

**COM UM LAÇO DE FITA VERDE AMARRADO NA GARGANTA:
COSMOLOGIAS E RITUAIS DE INTERAÇÃO SIMBÓLICA DOS
XUKURU NA CONTEMPORANEIDADE**

WITH A GREEN RIBBON BOW TIED AT THE THROAT: COSMOLOGIES
AND RITUALS OF SYMBOLIC INTERACTION OF THE *XUKURU* IN
CONTEMPORARY TIMES

*Paula Guerra**

RESUMO

Neste artigo procuramos explicar e compreender as cosmologias e rituais de interação simbólica do povo *Xukuru* tomando como objetivo o resgate de uma abordagem (des)construtivista das teorias clássicas acerca do Sul. Trata-se de um exercício preliminar que toma como foco de análise das relações que estas populações mantêm com o sagrado no mundo contemporâneo através de festividades. Recorrendo à antropologia visual e à análise de conteúdo de documentos videográficos, almejamos contribuir para um aumento do conhecimento das dinâmicas, dos espaços e das formas de sociabilidade corporizadas no *Toré* e na festa do dia de *São João* junto dos *Xukuru* como reveladoras e atualizadoras de memórias, de heranças e de reconstruções identitárias.

Palavras-chave: *Xukuru*, sagrado, interação simbólica, rituais, memória, *Toré*, *São João* (dia).

ABSTRACT

In this article we seek to explain and understand the *Xukuru* cosmologies and rituals of symbolic interaction with the aim of rescuing a (de)constructivist approach to the classical

* PhD em Sociologia pela Faculdade de Arte e Humanidades, da Universidade do Porto (FLUP), Portugal. Professora e Investigadora do Instituto de Sociologia da Universidade do Porto, do CEGOT e do CITCEM. Adjunct Professor Griffith Center for Social and Cultural Research. E-mail: mariadeguerra@gmail.com.

theories about the South. This is a preliminary exercise that focuses on the analysis of the relationships that these populations uphold with the sacred in the contemporary world, mainly through festivities. Using visual anthropology and content analysis of videography documents, we aim to contribute to an increased knowledge about the dynamics, spaces and forms of sociability embodied in the Toré and St. John's Day, as revealing and actualizing of memories, inheritances and identity reconstructions of the *Xukuru*.

Keywords: *Xukuru*, sacred, symbolic interaction, rituals, memory, *Toré*, *Saint John* (day).

1 OS SILÊNCIOS DA TEORIA REFORÇAM OS SILÊNCIOS DA HISTÓRIA

Amantes da pureza e da natureza: Eles são de verdade incapazes /
De maltratarem as fêmeas / Ou de poluir o rio, o céu e o mar /
Protegendo o equilíbrio ecológico / Da terra, fauna e flora / Pois na sua
história, o índio / É o exemplo mais puro / Mais perfeito, mais belo/
Junto da harmonia da fraternidade / E da alegria // Da alegria de viver
/ Da alegria de amar / Mas no entanto agora / O seu canto de guerra /
É um choro de uma raça inocente / Que já foi muito contente / Pois
antigamente // Todo dia, toda hora, era dia de índio (BEN, 1981).

Como abordar os silêncios da teoria social? Esta questão fica ainda mais complexa quando estes silenciados, no decorrer da sua opressão, perderam mesmo o seu idioma nativo. A primeira questão passa a ser: é possível dar voz aos silenciados através da língua do opressor? A história dos *Xukuru* é o exemplo paradigmático do *epistemicídio* que fala Boaventura de Sousa Santos (2010, 2014). Isto é, a destruição completa de uma cosmologia e de um saber-ser. Santos (2010, 2007) defende uma *Epistemologia do Sul* como uma revolução epistemológica que tem a particularidade de ressuscitar um interesse por diferentes modelos epistemológicos até então desvalorizados pela hegemonia epistemológica ocidental, que se encontrava (e encontra) ao serviço dos interesses colonialistas e capitalistas. Esta hegemonia foi ela própria razão de séculos de ocultamento e invisibilidade de identidades e culturas não-ocidentais e, por outro lado, da imposição de uma visão eurocêntrica.

É por isso que Santos & Meneses (2010, p. 19) consideram que o colonialismo não se circunscreveu (e circunscreve) apenas à dominação territorial e de corpos, mas também uma “uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder”. A principal consequência deste desfasamento de saber-poder foi a supressão de cosmologias e formas de saber dos povos colonizados. Para Santos (1995, p. 282-288), juntamente com os genocídios cometidos nos países colonizados, que implicaram a destruições de povos, tem de se juntar os *epistemicídios*, que foi a

morte de outras formas de saber e de conhecimentos desses povos. Isto é particularmente acutilante quando empreendemos a abordagem dos povos indígenas em geral.

Independentemente destas questões éticas e metodológicas, a verdade é que fora um conjunto reduzido de expressões, nada mais resta do idioma dos *Xukuru*. Por assim dizer, não existe alternativa a usar a língua portuguesa se quisermos *dar voz* aos *Xukuru*. E é necessário fazê-lo dada a riqueza das suas sociabilidades e rituais. São um objeto de análise particularmente fecundo, como ficará claro ao longo deste artigo. Trata-se de um povo indígena que se encontra intimamente ligado à sociedade moderna que o rodeia, o que serve para romper com algumas perspectivas antropológicas, mais focalizadas em povos isolados. Isto torna o acionamento de estudos sociológicos especialmente importante. Se esta população convive entre o tradicional e o moderno, a sociologia, enquanto ciência da modernidade e de processos de mudança, também permitirá uma análise mais fina desta realidade social (FERNANDES, 1997).

Desta forma, e apresentando uma abordagem próxima e entrecruzada com o interacionismo simbólico (GOFFMAN, 2011) , desenvolveremos dois pontos de vista: no primeiro ponto analisaremos a importância da história oral e a sua relação com a revivificação da memória/história (PORTELLI, 1997; NORA, 1993), bem como a necessidade de um novo paradigma na teoria social, um que leve em consideração as vozes dos povos marginalizados, quer no Sul quer no Sul do Norte (SANTOS, 2010, 2007); em seguida, analisaremos o estado da arte relativo às ritualizações quotidianas e as suas relações com o sagrado. Para tal, a nossa abordagem metodológica recairá sobre a história oral, designadamente em opções que relevam a antropologia visual e a análise de conteúdo. Por fim, entraremos na análise dos *Xukuru*. Primeiro elaboraremos uma curta história, para depois passarmos para a análise dos seus rituais, com ênfase no *Toré* e, em seguida, na festa de São João, uma das principais festas do calendário *Xukuru*. Em suma, e remontando à canção de Jorge Bem que abre esta seção, pretendemos dar visibilidade teórica e empírica às dinâmicas de sociabilidade ritual dos *Xukuru*.

2 PERDER TUDO PARA GANHAR TUDO

O historiador britânico Hugh Trevor-Roper (1969) afirmava ser impossível uma história africana devido à ausência de fontes escritas e, por isso mesmo, não existia uma história africana antes da chegada dos europeus a África. Daí a necessidade de escrever a história desses povos baseando-se nas fontes europeias, aquando do período das descobertas. Ora, com os povos indígenas passou-se precisamente a mesma coisa. Como assentavam a transmissão da sua história oralmente, eram considerados como povos sem história. Isso deixou caminho livre a uma história colonial em que estes grupos eram marginalizados, descritos como bárbaros que foram civilizados e evangelizados pelos colonizadores. Estavam, por isso, ausentes da história oficial. Daí a necessidade e a importância de uma nova corrente histórica que valoriza as fontes orais como forma de dar voz aos esquecidos e oprimidos: aqueles excluídos da história oficial. A este respeito Portelli (1997) fala de um espectro que assombra as academias: o espectro da história oral. Uma metodologia que provoca repulsa e incompreensão em muitos sectores: supostamente por ser demasiado espontânea e de as vozes dos entrevistados não oferecerem fiabilidade suficiente.

Apesar de todos estes receios, a história oral tem feito o seu caminho – não sem ser apelidada de herética. Mas tem vindo a afirmar-se como um paradigma teórico-metodológico importante para se analisar grupos sem escrita ou cuja história escrita não foi (é) valorizada. Uma das suas particularidades, continuando com Portelli (1997), é que esta nos explica mais sobre significados do que sobre acontecimentos: “as fontes orais contam-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez” (1997, p. 31). Consentâneo da história oral, temos o conceito de memória. No nosso caso, talvez seja mais relevante falar dos *espaços ou lugares de memória*. Tratam-se de espaços de referência para a perpetuação da história e da comunidade. Como bem refere Nora:

A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momentos de articulação onde a consciência da rutura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação (NORA, 1993, p. 109).

O respeito por estes espaços de memória reforça a memória coletiva e a identidade social dos grupos. Tratam-se, também, de espaços pedagógicos para as gerações futuras, já que misturam cultura material e imaterial. E como mais à frente constataremos, a *luta pelos lugares de memórias indígenas* nem sempre teve um desenlace feliz. Muitos foram expulsos das suas terras ancestrais e somente um reduzido número conseguiu regressar. E em muitos casos, ainda hoje veem os seus *lugares de memória ameaçados*.

Isto demonstra a necessidade de uma mudança de paradigma. Um que leve em consideração as especificidades de outras populações que não a americano-europeia. Nesta busca de novos caminhos, é impossível não se falar da recente e inovadora revolução epistémica iniciada pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos: as *Epistemologias do Sul* (2010). Uma epistemologia que leva em consideração as sensibilidades socioculturais de grupos sociais até então não devidamente estudados. A ideia prende-se com a necessidade de descobrir, e dar o respetivo relevo, a experiências de outras zonas do mundo que não o Ocidente. A única forma de chegar a esse pressuposto é através de novas formas de conhecimento que rompam com o conhecimento eurocêntrico dominante nas ciências sociais (e não só). O acionamento de práticas alternativas não basta; é necessário um “pensamento alternativo de alternativas” (SANTOS, 2007, p. 83). Um Sul anti-imperial, que procura construir alternativas em relação ao Norte (SANTOS, 2010, 2014).

Como alterar a situação? Para Santos (2010), a única possibilidade é acionar um pensamento *pós-abissal*. Este pensamento assenta na ideia que a diversidade no mundo é infinita, mas, todavia, não existe uma epistemologia adequada para a analisar. A epistemologia geral não é suficiente para responder a toda a diversidade no mundo. É necessária uma ecologia de saberes, um “reconhecimento de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico” (SANTOS, 2010, p. 54), que reconheça as múltiplas cosmologias e práticas sociopolíticas alternativas até então omitidas e desprezadas.

3 ALGO CHAMA DO OUTRO LADO

Antes de darmos voz aos rituais *Xukuru* chamados *pajelança*, é necessário examinar as linhas mestras desta cognição alternativa. E aqui é necessário remontar a Durkheim (2002) e à sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, na qual estabelece a dicotomia sagrado/profano. O sagrado é o extraordinário, enquanto o profano reporta-se ao dia-a-dia, às coisas prosaicas da vivência quotidiana. Esta dicotomia afasta-se daquela do sobrenatural/natural. Para Durkheim, o sagrado não é forçosamente sobrenatural. Para ele, o sagrado está associado à vivência indelével em sociedade. As religiões são representações coletivas e os ritos são efetuados coletivamente. A religião é, portanto, socialmente organizada. Os próprios rituais são categorias essenciais do fenómeno religioso, na medida em que têm como objetivo preservar ou mesmo alterar os estados mentais grupais. São, assim, essenciais para manter a ordem e união social, bem como a legitimidade social. A dicotomia é uma categoria de pensar e viver a realidade. O sagrado e o profano são irreduzíveis e não podem existir um sem o outro. Se Durkheim não fosse comedido na utilização da palavra “Deus” na sua obra, poderíamos afirmar que para ele “Deus é a sociedade”. Primeiro, porque a sociedade é aqui entendida como uma construção social, que varia conforme as sociedades; segundo, existe uma universalidade da religião, pois as forças que representa estão presentes em todas as sociedades.

Durkheim usa indiferenciadamente os termos ritual ou festa. Em qualquer dos casos, são acontecimentos coletivos que têm como missão o aliviar de tensões, já que a festa provoca coesão social. O ritual está associado ao sagrado, já que é um rompimento com o quotidiano, com a vida diária. E o esbatimento de diferenças é muitas vezes causado por um estado de efervescência coletiva, que além da coesão social, serve também para a criação de memórias coletivas, essenciais para a perpetuação grupal. Veja-se o que ele diz sobre os animais totémicos. Para Durkheim, o sagrado não está no animal em si, mas no que representa. Trata-se de um símbolo do sagrado que cada membro do coletivo traz consigo. É um símbolo da própria sociedade. E o que mais nos espanta aqui é que esses rituais não são uma massa brutal e súbita onde se envolvem os indivíduos. Pelo contrário, configuram quadros de interação, reportando-se aos suportes cognitivos de sedimentação das atividades

quotidianas dos atores sociais. Não obstante este entendimento, devemos considerar que

(...) estes quadros não se sustentam apenas num trabalho cognitivo. Com efeito, estes ancoram-se de diversas maneiras no mundo exterior, nomeadamente em premissas organizacionais que tendem a reativar certas formas mentais de orientação na situação e os tipos de comportamento que se lhe associam (CORCUFF, 1997, p. 116).

Uma das críticas a esta abordagem prende-se com a menorização do indivíduo. Marcel Mauss (2000) avança com três conceitos: *sacré*, *sacralisation* e *desacralisation*. E se neste caso a abordagem não difere muito da de Durkheim, muda completamente quando Mauss introduz o indivíduo na análise. Para ele, os rituais religiosos não só criam novos mundos, mas também modificam os indivíduos. Os rituais são experiências sociais que alteram a perceção dos indivíduos sobre esse mesmo mundo. Victor Turner (1996), por seu lado, considera que os rituais representam aspetos inconscientes. O principal é o papel do conflito enquanto mecanismo produtor de unidade da vida social. Trata-se de um momento crucial em que o grupo e os indivíduos refletem sobre si e sobre o mundo. É o que apelida de *drama social*, que passa por quatro fases: crise, ampliação da crise, regeneração e rearranjo ou cisão. Por outro lado, não deixa de efetuar distinções entre as diferentes formas de rituais. Temos os rituais de aflição, associados a doenças ou falecimentos; rituais de crise de vida, como aqueles que celebram iniciações na vida adulta.

Operando uma inversão no olhar sociológico, assumidamente despida de quaisquer contornos etnocentristas, os interacionistas simbólicos elegeram como campo de análise o estudo das relações sociais sustentadas em dois sistemas de ação, nomeadamente, o olhar da sociedade, que define as categorias sociais e o olhar dos indivíduos, que integra a etiqueta posta pela sociedade, mas que desenvolve, não obstante, o seu próprio ponto de vista. Esta dupla perspetivação reenvia para a *démarche* entre as *identidades reais* e as *identidades virtuais* no sentido goffmaniano (1982), sendo que o olhar da sociedade se inscreve na normatividade que preside àquele contexto, uma normatividade institucionalizada e auxiliada por mecanismos reativos de defesa perante o Outro (o estigmatizado) e o olhar do estigmatizado que experiencia a *décalage* entre a identidade real e a identidade virtual.

Uma leitura atenta de Goffman permite-nos ver a proximidade que este possuía com Durkheim (FILHO, 2016). A sua análise dos rituais de interação aponta para as mesmas formas de manter e valorizar a ordem social e moral. Goffman, ao postular os seus famosos conceitos de *fachada*, de *deferência* e de *porte*, leva em consideração uma perspectiva durkheimiana pouco estudada: a noção de alma. Nos rituais de interação simbólicos quotidianos, as pessoas revestem-se de uma espécie de sacralidade, desta vez secular. O que são os rituais de interação na aceção de Goffman (2011)? São a “classe dos eventos que ocorre durante a copresença e por causa da copresença” (GOFFMAN, 2011, p. 9). Para captar estes eventos fugidios, o autor pauta-se por uma sociologia das circunstâncias, isto é, através de um processo etnográfico descobrir “os incontáveis padrões e sequências naturais de comportamento que ocorrem sempre que pessoas entram na presença imediata de outras” (GOFFMAN, 2011, p. 10). Novamente, e ao contrário que uma leitura apressada de Goffman veria, o autor defende que o universo dos possíveis dos indivíduos está socialmente definido. Quer dizer, numa dada interação social, os indivíduos não agem segundo a sua própria vontade, mas segundo uma *ordem de interação incorporada*. O importante, portanto, é analisar o porquê de os indivíduos agirem dessa maneira, as regras subjacentes aos rituais de interação. Torna-se evidente que o interacionismo simbólico se afigura como uma reação ao modelo positivista, modelo esse que reificava a sociedade enquanto uma entidade objetiva e real, consistindo os indivíduos em meras marionetas num contexto totalitarista pautado pela assimetria controlo/ausência de autonomia. Deste modo, a corrente supracitada enfatiza o construtivismo das vivências, as escolhas dos indivíduos e a interpretação situacional que redundam em alterações comportamentais dentro de uma *ordem de interação incorporada*.

Voltemos aos rituais. Os rituais implicam regras. Estas regras, por seu lado, existem para diminuir a incerteza que existe sempre num quadro de interação social. Daqui advém o conceito de *deferência*, que se trata de um sistema de regras de conduta. E existem dois tipos de regras de conduta: as regras substanciais e as regras cerimoniais. É nestas últimas que a noção de alma mais se aproxima. Vejamos: podem parecer insignificantes, mas é o que permite a cada um demonstrar o valor que aloca aos outros e a ele mesmo. Ou como Goffman (2011) postula: o indivíduo procura manter a sua fachada e a fachada dos outros. Assim, o conceito de *deferência* é o

conceito de *alma secular*, já que as estratégias de deferência são formas de devoção perante quem a recebe. Quer sejam os rituais de evitamento ou os rituais de apresentação, ambas práticas com preceitos bem definidos conforme as sociedades. Nesta linha de pensamento também podemos situar Garfinkel e a sua abordagem sobre o consenso nas sociedades hodiernas. Nas décadas de 1940/1950, a teoria social defendia que o individualismo estava a corroer a vida social. Ora, para Garfinkel (2018), isto era o resultado de procurar questões morais onde elas não existiam. À semelhança de Durkheim, a liberdade e os rituais quotidianos não são uma forma de romper com a vida em grupo. Pelo contrário, apenas são possíveis devido a práticas de cooperação em práticas constitutivas baseadas na cooperação mútua. Quando mais complexas forem as sociedades, maior a necessidade desta cooperação (RAWLS, 2018). Cooperação que cada vez exige mais reciprocidade e reflexividade. Uma linha que tem sido recuperada nos últimos anos por Wouters (2004, 2007) para estudar as interações sociais cada vez mais informais nas sociedades da modernidade tardia.

A ideia, aliás, de que não é possível identificar um referencial comum nas sociedades contemporâneas tem vindo a ser posta em causa mesmo considerando a constituição societal múltipla, quase infinita, incontável. O que o interacionismo simbólico anteviu - com mestria incomparável – foi a crucialidade dos processos de interação simbólica, destacando o significado enquanto produto da interação e o papel funcional dos símbolos no decurso desse mesmo processo. A interação simbólica assume-se, assim, como a unidade mínima das trocas sociais, sendo mediatizada por símbolos interpretativos (gestos, linguagem) que presidem à atribuição de significados à própria conduta e à conduta dos outros. Trata-se de um processo temporário, negociável e em permanente (re)construção, sendo que a ação tem lugar na situação e constitui-se pela interpretação da situação. Assim, interpretaremos os quotidianos simbólicos e os rituais dos *Xukuru* fugindo ao *epistemicídio* a que têm sido votados há mais de um século. Particularizando, e dando ênfase ao entendimento de Moore, podemos dizer que:

(...) os interacionistas simbólicos argumentavam que nós éramos educados para conhecer símbolos relacionados com coisas e pessoas e que respondíamos de acordo com o que considerávamos ser a maneira correta. As respostas não são fixadas, ou determinadas pela sociedade, são, antes alvo de negociação realizada por nós. A

sociedade consiste em pessoas que respondem e negociam acerca de símbolos (MOORE, 1988, p. 44).

4 À PROCURA DOS SENTIDOS DOS RITUAIS DE INTERAÇÃO

Do ponto de vista metodológico, e recuperando as noções de carreira e de eu (*self*), os interacionistas preconizam estudos *in situ* com os grupos excluídos¹, estudos esses sustentados na rejeição do etnocentrismo, na empatia com o objeto, na proximidade relacional e numa conceção construtivista, em permanente devir, das categorias sociais. Dito de outra forma, os interacionistas tentaram opor aos postulados correcionais e/ou moralistas uma espécie de naturalismo sociológico; esta última perspetiva poderá ser sintetizada, no entender de José Machado Pais, da seguinte forma: “na perspetiva do naturalismo sociológico, a distinção entre o convencional e o marginal é considerada tão complicada como despropositada” (1985, p. 17).

A abordagem preliminar deste artigo em torno dos *Xukuru* já despoletada em Guerra e Lisboa (2017) – é, antes de mais, feita através do acionamento de duas componentes metodológicas: a análise de conteúdo categorial e os ditames da antropologia visual. A antropologia visual tem vindo a ganhar importância nos últimos anos, muito por fruto da crescente importância do visual (e digital) nas sociedades modernas. Ainda para mais com a crescente importância das tecnologias de comunicação e de registo audiovisuais. Por outro lado, não podemos escamotear a crescente relevância que se atribui às sensações e emoções, já que a visão nunca está sozinha, medrando numa frutífera relação com outras experiências sensoriais, conhecimentos e representações (PINK, 2001, p. 5). Isto equivale a dizer que no âmbito deste artigo defendemos a importância do conhecimento imagético para a análise das práticas, rituais e representações sociais dos *Xukuru*. Muitas críticas têm sido direcionadas contra esta centralização no visual, sob a capa de não-exaustividade dos dados recolhidos, nomeadamente a falta de contexto histórico e social. Todavia, tal remete, pensámo-nos, mais para uma perspetiva ideológica do

¹ Afiguram-se, a título ilustrativo, como exemplo destas pesquisas *in situ*, os estudos de H. S. Becker (2008), *Outsiders*; de Goffman, *Estigma* (1982); de David Matza, *Delinquency and Drift* (1964); de Aaron V. Cicourel, *The Social Organisation of Juvenile Justice* (1968); de Stanley Cohen, *Folk Devils and Moral Panics* (1972) e de Everett Huges *et al*, *Boys in White* (1961). Para estudos mais recentes, confrontar Bourdieu (2007), Wacquant (2006) ou Monteiro (2014).

que uma análise fina do que a antropologia visual preconiza. As imagens contêm as manifestações simbólicas, os seus códigos e representações de um dado povo ou sociedade. Veja-se os filmes antropológicos, estratégias que utilizámos neste artigo, que permitem captar o discurso visual dos informantes (PEIXOTO, 2019). Com isto, não pretendemos dizer que a análise seja direta, mas que é indispensável “à nossa compreensão do que é a realidade social, do que foi ou do que poderá vir a ser” (NICHOLS, 2001, p. 2). De igual modo, Peixoto (2019) refere que com a antropologia visual podemos captar de forma mais fina o visível e o invisível, desde os gestos até aos silêncios que *muito dizem*.

A pertinência da imagem e do imagético e seu cruzamento inelutável com a análise de conteúdo são a pedra de toque aqui tomada. Bardin (2011) considera que desde tempos imemoriais que a humanidade procura interpretar textos, especialmente os sagrados. Apesar desta tradição milenar, apenas foi sistematizada de forma científica no século XX, tratando-se de:

(...) um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando a obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (BARDIN, 2011, p. 47).

Para Bardin (2011) e Guerra (2006), o investigador necessita de aplicar uma depurada reflexividade: primeiro, tem de entender o significado da comunicação, seja em que suporte for, como se fosse o recetor; segundo, e paradoxalmente, necessita de se distanciar e procurar outros significados. Continuando com Bardin (2011), após uma *leitura flutuante*, que é o primeiro contacto com os documentos, é necessário submetê-los a uma análise rigorosa. Foi precisamente isso que procurámos fazer. Primeiro, analisámos um conjunto de vídeos documentais relativos aos rituais *Xukuru*² e, depois desta *leitura flutuante*, examinámos de forma detalhada os dados, baseando-nos nas perspetivas teóricas pós-abissais expostas nas seções precedentes deste artigo.

² Trata-se dos seguintes documentários: *Rito Sagrado Xucuru*, do Observatório Transdisciplinar das Religiões (2009); *Índios Xukuru de Cimbres Busca da Lenha na Aldeia Mãe Maria*, do Encart Notícias (2018); *Tribo Xukuru do Ororubá – Documentário*, de Lucas Elias (2018) e, por fim, *Festa de São João na Aldeia Xukuru de Cimbres*, de Thiago Augusto (2018).

5 COSMOS, COSMOLOGIAS E ORDEM DA INTERAÇÃO RITUAL

Qual a história dos índios *Xukuru*?³ A primeira referência surge em 1599 num documento português. Não que tenha sido essa a data do primeiro contacto entre portugueses e *Xukuru*, já que os portugueses apelidavam, de forma indiferenciada, as populações indígenas que viviam no Nordeste de “Tapuias”. Durante o processo colonial português, os indígenas do Nordeste eram ou escravizados ou colocados em aldeamentos controlados por missionários, que tinham como missão evangelizar esta nova população e, também, explorá-la pelo trabalho. O objetivo era homogeneizar esses grupos face à ordem vigente. A legislação indigenista responde precisamente a esse objetivo: ainda no período colonial português temos o Diretório Pombalino e, já no período independente temos a Lei de Terras (MARTINS, 1994; AMORIM, 2010). Ambas tinham um objetivo claro: o apagamento destes grupos no seio da população mais ampla que chegava a essa região. Veja-se: com a primeira lei proibiu-se a utilização da língua nativa dos povos índios. A língua a ser usada por todos desde esse momento seria o português. Em segundo lugar, existiu outra obrigação: de os índios utilizarem sobrenomes portugueses (SILVA, 2008; GUERRA & LISBOA, 2017). É importante salientar que aquando da chegada dos portugueses ao Brasil, a população indígena cifrava-se por volta dos três milhões. E pautava-se por uma enorme diversidade. Os portugueses apenas começaram a se expandir no Nordeste em meados do século XVII com a introdução de fazendas e da pecuária. Isto fez com que paulatinamente as terras ancestrais dos *Xukuru*, as terras do *Ororubá*, comessem a ser distribuídas e ocupadas por fidalgos portugueses. Uma ocupação que não foi pacífica, sendo imensos os conflitos entre as partes, nomeadamente em torno de Cimbres (GUERRA & LISBOA, 2017; SILVA, 2008).

E o engano era este: diluir a condição étnica dos *Xukuru* na população local. Um processo chamado de etnogénese (BARTOLOMÉ, 2006). Enquanto a população indígena mantinha a sua condição étnica separada, era vítima de medidas restritivas para a *integrar* no seio da população local; no momento em que a condição étnica começava a se diluir, passavam a ser considerados *caboclos da serra*, meros descendentes de índios. Isto veio desembocar no final do século XIX na preocupação

³ Em 2010, a população indígena compõe apenas 0,26% da população brasileira. Isto é, 896 mil pessoas (IBGE, 2010). Em 1500 eram mais de três milhões.

brasileira de construir uma *comunhão nacional*, uma identidade nacional brasileira que rompesse com a portuguesa. Mas uma identidade homogênea estava fora das possibilidades, tamanha era a dissemelhança étnica do país. Daí a aposta na *teoria do sincretismo*, baseada na mestiçagem de diferentes povos, o que teria feito surgir o povo brasileiro. Claro que este povo brasileiro vem no singular, o que faz com que a aposta fosse no progressivo desaparecimento das pequenas etnias (CANEVACCI, 1996; FERRETTI, 1995). Com o século XX, e a implantação de órgãos estatais no Nordeste, as populações indígenas conseguiram contestar estes objetivos e defender a sua unicidade e singularidade. Foi um ponto de viragem face à desvalorização histórico-cultural e diminuição populacional que vinham sofrendo durante séculos. Atualmente podemos contar 39 populações indígenas no Nordeste brasileiro.

O principal objetivo deste artigo é analisar a forma como os *Xukuru* se relacionam com o sagrado - o que os distingue identitariamente dos outros grupos indígenas. Neves (2005) considera que a cosmologia *Xukuru* se encontra subordinada a um poder simbólico repartido em quatro figuras: a *natureza sagrada*, os *encantos de luz*, a *Mãe Tamain*⁴ e o *Pai Tupã*⁵. Todas estas figuras se encontram consubstanciadas no ritual *Toré*, que analisaremos mais à frente. A crença na *natureza sagrada* está na base dos rituais, chamados *pajelanças*, que são levados a cabo em matas, em lajedos e em olhos d'água. Por uma simples razão: são considerados locais sagrados, onde as populações e figuras sobrenaturais estão presentes. Os momentos para realizar a *pajelança* são variados, mas acima de tudo refletem a preocupação de resolver problemas que afetam a comunidade, como doenças ou mesmo a confirmação, pelas forças da *natureza sagrada*, de uma liderança política (NEVES, 2005). Atrás consignamos os *lugares de memória*. Ora, estes estão intimamente relacionados com os locais em que se realizam os rituais. Não só o local, mas a própria geologia do espaço. Veja-se os lajedos, que são onde se realizam os rituais, ou certas grandes pedras, que são entendidas como locais de presença de determinados espíritos.

⁴ A Mãe Tamain é considerada a protetora dos *Xukuru*. Existe uma associação/analogia entre a Mãe Tamain e a Nossa Senhora da Montanha.

⁵ Segundo Câmara Cascudo (2012) Tupã existia, antes da chegada colonial, como som do trovão. Depois, no período colonial, Tupã foi um deus criado pelos missionários, que assim iniciavam a catequização das populações indígenas. Tupã era a analogia do deus cristão, aquele que teria construído o Universo.

Mas o *lugar de memória* mais valorizado é a vila de Cimbres. Foi aqui que se deram vários embates entre os *Xukuru* e os portugueses. Trata-se de um lugar de resistência e de memória: é considerada a capital dos índios. Foi em Cimbres que se deu a aparição da Mãe Tamain; e é também neste local que se encontram enterrados muitos dos anciãos *Xukuru*. Desta forma, a vila de Cimbres é um local quer virado para o passado quer para o futuro. Tem um apelo pedagógico, já que nele se plasma toda a socialização necessária para a constituição de uma identidade dos *Xukuru*, essencial para uma forte identidade coletiva e memória. Esta identidade coletiva tem de ser baseada no passado, na tradição, numa ideia de continuidade, daqueles que vieram antes de nós e trilharam este mesmo solo, nas lendas e histórias que se foram gizando neste lugar. E tudo isso se encontra em Cimbres como quadro de interação central. Enfim, acarreta uma ideia de autenticidade. É um *supra-lugar*, já que engloba um conjunto de valência para o grupo: religioso, cultural, pedagógico, histórico e memorialístico. Não é, pois, de estranhar que as principais festas do calendário *Xukuru* se realizem em Cimbres (BOYER, 1996; HAYDEN, 1995; LYNCH, 1990).

Cimbres é assim o lugar onde se guardam fragmentos do passado (NORA, 1993). É também o lugar em que o trabalho de memória é mais finamente elaborado, já que esta é acima de tudo uma forma de poder. O que recordamos e o que esquecemos é fruto de um trabalho de memória. Daí que a constituição de Cimbres como *a capital dos índios*, e local dos principais rituais, é um claro exemplo de “trabalho de constituição e de formalização das memórias” (POLLACK, 1989, p. 4). Para Halbwachs (2006), estes lugares de lembrança do passado desempenham um papel crucial na formação da memória coletiva. É de salientar que para este autor a memória é sempre fruto de uma construção coletiva. As memórias dos indivíduos são sempre elaboradas a partir da sua pertença grupal tal como nos referiu Durkheim. Assim, o trabalho de memória levado a cabo pelo *Xukuru* em Cimbres é o arquivo de lembranças e legitimadas partilhadas pelo grupo. É a *ordem de interação incorporada*, postulada por Goffman (2011), já que estas memórias incorporadas farão que os membros do grupo ajam de uma maneira específica, com as regras e práticas subjacentes aos rituais de interação, como veremos na próxima secção. Por isso conseguimos entender a forma decidida como os *Xukuru* defendem esta região, seja face às invasões contínuas de fazendeiros ou o projeto de implantação de turismo religioso relativo ao Santuário de Nossa Senhora das Graças.

6 O RITUAL SUPREMO: COMO LEVANTAR A ALDEIA ATÉ AO CÉU

O *Toré* é o elemento fundamental da cosmologia dos *Xukuru*. Não é específica apenas deste grupo, sendo uma manifestação religiosa comum aos índios do Nordeste brasileiro. O seu significado é fugidio: para uns remete para uma espécie de flauta; para outros é uma dança indígena; outros veem nisso um ritual com carácter sagrado com todo um conjunto de preceitos e normas a cumprir (GRÜNEWALD, 2005; REESINK, 2000). É importante sabermos que o *Toré*, na década de 1940, foi o paradigma para que o Serviço de Proteção aos Índios, o órgão a quem competia o reconhecimento de povos indígenas, aceitasse o reconhecimento dos vários grupos indígenas (GRÜNEWALD, 1997). Ora, isto teve como efeito a criação de uma rede de intercâmbio entre as várias aldeias indígenas para ensinar o *Toré*. Várias aldeias recebiam lideranças indígenas que iam ensinar o *Toré* ou *a levantar aldeia* (ARRUTI, 1999). Um claro ato político de (re)invenção da tradição (HOBSBAWM & RANGER, 1983), em que o *Toré* passa a ser um eixo estruturante da identidade (ideologizante) do que é ser indígena. Como qualquer ato político, assemelha-se a um passo de mágica e de um momento para o outro um grupo passa a ser legitimamente indígena. Deixa de ser um *caboclo*⁶ e passa a ser um indígena. Deixando de lado a relevância política, não se deve desvalorizar a importância simbólica deste ato, que leva a um fortalecimento da coesão social e da identidade coletiva do *mundo da vida* dos *Xukuru*.

Não é possível identificar uma data exata sobre a génese do *Toré*. Desde o início do século XX, vários etnógrafos falavam das *danças do Toré* levadas a cabo por descendentes de indígenas. Em relatos recolhidos junto dos *Xukuru*, é normal ouvir que até 1988 não era possível realizar o *Toré* publicamente. Este era dançado clandestinamente nas matas e era então visto como *xangô*. Com a aprovação da nova Constituição em 1988, o artigo 231 do capítulo VIII trouxe o reconhecimento da organização social, costumes e tradições dos grupos indígenas (ELIAS, 2018; ENCART NOTÍCIAS, 2016).

Com a Constituição de 1988, veio também a delimitação do espaço dos grupos indígenas. Com isso, principiou a construção de terreiros sagrados para a realização

⁶ Designação que significa a mestiçagem entre branco e índio. Em muitos contextos era a designação geral para as populações indígenas brasileiras.

do *Toré*. O que é o terreiro? Uma clareira aberta na mata. No meio dessas clareiras existe uma cabana para orações, feita de palha de coqueiro (também pode ser uma espécie de gruta) na qual se colocam painéis de barro com *jurema*: uma bebida feita a partir da casca da árvore *jurema*, velas acesas e flores. Antes de avançarmos para a descrição do *Toré*, é importante explicarmos o que se trata a *jurema*. Grunewald (2018) refere que se trata de uma espécie com elevada concentração de *N-N-dimetiltriptamina* - uma substância com capacidade de provocar alterações de consciência e percepção. A elaboração desta bebida é usual nas sociedades indígenas Nordestinas – consignando-lhes poderes mágicos. Trata-se, portanto, de uma bebida sacramental com um papel essencial no *Toré*. Grunewald (2008) explica todo o processo: primeiro é colhida nas matas, pilada com pedras, esfregada com as mãos em água fria e depois posta a descansar. Em seguida, o bagaço da bebida é tirado com fumaça de cachimbo e a bebida fica pronta para a utilização em rituais⁷.

De acordo com Neves (2005), o *Toré* específico ao povo *Xukuru* possui dois formatos. O primeiro consiste numa espiral circular, realizado ao fim-de-semana, em que um pequeno número de homens se coloca à frente do círculo, seguidos por outros homens, mulheres e crianças, todos em fila indiana. O segundo pode ser visto em festas do calendário *Xukuru*, como as de *São João* e de *Mãe Tamain*, mais especificamente à frente da igreja em Vila de Cimbres. O formato aqui deixa de ser circular, passando a ser em S, sempre serpenteando pelo enladeirado até se chegar à porta da igreja. O ritmo é cadenciado pela batida dos pés no chão e pelo ritmo dos *jupagos* e/ou *bordunas*. Os *jupagos* são cajados que na sua base têm um formato de bola. Apenas os homens andam com os *jupagos* neste ritual. Os *bordunas* são armas indígenas, usualmente cilíndrica e alongada, feita de madeira, tacape e clava. Outros dois instrumentos são utilizados durante o *Toré*: a *mibim* e o *maracá*. O *mibim* é uma gaita, hoje em dia normalmente feita de plástico. É um elemento central em todo o ritual, ao ponto de ter um *Mestre da Gaita*. É o instrumento utilizado para marcar o início e a conclusão do *Toré*. O *maracá*, por seu lado, é um instrumento de percussão, feito de cabaça e no interior do qual se colocam sementes, utilizado para dar ritmo às canções. De igual modo, também serve para chamar os espíritos, os *encantados*, que

⁷ Existe também uma versão chamada *cura*, que é a bebida de *jurema* misturada com alho e cachaça (GRUNEWALD, 2018).

se encontram nos locais sagrados acima mencionados: a mata, os lajedos e as fontes de água.

Como vemos, e continuaremos a ver, são regras. Sem as quais não existia o ritual. Como Goffman (2011) refere, os rituais implicam regras. Implicam um saber-fazer que se vai incorporando através da socialização através do conceito de *deferência*. A *deferência* é o conhecimento, socialmente aprendido, que os *Xukuru* têm sobre o sistema de regras de conduta no *Toré*. Ou, noutras palavras, um *habitus*, no qual esquemas de divisão e de perceção do mundo, que são universalmente partilhados por todos os agentes do grupo, que devido a um processo de socialização passam a fazer parte do senso comum, algo que não é pensado conscientemente. Trata-se, assim, de uma perfeita incorporação da cosmologia no corpo e na mente (BOURDIEU, 2004).

Conforme vão chegando, algumas pessoas colocam velas acesas dentro do *peji*, que se trata de um altar em forma de cabana, normalmente situado na mata. Colocam as velas, ajoelham-se e rezam. Outros vão trazendo panelas de barro com a *jurema* e colocam-nas também no *peji*. Já falamos da importância simbólica da *jurema*. Neste ritual tem-se uma melhor ideia. No final do ritual, bebe-se a *jurema* numa *cuia*⁸. E como a *jurema* é a bebida dos *encantados*, uma bebida com propriedades mágicas, é uma forma de se integrarem no sagrado. De salientar que todos os que assistem ao *Toré* podem beber *jurema*. Existe outro objeto sagrado que é utilizado durante o *Toré*: o *cachimbo*. Normalmente feito também da árvore de *jurema*, o fumo do *cachimbo* tem o propósito de proteger e limpar os corpos depois da incorporação de um *encantado* durante o *Toré* (NEVES, 2005). Por outro lado, e cruzando com o que se disse sobre Mauss (2000), trata-se de um caso de *sacralização*. Dupla, neste caso. Primeiro, a sacralização dos objetos acima referidos, que passam a significar mais do que são: são a sociedade, a sua história e tradições. Segundo, esta primeira sacralização sacraliza os indivíduos que aqui participam. Permite uma participação no sagrado, mais, permite se tornar um pouco sagrado. Daí Mauss (2000) nos dizer que os rituais modificam os membros do grupo indelevelmente.

⁸ Trata-se de uma espécie de vaso feito de fruto da cueira. Quando o fruto está maduro, esvazia-se o miolo e obtém-se a *cuia*.

Quando observamos o *Toré*, o vestuário também nos chama a atenção. Em dias festivos podemos visualizar vestimentas especiais. Novamente temos de acionar o conceito de *deferência* de Goffman (2011). O vestuário, apesar de em muitos casos ser desvalorizado na análise científica, expressa, neste caso, símbolos e contribui para o discurso ritualístico dos *Xukuru*, já que a roupa permite que nos apercebamos de determinadas identidades sociais. Mas não é apenas isso. Como Crane & Bovone (2006) referem, o vestuário encontra-se na interseção entre o nosso corpo e o mundo social que nos rodeia. Daí que a roupa simultaneamente “afeta e expressa a nossa percepção de nós mesmos” (CRANE & BOVONE, 2006, p. 321).

A chamada *tacó*, que podemos descrever como composto por uma espécie de saia, gola, duas braçadeiras e uma barreta verde - símbolo material maior do povo *Xukuru*. Excetuando a *barreta*, que é feita de palha de coqueiro e enfeitada com flores, tudo o resto é feito de palha de milho. Pelas imagens, constatamos que apenas um número reduzido de *Xukuru* utiliza a *tacó* segundo os preceitos tradicionais. Muitos dos participantes utiliza uma *tacó* apenas com a saia e a barreta verde, ambas feitas de palha de coqueiro. Muitos outros surgem com roupa ocidentalizada. Ou com um *tacó* tradicional e relógio no pulso. Isto é particularmente significativo. Por um lado, pode significar uma incapacidade de produção ou de saber-fazer por parte dos *Xukuru*. Isso em parte é confirmado pela existência de escolas que ensinam este saber-fazer para que não se perca. Mas também não pode ser dissociado do sincretismo entre esta comunidade indígena e o processo de globalização, e da crescente penetração da importância da moda enquanto veículo de representações do *self* (GIDDENS, 1991). Bovone (2003, p. 208), seguindo de perto Goffman, constata que a roupa, nas sociedades modernas, é um elemento crucial no momento da interação social, naquele momento em que o ator decide que apresentação decide acionar perante os outros. Nas sociedades modernas, em que a escolha de estilos passou a ser inúmero, o ator pode escolher entre as suas *multiple self-identifications*.

Porém, não existe *Toré* sem canções. Como Gerlic (2013) assevera, a memória de cada povo, em muitos casos, reside na sua musicalidade. E essas canções reproduzidas em rituais como o *Toré* são indispensáveis como formas de afirmar a identidade, objetivos de luta e também possui um valor pedagógico indiscutível – o de transmitir a memória coletiva e uma identidade própria. Uma das particularidades dos

Xukuru é que as suas letras misturam o português com a língua nativa, normalmente no final da canção. Ora vejamos:

*Minha gente venha ver
Os caboclos como cantam
Com um laço de fita verde
Amarrado na garganta
You you lê lara
You lê lê lê lê arrieia aira*

(*Toré Fita Verde*, in CERLIC (2013, p. 23)

As poucas palavras nativas no final da canção têm uma função de autenticidade (CERLIC, 2013; GUERRA & LISBOA, 2017; AZEVEDO, 2011). Esta língua, com toda a sua complexidade, perdeu-se. Esta pequena recuperação, além de um reforço identitário, não deixa de ser uma prova de sobrevivência face a séculos de repressão e de epistemicídio. Ou, como diz a própria canção: com um “laço de fita verde amarrado na garganta”, isto é, não obstante a repressão, existe um esforço perene de perpetuação de memória, de tradição, de raiz. Nada mais certo do que relembrar o aforismo popular: *quem canta seus males espanta*. De igual modo, não nos podemos esquecer, seguindo DeNora (2000), que a música ajuda a moldar a identidade, as ações sociais e a própria subjetividade. A música é relevante para a formação de valores e condutas, e, também, para potenciar e influenciar o curso de ações sociais. Por outro lado, Côté (2011) defende que a música permite exprimir frustração e articulá-la num instrumento que pode atingir inúmeras pessoas e, por essa razão, ser bastante perigosa para o discurso dominante e oficial. Estas canções, assim, criam espaços de discussão, que possibilitam a articulação de ideias fragmentárias e a formação de uma cultura comum, capaz de moldar e transformar identidade. As canções possibilitam também um espaço para as pessoas se posicionarem e interagirem perante acontecimentos políticos. É precisamente isso que podemos ver na canção acima mencionada, que praticamente é uma canção de protesto, que serve para exprimir e articular os desejos e aspirações da população para uma mudança de paradigma político. Isto porque a música, primeiro, oferece às pessoas um sentimento de pertença, em que as suas aspirações não são individuais, mas sim fazendo parte de aspirações partilhadas por um grande número de pessoas; segundo, permite a articulação de críticas culturais, atingindo, através de uma estética mais inovadora,

um grande número de pessoas, independentemente de gênero, idade e posição social na tribo (GUERRA, 2019).

De salientar que durante o *Toré*, cada canção é acompanhada, no seu final, por vivas entusiásticos: seja às divindades, como à *Mãe Tamain*, a *São João* ou ao *Pai Tupã*, bem como à *liderança do Cacique*⁹. Simultaneamente dança-se. E não existe divisão entre *Xukuru* e não-*Xukuru* aqui. Quem quiser participar, participa, e quem quiser dançar, dança. É uma imagem profundamente impressionista a que nos desvela a mistura de diferentes indumentárias e de graus de conhecimento na dança do *Toré*. O *Toré* é desta forma “um complexo interligado cujas performances combinam canções, esturros, louvações, *jurema*, fumo, maracás e gaita” (NEVES, 2005, p. 137). De salientar que a participação depende bastante do grau de importância das festividades: é possível observar, nos vídeos constituintes do nosso *corpus* analítico, situações em que os *Toré* são atendidos por poucas dezenas de participantes, ao passo que na *feira de São João* ocorrem centenas e centenas de participantes. Isto também se deve ao aumento do número de terreiros onde se realiza o *Toré*: o que levou a que se estilhasse a oferta do *Toré*. As pessoas podem, então, escolher quando e onde praticam o *Toré*. O mais importante é participar com frequência, segundo a cosmologia *Xukuru*.

Uma análise do *Toré* não pode estar completa se não analisarmos os principais atores participantes. No meio da multidão colorida e heterogênea do *Toré*, são três os atores que chamam a atenção: o *bacurau*, o *mestre de gaita* e o *Pajé*. Primeiro, o *bacurau* é o *puxador*. O *Toré* vai sendo dançado em fila indiana e à frente, com uma *maracá*, vai o *bacurau* a impor o ritmo e a escolha das canções. Imediatamente atrás do *bacurau*, estão as figuras de destaque do povo *Xukuru*. Depois, sim, o grupo é heterogêneo. Como é fácil de entender, trata-se de uma função bastante valorizada e importante. Silva (2008), numa entrevista a um *bacurau*, constata que se trata quase de uma profissão, que, fruto da importância religiosa que comporta, implica uma preparação anterior. No caso em questão, este entrevistado foi pessoalmente escolhido pelo *bacurau* anterior, que o acolheu e foi ensinando o saber-fazer. Uma passagem de testemunho, que foi *oficializada* numa noite de festa, no São João, em

⁹ Neste caso trata-se da denominação usual para se referir aos líderes políticos indígenas.

que o *bacurau* antecedente, a prever a sua morte, elegeu o seu epígono. Nos vídeos analisados, vemos o *bacurau* a *dar a deixa*. Isto é, cabe ao *bacurau* cantar primeiro as linhas da música, que depois são repetidas pelos restantes. Se uns chamam a atenção por estarem em posições de destaque, outros pelo seu afastamento premeditado. É o caso do *mestre de gaita*, que se mantém afastado da roda do *Toré*. Em vez disso, mantém-se ou no centro da roda ou à frente do *peji*. É o *mestre da gaita* que toca para iniciar o *Toré*, que tem como função também chamar os antepassados, depois colocada dentro do *peji*, onde o *mestre da gaita* a irá buscar no fim dos trabalhos para ser novamente tocada. Por fim, temos o *Pajé*. É essencialmente nesta figura que vemos a relação com o sagrado. É o mediador entre o mundo dos vivos e o dos espíritos. Também detém um papel relevante na cura. Se a sua posição na cosmologia *Xukuru* é relevante, o mesmo se pode ser dito sobre o plano profano: o *Pajé* participa nas decisões políticas, tem uma palavra a dizer sobre tudo o que se passa na comunidade.

Durante os *Torés* são usuais as *incorporações dos encantados*. Ou melhor, os que recebem os *encantos de luz*. Num dos vídeos, com a comunidade cantando, dançando, chocalhando as *maracás*, uma jovem mulher recebe o *encantado*. Ela está vestida com roupas ocidentalizadas e com o cabelo preso. No momento do encantamento, ela começa a dar uns passos para o centro do círculo, fazendo movimentos com os braços. Em seguida, entra no *peji* por pouco tempo. O mais interessante é que a roda continua a cantar e a dançar e não se aproximam muito do *encantado*. Só o fizeram por uma vez, para soltar o cabelo da mulher. E quem se aproxima são um número reduzido de pessoas, os *tuxauas*, que estão ali precisamente para receber os *encantados*. Na cosmologia *Xukuru*, os *encantados* são os espíritos daqueles que já faleceram. Por vezes, esses *encantados* precisam de dizer alguma coisa, passar uma mensagem e usam um corpo humano para falar. É de salientar que os *encantados* nesta cosmologia são omnipresentes, estão em todo o lado, nas árvores, nas matas, na água, no sol, etc. No caso da jovem mulher aludida, o *encantado* incorporou em silêncio e assim permaneceu. Mas segundo Neves (2005) e vários dos *Xukuru* entrevistados, usualmente os *encantados* falam, dão conselhos, abençoam ou criticam as lideranças.

Quais os motivos para esta participação? Falámos da importância para a socialização e fortalecimento da identidade coletiva. Mas vai para além disso. Douglas (1991) defende que existem dois tipos de eficácia. Uma situa-se no lado instrumental e tem como objetivo a mudança social do mundo; a outra, experimental, almeja modificar a pessoa a nível psicossomático. E é isso que acontece no *Toré*. Primeiro, o ritual semanal reforça a noção de *indianidade*. Por outro lado, quem participa, durante uns momentos, rompe com o mundo vulgar. Existe uma quebra dos fluxos sociais quotidianos e as pessoas podem assumir novos papéis. Veja-se os *encantados*. Qualquer pessoa pode ser *encantada*. E isso, durante um curto período de tempo, dá-lhe um estatuto elevado no seio da comunidade. Como diria Mauss (2000), os rituais servem também para mudar os indivíduos que nele participam, mudam as suas perceções. E encarnando os *encantados*, o mundo fica ao contrário, eles passam a deter estatuto (provisório) no grupo. E mesmo no final do ritual esse novo estatuto, essa nova perceção permanece. O indivíduo passa a deter uma aura de sacralização. Esta realidade aproxima-se, de certa forma, do conceito de carnavalização postulado por Bakhtin (1999). Isto é, um ritual em que os valores são virados ao contrário, em que a rotina é quebrada momentaneamente. Mas consideramos que o ritual *Toré* tem uma particularidade: como se trata de um ritual sacralizado, e que ocorre sistematicamente na vida dos indivíduos, tem uma maior capacidade de estruturação identitária, e de mudanças significativas no *self* do indivíduo, do que o fenómeno sacro (e anual) da carnavalização.

Após analisar o *Toré* semanal, consideramos pertinente a análise de uma das principais datas no calendário *Xukuru*. São três as principais datas: *a festa de Reis*, *a festa de São João* e *a Festa de Mãe Tamain*. São as que atraem maior número de pessoas, já que nelas participam *Xukuru* de todas as aldeias. Todas ocorrem em Cimbres. A nossa opção recaiu na *festa de São João*. Trata-se de uma festa muito marcada pelo sincretismo, já que São João Baptista foi o último dos profetas bíblicos - aquele que veio para anunciar a chegada de Jesus Cristo. Esta data é essencial no calendário *Xukuru*. É um acontecimento obrigatório. Esta festividade é o exemplo máximo do sincretismo. Apesar de a festa ser em honra de um profeta cristão, apesar das novenas, os *Xukuru* fazem sempre questão de afirmar que acima desses santos, estão os seus *encantados*, as suas divindades ancestrais. É um ritual que mistura simbologia indígena e católica, mais especificamente um catolicismo de pajelança

(MAUÉS, 2007), o que faz distinguir este São João dos restantes que têm lugar por todo o Nordeste.

Primeiro existe a preparação do *corte da lenha*. Os *Xukuru* vão para a mata cinco dias antes do São João e cortam a lenha, reunindo posteriormente toda a comunidade para apanhar a lenha cortada. Os *Xukuru* iniciam a busca da lenha andando em grupo, em passo lento e sempre com música orquestrada com flautas e tambores. À frente, dois *Xukuru* transportam uma bandeira azul-claro da *Nossa Senhora da Montanha*. Uns metros atrás da bandeira, surgem dois *Xukuru* a tocar flauta e, atrás, outros dois a tocar tambores e outro a tocar um instrumento de percussão. É interessante verificar que nenhum dos participantes exhibe a indumentária tradicional, excetuando a *barretina*. A *barretina* é de facto usada por todos. Muitos optam por roupas ocidentais, enquanto outros andam de tronco nu. Dirigem-se para um local onde está empilhada a lenha e começam a escolher o pedaço de lenha a transportar, que colocam no ombro direito. Enquanto todo este procedimento escoa, os cinco músicos nunca suspendem a música. Depois, começa o regresso à aldeia sempre com música a acompanhar. Uma particularidade: no regresso, antes de se chegar à aldeia, algumas mulheres começaram a cantar músicas religiosas católicas de louvor a *Nossa Senhora da Montanha*.

É necessário efetuarmos uma curta paragem para se analisar este fenómeno de sincretismo. Para quem observa esta realidade pela primeira vez, não deixa de ser estranho, e especialmente devido a toda a carga política e de resistência, o seguimento da cosmologia católica. Ora, uma leitura superficial arrumaria a questão afirmando que se teria tratado de uma acomodação levada a cabo ao longo dos séculos. Ou do sucesso da evangelização dos missionários católicos. Mas a razão é outra. Bastide (1971) analisando as religiões católica e *orixá*, e que pode ser generalizado ao caso em estudo, é importante salientar as proximidades entre ambas as cosmologias, que permitiram uma reinterpretação indígena do catolicismo. Veja-se a importância da intercessão dos santos, dos inúmeros pedidos feitos aos vários santos católicos, mais especificamente à Virgem Maria. O mesmo pode ser dito aos pedidos efetuados aos *encantados* enquanto intercessores com a *Mãe Tamain* e o *Pai Tupã*. Este processo de sincretismo, continuando com Bastide (1971), não deve ter como propósito encontrar uma explicação racional, pois o fenómeno sincrético

giza-se no plano das analogias, isto é, uma analogia entre as várias divindades e práticas religiosas. Assim podemos afastar a ideia de assimilação passiva e dotar as populações indígenas de agência. Na cosmologia *Xukuru* temos a apropriação do culto mariano através da figura da *Mãe Tamain* e o culto joanino na figura de *Caô*. Estaríamos assim na presença de uma circularidade cultural entre cultura hegemónica e cultura subalterna, bem mais complexa de uma assimilação passiva das populações indígenas ao imaginário cristão (GINZBURG, 1987; SILVA, 2002).

Depois de uma longa caminhada, os *Xukuru* chegam à aldeia e colocam a lenha à frente da Igreja. Depois entram na Igreja, à luz das velas, e o *Pajé* ajoelha-se à frente da imagem da *Nossa Senhora da Montanha*. Neste momento apenas se ouvem vozes; a música deixou de se tocar. Depois do *Pajé* se levantar começam as novenas. Depois começa uma lenta saída e inicia-se o ritual do *Toré* ao redor da fogueira. E volta a música, mais o barulho de foguetes a serem lançados. Não andando ao redor da fogueira, como todos os outros, está o *Pajé* e o *mestre da gaita*. A indumentária mudou: já há um grande número de *Xukuru* com o traje tradicional. Com o passar do tempo, o barulho diminui, praticamente só se ouvindo uma toada baixa de flauta, e as pessoas começam a andar aos ziguezagues em direção da fogueira. Depois, num pequeno círculo ouve-se a flauta e o *macará* e começa uma salva de vivas para as principais figuras da cosmologia *Xukuru*: *Nossa Mãe Tamain!*, *Viva!*, *Nosso Pai Tupã!*, *Viva!*, *Viva o Cacique*, *Viva o Pajé!*, sempre acompanhado com bater de palmas. Uma nota relevante: relativamente próximo da fogueira está afixada uma bandeira com a seguinte frase: “*Guerreiros não morrem, são plantados. Sangue de guerreiros não se derrama em vão sobre a terra, ele rega a árvore da vida de novos guerreiros que estão por vir*”. Nos casos que analisamos não existiu nenhuma incorporação de *encantados*, mas Neves (2005) e Ribeiro (2010) mencionam que estas são normais. Algo que também não observamos, mas que é relatado, é o facto de na madrugada após a fogueira, alguns *Xukuru* andarem descalços sobre as cinzas da fogueira. O que remete para o carácter purificador do fogo como relatado por Mircea Eliade (1993).

A prática do *Toré de S. João* – tal como observamos – demonstra a impossibilidade de se seguir fielmente a teoria de Turner e o seu conceito de liminaridade. Apesar de neste dia se despedaçar com o quotidiano, como descrevemos acima, a verdade é que os *Xukuru* estão demasiado integrados no

mundo contemporâneo para isso ter possibilidades de acontecer. Praticamente tudo é dito em língua portuguesa, na primeira fase (e mesmo à noite isso acontece); as roupas são ocidentais coexistindo com os trajes tradicionais. E se olharmos ao redor, vemos objetos que encontramos em qualquer aldeia ou cidade no mundo: aparelhos eletrônicos, carros, parabólicas. Além do mais, apesar da razão de ser deste ritual ser a ligação ao sagrado, plasmado na frase da bandeira que acima referimos, em que os *encantados* e os ancestrais regressam para festejar o São João, o que se constata é que este ritual não deixa de estar intimamente ligado ao profano. Já falámos da parafernália moderna que polvilha pela cidade. Mais relevante do que isso é também o ato político que a festividade contém, nomeadamente os discursos políticos feitos – durante e após o *Toré* – que invariavelmente remetem para a agenda política da atualidade.

Porém, o que é inegável em todo este processo é o quão fundamentais são os rituais para a (re)construção identitária dos *Xukuru*. Especialmente num contexto de crescente dificuldade de encontrar uma linha comum, devido à integração do grupo no mundo moderno. Ora vejamos. Na aceção de Durkheim (2002), o ritual está ligado ao sagrado. Está também associado ao fenómeno de efervescência coletiva, que além de esbater as diferenças, serve para criar memórias coletivas. Cada membro, após o ritual, e especialmente aqueles que encarnaram os *encantados*, trazem o sagrado dentro de si, isto é, trazem consigo a sociedade, as suas memórias, histórias e saber-fazer. E é quando tudo isto se incorpora nos corpos e nas mentes que se alcança a coesão social essencial para a continuidade do grupo. Por outro lado, numa espécie de círculo, estes rituais são espaços pedagógicos e de socialização, em que cada um inculca a *ordem de interação incorporada*. É isso que os faz saberem o que fazer e o que esperar. Traduz a incerteza e permite que os rituais corram fluidamente, sem o que mais perturba os indivíduos em interações sociais: a perda de face e a consequente vergonha social (Goffman, 2011).

Por fim, falou-se bastante na presença da modernidade nestes rituais: as diferenças encontradas no vestuário, a presença de meios eletrônicos e digitais, etc. Garfinkel (2018) consideraria estarem presentes as condições para que a coesão social desta sociedade deixasse de estar baseada no cumprimento literal da tradição, para estar assente na cooperação mútua. O universo dos possíveis para os *Xukuru* é

imenso. O contacto com a modernidade está aí para quem o quiser aproveitar. Isto implica uma multiplicidade de *selves*, que, por sua vez, implicam diferentes modos de ver o mundo que os rodeia. O potencial para conflitos aumenta significativamente, o que não pode ser dissociado dos conflitos que deflagraram em 2002/2003, que resultou numa divisão entre os *Xukuru* (SILVA, 2007). Mas como Garfinkel (2018) nos refere, a crescente liberdade não deve ser aqui entendida como uma forma de anomia, de querer romper com o grupo. Antes pelo contrário, deve ser entendida como uma mudança qualitativa na coesão grupal, que cada vez tem mais de apelar à cooperação mútua e reflexividade entre os membros.

7 O REGRESSO AOS SENTIDOS

Após a análise dos rituais *Xukuru*, o que podemos afirmar? Primeiro, a urgência de análises que recuperem o saber-fazer e saber-ser de grupos indígenas. Trata-se da única forma de ultrapassar (ou mitigar) o *epistemicídio* que fala Boaventura de Sousa Santos (2010, 2014). Não é apenas dar a voz a estes grupos subalternos (o que também é urgente), mas também introduzir as suas cosmovisões e saberes na teoria social. Uma forma de romper com o eurocentrismo que enferma as ciências sociais, bem como o encontrar novos universos dos possíveis para se levar em consideração, e como evitar, o “sofrimento humano causado pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado, e da resistência a essas formas de opressão” (SANTOS, 2007, p. 85).

Por outro lado, analisámos rituais que conjugam o sagrado e o profano num enquadramento em que se torna impossível fugir da modernidade, na medida em que os rituais decorrerem submergidos em objetos da modernidade tardia. Rituais com forte poder simbólico que unem o religioso e o político: a figura do *Pajé* tem relevância no campo religioso mas não deixa de intervir no campo político. Os próprios *encantados* por vezes falam diretamente sobre as lideranças *Xukuru*, para elogiar ou criticar. No dia de São João existem discursos políticos e é possível verificar a existência de cartazes e bandeiras com slogans politizados. Os vivas que o *Cacique* recebe após os vivas às divindades *Xukuru*. Talvez a nossa estranheza venha da conhecida frase *A César o que é de César* que estabeleceu a separação entre a entidade religiosa e secular no cristianismo. Talvez seja esta frase mais uma *doxa* do

Norte. Porém, mais do que isso. Estes discursos políticos servem como uma válvula de escape, em que a comunidade lança mão de críticas às entidades governamentais, ao governo, aos fazendeiros, etc., e gizar uma identidade coletiva, bem como uma disposição para a luta, necessária para futuros confrontos políticos sobre os direitos indígenas. Esta é, portanto, a parte secular dos rituais *Xukuru*. Sobre a parte sagrada, como acima referimos, podemos constatar que mesmo aqui a penetração da modernidade não se fez esperar. Em muitos casos, mesmo no dia de São João, um dos principais dias da cosmologia *Xukuru* notamos que um número bastante considerável de indivíduos surge com roupa ocidentalizada. Muitos completamente vestidos desta forma, outros com uma conjugação de vestuário tradicional e moderno.

Independentemente disso, e explicado em parte pela abordagem de Garfinkel (2018), o que podemos dizer é que os rituais, apesar de contaminados de modernidade, como foi possível observar, ainda mantém a sua importância como mobilizadores e potenciadores da identidade e memória coletiva. Dois conceitos essenciais para a perpetuação de um grupo social. Assim, se de um lado a abordagem de Durkheim (2002) continua atual, nomeadamente o seu conceito de efervescência coletiva, que ocorre usualmente nos rituais, especialmente no momento em que se encarna os *encantados*, que serve para nivelar todas as diferenças e fortalecer a coesão social. A esta abordagem não podemos deixar de acionar as melhorias postuladas por Mauss (2000), de uma perspectiva que engloba os indivíduos nos rituais. Apesar de no ritual a sociedade se festejar a ela mesma, isso não significa que os indivíduos não saiam qualitativamente diferentes desses rituais. Eles saem diferentes, com uma nova perspectiva sobre o mundo e os seus problemas. Passam a deter uma fração de sacralidade, o que os aproxima ainda mais da sociedade, da sua história e identidade coletiva.

Todavia, esta abordagem não ficaria completa sem a teoria avançada por Erving Goffman. Este autor constata que mesmo em sociedades modernas, os processos ritualísticos mantêm a sua relevância. Seja na sociedade *Xukuru* ou na sociedade portuguesa de 2019, os rituais continuarão a existir, isto é, desde que as sociedades imponham aos seus membros um grau de respeito, de *deferência*, face aos outros ou a dados objetos (GOFFMAN, 2011). A chamada *ordem de interação incorporada*, quer nos corpos quer nas mentes, que leva os indivíduos a agirem da maneira que agem,

de forma inconsciente. E é isso que verificamos com os *Xukuru* nos seus rituais: uma *ordem de interação* bem incorporada, que leva à fluidez dos seus rituais. Consequência de uma ação pedagógica e forte socialização, esta incorporação tem como objetivo principal (ainda que não verbalizado) o não perder a face e o subsequente embaraço, uma possibilidade em todas as interações face-a-face, ocorrendo quando a imagem que um indivíduo projeta de si é posta em causa. Uma situação ainda mais importante quando a imagem projetada não é apenas a do indivíduo, mas também de toda a sociedade (GOFFMAN, 1956).

Assim, e em jeito de conclusão, este artigo, no seguimento de outra investigação (GUERRA & LISBOA, 2017), parte da necessidade de dar a conhecer formas de conhecimento, para além do conhecimento científico ocidental, tal como a cosmologia dos *Xukuru*, que pode ser crucial para repensar questões relacionadas com a ecologia, a resistência a novas formas de colonialismo, do direito à terra, entre outras questões. E este artigo é isso mesmo, dar a conhecer novas formas de conhecimento *Xukuru*. Enfim, apenas uma pequena abordagem para uma revolução epistemológica que urge fazer.

REFERÊNCIAS

- AMORIM, Siloé Soares de. **Os Kalanko, Karuazu, Koiupanka e Katokinn. Resistência e ressurgência indígena no Alto Sertão alagoano**. Tese Doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida no Nordeste indígena: a emergência étnica como fenómeno histórico regional. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.
- AUGUSTO, Thiago. **Festa de São João na Aldeia Xukurus de Cimbres**, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LINdGVceYzw>. Acesso em: 17 Out. 2019.
- AZEVEDO, Luiz Heitor Corrêa de. Scale, Rhythm, and Melody in the Music of Brazilian Indians. Brasília. **Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology**, v. 8, n. 1, p. 460-494, 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1999.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1973.
- BECKER, Howard S. **Outsiders. Estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BEN, Jorge. **Bem-Vinda Amizade**. CD álbum. Rio de Janeiro: Cast/Som Livre, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. A formação do *habitus* económico. **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Porto, v. 14, p. 9-34.
- BOURDIEU, Pierre. **Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia**. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 2007.
- BOVONE, Laura. Clothing: the authentic image? The point of view of young people. **International Journal of Contemporary Sociology**, v. 40, n. 2, p. 205–218, 2003.
- BOYER, M. Christine. **The City of Collective Memory. Its Historical Imagery and Architectural Entertainments**, Cambridge: MIT Press, 1996.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais**. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CASCUDO, Câmara (Org.). **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12ª edição. São Paulo: Grupo Editora Global, 2012.
- CICOUREL, Aaron V. **The Social Organisation of Juvenile Justice**. Nova Iorque: John Wiley and Sons, 1968.
- COHEN, Stanley. **Folk Devils and Moral Panics: The creation of the Mods and Rockers**. Nova Iorque: HarperCollins, 1972.
- CORCUFF, Philippe. **As novas sociologias**. Sintra: VRAL, 1997.
- CÔTÉ, Thierry. Popular Musicians and Their Songs as Threats to National Security: A World Perspective. **The Journal of Popular Culture**, v. 44, n.4, 732–754, 2011.
- CRANE, Diana & BOVONE, Laura. Approaches to material culture: The sociology of fashion and clothing. **Poetics**, v. 34, n. 6, p. 319-333, 2006.
- DENORA, Tia. **Music in Everyday Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália**. Oeiras: Celta, 2002.
- ELIAS, Lucas. **Tribo Xukurus do Ororubá – Documentário**, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZYZI5xCqvNQ>. Acesso em: 17 Out. 2019.
- ENCART NOTÍCIAS. **Índios Xukurus de Cimbres Busca da Lenha na Aldeia Mãe Maria**, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZDJCMYFoq6s>. Acesso em: 17 Out. 2019.
- FERNANDES, António Teixeira. A sociologia e a modernidade. **Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Porto, v. 2, p. 7-28, 1997.

- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp, 1995.
- FILHO, Juarez Lopes de Carvalho. Rituais de interação na vida cotidiana: Goffman, leitor de Durkheim. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 15, n. 34, p. 137-159, 2016.
- GARFINKEL, Harold. **Estudos de etnometodologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- GERLIC, Sebastián. **Cantando as Culturas Indígenas**. s/l: ONG Thydêwá, 2012.
- GIDDENS, Anthony. **Modernity and Self-Identity**. Cambridge: Polity Press, 1991.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GOFFMAN, Erving. Embarrassment and Social Organization. **The American Journal of Sociology**, v. 62, n. 3, p. 264-271, 1956.
- GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Jurema e Novas Religiosidades Metropolitanas. In: ALMEIDA, Luiz S. de & SILVA, A. H. L. da (Orgs.). **Índios do Nordeste X: etnia, política e história**. Maceió: EDUFAL, 2008.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Nas Trilhas da Jurema. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 38, n. 1, p. 110-135, 2018.
- GRUNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **Toré: regime encantado do índio do Nordeste**. Recife: Editora Massangana, 2005.
- GUERRA, Isabel Carvalho. **Pesquisa Qualitativa e Análise de Conteúdo. Sentidos e Formas de Uso**. Lisboa: Principia, 2006.
- GUERRA, Paula & LISBOA, Danielle. **For a Greater Enchantment. Memories, Imagery and Rituals of the Xucuru-Kariri of Palmeira dos Índios, Brazil**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2017.
- GUERRA, Paula. The Song Is Still a 'Weapon': The Portuguese Identity in Times of Crises. **YOUNG**, 2019.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HAYDEN, Dolores. **The Power of Place: Urban Landscapes as Public History**. Cambridge: MIT Press, 1995.
- HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence (Org.). **The Invention of Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HUGUES, Everett *et al*, **Boys in White: Student Culture in Medical School**. Chicago: The University of Chicago Press, 1961.

IBGE. **O Brasil Indígena**. Brasília: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.

LYNCH, Kevin. **A imagem da cidade**. Lisboa: Edições 70, 1990.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os Caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1994.

MATZA, David. **Delinquency and Drift**. Nova Iorque: John Wiley and Sons, 1964.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo e Xamanismo: reflexões sobre pajelança amazônica, renovação carismática e outros movimentos eclesiais. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 4, n. 8, p. 11-30, 2007.

MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Lisboa: Edições 70, 2000.

MONTEIRO, Bruno. **Frágil Como o Mundo. Etnografia do cotidiano operário**. Porto: Afrontamento, 2014.

MOORE, Stephen. **Investigating deviance**. Londres: Unwin Hyman, 1988.

NEVES, Rita da Cássia Maria. **Drama e Performances: o processo de reelaboração étnica Xukurus-Kariri nos rituais, festas e conflitos**. Tese Doutorado. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

NICHOLS, Bill. **Introduction to documentary**. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projecto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

OBSERVATÓRIO TRANSDISCIPLINAR DAS RELIGIÕES. **Rito Sagrado Xucuru**, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zB17wbqP4ys>. Acesso em: 17 Out. 2019.

PAIS, José Machado. **A prostituição e a Lisboa boémia do século XIX aos inícios do século XX**. Lisboa: Editorial Quercus, 1985.

PEIXOTO, Clarice. Antropologia & Imagens: O que há de particular na Antropologia Visual Brasileira? **Cadernos de Arte e Antropologia**, Salvador, Bahia, v. 8, n. 1, p. 131-146.

PINK, Sarah. **Doing visual ethnography**. Londres/Nova Iorque: SAGE Publications, 2001.

POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. **Projecto História**, São Paulo, n. 15, p. 13-49, 1997.

RAWLS, Anne Warfield. Os estudos de etnometodologia de Garfinkel: uma investigação sobre os alicerces morais da vida pública moderna. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 33, n. 2, p. 443-464, 2018.

REESINK, Edwin. O segredo do Sagrado: o *Toré* entre os índios do Nordeste. In: ALMEIDA, Luis Sávio de *et al.* (Orgs.). **Índios do Nordeste: Temas e Problemas 2**. Maceió: EDUFAL, pp. 359-405, 2000.

RIBEIRO, Wilma da Silva. **Histórias que os Xukurus contam**: uma abordagem em semiótica das culturas. Tese (doutoramento) - Universidade Federal da Paraíba. Tese apresentada como requisito para obtenção do grau de Doutor em Letras, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide**. Boulder: Paradigm Publishers, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**. O social e o político na pós-modernidade. 4 ed. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

SILVA, Edson H. **Xukuru – memória e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1950-1988**. Tese Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2008.

SILVA, Edson. “Nossa mãe Tamain”. Religião, reelaboração cultural e resistência indígena: o caso dos Xukuru do Ororubá (PE). In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil. Vol. 2**. Recife: Editora Universitária UFPE, pp. 347-362, 2002.

SILVA, Edson. História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. **Revista Tellus**, Campo Grande, n. 12, p. 89-102.

TREVOR-ROPER, Hugh. *The Past and Present: History and Sociology*. Past and Present, Oxford, n. 42, p. 6, 1969.

TURNER, Victor. **Drama, campos e metáforas**. Niterói: EdUFF, 2008.

TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

WACQUANT, Loic. **Body and Soul. Notebooks of an Apprentice Boxer**. Oxford: Oxford University Press, 2008.