígena integrado. Salvador: UFBA: Secretaria de Educação e Cultura do Estado da Bahia, 1972. (Estudos Baianos n. 6).

BAPTISTA, J. Epidemias nas missões jesuíticas. **História Viva**. 23 de mai. 2009. Disponível em: https://historianovest.blogspot.com/2009/05/epidemias-nas-missoes-jesuiticas.html . Acesso em: 18 jul. 2021.

BOMFIM, A. B. **Patxohã, língua de guerreiro:** um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó. 2017. 127f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Centro de Estudos Afro-orientais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.

BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.; PASSERON, J. **Ofício de Sociólogo**: Metodologia da pesquisa na sociologia. 8ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BRASILEIRO, S. **“A Organização Política e o Processo Faccional no povo indígena Kiriri”**. Digit: Relatório Bolsa Aperfeiçoamento CNPq. 1992.

BRASILEIRO, S. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.

BRASILEIRO, S. Kiriri. Povo: Kiriri. **Povos Indígenas no Brasil – Instituto Socioambiental**, 2003. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kiriri . Acesso em: 15 de ago. de 2021.

CARDOSO, G. N. **“Um pra vocês, muitos pra gente”**: situação política e distintividade intra-étnica no povo Kiriri. 2018. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018a.

CARDOSO, G. N. Um para vocês, muitos para gente: breve ensaio sobre inter e intra-etnicidade entre o povo Kiriri. **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, Natal, v. 5, n. 9, p. 36-70, 31 dez. 2018b.

CARDOSO, G. N. Educação Escolar Indígena Kiriri: dinâmicas (inter e intra) étnicas. *In*: IV ENCONTRO NACIONAL DE NEAB, NEABI E GRUPOS CORRELATOS DA REDE FEDERAL - ENNEABI / II ENCONTRO DA REDE DE NEABI IF BAIANO – RENEABI: Educação e Diversidade Étnica, 2018, Salvador. **Anais...**. Salvador: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano – IF Baiano, 2018c. p. 214-224.

CARDOSO, G. N. Algumas reflexões sobre inserção em campo, análise de discurso e análise situacional em um estudo etnográfico junto ao povo Kiriri. **Prelúdios**, Salvador, v. 9, n. 10, p. 91-115, ago./dez. 2020.

CARNEIRO DA CUNHA. M. “Etnicidade: da cultura residual, mas irredutível”. *In*. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 2009a.

CARNEIRO DA CUNHA. M. “Cultura e ‘cultura’: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. *In*. CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas**. São Paulo, Cosac Naify, 2009b.

CARVALHO, M. R. G. **De índios “misturados” a índios “regimados”**. Comunicação apresentada na 19ª Reunião da ABA, Niterói – RJ: 1994.

CARVALHO M. R. G. **Os Kanamari da Amazónia Ocidental história, mitologia, ritual e xamanismo**. Salvador, Fundação Casa de Jorge Amado, 2002.

CARVALHO, M. R. G. A etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural. ***Estudios Latinoamericanos***. Polônia, v.3, n.25, p. 52-86, 2005.

CAYÓN, L. “Planos de vida e manejo do mundo: Cosmopolítica indígenado desenvolvimento na Amazônia colombiana”. **Interethnic@-Revista de estudos em relações interétnicas**, v. 18, n. 1, p. 92–113, 2014.

CHATES, T. J. **A domesticação da escola realizada por indígenas:** uma etnografia histórica sobre a educação e a escola Kiriri. 2011. 180f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

CERQUEIRA, A. M. C. **Gestão ambiental Kiriri**: etnografia, história e ambiente. 2004. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

CÔRTES, Clélia. **A Educação é como o Vento. Os Kiriri por Uma Educação Pluricultural**.1996.150f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, UFBA, Salvador, 1996.

DAMATTA, R. O ofício do etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues". *In:* NUNES, E. O. (org.). **A aventura sociológica**: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 23-35.

DANTAS, B. G, SAMPAIO J. L, CARVALHO, R. M. G. de. Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro: Um Esboço Histórico. *In:* CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) **História dos Índios do Brasil**. 2 ed. São Paulo: FAPESB/SMC: Companhia das Letras, 2001. p. 431-456.

ENTHEOGEN. *In:* **Merriam-Webster.com Dictionary**. Merriam-Webster. Disponível em: https://www.merriam-webster.com/dictionary/entheogen . Acesso em 24 jul. 2021.

FAUSTO, C. Donos demais. **Mana**. Rio de Janeiro, v.14, n.2, p. 329-366, 2008.

FLEXOR, M. H. O. Diretório dos Índios do Grão-Pará e Maranhão e o Direito Indiano. **Politeia: História e Sociedade**, *[S. l.]*, v. 2, n. 1, 2010. Disponível em: https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3958 . Acesso em: 26 fev. 2021.

FOLHAPRESS. **Vista de um lagarto teiú**. 2021. Disponível em https://folhapress.folha.com.br/foto/16950257 . Acesso em: 11 ago. 2021.

FONTES, G. “Pensamento ameríndio: cosmopolítica contra o etnocídio”. **Griot**, v. 15, n. 1, jun., p. 391-417, 2017.

G1. **Cambacica constrói dois tipos de ninhos**: para a reprodução e repouso. 2016. Disponível em: http://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/terra-da-gente/fauna/noticia/2016/07/cambacica-constroi-dois-tipos-de-ninhos-para-reproducao-e-repouso.html . Acesso em: 11 ago. 2021.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. *In*: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 64-89.

GREENBERG, J. H. **Language in the Americas**. Stanford: Stanford University Press. 1997.

GILL, R. Análise de discurso. *In*: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: um manual prático. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 244-267.

GOOGLE MAPS. **Banzaê**. Consultado em: **https://www.google.com.br/maps/@-10.6908143,-38.6642002,40188m/data=!3m1!1e3** . Acesso em: 28 fev. 2021.

GOOGLE MAPS. **BA-388**. Consultado em**: https://www.google.com/maps/place/BA-388,+Bahia/@-10.6303447,-38.6205515,12z/data=!4m5!3m4!1s0x711fca395bf37fb:0xca121b7f883b9528!8m2!3d-10.6473607!4d-38.5973804** . Acesso em: 22 jul. 2021.

HAMMERSLEY, M; ATKINSON, P. El acceso. *In*: HAMMERSLEY, M; ATKINSON, P. **Etnografía**: métodos de investigación. Barcelona: Paidós Básica, 1994. p. 71-96.

HOLBRAAD, M. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. **Mana**. Rio de Janeiro, v. 9, n.2, p.39-77, 2003. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000200002 . Acesso em: 20 de dezembro de 2019.

HUMPHREY, C. LAIDLAW, James. **The Archetypal Actions of Ritual**. Oxford: Clarendon Press, 2004.

INGOLD, T. “Da transmissão de representações à educação da atenção”. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos** [online]. 2012, v. 18, n. 37 [Acessado 31 julho 2021], pp. 25-44. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002>. Epub 31 Jul 2012. ISSN 1806-9983. https://doi.org/10.1590/S0104-71832012000100002.

INTERIOR DA BAHIA. **Morre Roldão do Badogue, figura conhecida nas ruas de Riachão**. 2017. Disponível em: https://www.interiordabahia.com.br/2017/01/26/morre-roldao-do-badogue-figura-conhecida-nas-ruas-de-riachao/ . Acesso em: 12 ago. 2021.

LEITE, S. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Instituto Nacional do Livro. v.5, caps. XIV-XVI, p. 261-327.1945.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Pensamento selvagem**. São Paulo: Nacional, 1976.

LOUKOTKA, Č. Klassifikation der südamerikanischen Sprachen. **Zeitschrift für Ethnologie**. Berlim. p. 74:1-69. 1942.

MACÊDO, S. M. L. **Educação por outros olhares**: aprendizagem e experiência cultura entre índios Kiriri do sertão baiano. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

MASON, J. A. The languages of South American Indians. **Handbook of South American Indians** (Julian H. Steward, ed.), 6:157-317. Washington, D. C.: Government Printing Office. 1950.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. *In:* MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003. p. 183-314.

MAZUI, G. Após transferir demarcações para Agricultura, Bolsonaro diz que vai 'integrar' índios e quilombolas. **G1**, 2019. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/02/bolsonaro-diz-que-vai-integrar-indios-e-quilombolas.ghtml . Acesso em: 26 fev. 2021.

MEUSANIMAIS. **Conheça o tatupeba**. Disponível em https://meusanimais.com.br/conheca-tatupeba/ . Acesso em: 11 ago. 2021.

MORAES, V. C. **Como está se fazendo a escola indígena Kiriri**. 2018. 121f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

MORAES, V. C. **O que devemos aprender com a ciência do índio?** análise das contribuições epistemológicas, educacionais e linguísticas dos saberes Kiriri. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2020 (*Versão não finalizada*).

NANTES. B. ***Katecismo indico da língua Kariris***. 1709. Lisboa: Valentim da Costa. Edição facsimilar por Julio Platzmann: C*atecismo da língua Kariris.* Leipzig: Teubner, 1896.

NANTES, Pe. Martin de. **"Relation Succinte & Sincère de la Mission"**. Ed. Fac-símile. Frederico Edelweiss. Bahia: Tipografia Beneditina Ltda, 1952.

NASCIMENTO, M. T. S. **"O Tronco da Jurema". Ritual e etnicidade entre os povos indígenas no Nordeste**: o caso Kiriri. 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

NASCIMENTO, M. T. S. A jurema das ramas até o tronco: ensaio sobre algumas categorias de classificação religiosa. *In*: CARVALHO, M. R. G.; CERQUEIRA, A. M. C. (Org.). **Índios e caboclos**: a história recontada. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 95-125.

NASCIMENTO, M. T. S. Toré Kiriri: o sagrado e o étnico na reorganização coletiva de um povo. *In:* GRUNEWALD, R. A. (org.). **Toré. Regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Editora Massangana, 2005. p. 39-70.

NIKULIN, A. **Macro-jê, estado da arte**. *Youtube*. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=VcymFUo1bRE&t=232s . Acesso em 01 de mar. 2021. 01:39:46.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, RJ, v. 4, nº. 1, p. 47-77, abr. 1998.

OLIVEIRA, J. P; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: MEC/SECAD/Museu Nacional/UFRJ, 2006.

ORLANDI, E. P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2001.

PIMENTEL, S. "Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio". **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 4, n. 2, p. 134–150, 2012.

RAMOS, D. P. **Círculos de coca e fumaça:** encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku). 2013. 481f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-21102014-160908/pt-br.php>. Acesso em: 12 ago. 2018.

RAMOS, D. P. **Círculos de Coca e Fumaça**. São Paulo: Hedra, 2018. 543p.

REESINK, E. Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do nordeste. **Universitas**. Salvador, UFBA, nº32, jan./abr., 1983, p. 121-137.

REESINK, E. A Salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, n. 20, p. 147-158, 12 nov. 1999a.

REESINK, E. O Gavião e a Arara: Etno histórias Kiriri. *In:* L. S. de Almeida, M. Galindo e E. Silva (Orgs.). **Índios do Nordeste**: temas e problemas. 1 ed. Maceió: EDUFAL, p.55-76. 1999b.

REESINK, E. "O segredo do sagrado: o toré entre os índios do Nordeste". *In*: ALMEIDA, L. S.; GALINDO, M.; ELIAS, J.L. (Orgs.). **Índios no Nordeste**: temas e problemas, vol. 2. 1 ed. Maceió: Edufal, 2000.

REESINK, E. A maior alegria do mundo: a participação dos índios Kiriri em Belo Monte (Canudos). *In*: CARVALHO, Rosário; CARVALHO, Ana (rg.). **Índios e caboclos: a história recontada** .1 ed. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 243-256.

RODRIGUES, A. D. Karirí como família linguística Macro-Jê no Nordeste do Brasil. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 11, n. 1, p. 47-52, 31 jul. 2019.

SANTOS, A. L. S. M. Cantando os Encantos do Sertão: ensino de história indígena na visão dos Kiriri. *In:* ENCONTRO INTERNACIONAL DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES, 10., 2017, Aracaju. **Anais eletrônicos...** Aracaju, 2017. Disponível em: https://eventos.set.edu.br/index.php/enfope/article/viewFile/4959/1539. Acesso em: 30 jul. 2021.

SANTOS, D. *et al.* [Povo Kiriri]. **Idioma Kipeá Kiriri**. Banzaê: Edição povo Kiriri, OIT, 2012. 64p.

SANTOS, F. L. A expulsão dos jesuítas da Bahia: aspectos econômicos. **Rev. Bras. Hist.**, São Paulo, v. 28, n. 55, p. 171-195. 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882008000100009&lng=en&nrm=iso . Acesso em 26 fev. 2021.

SECTIONALISM. *In:* **Collins English Dictionary.** Disponível em: https://www.collinsdictionary.com/pt/dictionary/english/sectionalism . Acesso em 24 jul. 2021.

SIASI/SESAI. Quadro geral dos povos. 2014. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos . Acesso em: 22 fev. 2021

STENGERS, I. "A proposição cosmopolítica". **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442–464, 2018.

TAMBIAH, S. **Cultura, pensamento e ação social**: uma perspectiva antropológica. São Paulo: Vozes. 2018.

TAMBIAH, S. O poder mágico das palavras. In. TAMBIAH, Stanley. **Cultura, pensamento e ação social**: uma perspectiva antropológica. São Paulo, Vozes, 2018.

VAN VELSEN, J. **A análise situacional e o método de estudo do caso detalhado**. *In*: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos. São Paulo: Global, 1987. p. 345-372.

VELDEN, F. Combates singulares, histórias singulares: sobre a participação indígena no movimento de canudos. **Tellus**, Campo Grande, MS, v. 3, n. 4, p. 57-73, abr. 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Transformação da antropologia, transformação na antropologia; *In*: **Mana**, vol.18 nº1 Rio de Janeiro, 2012.

APÊNDICE A – Sequência (parcial) de *toantes* e lista com nome de alguns *encantados* registrados no Toré de 30/092017 no terreiro do Cantagalo – Aldeia Araçás (Grupo liderado pelo pajé Adonias e pelo cacique Agrício):

1. “Lá no alto da jurema (Já/Lá Mandaram me chamar)
   Ói toma Jurema (ói toma pa derrubar)
   Ói toma Jurema (vai toma pra levantar”) 2x.

2. “cante(o) da mãe d’água
   cante(o) a sereia
   cante pros caboclos da aldeia” (Incompleto).

3. “Eu sou caboco de minas. Eu sou de Minas Gerais
   ôi, vamo meus cabocos. Vamo, vamo trabalhar
   Na mesa do ***Velho Ká***[624]. Ôi vamo trabalhar”.

4. “Eu sou o ***Rei Francisco***. Eu cheguei aqui na aldeia.
   ôi eu cheguei pra trabalhar, na aldeia dos Kiriri. (2x)
   Ôi eu trabalho com fé. Eu trabalho com fé em deus (2x)
   Ô heya há ô hey ô (2x)”.

5. “Venha ver a ***Flor da Índia*** como é linda e encantada.
   Folga meu filho nessa igreja encantada
   Onde os índios vão parar...” (Incompleta).

6. “Hey ***Jacaré***, ele vem e é do mar.
   Heya há hey a heya há hey a (2x)”.

[624] Negrito + itálico indicam referências a e nomes de *encantados*.

7. “Ô ***meu Gentio*** dai-me força
   E dai-me força preu brincar nessa corrente (2x)
   hey hey hey a-há heya hô
   ô meu Gentio eu quero força
   E dai-me força preu brincar (2x)”.

8. “Ele é caboco brabo mas tem bom coração (2x)
   ôh ***Sultão***, Sultão, Sultão, meu bom Sultão (2x)”.

9. “***Mané Maior***, ele veio do pé da Serra, mas ele veio...” (trecho).

10. “Eu chamei pelos caboclos e os caboclos não ouviram (2x)
    Ai meu deus do céu, ai quis caboclo mole (2x)” (Cantada no recomeço da dança após uma das pausas pra o vinho da Jurema).

11. “Tinha uma ***Cabocla bem pequenininha***
    A morada dela é lá no pé da Serra (2x)”.

12. “O senhor da Ascensão é um santo milagroso (2x)
    Quem achou ele na mata foi um índio caçador (2x)” (Música cantada já no encerramento, enquanto desenham o “cruzeiro da sereia” no terreiro).

Nomes de encantados presentes nos *toantes* ou informados por meus interlocutores Kiriri no ritual:

-Vei Gentio.
- Jacaré.
- Rei dos passarinhos.
- Rei Francisco.
- Rei Ranca Tronco.
- Rei Sereia.
- Rei Dokry (Dacrí?)
-Rei Caiporinha (“...saia da boca da pedra”).

-Rei Sultão (das matas).
- Caboclo Veio.
-Velho Ká-Nenem (Velho e bebê ao mesmo tempo).
-Flor da Índia.
- “Meu Gentio”.
-Mané Maior.

Obs. A maior parte desses nomes aparecem numa dos *toantes* de encerramento: “Vem brincar mais eu”, onde cada um desses *encantos* é convocado para participar da dança de encerramento do ritual, se despedindo.

APÊNDICE B – Descrição do relato de Dominguinhos sobre a história do bêbado que escapou do encontro com o *cavalo bicho* e o *Chapelão*, seu dono.

Dominguinhos iniciou sua narrativa dizendo que um índio Kiriri havia ido à feira para comprar fumo e lá resolveu beber um pouco. Acabou exagerando e se embriagou, ficando "bêbado e corajoso, como fica quem bebe", segundo Dominguinhos. Depois de beber, o índio se dirige ao local onde se vendia fumo e lá, talvez por causa da embriaguez, resolveu comprar meio quilo de fumo, o que, da forma como Dominguinhos enfatizou a quantidade, seria um grande exagero.

Após a compra, o índio resolveu continuar bebendo até o final da tarde, quando iniciou seu caminho de volta para a casa. Em uma certa parte do caminho, com os últimos lampejos de luz solar a se despedir, o índio enxerga um cavalo preto selado e com arreios, mas sem ninguém montado. Dominguinhos diz que aquele índio, ainda que bêbado, era "sabido", e por isso resolveu subir em um "pé-de-pau", num local onde haviam três árvores enfileiradas ao lado. O índio subiu numa dessas árvores enquanto o cavalo começava a se aproximar, farejando o chão. Conforme se aproximava, o cavalo começou a bater os cascos com força no solo, assim que identificou a presença do índio pelo cheiro, indo em direção ao "pé-de-pau" em que o índio se encontrava, derrubando o mesmo apenas com uma mordida. Antes da árvore cair no chão, o bêbado saltou para o "pé-de-pau" seguinte, ao lado do que acabara de ser derrubado. Enquanto isso, o cavalo avançou para a árvore que acabara de derrubar e pisoteou toda a árvore, esmigalhando a mesma com os cascos e farejando a todo momento, em busca do índio. Dominguinhos diz que o cavalo demorou um tempo para perceber que o índio não caíra com aquela árvore. Assim, ele vai em direção ao segundo "pé-de-pau" que, novamente, derruba na base da dentada.

Mais uma vez, o índio bêbado pula para árvore seguinte (a terceira e última árvore). A cena se repete: o cavalo novamente esmigalha a árvore recém derrubada com seus cascos enquanto fareja ferozmente em busca do índio e, dessa vez, percebe mais rapidamente que ele fizera a mesma manobra, pulando para a terceira árvore enfileirada. Essa última árvore era mais firme e não tão seca quanto as anteriores, o que exigiu algumas dentadas a mais por parte do cavalo antes de derrubá-la. Nesse meio tempo, assustado e temendo por sua vida, o índio bêbado resolveu tentar uma última manobra visando salvar sua vida: quando o cavalo finalmente derrubou o "pé-de-pau", o índio aproveitou o impulso e se lançou sobre o arreio do cavalo, que logo começou a se balançar e pular ferozmente, tentando derrubar o índio. Segundo

Dominguinhos, o índio "que não era besta", logo tirou do seu *bogó/ayó* aquele meio quilo de fumo de rolo que ele havia comprado na feira, ele se a posiciona firmemente na sela e começa a usar o fumo como um chicote no cavalo. Após as primeiras chibatadas, o cavalo para de pular para todos os lados e sai em disparada, correndo velozmente em linha reta enquanto o índio, ao mesmo tempo que se esforçava para se manter na sela, continuava a chicotear o cavalo com o fumo de rolo.

Depois de muito correr, o cavalo *bicho* "*desencanta*", passando a demonstrar, finalmente, algum sinal de cansaço. Ele para de correr e, arfando, assume o comportamento de um cavalo comum, sendo facilmente conduzido pelo índio que diz: "agora vamos levar você para o seu dono"[625].

Dominguinhos disse que o índio foi guiando o cavalo até uma "fazenda", que se encontrava debaixo de uma serra. Lá ele chama pelo "Dono" (aqui parece haver uma ambiguidade na palavra dono, tanto no sentir de ser o dono do cavalo, como no sentido de ser O "*Dono*" daquela serra-fazenda). O tal "Dono" abre a "porta", que na verdade era uma pedra gigantesca: um pedaço da própria serra.

Dentro da serra existia uma espécie de "castelo", a casa do "Dono". Dominguinhos conta que o Dono demonstrou grande espanto e surpresa e disse para o índio que ninguém conseguia dominar aquele cavalo além dele mesmo, perguntando, em seguida, para o índio, como ele havia conseguido tal feito. O índio respondeu tirando o rolo de fumo de dentro do *bogó* e dizendo que havia usado aquilo como "taca"/chicote. O Dono, logo que percebeu e antes mesmo do índio ter tempo de tirar todo o rolo de fumo, disse um pouco espantado: "Não, não, não precisa tirar não, guarde isso". O índio então retorna o fumo para dentro do *bogó*. Mais tranquilizado, o Dono diz que agora entendia como o índio conseguira domar o cavalo, comentando que aquilo que o índio estava para tirar do *bogó* era "uma arma poderosa".

O Dono diz então que, por ter trazido o cavalo para ele, vai daria ao índio um presente de agradecimento antes dele voltar para sua casa e pediu para que o mesmo o acompanhasse. Dentro do "castelo", o índio notou que os móveis, como o sofá por exemplo, eram de pedra, como se entalhados nas pedras da parte interna da própria serra.

Eles adentram um certo cômodo, e o índio foi brevemente ofuscado por um grande brilho, que ele logo percebeu advir de grandes pedras de ouro e de outras de diamantes. O Dono

[625] O que dá entender que o tal índio bêbado - e "sabido" - já tinha noção de com que tipo de cavalo estava lidando, bem como quem era seu dono.

então se abaixou e pegou uma grande pedra de ouro, oferecendo-a, em seguida, para o índio: "Você quer essa?", e, antes mesmo que o índio tivesse tempo de responder, O Dono arremessava o minério no chão, pegando um grande diamante em seguida: "Ou essa?". E mais uma vez, sem dar tempo de resposta para o índio, joga a gema no chão e pega uma ainda maior, oferecendo-a para o índio novamente. Essa situação se repetiu um bom par de vezes, sem que o índio tivesse espaço para responder.

O índio, já impaciente e tomado pela coragem da embriaguez, disse ao seu anfitrião para que se apressasse e dissesse logo de uma vez o que é que ele daria como recompensa, para que pudesse voltar logo para sua casa, já que estava muito tarde.

O Dono então disse que antes de dar o presente queria fazer uma pergunta para o índio. O *encantado* disse que haviam três coisas que ele poderia dar, as duas primeiras o índio já havia visto: ouro ou diamante. Ele diz: "O ouro ou o diamante você pode levar, mas pode perder por aí..." e diz que quando o índio saísse dalí, o que viesse a acontecer com o mesmo já não seria mais problema dele. O índio então pergunta qual era a terceira coisa e o *encanto* responde: "A língua dos bichinhos e essa ninguém pode lhe tirar" (já o diamante e o ouro podiam ser perdidos ou roubados). O índio refletiu por algum tempo e escolheu a língua dos bichos: "Muito bem..." – disse o dono – "Mas você não pode contar para ninguém, nem pra seus parentes, nem pra mulher... Se não eu mesmo é que vou te buscar".

O índio aceita a condição de não contar para ninguém sobre seu novo "dom". Eles se despedem e o "dono" abre a grande "pedra-porta" de seu "castelo-serra" que, segundo Dominguinhos, era como a cancela de uma fazenda.

O índio sai e, do lado de fora, tudo já se encontrava em completa escuridão e havia uma grande mata cerrada que parecia não estar lá antes, quando ele chegou para levar o cavalo. Assim, ele se deu conta de que estava perdido, mas seguiu adentrando o matagal. Pouco depois de iniciar a caminhada, ele começou a ouvir alguns passarinhos da noite: "Por aqui, por aqui" e ele seguiu o som, encontrando uma pequena trilha no meio do mato fechado. Após seguir por algum tempo pela trilha, ele novamente se depara com mais mata fechada e, mais uma vez, ouve o canto dos pássaros, que pareciam soar novamente como um "por aqui, por aqui". Isso se repetiu por algumas vezes: guiado pelos passarinhos da noite ele encontrava a trilha que acaba desembocando em mais mata fechada, aí ele apenas sentava, descansava e ficava atento, até ouvir novamente as pequenas aves noturnas.

Num desses momentos de descanso, o índio pensou: “ainda bem que não vim carregando aquelas pedras grandes” e segue seu caminho, guiado pelos pássaros. Quando o dia finalmente começou a raiar, ele percebeu que já estava num caminho conhecido, próximo de sua casa.

***

Essa narrativa possui uma segunda parte que não consegui registrar muito bem, mas, de forma resumida: quando o índio chegou em casa sua mulher se encontrava preocupada com o paradeiro do mesmo, e perguntou por onde ele estivera, ele apenas disse que se perdeu e que precisava descansar um pouco e que depois contaria melhor a ela sobre sua noite.

Os dias se passam, e a mulher passa a estranhar o comportamento do marido, que mudara desde a vez que se perdera de noite e chegara já na manhã seguinte. O marido passava boa parte do dia, quando não estava trabalhando na roça, sentado na sua cadeira do lado de fora da casa, às vezes com muitos dos bichos em volta dele, e sempre rindo e conversando sozinho. A mulher então passou cada vez mais a interpelar seu marido sobre o que acontecera e por que ele estava tão estranho, sempre rindo e falando sozinho, mas toda vez que a mulher perguntava por que ele andava estranho, o mesmo sempre tentava enrolar, dizendo que não era nada ou que depois contaria.

A mulher então resolveu apelar para a filha do casal, e chamou seu marido para ir à casa da mesma, com a desculpa de que levaria alguns mantimentos. A mulher vai montada em uma égua, à frente, e o marido num cavalo atrás. O marido seguiu toda a viagem rindo, enquanto ouvia a conversa e o flerte entre o cavalo e a égua

Eles chegaram na casa da filha e, depois de um tempo, a mesma interpela seu pai à sós, dizendo que sua mãe andava muito preocupada e abatida, pois o mesmo estava estranho há algum tempo e ela não tinha ideia do que estava acontecendo. Depois de muita insistência e apelação, o índio diz que vai pensar melhor no caso, pela filha.

Já de volta, no dia seguinte, a mulher lançou um ultimato: que o marido deveria contar para ela o que houve até o fim do dia. O mesmo aceitou e disse que pensaria um pouco e, no fim do dia, contaria a ela. Ele se retira para sua cadeira do lado de fora da casa e se põe a pensar. Um cachorro se aproxima e pergunta o que estava deixando seu dono tão abatido e ele responde

que prometeu contar algo para sua mulher, mas que se contar, ele vai morrer. O cachorro apenas abaixa a cabeça e se coloca ao lado do seu dono. Essa cena se repete com alguns outros animais: um porco, um pato, o cavalo. Todos perguntam, obtém a mesma resposta e se sentam ou se deitam ao lado do seu dono. Até que surge o galo, ele vem, pula na cabeça de alguns bichos, bica, bate as assas, cacareja, fazendo todo um alvoroço até chegar perto do índio e, ao notar todos os animais em volta e a feição do seu dono, faz a mesma pergunta e obtêm a mesma resposta, mas, ao contrário dos outros bichos o galo retruca: "Mas meu dono, eu dou conta de trinta mulheres no terreiro, você não pode com uma?". O índio então muda sua feição e concorda com o galo: "é verdade".

O índio esperou até a hora em que prometera contar seu segredo para a mulher e, antes de encontrá-la, ele pega uma taca/chicote que usava com seu cavalo. Chegada a hora, o índio pergunta para sua mulher se ela realmente queria tanto saber o segredo dele. Assim que a esposa responde que sim, o índio começar a golpear suas pernas com a taca/fumo de rolo. Enquanto a mulher gritava, perguntando o que estava acontecendo, o índio segue perguntando se ela queria mesmo saber o seu segredo, apenas parando de golpeá-la quando a mulher finalmente respondeu que não queria mais saber de segredo nenhum, e que era para esquecerem aquilo tudo de uma vez.

Dominguinhos encerra a narrativa rindo, dizendo que o galo salvou a vida do índio que, tendo escapado ao *cavalo bicho* do ***Chapelão***, quase teria morrido devido a curiosidade da mulher, e por quase ter cedido à insistência dela e aos apelos da filha.