



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA**

MAIARA DAMASCENO DA SILVA SANTANA

**“CADA PANELA COM O SEU TEXTO”:
CASAMENTO, RELACIONALIDADE E DIFERENÇA NO MUNDO
KARIRI-XOCÓ**

Salvador
2021

MAIARA DAMASCENO DA SILVA SANTANA

“CADA PAINEL COM O SEU TEXTO”:

**CASAMENTO, RELACIONALIDADE E DIFERENÇA NO MUNDO
KARIRI-XOCÓ**

Tese 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 Doutora em Antropologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cecilia Anne McCallum

Salvador
2021

Santana, Maiara Damasceno da Silva
S232 “Cada panela com o seu texto”: Casamento, relacionalidade e diferença no mundo Kariri-Xocó. / Maiara Damasceno da Silva Santana. – 2021.
340 f.: il.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a Cecilia Anne McCallum
Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

1. Casamento. 2. Companheiro conjugal – Escolha. 3. Parentesco. 4. Indígenas – Relações com a família. McCallum, Cecilia Anne. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 306.8

MAIARA DAMASCENO DA SILVA SANTANA

“CADA PANELA COM O SEU TEXTO”:

**CASAMENTO, RELACIONALIDADE E DIFERENÇA NO MUNDO
KARIRI-XOCÓ**

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

Salvador, 27 de agosto de 2021.

Banca examinadora

Cecilia Anne McCallum – Orientadora _____
Doutorado em Antropologia Social pela University of London
Universidade Federal da Bahia

Marina Guimarães Vieira – Examinadora Interna _____
Doutorado em Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
Universidade Federal da Bahia

Luisa Elvira Belaunde Olschewski – Examinadora Externa _____
Doutora em Antropologia pela University of London
Universidade Federal do Rio de Janeiro - Museu Nacional
Universidad Mayor de San Marcos

Maria Rosário Gonçalves de Carvalho – Examinadora Externa _____
Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo
Universidade Federal da Bahia

Susana de Matos Viegas – Examinadora Externa _____
Doutorado em Antropologia pela Universidade de Coimbra
Universidade de Lisboa - Instituto de Ciências Sociais (ICS-UL)

Danilo Paiva Ramos – Suplente Interno _____
Doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo
Universidade Federal da Bahia

Elsje Maria Lagrou – Suplente Externa _____
Doutora em Antropologia Social pela University of St. Andrews e pela Universidade de São Paulo
Universidade Federal do Rio de Janeiro - IFCS



Dedico esta tese às casadas, amancebadas, amantes, separadas, divorciadas, viúvas,
solteiras...
A todas as mulheres Kariri-Xocó.

AGRADECIMENTOS

Sem dúvida, uma força inexplicável ao entendimento humano me manteve forte durante esses anos de doutorado. Ao menos é assim que eu acredito. Chego a esse momento com a impressão de dever cumprido, com uma sensação muito prazerosa de que fiz o meu melhor, aquilo que foi possível dentro de um contexto pandêmico desolador. Coursar o doutorado lúcida, diante de um cenário crítico de estudantes com uma série de problemas de saúde mental e quadros tristes de suicídio nesses últimos anos, realmente é uma vitória a ser comemorada. Descendente de uma família de marisqueiras e pescadores de Amoreiras (Ilha de Itaparica, Bahia), cresci com poucas expectativas de estudo, mas hoje estou aqui: a primeira universitária da família, que desafia as estatísticas para tornar-se doutora.

Para mim não é difícil agradecer, mas, sim, é difícil encontrar as palavras certas que possam expressar o verdadeiro sentido e sentimento de cada agradecimento aqui exposto. Devo dizer que muitas pessoas contribuíram para aguçar o meu olhar e a minha sensibilidade etnográfica. Começo agradecendo ao meu companheiro: Gutemberg Santana, meu braço direito (e esquerdo) nessa empreitada e que, por diversas vezes, sonhou junto esse sonho. Agradeço ainda pela sensibilidade do registro fotográfico, pelos toques, dicas e pela escuta que foram tão importantes para mim.

Às minhas filhas Mainá e Maria, que me deram muito amor, beijos e carinho o tempo todo, todos os dias. Sempre me preocupei com a solidão que a produção de uma tese muitas vezes impõe, minhas filhas me preencheram nesse sentido. Sem esse amor, eu não seria eu, hoje só sou, porque sou três.

A toda a minha família (Damasceno, Américo e Santana). Sintam-se todos(as) lembrados(as) e abraçados(as). Nunca deixaria de mencionar, em particular, a minha mãe, mulher da minha vida. Devo a ela minha existência. Ao meu pai, que me ensinou a ser forte e perspicaz.

Às minhas cunhadas: Iracema e Celma; à minha sogra Celina e meu sogro Roque, por terem me ajudado, inúmeras vezes, com as crianças para que eu pudesse estudar. Agradeço de coração.

A CAPES, pelo apoio financeiro concedido, sem o qual não teria realizado o trabalho de campo na proporção em que ele se deu.

À minha orientadora Cecilia McCallum. Obrigada por ter embarcado comigo nas minhas ideias. Serei eternamente grata por tê-la como orientadora e por ter aprendido tanto contigo. Obrigada pela motivação, incentivo e compreensão nos momentos que precisei.

À professora Marina Guimarães, grande parceira e amiga, quem sempre me incentivou, impulsionando-me na Antropologia e vibrando com as minhas questões. Serei imensamente grata pelas horas de conversas. Obrigada por tamanha generosidade e incentivo. Agradeço pelas contribuições dadas à pesquisa, desde a graduação, mestrado e agora no doutorado.

À professora Luisa Elvira Belaunde, pelo olhar sensível, amoroso e cuidadoso que leu as primeiras linhas desta tese, ainda na qualificação deste trabalho. Muito obrigada pela voz doce que conduzia as contribuições para esta tese. Obrigada por desejar estar junto a nós mais uma vez. Sou muito grata!

À professora Susana Viegas, agradeço por aceitar o convite para estar na banca como avaliadora e pela leitura atenciosa. A qualidade do seu trabalho junto aos Tupinambá serviu-me de inspiração, também agradeço por isso.

À professora Maria Rosário, muito obrigada por participar deste momento, pela leitura deste trabalho e pelas contribuições. Estivemos tão perto uma da outra enquanto cursei Ciências Sociais, mas não tivemos a oportunidade de nos conhecer antes, que bom podermos nos encontrar agora, em um momento tão significativo para mim.

À professora Els Lagrou e ao professor Danilo Paiva, obrigada pela disponibilidade e por terem aceitado o convite como suplentes da banca.

Ao grande amigo e parceiro de trabalhos, Denisson Palumbo Guedes, revisor deste texto.

Ao Professor Menandro Ramos, serei eternamente grata pelo incentivo e reconhecimento de minha trajetória na Etnologia Indígena.

Agradeço também ao professor Fernando Firmo, por ter me “bombardeado” com as suas ideias. Suas aulas no doutorado (imperdíveis!) contribuíram muito para que eu pudesse me aventurar em uma escrita que julgo mais prazerosa.

Aos colegas de doutorado, ao grupo de orientação coletiva – coordenado pela professora Cecilia McCallum – e aos amigos de fé. Obrigada!

A Alessandro Marques, compadre, irmão, amigo de todas as horas. Obrigada pela escuta acolhedora que recebeu os meus questionamentos, dúvidas e (in)certezas. Obrigada ainda mais pela devolutiva, ideias e incentivo.

A Inéria e André, amigos queridos que sempre me motivaram.

Às lideranças Kariri-Xocó: Pajé Júlio Queiroz Suíra e Cacique José Cícero Queiroz Suíra, por autorizarem a minha presença na aldeia, acompanhada de filhas e marido. Agradeço por serem favoráveis à realização do trabalho, por me acolherem tão bem em sua comunidade e em suas casas.

A Nhenety Kariri-Xocó (José Nunes), quem respeitosamente eu chamo de Zé. Obrigada por tudo, pelas prestigiosas informações, pela forma como me ajudou a pensar o trabalho, por termos construído tantos caminhos juntos para o fazer da pesquisa, pelas referências bibliográficas cedidas, pelas ideias e pela construção conjunta dos mapas. Sem a sua presença sempre constante, este estudo não teria tantas informações, tanta delicadeza, tanta beleza...

A Wesley, Jacivaldo, Nado e Tiaraju: Agentes Indígenas de Saúde; e a Marivaldo: Técnico indígena em Saúde Bucal, agradeço a todos por cederem importantes informações ao trabalho, mais uma vez a Wesley, pela ajuda concedida na construção do mapa referente às microáreas da aldeia.

A Móises Campos Taré, pelos belíssimos desenhos cedidos à tese.

A Vanessa, esposa de Móises Taré, por ter recebido as minhas filhas em sua casa, por diversas vezes, para brincar com as suas filhas.

Ao chefe de Posto Antônio Matias da Silva e também ao funcionário José Santos (Zezinho), por me concederem o registro de famílias Kariri-Xocó.

A Ivanildo e Genivaldo Kariri-Xocó, por me fornecerem documentos e um importante livro da década de 50 (não disponível na internet) para ampliar o estudo.

A Janira Kariri-Xocó e seu esposo Ito, por aceitarem que as suas fotos componham este trabalho. Ah, obrigada também pela recepção, almoço e café na casa de vocês.

A Messias Kariri-Xocó e sua esposa Sandra, por alugarem a sua casa durante todo o tempo de trabalho de campo. Agradeço pela confiança.

Às jovens/mulheres que me ajudaram imensamente na pesquisa: Kawane, Katy, Sury, Detinha e Rana.

A Val Kariri-Xocó, pelas tantas vezes que abriu as portas de sua casa para mim, pelo carinho, sorrisos, abraços e braço amigo. Obrigada pelas dúvidas sanadas, pelas informações cedidas e pelo acolhimento. Sempre serei grata a ti, minha amiga!

A Eliziane Suíra, minha comadre Lize, pela imensa ajuda, não somente na pesquisa, mas também na minha estadia na aldeia. Obrigada pelas horas que tomou conta das minhas

filhas para que eu pudesse ir ao hospital, porque as doenças também podem aparecer em campo e é muito importante quando encontramos alguém de confiança que nos oferece apoio. Agradeço por sua amizade, de todo o meu coração.

A todas as pessoas que me receberam em suas casas para conversar e participar das entrevistas. Por terem confiado em mim e aceitado contribuir com o estudo, permitindo o uso de sua imagem e voz para finalidades acadêmicas. Às minhas queridas e queridos: Valdete, Ru, Bebel, Vovó Zezinha, Pablo, Lorrane, Naldinho, Piuí, Tia Lu, Tia Mariza, Tia Zum, Tia Diva, Tio Dimas, Vovó Ciça, Vovó Chica, Vovó Dôre, Tia França, Júnior Rosendo, Vivi, Micaele, Toinho, comadre Lua, compadre Beca, Adriana, Kaway, Goiaba, Kas, comadre Gilza, Vanda, Konan, Irinha. Obrigada por me proporcionarem tantas coisas bonitas, tantas experiências inexplicáveis, tantas risadas. Sempre serei grata a vocês. Sempre as(os) terei em meu coração, por onde quer que eu vá.

Por fim, a todas e todos da aldeia Kariri-Xocó, minha imensa gratidão, sempre.

“Eu atravesso as coisas - e no meio da travessia não vejo! – só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto mais embaixo, bem diverso do que em primeiro se pensou (...) o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”.

João Guimarães Rosa

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. “**Cada panela com o seu texto**”: Casamento, relacionalidade e diferença no mundo Kariri-Xocó. 2021. 340f. il. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMO

Esta tese é uma etnografia sobre as relações conjugais entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas, os(as) denominados(as) “*cabeça-seca*”. Os(as) Kariri-Xocó habitam a aldeia de mesmo nome, situada em um pequeno município alagoano na região do Baixo São Francisco (Brasil), em estreita proximidade com os(as) não indígenas, com quem estabelecem inúmeras relações. A tese trata da aliança conjugal entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas no âmbito das relações diárias na aldeia. Por meio de um estudo etnográfico sobre relacionalidade, corporalidade e produção da diferença, explora-se as formas, motivações e maneiras como se constituíram essas relações conjugais e como essas experiências se manifestam na vida diária do casal e dos(as) parentes(as) indígenas. A etnografia enveredou pelas teorias vernáculas, apreendidas durante um ano de trabalho de campo, e pelas discussões que envolvem aspectos da vida diária que falam sobre relacionalidades. A tese conclui que embora a mistura com os(as) “*cabeça-seca*” e o deslocamento desses(as) não indígenas para a aldeia sejam ações discursivamente combatidas, são justamente estes processos que possibilitam a dinamicidade da socialidade Kariri-Xocó, uma vez que esses casamentos ativam a diferença, demarcando uma identidade indígena específica, fabricada no mundo ritual do Ouricuri, cujo segredo está no centro da constituição da relacionalidade Kariri-Xocó e da produção de “*pessoas diferenciadas*”.

Palavras-chave: Casamento. Diferença. Exogamia. Parentesco. Relacionalidade.

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. “Each pan with its text”: Marriage, relatedness and difference in the Kariri-Xocó world. 2021. 340 il. Thesis (Doctorate in Anthropology) – Anthropology Post-graduation Program, College of Philosophy and Human Sciences, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

Abstract

This thesis is an ethnography about the marital relationships between the Kariri-Xocó and the non-indigenous, the “*cabeça-seca*”. The Kariri-Xocó inhabit the village of the same name, located in a small municipality in Alagoas in the Lower São Francisco region (Brazil), in close proximity to the non-indigenous people, with whom they establish countless relationships. The thesis deals with the marital alliance among the Kariri-Xocó and the non-indigenous in the context of the daily relationships in the village. Through an ethnographic study about relatedness, corporeality and production of difference, it explores the forms, motivations and ways in which these marital relationships were constituted and how these experiences are manifested in the daily life of the couples and the indigenous relatives. The ethnography went through vernacular theories, learned during a year of fieldwork and discussions involving daily life aspects that talk about relatedness. The thesis concluded that although the mixture with the “*cabeça-seca*” and the displacement of these non-indigenous to the village are actions that are discursively fought, it is precisely these processes which enable the dynamism of the Kariri-Xocó sociality, once that these marriages activate the difference, demarcating a specific indigenous identity, manufactured in the ritual world of Ouricuri and its secret is in the heart of the Kariri-Xocó relatedness and the production of “*differentiated people*”.

Key-words: Marriage. Difference. Exogamy. Kinship. Relatedness.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa	1	Localização da Terra Indígena Kariri-Xocó	42
Mapa	2	Terra Indígena Kariri-Xocó e adjacências	43
Mapa	3	Ruas ou lugares	46
Mapa	4	Microáreas	62
Figura	1	Nhenety (Zé Nunes)	68
Gráfico	1	Participação por idade	83
Figura	2	Casamento de Rana e Takawã (Toinho)	121
Figura	3	Casamento de Indinha e Indhão	129
Figura	4	A placa	156
Figura	5	Sítio Alegre Aracaré Parrancó	166
Mapa	5	Ouricuri	194
Figura	6	Graus de mistura	196
Figura	7	“Índio(a) legítimo(a)”	197
Figura	8	Kays e Goiaba	214
Figura	9	Cobra mamadeira	269
Figura	10	Parte alta do território Kariri-Xocó	270

LISTA DE TABELAS

Tabela	1	Participação por grupos	81
Tabela	2	Faixa etária de mulheres Kariri-Xocó casadas com homens não indígenas	147
Tabela	3	Faixa etária de homens Kariri-Xocó casados com mulheres não indígenas	148
Tabela	4	Tempo de união entre casais de mulheres Kariri-Xocó e homens não indígenas	149
Tabela	5	Tempo de união entre casais de homens Kariri-Xocó e mulheres não indígenas	150
Tabela	6	Esquema conceitual de classificação da mistura entre os(a) Kariri-Xocó e os(as) “cabeça-seca”	197
Tabela	7	Jeitos de descobrir se a moça “se perdeu”	257

SUMÁRIO

PREFÁCIO	16
INTRODUÇÃO	23
Relacionamentos conjugais entre indígenas e não indígenas	26
Vida diária: uma abordagem alternativa	33
Relacionalidades: um novo olhar sobre as relações de parentesco	35
Os(as) Kariri-Xocó	40
Estudos sobre os(as) Kariri-Xocó	47
Plano da tese	49
CAPÍTULO 1 – VIVER JUNTO COM OS(AS) KARIRI-XOCÓ: O PERCURSO METODOLÓGICO	53
Sinopse do capítulo	54
Afetações, aproximações e escuta sensível	54
A pesquisa topada	58
Nhenety, o guardião da memória	68
“As furrubientas”	75
Agruras do trabalho de campo: “pelo menos você vai ter o que contar...”	85
A menina das canelas finas que trabalha na aldeia	92
CAPÍTULO 2 – A COMBINAÇÃO E O BOM VIVER	97
Sinopse do capítulo	98
“O casamento é uma dor de cabeça enjoada”	98
Quando o casamento não é uma escolha	101
A escolha dos cônjuges	107
Fugir, sair de casa e noivar	113
Mutirões de casamentos	119
Casamento de Origem	124
CAPÍTULO 3 – RELACIONAMENTOS CONJUGAIS COM OS(AS) CABEÇA-SECA	134
Sinopse do capítulo	135
“Cada panela com o seu texto”	135
Cidade: lugar de fazer marido, “mulher” e amante	137
Semânticas do amor e do interesse	141
Discursos intergeracionais e de gênero sobre a mistura	144
Cônjuges cabeça-seca	146
Efeitos da escolha	152
Mistura e participação no Ouricuri	161
CAPÍTULO 4 – AGENCIAMENTOS POLÍTICOS DA MISTURA	170
Sinopse do capítulo	171
O problema da mistura	171
Tipos de pessoas	181
O Ouricuri: demarcador da diferença étnica	185
Os(as) legítimos(as) ou originais e os(as) misturados(as)	195

CAPÍTULO 5 – RELAÇÕES CONJUGAIS E QUESTÕES CORRELATAS	202
Sinopse do capítulo	203
Casar e viver na casa da sogra	203
Demonstrações de carinho e ciúme	209
O bom marido e a boa mulher	212
Meu marido caçarola e os homens dominados	216
“O marido é o remédio para o útero”	220
Virar corno, maria gaieira e rapariga	222
CAPÍTULO 6 – FORMAS DE CHUMBREGAR: CORPORALIDADE, SEXUALIDADE E RELAÇÕES DE GÊNERO	232
Sinopse do capítulo	233
“Chumbrego” e reprodução da vida conjugal nas brincadeiras de casinha	234
Botar corpo	241
“Fica” e namoro	248
“Chumbrego” e virgindade	254
“Chumbrego”, corpos e sexo quentes	259
CAPÍTULO 7 – NASCER CURADO: IDENTIDADE, ALTERIDADE E DIFERENÇA	266
Síntese do capítulo	267
“A cobra que mama”	268
Nascer curado(a) e ser batizado(a)	274
Outros cuidados com os corpos dos(as) recém-nascidos(as)	280
Pegar barriga e parir	283
Gravidez da Bicha	289
Resguardo de mulher parida	294
Perder o(a) bebê e abortar	297
CONSIDERAÇÕES FINAIS	304
REFERÊNCIAS	310
GLOSSÁRIO	327
APÊNDICES	329
Apêndice A – Mapeamento	330
Apêndice B - Roteiro de entrevista semiestruturada	334
Apêndice C – Levantamento de casais (casamentos com não indígenas)	338
Apêndice D - Casamentos com primos(as) de segundo e terceiro graus	340

PREFÁCIO

“Descobrir um lugar é de início perder-se nele”.

Michel Agier

“Perder-se também é caminho”.

Clarice Lispector

Esta tese não poderia ter sido escrita se não fosse o forte desejo de viver com os(as) Kariri-Xocó. Este ponto é fundante. O exercício de viver junto foi estreitado ainda mais quando me tornei sobrinha, amiga, comadre, neta e irmã de tantas pessoas que me acolheram na Sementeira (aldeia). Foram essas algumas das denominações carinhosas que recebi, quando passei a fazer parte das famílias que conheci, ao longo dos doze meses que morei entre eles(as), em 2018 e 2019.

A tese é atravessada pelas minhas experiências ao viver na aldeia e pelas experiências dos(as) Kariri-Xocó ao conviverem comigo e com a minha família, que me acompanhou durante o trabalho de campo. Entremeamos histórias, encontros/desencontros, equivocções, diálogo e abertura ao outro e ao novo. Essa experiência etnográfica, cercada de palavras e imagens, fala sobre amor, sexo, desejo, casamento, ódio, traição e conflitos. Fala sobre pessoas, parentesco, relações, vidas... e sobre os modos como as pessoas vivem a sua vida.

Dizer do desafio que foi a construção deste texto é imprescindível. Sair da minha zona de conforto e me permitir mudar foi uma experiência intrigante. Mudanças, quase sempre, são necessárias. Mais precisamente, falo do estilo de escrita que optei para este trabalho¹. Essa foi uma escolha lúcida e proposital. Desde o meu mestrado, defendido em 2015, me sinto convocada a ultrapassar as “barreiras” da escrita acadêmica e produzir outro formato de texto, leve e pulsante, sintetizado pelas minhas andanças e vivências ao lado das mulheres Kariri-Xocó, principalmente. Minha lucidez é bastante para não cair nas armadilhas escorregadias de afirmar que eu inovo os estudos antropológicos com um tipo de linguagem diferenciada. Não tenho essa pretensão!

¹ O estilo de escrita do livro “Inquietações metodológicas: perguntar, registrar, escrever”, de Andréa Vieira Zanella (2013), foi uma grande fonte de inspiração.

Ao ler o texto, tecido a partir de polifonias discursivas de homens e mulheres, alguns(mas) leitores(as) poderão enquadrá-lo nos parâmetros da literatura, mas já antecipo, nesses primeiros parágrafos, que prefiro seguir sem moldes e rótulos. Acontece que me senti desafiada a escrever para um público que não fosse apenas de antropólogos(as): desejo que foi se estreitando ainda mais no doutorado. Lembro-me bem do dia em que fui chamada a atenção por um professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (UFBA) para o tipo de texto que muitos(as) antropólogos(as) produzem, os quais parecem dialogar apenas entre eles(as). Por algumas vezes, compartilhei desse mesmo incômodo, eis que, então, entre *idas y vueltas*, como um canto andaluz, recuperando Manuela Carneiro da Cunha (2009), resolvo escrever de outro modo. Ao iniciar os meus estudos na Pedagogia e, posteriormente, mergulhar nas Ciências Sociais, como segunda graduação, especialmente na Antropologia, fui movida pelo forte (e ambicioso) desejo de conquistar leitores(as) diversos(as).

Os desafios são muitos, as expectativas também. Diria que meu texto é um esforço teórico-metodológico de produzir uma etnologia no Nordeste, preocupada com as questões mais prosaicas da vida cotidiana², que falam sobre relações, de modo a provocar no(a) leitor(a) uma experiência olfativa-sonora-degustativa, por meio da própria etnografia e da linguagem textual que faço uso. Também procurei detalhar as inúmeras experiências Kariri-Xocó que articulam e conectam as noções de corporalidade, sexualidade, gênero e produção da diferença, mediante conceitos, compreensões e percepções dos(as) próprios(as) indígenas. Com isso, devo dizer que realizei um deslocamento linguístico (e sobretudo político), ao retratar os regimes indígenas de conhecimento, ou seja, a(s) “epistemologia(s) nativa(s)”³, expressão utilizada por Célia Xakriabá⁴.

² Muitas de minhas elucubrações e aspirações vieram após a leitura do livro “Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia”, fruto da tese de doutorado da antropóloga portuguesa Susana de Matos Viegas, defendida na Universidade de Coimbra, em 2003.

³ O termo evoca para conhecimentos de tipo endógenos (de dentro), mas vale ressaltar que para o caso Kariri-Xocó, especificamente, tais conhecimentos são fluídos e estão em constante renovação. Mesmo sendo “de dentro”, dialogam com os conhecimentos apreendidos por meio dos trânsitos que são feitos nas cidades (e nos sonhos), sem, contudo, “perder o que os diferencia: uma certa relação entre as pessoas e das pessoas com a natureza” (PANTOJA, 2016, p. 04).

⁴ Ver dissertação (CORREA, 2018, p. 19).

Essa experiência foi embalada pela sonoridade das maracas⁵ e pelo cheiro forte de fumo queimando. Nos caminhos por onde andei, não pude deixar de lembrar de algumas aulas de Antropologia, quando alguns(mas) professores(as) diziam: “*deixe o campo falar, deixe que ele lhe mostre caminhos...*” e foram vários os caminhos mostrados... tentei percorrer por muitos deles.

Em um desses caminhos, depois de uma entrevista, uma mulher Kariri-Xocó me perguntou por que eu havia escolhido a Antropologia. Não sabia ela que, por vezes, já me fiz essa pergunta, mas as respostas sempre vinham como um vendaval. Para explicá-la, fiz uma retrospectiva de minha vida e, aqui, não caberia apenas destacar a minha inserção na universidade, pois é anterior a esta etapa. Levei alguns minutos, mas não fiquei satisfeita com a explicação. Outra mulher, também Kariri-Xocó, que estava presente disse: “*entendi!*”. Fiquei surpresa, sobretudo quando ela completou: “*você escolheu a antropologia para se descobrir*”. A antropóloga Ciocari (2009, p. 229) certamente concordaria com essa fala, pois ela afirma que “[...] quanto mais mergulhamos no conhecimento do ‘outro’, mais esse movimento nos remete a nós mesmos, às nossas profundezas”. Bom, se é para me descobrir, ao certo não sei, mas para me proporcionar descobertas, isso certamente.

Outros caminhos também me levaram a mim mesma. A minha posição, enquanto mulher e pesquisadora, desenharam várias situações ao longo deste trabalho e me revelaram muitas coisas, a exemplo dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres, solteiras(os) e casadas(os). Além de observadora, curiosamente também passei a ser observada, não apenas eu, mas a minha família, o meu casamento e a minha relação com as minhas filhas, por isso foi crucial conceber no texto alguns lugares para falar de mim, a partir dos dizeres do(s) outro(s).

Procurei conservar as narrativas da forma mais fidedigna possível, sobre qualquer que fosse o assunto, povoando a escrita de significados expressos no modo como as palavras eram ditas. À medida que ia escrevendo, enquanto estava em campo, fazia questão de ler para

⁵ Instrumento sonoro feito com o fruto do coité (*Crescentia cujete L.*), madeira (que serve de cabo) e semente, que é introjetada no coité (o fruto) para produzir o som. Na aldeia, o fruto do coité pode ser chamado de cabaça ou pelo mesmo nome da planta. Seu formato é ovóide e mede cerca de 25 cm de comprimento e 20 cm de diâmetro. Depois que ganha forma, a maraca recebe pintura e penas de aves locais são introjetadas na parte superior. Sua utilização mais frequentemente se dá em rodas de toré (cantos e danças).

aquelas pessoas que mais frequentavam a minha casa. Era sempre com muito ânimo e vibração que elas recebiam a leitura de meus textos (ainda bem preliminares), retribuindo com dizeres, como: “*Gostei de tudo o que você escreveu, é verdade mesmo*”. Outras diziam: “*Mulher, você colocou tudo, valei-me!*”. Essa dinâmica foi muito interessante e depois de algum tempo, as pessoas passaram a me perguntar, com certa frequência, se minha escrita “caminhava” bem.

Faço o uso das aspas e do itálico na grafia de algumas palavras para colocar em evidência aquelas que são “próprias” do contexto local e regional ou que foram apropriadas e ressignificadas pelas pessoas com quem convivi na aldeia. Os depoimentos também serão destacados com aspas e em itálico, para dar ênfase às falas e diferenciá-las das citações de autores(as). Algumas falas são destacadas, sem fazer referência direta a uma pessoa específica, pois foram escutadas por várias vezes, por diferentes sujeitos. Esclareço ainda que, em alguns momentos da tese, utilizo nomes fictícios, evitando gerar situações de constrangimento e mal-estar, sobretudo por se tratar de temas moralmente delicados, como traição e violência entre casais; inimizades e conflitos entre parentes. Então, o(a) leitor(a) será avisado(a), no caso da utilização desses nomes. Com isso, não me isento da responsabilidade com as informações aqui expostas, ao contrário, eu demonstro o cuidado que tenho com as pessoas que confiaram a mim seus nomes e seus depoimentos.

Os registros fotográficos foram feitos por Gutemberg Santana, meu companheiro. Nossos diálogos eram constantes, assim como a minha presença durante esses registros. Juntos também escolhemos as fotos que compuseram a tese. Foram várias conversas e planejamentos para documentar as nuances da vida, desde acender o fogo de lenha até a “*lavagem de panos*” no rio. Também foi documentado o não planejado, o que surgiu no decorrer do caminho. Quando desenvolvi a pesquisa de mestrado, em 2015⁶, ao mesmo tempo em que queria viver as experiências, estava preocupada em fotografar, acabando por submergir certas falas e gestos. Dessa vez, em que me tornei parte da foto, pude me deter aos acontecimentos no tempo em que eles se sucediam.

⁶ A pesquisa de mestrado também foi realizada na Aldeia Kariri-Xocó. Falo novamente sobre isso no primeiro capítulo.

Antes de seguir, esclareço que o uso oscilante entre a primeira pessoa do singular e a primeira pessoa do plural deve-se ao fato de que, em alguns momentos, refiro-me às ações feitas somente por mim e, em outros, às ações que foram desempenhadas por mim, meu companheiro e/ou minhas filhas.

Findo, sem me eximir de algumas lacunas, aberturas e incompletudes que deixei no texto. Acontece que muitos aspectos da cosmologia Kariri-Xocó estão baseados no segredo⁷. O segredo é preservado dos(as) não indígenas e, portanto, coube a mim, enquanto pesquisadora, entender o que é realizar um estudo no qual muitas respostas não podem ser dadas. Não se pode revelar aquilo que se tem de mais precioso.

Destaco, ainda, que para efeitos desta pesquisa centrei o estudo nos relacionamentos heterossexuais entre indígenas Kariri-Xocó e não indígenas, não para me isentar das discussões em torno da homossexualidade, sobretudo em um momento histórico e político recorde de casos de homofobia no país, mas porque no período (e também anteriormente) em que realizei este trabalho de campo não foi registrado nenhum casamento não hetero entre indígenas Kariri-Xocó aldeados e não indígenas.

Os relacionamentos afetivos e as experiências que destoa do que os(as) Kariri-Xocó identificam como heterossexualidade, seja entre eles(as) próprios e entre eles(as) e os(as) não indígenas me renderam um artigo, a sair!

O(a) leitor(a) também perceberá que enveredo mais pelas noções que dizem sobre a corporalidade das mulheres do que a dos homens, não por ser essa a minha escolha, gostaria de encontrar um ponto de equilíbrio em ambas as abordagens, mas as entrevistas e mesmo as conversas informais com homens eram muito delicadas, sobretudo por eu ser uma mulher casada. Para muitos homens, falar sobre sexualidade e sexo com uma mulher casada é constrangedor, pode atestar falta de respeito ao seu marido. Lembro-me que ao final de uma conversa com duas mulheres, em que o marido de uma delas e um amigo estavam presentes, a mulher casada mencionou que se a nossa conversa tivesse acontecido há alguns anos, os homens já teriam nos colocado para fora, pois assuntos envolvendo menstruação, sexo, gravidez e parto não deveriam ser tratados na presença de homens. Desse modo, muitas das informações que obtive sobre o processo de tornar-se homem, adveio de minhas observações,

⁷ Trato do tema do segredo no quarto capítulo.

vivências e conversas com as mulheres. Seria esse um movimento reverso de etnografias que pesquisaram mulheres do ponto de vista dos homens?

Dito essas palavras, convido vocês, meus(minhas) caros(as) leitores(as), a seguir comigo por esse caminho de barro, folhas e as águas doces do velho Chico⁸.

⁸ Como o Rio São Francisco é carinhosamente apelidado.



INTRODUÇÃO

Quando o assunto é relacionamento amoroso e conjugal com os(as) não indígenas, comumente se ouve entre os(as) Kariri-Xocó mulheres e homens, jovens e velhos(as), a expressão: “*cada panela com o seu texto*”, que em seus próprios termos quer dizer: “*índio com índio, branco com branco*”⁹. Com uma população de aproximadamente 1.952 pessoas (SESAI, 2015), os(as) Kariri-Xocó habitam a aldeia de mesmo nome, também chamada de Sementeira, na cidade de Porto Real do Colégio, no Baixo São Francisco, no estado de Alagoas, no Nordeste brasileiro. Entre eles(as), casar ou “*viver junto*” com não indígenas, os denominados “*cabeça-seca*”, é um fenômeno antigo, que remonta ao período colonial e continua em curso nos dias de hoje. Parto dessa frase, que é também o título desta tese, para refletir – a partir de uma discussão etnográfica – sobre a relação entre alteridade e identidade nas práticas e nos discursos das pessoas com quem convivi na Sementeira, durante a pesquisa de campo realizada entre 2018 e 2019.

O trabalho de campo visou produzir um estudo antropológico com o objetivo de compreender as transformações sociais e os efeitos produzidos em função das alianças conjugais entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas, no âmbito das relações diárias na aldeia, por meio de um estudo etnográfico sobre relacionalidade, corporalidade e produção da diferença. Desse modo, produziu-se um material denso sobre relações étnicas, inclusive, sobre os processos de “*mistura*” que incidem na identidade étnica, ao mesmo passo em que gerou uma rica etnografia sobre parentesco, casamento e relações de afinidade.

Durante os dez meses contínuos de trabalho de campo, de fevereiro a dezembro de 2018, mais uma viagem à aldeia em 2019, totalizando o período de um ano, foquei em três objetivos principais: a) explorar as formas, motivações e maneiras como se constituíram essas relações conjugais; b) discutir como as experiências conjugais com não indígenas se manifestam na vida diária do casal e dos(as) parentes(as) indígenas, sobretudo com o

⁹ Preservei a frase no gênero masculino, assim como ela é falada, embora não se refira a casamentos com pessoas do mesmo sexo/gênero.

deslocamento de residência para a aldeia, pós-casamento; c) identificar e documentar os discursos intergeracionais e de gênero sobre a mistura com os(as) não indígenas.

Em 2015, quando estava na aldeia realizando o trabalho de campo do mestrado¹⁰, tomei conhecimento de uma reunião para a qual toda a comunidade foi chamada, a fim de discutir a circulação dos(as) não indígenas nas áreas de moradia do território Kariri-Xocó, mas não pude participar desse encontro. Uma das pautas incluía os relacionamentos conjugais entre eles(as). Dentre as várias sugestões que foram levantadas, destaco a criação de uma “*rua*” dentro da própria aldeia, que serviria para separar aqueles(as) que escolhessem “*viver junto*” (casar/ unir-se) com pessoas não indígenas. O resultado dessa reunião não foi um consenso de opiniões, ao contrário, surgiram mais questionamentos e dúvidas sobre o que deveria ser feito a partir de então para diminuir os casamentos com os(as) brancos(as)¹¹.

No ano de 2018, o casamento com pessoas não indígenas continuou sendo um assunto recorrente entre os(as) Kariri-Xocó. Em julho de 2019, com a participação maciça dos(as) indígenas, uma nova reunião foi proposta e realizada na aldeia, cujo foco foi o relacionamento conjugal com os(as) não indígenas e, principalmente, o deslocamento de residência pós-casamento para a aldeia. Inicialmente, soube dessa reunião quando visualizei, por meio de um aplicativo de celular, a foto de uma placa que proibia a circulação de não indígenas em um ponto específico da aldeia. Ao conversar com alguns(mas) Kariri-Xocó, fui informada da reunião e das novas “regras” estabelecidas a partir de então. Se na primeira reunião, diante dos ânimos acalorados, não houve consenso referente às sugestões levantadas, dessa vez algumas propostas¹² foram definidas, alinhadas aos interesses coletivos; destaco a seguinte proposta: pessoas que decidirem, a partir do presente ano, “*viver junto*” com não indígenas podem manter a relação, considerando-se o livre arbítrio de cada um, porém, devem morar fora da aldeia.

¹⁰ Ver Santana (2015).

¹¹ Nesse contexto etnográfico, os termos “branco(a)”, “cabeça-seca” e “não indígenas” atuam como sinônimos. Explico essas nomenclaturas de maneira mais aprofundada no capítulo 4.

¹² Retomo esse assunto, apontando as demais propostas no capítulo 3 da tese.

A conjugalidade entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas e o deslocamento posterior do casal para a aldeia são, sem sombra de dúvida, assuntos de grande importância para os(as) indígenas, seja porque mobilizam inúmeras discussões em torno da socialidade na Sementeira, seja porque levantam discussões sobre conhecimento e sangue. No que segue, veremos que as “relações de sangue”, embora façam parte de um leque de categorias mobilizadas que remetem a certos discursos e formas de compreender o que é parentesco e não parentesco, não definem a relacionalidade nesse mundo. O que é central na experiência desses(as) indígenas se refere ao mundo ritual, ao mistério do Ouricuri. A participação corpórea nesse complexo ritual é elemento chave nos processos relacionais, nos quais se constitui a “identidade” Kariri-Xocó. O conhecimento do segredo está no centro da constituição da relacionalidade do que é ser Kariri-Xocó, em termos de relações diárias materiais, parentesco e afinidade. Ironicamente, informações desse cunho, que englobam os processos relacionais de fazer pessoas Kariri-Xocó, transformando-as em “*pessoas diferenciadas*”, compõem o universo do segredo que, apesar de muito importantes para este estudo, uma vez que poderiam explicar os discursos de rejeição da mistura com os(as) brancos(as), dentre outras questões relacionadas, não podem ser compartilhadas com pessoas não indígenas, mesmo que esta seja uma antropóloga. – *Maiara, me desculpe, mas só posso falar até aqui...* tal condição, que no primeiro momento parece se constituir como grande dificuldade para uma pesquisa, revela-se, ao contrário, como o seu ponto mais interessante: etnografar relações de pessoas cuja vida é regida por segredos.

Tendo em vista todas essas questões que giram em torno da relacionalidade, pauto como problemática central deste estudo a seguinte questão: – quais as transformações sociais e os efeitos produzidos em função da aliança conjugal entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas no âmbito das relações diárias na aldeia? Para responder a essa questão, a tese levanta discussões sobre corporalidade, processos de “*mistura*” e produção da diferença, por entender que tais categorias teóricas nos ajudam a desvendar as relações desencadeadas a partir desses casamentos exogâmicos¹³.

¹³ Os resultados da investigação colocam uma grande pergunta ao lado dos termos “exogamia” e “endogamia”. O que estas categorias tão consagradas na Antropologia podem nos dizer quando utilizadas em contextos muito específicos? Esta, certamente, é uma questão que suscita bons debates e aprofundamentos, o que será feito em outra oportunidade.

A investigação contribui a duas áreas temáticas da antropologia: primeiro, expande o material etnológico sobre relações interétnicas e “povos misturados” na área etnográfica do Nordeste brasileiro (do Norte da Bahia até o Ceará), cuja perspectiva elege as relações que se estabelecem na vida diária, a partir de relações de afinidade e produção da diferença. Defendo uma etnologia no Nordeste voltada para a vida diária e para o modo como a experiência vivida é (re)elaborada, assim, julgo importante romper com as teorias da aculturação, transfiguração étnica e fricção interétnica que perduraram por tanto tempo nos estudos dos(as) indígenas dessa região do país e, em seu lugar, proponho a abordagem dos processos de “*mistura*” que se dão por meio dos relacionamentos com não indígenas, a partir da lente da contramestiçagem. Adicionalmente, a tese colabora, em termos etnográficos, para os estudos de gênero e sexualidade, temáticas ainda pouco investigadas nesse contexto. Contudo, uma das mais significativas contribuições advém da própria etnografia e das discussões dos conceitos vernáculos que nela constam.

Dito isto, apresentarei, a seguir, os referenciais teóricos nos quais a tese está embasada, considerando as categorias e subcategorias teóricas de grande valor para o estudo. Ressalto que as numerosas descrições, análises e argumentos tecidos são sustentados por essa base teórica discursiva, seja de modo mais evidente ou implícito.

Relacionamentos conjugais entre indígenas e não indígenas

É fundamental para esta pesquisa entender quais teorias as pessoas Kariri-Xocó acionam para explicar a “*mistura*” com os não indígenas, além das motivações e efeitos que estas relações conjugais produzem entre eles. Trata-se de um tema complexo, sem dúvida, e reduzir as experiências Kariri-Xocó de casamentos com não indígenas à ideia de mestiçagem seria uma maneira de frear toda a potência investigativa que a temática possibilita.

A Etnologia Indígena tem nos mostrado que a aliança com pessoas não indígenas pode significar a pacificação do inimigo; transformação em outro; troca de substâncias corporais, bens tangíveis, intangíveis e serviços; e produção ou o rompimento da cadeia de parentes.

No caso da interrupção do parentesco, Elizabeth Pissolato (2012), analisou as implicações dos casamentos entre jurua (brancos) e Guarani Mbya, de família Tupi-Guarani, das aldeias de Araponga e Parati Mirim, no município de Parati, no estado do Rio de Janeiro, entre os anos de 2001 e 2003. Segundo a autora, esse tipo de relação é tida como não recomendável, pois os(as) brancos(as) são considerados(as) “ruins para casar”. Pissolato

(2012) afirma que o casamento com jurua caminha na direção inversa das trocas e apropriações feitas com eles na cidade, pois “[...] o casamento leva embora pessoas e possibilidades de relações e partilha que poderiam se realizar através delas” (PISSOLATO, 2012, p. 107). Nesse caso, os casamentos com não indígenas interferem na rede de relações do parentesco Mbya, provocando o fim de sua dinâmica, conforme esclarece a autora.

No caso das mulheres de São Gabriel da Cachoeira, no noroeste amazônico, o casamento com não indígenas é visto de um modo positivo, pois possibilita acesso ao mundo do branco (LASMAR, 2005). A autora considera que a escolha por esses casamentos não envolve apenas o acesso a mercadorias, mas corresponde a um processo mais amplo que altera o próprio modo de vida, influenciado pelo espaço urbano e pelo “modo branco de viver”. Os casamentos entre indígenas e brancos mostram como novas modalidades de agenciamentos são empregadas pelas mulheres indígenas, no âmbito das relações. O estudo de Lasmar (2006) tem contribuído, nesse sentido, para mostrar como as mulheres indígenas de São Gabriel da Cachoeira reformulam a socialidade, dando novos sentidos para as assimetrias que diferenciam as relações entre homens e mulheres. No caso dos(as) Guarani Mbya, das aldeias de Araponga e Parati, ao contrário, o casamento com um(a) não indígena é entendido como uma prática danosa ao mundo relacional (PISSOLATO, 2012).

Entre os(as) Tupinambá da Serra, Macêdo (2007) registra que diante das inúmeras uniões conjugais com brancos(as) e negros(as), criou-se uma espécie de “lei” com participação e votação dos(as) indígenas, a qual proibia os casamentos inter-raciais, de maneira a ser freado o processo de mistura. Ainda que alguns(mas) jovens tenham mencionado a dificuldade em cumpri-la, por demonstrarem interesse em casar com brancos(as) e negros(as), eles foram favoráveis à lei, no momento da votação. Os três exemplos citados nos mostram o quanto o tema do casamento em terras ameríndias é complexo, o que necessita ser investigado de maneira mais aprofundada.

Ressalto que as discussões sobre relacionamentos entre indígenas e brancos(as) nesta tese são mobilizadas pelos debates propostos a partir da noção de contramestiçagem (GOLDMAN, 2015; 2017), frente às limitações do vocabulário das Ciências Sociais sobre mestiçagem e da Antropologia sobre aculturação, transfiguração étnica ou fricção interétnica que, de alguma maneira, compartilham a ideia de apagamento das diferenças para a formação de uma unidade e que buscam entender essas relações como sendo geradas em processos de hibridização, perda ou desintegração cultural. Portanto, a noção de contramestiçagem nos possibilita uma chave de leitura que opera sobre a afirmação da diferença e no sentido não-

fusional da mistura, permitindo entender as relacionalidades e os fluxos sem a carga da dissolução integracionista, mas por meio da própria teoria Kariri-Xocó acerca da “mistura”.

Essa chave de leitura apresenta uma alternativa teórica para pensarmos a mestiçagem “não no sentido de uma recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer, mas no da abertura para o caráter analógico, e não digital, e para o elemento de indeterminação [...] (GOLDMAN, 2015, p. 645). Desse modo, podemos pensar a contramestiçagem como uma mistura que não produz homogeneidade, mas novas diferenças, ou seja, nas palavras de Goldman (2015, p. 649): “as conexões se dão entre heterogêneos enquanto heterogêneos, as relações se dão entre diferença enquanto diferença”. Entende-se, nesse caso, a produção da diferença como sendo um processo histórico e dinâmico, um “ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidade” (ANJOS, 2006, p. 21).

A proposta da contramestiçagem dá continuidade ao esforço coletivo que diferentes autores e autoras (MELLO, 2014, 2017; GOLDMAN, 2015, 2017; SAUMA, 2014; entre outros) vêm tecendo ao longo de mais de quinze anos, ao proporem uma série de reflexões em torno das “relações afroindígenas”; entendida “como um modo particular de articular diferenças” (GOLDMAN, 2017, p. 12). A contramestiçagem se alimenta de teorias-mundo historicamente invisibilizadas, mas em permanente movimento (conexões e disjunções). Tal noção abrange tanto as teorias etnográficas que se contrapõem ao discurso radical e totalizante de uma unidade nacional que elimina as diferenças, para dissolver as suas potências, quanto aquelas que se utilizam dos conceitos de mestiçagem e sincretismo e por meio deles tecem os seus próprios entendimentos (PAZZARELLI et al, 2017, p. 09), de maneira que os “conceitos passam a ser forças em movimento e a operar de modo acima de tudo tático e estratégico” (GOLDMAN, 2021, p. 11).

Outra abordagem interessante é a antimestiçagem, abordada por José Kelly Luciani (2016), produzida a partir de linguagens e contexto bastante específicos; através do caso etnográfico dos Yanomami da região do Alto Orinoco, na Venezuela, o autor nos mostra que para esta população a mistura é disruptiva e “mantém explícita a origem diversa dos elementos de um composto” (LUCIANI, 2017, p. 702), ou seja, é “uma forma indígena de mistura sem fusão” (Idem, 2017, p. 704).

A antimestiçagem de José Kelly Luciani (2016) traz em seu significado a ideia de “contra”, não uma política que se coloca contrária à “mistura”, mas aos postulados da mistura que dissolve a diferença, como prega a teoria da mestiçagem. A partir de uma perspectiva que

tem como pano de fundo o trabalho de Clastres sobre a sociedade contra o estado, Luciani (2016, p. 80) afirma que a “mestiçagem é ‘a favor do Estado’ e ‘contra a sociedade primitiva’, assim como a antimestiçagem é ‘contra o Estado’ e ‘a favor a sociedade primitiva’”. Esta abordagem caminha no sentido de mostrar que a “*mistura*” é entendida não como uma “fusão consumptiva da diferença, mas a adição de uma socialidade diferente” (LUCIANI, 2016, p. 52).

Com isso, os Yanomami nos apresentam a sua própria teoria do “virar *napë*”¹⁴, a qual remete à capacidade que seus corpos têm de ocupar diferentes perspectivas ou posições relacionais, nesse caso, Yanomami e *napë*, dependendo das relações estabelecidas. Desse modo, ainda que os Yanomami façam o uso de artefatos não indígenas, roupas, utilizem o dinheiro, comam alimentos *criollos* e aprendam o espanhol para se comunicarem, eles não estão virando *napë*, mas ocupando diferentes posições, sem deixar de ser Yanomami, o que podemos entender como possibilidade de transformação xamânica, em outros termos, apreende-se esses movimentos como processos Yanomami de antimestiçagem.

No que segue, retomarei a crítica feita anteriormente sobre alguns conceitos acionados para trabalhar a relação interétnica e os processos de contato e “*mistura*” entre indígenas e não indígenas, a fim de apresentar suas lacunas e problemáticas, a começar pela aculturação. Tal conceito emergiu na Antropologia cultural americana nos anos 1930, mas foi incorporado ao vocabulário da antropologia brasileira somente nos anos 1950, nas investigações sobre populações indígenas (ATHIAS, 2007, p. 70). O problema do conceito, nessa perspectiva, paira sobre a noção de que os processos de contato geram descaracterização de uma cultura sobre a outra, ou seja, da cultura “dominante” – que permanece “pura”, sobre a cultura “receptora” – que é apagada.

Segundo Galvão (1957), a aculturação recebeu críticas dos próprios autores, que atentaram para algumas dificuldades, como a definição de critérios que pudessem decidir

¹⁴ O termo *napë* refere-se à alteridade. É um termo relacional que tem a ver com o modo como pessoas ou grupos se colocam frente ao outro. Pode ser usado para significar estrangeiro, pessoa não Yanomami. Também pode referir-se aos *criollos*: “*virar criollo*”, “*se comportar como criollo*” (LUCIANI, 2016, p. 49). De acordo com o autor, “O campo semântico do termo *napë* contém a mudança histórica das relações com *criollos*, de inimigos a fontes de corpos e conhecimentos *criollos*” (Ibidem). Na atual Venezuela, *criollo* traz consigo o significado da mestiçagem, entendida como a fusão das raças (negra, indígena e branca) que produz um novo tipo de pessoa (LUCIANI, 2016).

sobre o que seria uma situação de contato, além da definição de limites entre aculturação e mudança cultural. O autor considera esse tipo de abordagem como limitada, porém mantém a ideia de “perda” de uma cultura nativa pela substituição de uma cultura “dominante”, ao propor, em seu lugar, o conceito de assimilação, que de acordo com Gow (1991), estaria no centro dos estudos da aculturação.

Essas e inúmeras outras críticas à aculturação fizeram Darcy Ribeiro (1970; 1995) elaborar o conceito de transfiguração étnica. Ainda preso às raízes da história do Brasil, a preocupação de Ribeiro era com a continuidade das populações indígenas. Algum tempo depois, na década de 60, mais precisamente, Oliveira (1972; 1978) acrescentou à “Sociologia do contato” a noção de “fricção” para pensar as relações interétnicas.

Os trabalhos de Ribeiro sobre transfiguração étnica, assim como os de Oliveira sobre fricção interétnica, mostraram-se problemáticos. O primeiro adota um seguimento evolucionista que perpassa o contato desde o início da colonização até os dias de hoje, criando, assim, etapas de civilização. Segundo Gow (1991, p. 204), o que Ribeiro denominou de transfiguração étnica, “consiste na remoção violenta de toda especificidade cultural dos povos indígenas, até que eles permaneçam como ‘entidades étnicas’[...]”, ou seja, essa remoção colocaria em evidência quem pertence a que tipo de sociedade. O segundo trabalho afirmou que os distintos “campos semânticos” (OLIVEIRA, 1972) entre uma sociedade e outra, ou seja, entre a sociedade nacional e a sociedade nativa, os tornariam incomunicáveis. Gow (1991) argumentou que esta teorização apresenta os mesmos problemas que o conceito de transfiguração, uma vez que analisa a sociedade nativa e a sociedade nacional como opostos que se excluem, ainda que supere a noção de aculturação.

Como é possível ver em Gow (1991, p. 197), os Piro do rio Baixo Urubamba no Peru, que se definem como: “*nosotros somos de sangre mezclado*”, em oposição a qualquer teoria da aculturação que facilmente poderia ser empregada para analisá-los. Quando dizem que são civilizados, o fazem para demarcar uma diferença entre eles e seus antepassados, “povos da floresta”. O autor descreveu como os Piro se veem e sua perspectiva de história, que geralmente faz referência à escola e à “Comunidade Nativa” – “povoados legalmente reconhecidos com escola” (GOW, 1991, p. 206). Em sua análise, Gow (1991) nos revelou a complexidade que envolve os processos situacionais de autoidentificação e o sistema linguístico entre os Piro.

O autor (GOW, 1991) constatou que os estudos da aculturação, mudança social e, posteriormente, transfiguração e fricção étnicas são insuficientes para analisar os Piro em seus

próprios termos. O mesmo se pode dizer sobre a construção historiográfica e antropológica do contato no Baixo São Francisco (Brasil), que não nos permitem compreender o ponto de vista de populações indígenas no Nordeste, acerca desse processo. O modo como tem sido escrita essas historiografias dificilmente reflete o ponto de vista dos ameríndios sobre uma parte importante de sua história.

Ainda é necessário afirmar que as relações com não indígenas se configuraram (e se configuram), em muitos casos, como uma desastrosa experiência de aproximação de dois mundos, sucedidas de processos de trabalho escravo, catequização forçada, doenças causadoras de milhares de mortes e tantas outras formas de violência.

Conforme Moreira (2015), uma das medidas sancionadas por Pombal nos anos de 1750 estava pautada no incentivo aos casamentos mistos entre indígenas e portugueses, que previam a rápida assimilação dos primeiros à sociedade colonial. De acordo com a autora, “pelo Alvará de 4 de abril de 1755 firmou-se o compromisso de que os contraentes e descendentes das uniões com os índios, além de estarem livres de ‘infâmia’, ficavam habilitados a receber terras, empregos e outras honrarias” (MOREIRA, 2015, p. 02). Essa medida previa a “civilização” dos(as) indígenas e absorção de suas condições étnicas, mas o que nos mostra Moreira (2015) é justamente uma inversão da expectativa proposta pela política pombalina assimilacionista, durante o período do Diretório (1758-1798). O trabalho da autora nos revela que o agenciamento dos(as) indígenas da capitania do Espírito Santo sobre esses casamentos contribuíram para o controle de suas terras.

Para Oliveira (2004, p. 08), a estratégia de casamentos mistos foi, em aldeias no Nordeste do país, mais do que uma tentativa de tornar os indígenas invisíveis perante o restante da sociedade, tratou-se de uma tentativa de fazê-los desaparecer,

[...] pois o que se esperava era a descaracterização física e cultural dos índios que, desse modo, seriam inevitavelmente destituídos de sua identidade étnica. E foi o que aconteceu. Pelo menos oficialmente, os índios deixaram de existir, as aldeias foram sumariamente extintas, as terras divididas entre índios e não índios, acarretando uma grande mistura e conseqüentemente apagamento de muitas nações indígenas.

Moreira (2015, p. 03) ainda acrescentou que “[...] a miscigenação oriunda dos casamentos interétnicos exerceu ou tinha o poder de exercer um efeito deletério na organização social dos índios como grupo étnico específico [...]”. Em contraponto, Anjos (2017, p. 217) argumentou que “se a mestiçagem está há quinhentos anos operando o branqueamento das diferenças, diversas contramestiçagens também estão há quinhentos anos operando”.

A exploração das condições de contato caminhou junto à discussão da expansão da sociedade nacional. Sincretismo e mestiçagem (GOLDMAN, 2017), enquanto processos ambíguos, eram vistos tanto como dificuldades a serem enfrentadas para a constituição de uma unidade nacional, como uma identidade forjada a partir da diferença, mas que desempenhava o seu interesse por uma unidade dita singular e, ao mesmo tempo, mais próxima aos padrões de países considerados mais “tradicionalistas”.

De volta ao passado, lembremos das teorias do século XIX, defensoras de uma suposta superioridade da raça branca sobre as demais, além das políticas de branqueamento impostas à população brasileira. Distintas visões sobre a mestiçagem caminhavam lado a lado. Visões que negativavam a mestiçagem, como propagava Nina Rodrigues ao condenar os cruzamentos inter-raciais, entendendo-os como resultado da “degradação da ‘raça brasileira’” (COSTA, 2001, p. 145); e visões como a de Gilberto Freyre, que entendiam a ideologia da mestiçagem de modo positivado, conferindo a esse discurso a sua melhor expressão (Idem, p. 144). Assim considerado, a mestiçagem foi valorizada no Brasil, culminando em políticas de incentivo à imigração, cuja base discursiva raciaalista argumentava a favor da miscigenação com pessoas brancas como uma forma de elevar o nível intelectual daqueles(as) que fossem fruto da “*mistura*” (os mestiços), em comparação ao nível intelectual de pessoas negras (GOLDMAN, 2017).

Na contramão, a contramestiçagem aponta para dimensões políticas e também para um “contradiscurso sobre a mestiçagem e o sincretismo” (GOLDMAN, 2017, p. 16), ao propor a manutenção da diferença, ao invés de sua dissolução. É nesse sentido, e nos mesmos termos analíticos de Goldman (2015; 2017), que faço a leitura dos processos de “*mistura*” na Sementeira. Os(As) Kariri-Xocó nos mostram que a “*mistura*” com os(as) não indígenas não resulta em uma fusão, como pensa a teoria da mestiçagem, ao contrário, como se tornou evidente no decorrer do estudo, esses(as) indígenas demonstram por meio de seus discursos e práticas que diferenças continuam como diferenças. A “*mistura*”, portanto, não produz um corpo cuja propriedade consome a diferença, mas uma socialidade que neste caso ativa sobremaneira a diferença. Tais discussões possibilitam a construção de outros caminhos para pensarmos a “*mistura*” como “relação”, ao invés de “substância”.

Considerando as abordagens da etnicidade e dos processos de “*mistura*”, por meio da reflexão proposta, a partir da lente da contramestiçagem, passamos para o tópico seguinte, cujo enfoque recairá sobre a experiência vivida. Busco, com isso, pensar os contradiscursos Kariri-Xocó sobre mestiçagem, a partir das relações que são constituídas no dia a dia.

Vida diária: uma abordagem alternativa

A categoria etnicidade discutida isoladamente do contexto da vida diária e da produção de corpos, como geralmente aparece nos estudos dos povos indígenas no Nordeste e nos estudos de etnicidade, de maneira mais geral, torna-se insuficiente para falar sobre os relacionamentos conjugais entre os(as) Kariri-Xocó e os não indígenas. Ao produzir corpos, produz-se pessoas, parentesco e diferença; é isso que mostram os(as) Kariri-Xocó em suas práticas corporais. Nesse sentido, apresento como alternativa para os estudos em etnicidade em contextos ameríndios a ênfase nos aspectos da vida diária (VIEGAS, 2007). Esforço-me ao longo da tese para mostrar que a etnicidade não é anterior ao corpo, não é nem mesmo dada, também não é ela substância, mas “linguagem não simplesmente no sentido de remeter a algo fora dela, mas no de permitir a comunicação” (CUNHA, 2009, p. 237).

Ao longo da tese, percorri complexas teias de significados e sentidos que esboçam as preocupações atuais (e futuras) em torno da continuidade de ser “*cabôco(a)*”, desde as questões mais específicas que perpassam os casamentos com não indígenas, até as noções de corpo, sangue, conhecimento, gênero e sexualidade. Assuntos relacionados à vida diária: o ato de “*ajeitar*” (cuidar/ dar sustento) os(as) filhos(as), o(a) marido/esposa, a(o) amante e parentes(as) próximos(as); a ação de fumar a xanduca; as conversas na frente de casa, elementos que podem parecer temas de pouca relevância, mas falam sobre relações de parentesco e processos de constituição de corpos generizados, produtivos e relacionais. Desse modo, o que venho a mostrar é que a descrição da vida diária dos(as) Kariri-Xocó constituiu-se como um caminho possível para acessar e refletir sobre a complexa realidade social que envolve o convívio, a relação com os(as) não indígenas e a fabricação cotidiana do corpo, que produz diferença étnica e relacionalidades.

Uma estratégia teórico-metodológica empregada por Susana Viegas (2007) para superar as lacunas oriundas das abordagens em etnicidade, ao estudar a socialidade e o cotidiano dos Tupinambá de Olivença no Sul da Bahia, foi produzida a partir da “experiência vivida” e da compreensão da vida social pelos próprios indígenas, mostrando como a etnologia se nutre com as descrições minuciosas da vida diária de uma determinada população. Além disso, a autora empregou múltiplas estratégias comparativas entre o conhecimento etnográfico produzido sobre os povos indígenas que habitam o Nordeste e os estudos americanistas, como ficou conhecido os estudos amazônicos (VIEGAS, 2007), a fim de romper as fronteiras que existem e separam esses universos etnográficos.

A descrição da vida diária não é tão recente na antropologia. Um bom exemplo de sua utilização pode ser encontrado no clássico “Argonautas do Pacífico Ocidental”, de Bronisław Malinowski (1976 [1922]), quando o autor considera os “imponderáveis da vida real” como parte importante do trabalho de campo. Todavia, a vida diária nem sempre foi assunto de interesse de antropólogos e antropólogas, que empreenderam seus esforços na análise de macroteorias que versavam sobre sistemas, funções e estruturas, em detrimento da “experiência vivida”, práticas de cuidar, “dar sustento”, modos de criar afetos, formas de habitar e relações que constroem e fortalecem as redes de parentesco (VIEGAS, 2007), o que “[...] parecia aos antropólogos, interessados no exótico, demasiadamente caótica e comum para ser objeto de estudos” (VILAÇA, 2001, p. 03).

Importante crítica também foi elaborada por Overing (1999, p. 84-85), ao afirmar que

Para agravar a situação, o intelectual acadêmico, urbano e ocidental tende a encarar os assuntos do dia-a-dia como entediante: são os pratos a lavar, as crianças a alimentar, as prateleiras que é preciso espanar. Nós desprezamos estas tarefas, que gostaríamos de ver cumpridas com a maior rapidez possível e, de preferência, por outros!

Encaramos a vida diária como meramente ordinária, e ansiamos pelo conhecimento do extraordinário: a viagem xamânica, a caça com zarabatanas e curare. O fascínio do exótico nos enfeitiça. Em consequência, podemos ser maus observadores do cotidiano.

Com relação às etnografias realizadas entre povos indígenas no Nordeste, Macêdo (2007), já pontuou que as análises ofereceram maior atenção aos assuntos “macros”, como o embate contra o estado brasileiro, enquanto questões que se dão no cotidiano, como gênero, sexualidade e eventos reprodutivos ficavam à margem, fato que dificulta, ainda hoje, o acúmulo de conhecimento nessas áreas.

Os povos indígenas em situação de contato foram constantemente estudados a partir dos aspectos econômicos, políticos e dos conflitos decorrentes das relações interétnicas; dos “resquícios” culturais, reveladores de certa “indianidade”; e como parte dos estudos de campesinato no Brasil, conforme tece Melatti (2016). Não é de se estranhar o porquê de tantas pesquisas realizadas com recorte empírico no Nordeste do país, dedicarem sua atenção às demarcações de terra, processos de territorialização, emergência e etnogêneses (OLIVEIRA FILHO, 1998), principalmente quando se tem o entendimento do quão severo foram os processos de expropriação de terras, desde o período de colonização, sobretudo com o artifício das sesmarias e após a regulamentação da Lei nº 601/1850, mais conhecida como Lei de Terras. Processos dos quais esses povos são alvo ainda hoje!

Por outro lado, os estudos americanistas de inspiração feminista, focados em aspectos da vida diária, mostraram a importância da sociabilidade na construção das relações de parentesco. Tal contribuição pode ser verificada no trabalho desenvolvido por Joana Overing (1999) sobre os(as) Piaroa, povo que vive ao longo do rio Orinoco, na Venezuela; estudos que conferem importante atenção a vida diária e a criatividade cotidiana, visto que a produção artística pertence a este domínio, o qual foi analisado pela autora não como um aspecto trivial, mas como uma filosofia social igualitária. Preocupação semelhante com o cotidiano orienta as reflexões de McCallum (1998a; 1998b) sobre os Huni Kuin (Kaxinawá), bem como as de Belaunde (2001) sobre os Airo-Pai da Amazônia Peruana.

Dito essas palavras, argumento que só é possível resolver os erros e as lacunas apontadas nas abordagens etnológicas sobre etnicidade ao mergulhar nos sentidos e valores que emergem da vida diária, em torno de processos e práticas que constituem relações, através da fabricação de corpos e pessoas. Ao abranger os aspectos considerados triviais nas ações e atividades desempenhadas no dia a dia, nas diferentes esferas da vida, os(as) sujeitos(as) constroem suas histórias: pessoal e coletiva; a relação com o tempo e o espaço, os afetos, as relações parentais e maritais; gerem os conflitos e produzem a diferença. Parto desta consideração para sugerir uma abordagem alternativa que priorize as experiências da vida como pontos de partida e chegada na análise etnológica de povos indígenas no Nordeste.

É da proposta de aproximação da vida diária, enquanto categoria ancorada ao estudo da etnicidade que surge a necessidade de olhar atentamente para as relacionalidades entre os(as) Kariri-Xocó. A tese mostra contundentemente que as relações desencadeadas a partir dos casamentos entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas não concernem apenas ao domínio íntimo do casal na vivência de sua conjugalidade, mas abrange também os(as) parentes(as), em menor ou maior proporção. Sendo assim, faz-se imprescindível discutir os processos relacionais a partir desses casamentos.

Relacionalidades: um novo olhar sobre as relações de parentesco

Para discutir os casamentos no mundo Kariri-Xocó e entender as relações que se estabelecem na vida diária por meio deles é fundamental introduzir a discussão sobre parentesco. Assim, esta tese insere-se na linha de estudos denominada como “novo parentesco”. Nas últimas décadas, algumas autoras têm contribuído para redesenhar os

estudos sobre parentesco no tempo presente. Dentre elas, destacam-se: Janet Carsten (2000); Sarah Franklin e Susan McKinnon (2001); Marilyn Strathern (1992; 2009; 2015) e Sandra Bamford (2019).

A antropóloga britânica Carsten (2000) propôs uma nova discussão sobre o parentesco, revelando como diversos códigos substanciais (*substantial codings*) conectam pessoas (*relatedness*). Com isso, opõe-se aos velhos modelos biologizantes que orientavam os estudos de parentesco, como criticou anteriormente Schneider (1968; 1984), ao apontar o etnocentrismo ocidental que vigorava nas análises científicas sobre o parentesco na década de 70 e, mais tarde, nos fins dos anos 80, quando pesquisadoras feministas (ROSALDO, 1980; COLLIER e YANAGISAKO, 1987; STRATHERN, 1992) radicalizaram as discussões dando ênfase a “[...] desconstrução das bases biológicas da natureza” (FONSECA, 2003, p. 22).

The Cambridge Handbook of Kinship, editado por Bamford (2019), apresenta como o parentesco é imaginado e produzido por diferentes sociedades no século XXI. O livro aborda, dentre outros assuntos, como as novas tecnologias instauraram a necessidade de diálogos sobre parentesco, família, corpos, pessoas e relações; também discute a adoção como elemento importante para pensarmos sobre essas novas configurações de parentes. Dessa forma, a obra se oferece a uma discussão sobre os principais termos e conceitos empregados nos estudos clássicos de parentesco; gera um avanço, ao mostrar que o parentesco pode ser produzido de inúmeras formas e diferentes meios, como, por exemplo, as Tecnologias de Reprodução Assistida (TRA), o que nos demonstra a complexidade do tema.

Em concordância com esse tipo de abordagem, Strathern (2015, prefácio) comentou:

Estudos sobre essa rubrica enfocam a natureza reflexiva de construtos analíticos e, muito frequentemente, os modos como as pessoas lidam umas com as outras sob o regime das novas tecnologias, com o estímulo à reflexividade nativa que isso traz; as pessoas passam a fazer novos tipos de conexão entre sua vida e o mundo onde vivem.

No que concerne aos trabalhos antropológicos realizados junto aos povos ameríndios, ressalta-se que durante as décadas de 70 e 80, continuava-se a aplicar os conceitos clássicos da antropologia estrutural-funcionalista, conforme utilizados por teóricos africanistas na abordagem do parentesco. Em 1976, em decorrência do Congresso de Americanistas de Paris, Joana Overing projetou importantes reflexões sobre a inadequação da linguagem utilizada nos estudos sobre as sociedades ameríndias (VIVEIROS DE CASTRO, 2014), apontando que a importação de conceitos de base africanista ao material sul-americano poderia facilmente induzir ao erro, uma vez que estes operariam sobre uma realidade específica. É da

necessidade de construir modelos próprios que o artigo de Seeger et al. (1979), três anos após a exposição de Overing, inovou nos estudos americanistas, constituindo-se como uma referência, ao sugerir a noção de corporalidade como central para pensar a pessoa no mundo ameríndio.

Etnografias decorrentes dessa nova geração se detiveram às “teorias de concepção, teorias de doenças, papel dos fluídos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal” (SEEGER, 1979), a exemplo da tese de McCallum, intitulada *Gender, personhood and social organization among the Cashinahua of Western Amazonia*, de 1989 (reescrita em 2001), na qual a autora versou sobre a vida diária, fabricação de corpos e gêneros, entendendo-os como “processos” dinâmicos (de vida, pessoas e comunidades) e não “estrutura” estática. Mais tarde, essas discussões influenciaram no que veio a ser chamado de “socialidade”.

Se antes os estudos sobre o parentesco estavam referenciados nos aspectos biologizantes e na naturalização da “família”, enquanto unidade básica de estudo, atualmente contamos com uma produção relevante, que ao discorrer sobre o parentesco em contextos etnológicos, abordam outros elementos fundamentais para entender a própria fabricação e constituição de parentes, a saber: a memória, os atos de cuidado e carinho (GOW, 1991), a comensalidade, a “mistura”, substâncias como o sêmen e o sangue, as palavras (termos vocativos do parentesco) e o conhecimento.

Os aspectos destacados acima redefiniram os estudos sobre o assunto, de modo que “[...] reconheceu-se a necessidade de se forjar uma linguagem adequada à realidade etnográfica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 106), para além das terminologias e/ou processos biologizantes. Assim, nos últimos anos, análises mais complexas vêm “procurando entender processos de vida, de pessoas que estão associadas entre si, como parentes” (GARCIA, 2015, p. 93).

Rival et al. (1998), por exemplo, mostrou que entre os Waaorani, um povo originário da região amazônica do Equador, as pessoas se produzem no dia a dia, a partir do tempo e das experiências. A autora nos indicou que os atos de dormir e comer junto a mesma comida produz uma espécie de fisicalidade compartilhada (*shared physicality*), uma fisicalidade específica que constrói relações mais fortes do que os laços genealógicos, dessa forma co-residentes tornam-se de mesma substância ou como expressa a autora: de mesma carne (*of the same flesh*).

É através da produção de corpos assemelhados e da “reafirmação contínua dos vínculos de consubstancialidade no trabalho da vida diária” (SOUZA, 2002, p. 608) que se produzem os parentes, em outras palavras, é modelando o corpo – diferenciando-o de outros corpos – que se fabrica o parentesco (FARIAS, 2015; NUNES, 2012; VILAÇA, 2001).

Carsten (1995) utilizou a expressão “parentesco” para conceituar as relações entre as pessoas. No caso dos malaios, em Pulau Langkawi, com quem a autora conviveu por mais de um ano, o parentesco é um processo de “se tornar”. A pessoa completa, ou seja, o parente, é aquele(a) que vive e consome junto em casa. Tal concepção desafia as definições antropológicas de parentesco centradas na procriação, cuja abordagem distingue os aspectos biológicos dos aspectos sociais; supera a crítica feita por Schneider aos antropólogos(as), de que o parentesco não deve ser tomado como categoria universal, sobretudo, em análises de sociedades estruturadas a partir de lógicas não ocidentais.

Deslocado para o contexto geográfico brasileiro, especialmente baiano, o tema da relacionalidade encontrou um espaço interessante para ser explorado. Destaco o trabalho de Marcelin (1999), em pesquisa realizada entre os anos de 1993 e 1996, no Recôncavo Baiano¹⁵, especialmente na cidade de Cachoeira, em que o autor se ateve aos modos de habitar dos agentes (negros da região), a fim de compreender como se davam as relações sociais, familiares e parentais entre eles. Nesse estudo, o autor elegeu a casa e a configuração das casas (conjunto de casas que são relacionadas pelo parentesco), entendidas como processos, como meios possíveis e indissociáveis para acessar a constituição dos laços sociais, buscando, com isso, contribuir para a renovação dos estudos antropológicos, cujo foco são as condições – que ele denomina – socioétnicas e regionais.

Segundo Marcelin (1999, p. 36), a casa é “uma referência permanente” para as pessoas em Cachoeira, porque esta existe a partir de uma rede de unidades domésticas que se relacionam, ou seja, uma rede de apoio entre grupos familiares, o que poderíamos entender como processos relacionais entre agentes de várias casas. Nesse sentido, a casa é construída, simbólica e materialmente, a partir de relações socioeconômicas e culturais da sociedade; não

¹⁵ Denomina-se Recôncavo baiano a região situada em torno da baía de Todos os Santos, que inclui dezenas de municípios litorâneos e do interior, os quais envolvem a baía. Como devidamente afirma Marcelin (1999, p. 55), o Recôncavo “constitui um dos reservatórios da herança africana na sociedade brasileira”, o que contribui para a sua grandeza representativa histórica.

é uma entidade isolada. Os agentes familiares de cada casa, pensam sobre si e sobre a vida doméstica por meio da referência chamada de configuração de casa, de maneira inter-relacionada. A casa é, nas palavras do autor, “o lugar no qual se sobressaem as contradições e as ambivalências da sociedade global, em relação ao grupo que se estuda” (MARCELIN, 1999, p. 50).

As relações entre os agentes se dão a partir dos princípios do sangue e da “consideração”. Enquanto o sangue relativiza a eficácia da consideração, a consideração relativiza a eficácia do sangue, com isso o autor informa que no contexto do Recôncavo baiano o sangue é categoria importante para definir o parentesco, mas não suficiente. Para ser parente é necessário ser reconhecido como tal, e este reconhecimento, segundo o autor, se traduz na categoria “consideração”, por meio de troca, partilha e aceitação do outro como pertencente ao mesmo ciclo de parentes.

Em trabalho realizado na Prainha, um bairro popular da capital baiana, McCallum e Bustamante (2012) analisaram como o parentesco é cotidianamente construído, assim como o gênero e os processos de individuação. Diferentemente do individualismo europeu e liberal, a individuação remete à ideia de constituição integral da pessoa e não deve ser entendida como contrária à relacionalidade. As autoras também partiram da noção de casa para pensar sobre as relações de sangue e consideração. A casa está inserida em uma configuração de casas, vinculada “à coexistência e integração mútua de esforços de individuação e de processos relacionais” (MCCALLUM, BUSTAMANTE, 2012, p. 221). Os processos sociais que emergem das relações das casas e da configuração de casas criam os laços de parentesco e casamento; a casa seria, então, o elemento chave que opera nos processos relacionais, assim como nos processos de individuação e, nesse sentido, os indivíduos vão se constituindo enquanto pessoas com gênero, por meio da conectividade. Distantes do modelo estrutural-funcionalista de abordagem do parentesco, defendeu-se que não é possível aplicar o conceito de família nuclear para investigar a organização social entre camadas populares. Demonstrou-se que a categoria casa, por sua vez, possibilita o alargamento das discussões e do entendimento em torno da conectividade e suas dinâmicas na Prainha.

Na sequência, mencionarei o trabalho desenvolvido por Pina-Cabral e Vanda Silva (2013), na região do Baixo Sul da Bahia, no manguezal costeiro ao sul da baía de Todos os Santos. Nesse estudo, a noção de consideração é central para a investigação e para refletir sobre o modo como as pessoas nessa região baiana se relacionam. As pessoas se constituem por meio da consideração, ao mesmo tempo em que produzem parentesco. Os autores

evidenciaram que a consideração é um modo de relação que envolve respeito e afeto: “é o que dá significado às relações entre pessoas; é o que lhes atribui relevância” (PINA-CABRAL; SILVA, 2013), tais relações necessitam ser atualizadas com base no afeto e na mutualidade, sob o risco de dissolução dos laços criados.

Os estudos com enfoque no “novo parentesco”, que tratam de relacionalidades, trouxeram inúmeras contribuições para a Antropologia do parentesco, dentre uma delas, como já comentei: extrapolar a linguagem centrada nos aspectos tão somente biológicos, limitada na oposição biológico/social, dispostos a pensar em processos e pessoas constituídas e constituindo-se a partir de variadas relações, sobretudo pela ênfase no cotidiano (comensalidade, fabricação do corpo, troca de nomes, vínculos que constroem parentes etc). Contudo, tais estudos não têm se aprofundado nos casos em que as relações diárias e processuais se dão por meio de rituais tidos como a origem da identidade e das formas relacionais fundamentais para a constituição de um grupo étnico. Desse modo, venho a contribuir com os estudos do “novo parentesco”, incluindo na abordagem da relacionalidade o domínio ritual, comumente tratado como um domínio autônomo, empenhada em mostrar que as práticas cotidianas que decorrem das experiências rituais possibilitam a produção de relações e a constituição étnica de um grupo. Tais apontamentos são precisamente importantes para este estudo, pois nos ajudam a entender quem são os(as) Kariri-Xocó – estes(as) que se definem como “*pessoas diferenciadas*” – como fabricam seus corpos e manipulam o conhecimento que acessam no ritual, como constroem relações, estabelecem a diferença frente aos não indígenas (mesmo sendo este/a o/a companheiro/a) e quais critérios utilizam para demarcar quem é ou não parente (“*aqui todo mundo é parente!*”). Dito isto, e elucidado os campos teóricos que embasam este estudo, parto para assinalar alguns aspectos preliminares sobre os(as) Kariri-Xocó.

Os(as) Kariri-Xocó

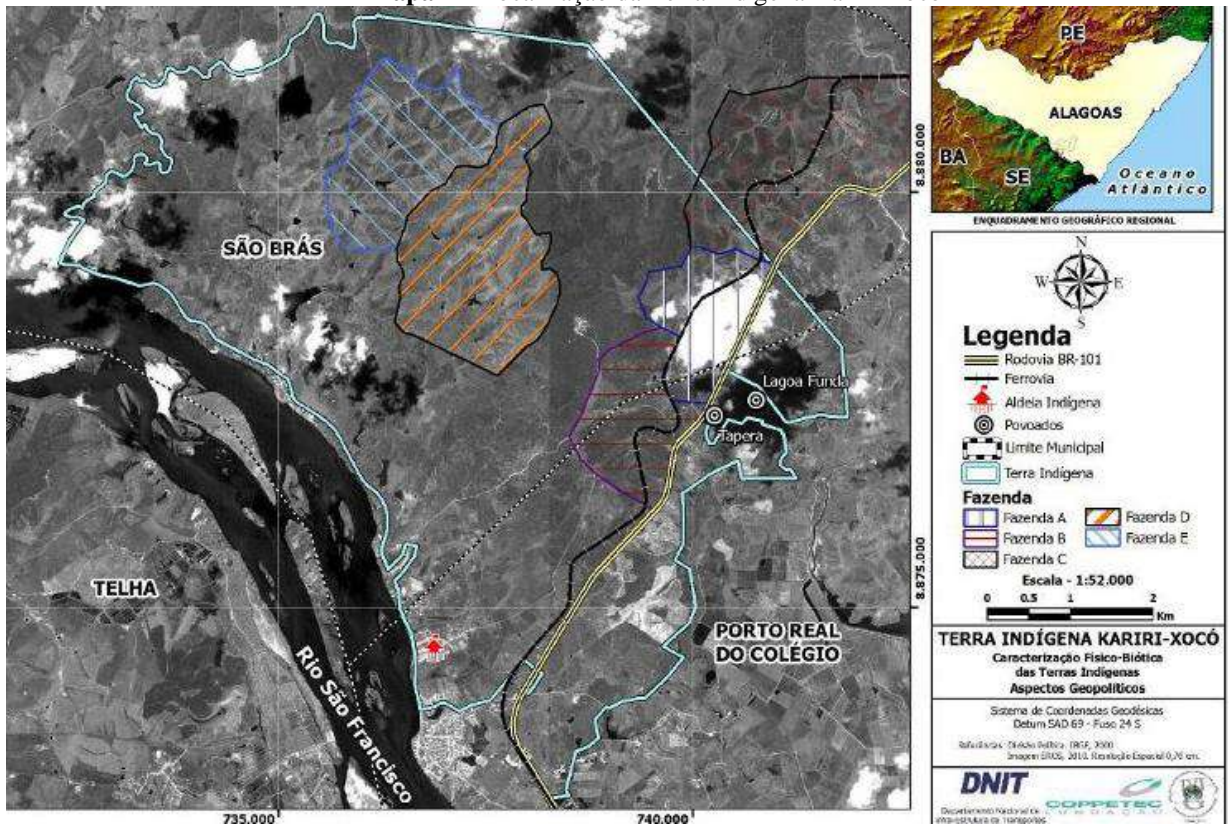
O etnônimo Kariri-Xocó designa-se da união entre os(as) Kariri e parte dos Xocó, situados na Ilha Fluvial de São Pedro, em Porto da Folha (estado de Sergipe), após a expulsão desses últimos, no final do século XIX, por um dos coronéis mais ricos de Sergipe: o Sr. João Fernandes de Brito. Em certa medida, mas não apenas, o composto nome da etnia deve-se à união mais recente dos dois grupos étnicos, devido aos casamentos interétnicos e das relações de trocas entre eles. Esses indígenas, cuja história é bastante antiga, resultam dos *Cariri*,

nome genérico atribuído a uma extensa nação indígena de diferentes composições étnicas, que habitavam o vasto território da região Nordeste do país, do rio Paraguaçu da Bahia até o rio Itapicuru, no Maranhão, mantendo-se na região do sertão, haja vista os conflitos desencadeados com os Tupinambá e Tupiniquim no litoral, espalhando-se pelas margens do São Francisco até serem dispersados com a invasão portuguesa em meados do século XVI (MATA, 1989).

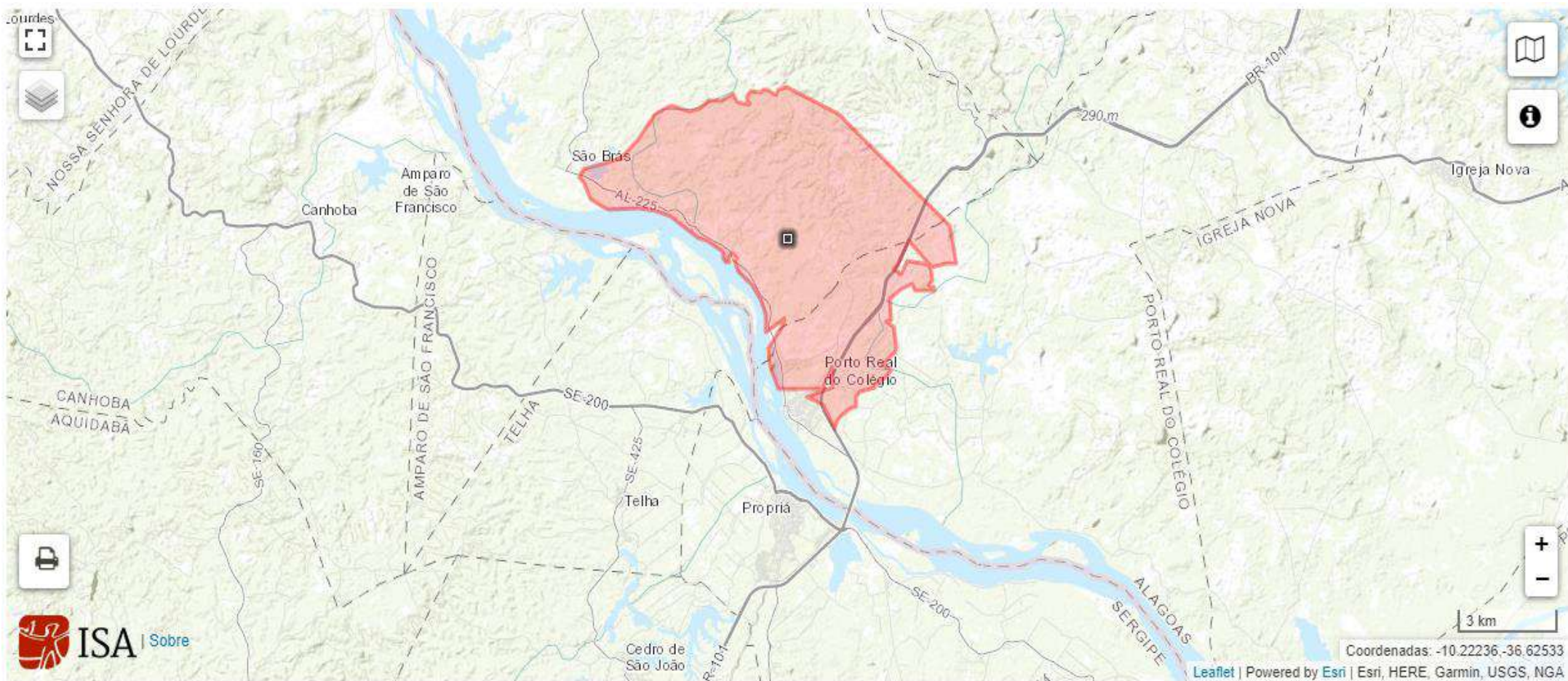
Os Kariri-Xocó do século XXI são falantes do português, como as outras populações indígenas no Nordeste do país (com exceção dos Fulni-ô, falantes também do *Yathê*). Mas, atualmente na aldeia, na “Escola Amiga do Céu Nayly” (antiga Escolinha *Swbatekié*), graças a uma iniciativa dos(as) indígenas Kariri-Xocó Indinha e Indhão, ensina-se a “língua Kariri-Xocó”: composta, em sua grande parte, por palavras revitalizadas da língua materna *Dzubukuá*, pertencente à família *Cariri*, de tronco macro-jê; algumas palavras pertencentes às línguas das diferentes etnias que formam o grupo Kariri-Xocó, como Fulniô, Xucuru-Kariri, Pankararu e Xocó, em número consideravelmente menor; e palavras “novas”, uma junção de palavras ou partículas de palavras (entre duas ou três) para a formação de outras, que são acrescentadas ao idioma para denominar coisas, que antes eram desconhecidas, a exemplo do helicóptero.

Com relação à situação oficial de reconhecimento da Terra Indígena Kariri-Xocó, esta encontra-se sob o status jurídico de terra declarada. O território “tradicional” está situado na região do Baixo São Francisco, passando pelas Rodovias BR-101 e AL-115. Sua extensão territorial totaliza uma área de 4.419 hectares, englobando os municípios de Porto Real do Colégio, São Brás e os Povoados de Tapera e Lagoa Funda (em Alagoas). Desde 2006, os(as) indígenas aguardam a decisão dos poderes públicos para que seja dado prosseguimento às operações necessárias que se configuram nos processos de demarcação e homologação do território, que é área de constantes disputas por parte dos grandes fazendeiros da região. Veja os mapas abaixo com as descrições das áreas citadas.

Mapa 1 – Localização da Terra Indígena Kariri-Xocó



Fonte: DNIT; COPPETEC, 2011.

Mapa 2 – Terra Indígena Kariri-Xocó e adjacências

Fonte: ISA, s/d.

A maior parte das terras permanece na posse de fazendeiros locais, abrangendo cinco fazendas, sendo que as duas maiores estão localizadas no município de São Brás. Assim, há somente 699,35 hectares, na condição de terra regularizada, divididos entre: área de habitação (aldeia), áreas de roça e de criação de animais, além de 100 hectares reservados ao Ouricuri (ritual), em uma área de Mata Atlântica preservada.

Nessa área, segundo a SESAI (2015) moravam 1.952 Kariri-Xocó, porém os(as) indígenas discordam do número divulgado, contabilizando em torno de 3.000 pessoas. A maior parte da população reside na Aldeia Indígena de mesmo nome, situada a 1km de distância do centro da cidade de Porto Real do Colégio, também chamada de Colégio por seus habitantes.

O município de Porto Real do Colégio está situado no Leste alagoano, às margens do Rio São Francisco, em uma distância de 172,2 km da capital Maceió. Outros rios também banham o município, como Boacica e Itiuba, sem contar as inúmeras lagoas que propiciam o cultivo de arroz e a produção de cerâmica que durante muito tempo foi o principal meio de sustento de diversas famílias Kariri-Xocó. O município faz divisa com a cidade de Propriá em Sergipe, importante centro comercial. De acordo com os dados de 2020 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, sua área territorial ocupa 235,852 km² de extensão e a sua população está estimada em 20.112 pessoas.

Além das famílias que vivem na Aldeia Kariri-Xocó, em Colégio, há outras dezesseis (sendo doze delas Kariri-Xocó e quatro da etnia Tuxá de Rodelas) habitando uma área de 32 hectares, sob a condição jurídica de terra oficialmente reservada, conhecida como Terra Indígena do Bananal, que recebeu o nome de Santuário Sagrado dos Pajés - Pajé *Santxiê Tapuya*, no perímetro urbano de Brasília – Distrito Federal, liderada pela cacica Ivanice Pires Tanoné. Compete registrar, ainda, que em 2015 aproximadamente 30 (trinta) famílias Kariri-Xocó passaram a reivindicar a posse da área do extinto Parque Operacional do Departamento Nacional de Estradas e Rodagens (DNER), localizado às margens do Rio São Francisco, em Paulo Afonso, na Bahia.

Quanto à configuração atual das casas, a sua extensa maioria é de alvenaria e tem cinco cômodos: sala, cozinha, dois quartos e banheiro, além do quintal que é cercado com arame e possui uma pia para a “*lavagem dos panos*”, podendo contar, ainda, com um fogão à lenha. Podem ser cobertas com telha de amianto ou de cerâmica e algumas delas dispõem de garagem. O formato das casas e o modo como estão posicionadas, uma ao lado da outra horizontalmente, fazem com que sejam frequentes comentários como o que foi proferido por

um indígena de quarenta e dois anos a mim: *“quem olha assim diz que aqui nem é aldeia”*, embora, ainda assim, ele reconheça que *“a força dos Kariri-Xocó está no ritual”*, como falarei em breve.

As casas estão distribuídas em *“lugares”* ou *“ruas”* (ver mapa abaixo), em virtude da extensão da população, que tem apresentado uma taxa de crescimento considerável, sobretudo nos últimos vinte anos. Os *“lugares”* ou *“ruas”* são nomeadas(os) a partir de algum acontecimento significativo que ocorreu no local, símbolo representativo (como a *“Lagoa Comprida”*), nome de alguma pessoa ou sobrenome de alguma família (como a *“Rua do Pajé”* ou *“perto da casa do pajé”*, como costumam mencionar), eventos de sucesso (festa, caça, pesca) e insucesso (mortes e acidentes), a exemplo: *“Vamos ali na mata. Aonde? Onde a cobra mordeu Dona Joana”*.

No tópico subsequente, revisitarei alguns estudos realizados sobre os(as) Kariri-Xocó, indicando somente aqueles que contribuíram para o exercício reflexivo das discussões levantadas nesta pesquisa.

Mapa 3 – Ruas ou lugares



1- Rua do primeiro portão
2- Rua da pista
3- Rua do segundo portão
4- Terceiro portão

5- Rua Dona Martinha
6- Rua da Ladeira
7- Rua "de trás" do posto
8- Rua da Escola Velha

9- Conjunto Velho
10- Rua da Lagoa comprida
11- Baia
12- Rua do Pajé

13- Rua de Zé Quirino
14- Rua do Novo Polo Base
15- Rua da Escola Nova
16- Conjunto das cem ou
Conjunto José Reis

17- Taré
18- Parrancó
19- Conjunto das Duzentas ou
Conjunto Wellington Mendonça
de Farias

Fonte: Imagem do Google Earth, com formatação de Maiara Santana, Nhenety Kariri-Xocó e Gutemberg Santana, 2018.

Estudos sobre os(as) Kariri-Xocó

A produção bibliográfica sobre os(as) Kariri-Xocó tem crescido ao longo dos anos. Entre teses, dissertações, coleções, capítulos em livros e artigos em revistas que abordam temas diversos como saúde, política, história, território, cultura e identidade, contabilizei mais de trinta trabalhos¹⁶. É possível, ainda, encontrar alguns documentos históricos que abordam os aspectos linguísticos, a colonização e os sistemas de parentesco Cariri. Não mencionarei todos eles, detenho atenção apenas naqueles que contribuíram, de alguma maneira, para este estudo, sendo referidos no corpo da tese, em partes específicas.

A tese de Vera Lúcia Calheiros Mata (1989), defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro, foi a primeira a reunir diversas fontes documentais para a reconstituição histórica da ocupação e retomada das terras da Antiga Fazenda Modelo (atualmente Aldeia Kariri-Xocó), que na época, em 1978, estava sob a posse da empresa pública denominada de Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco – CODEVASF, associando tal processo à afirmação de uma “identidade indígena”, conforme considera a autora.

A abordagem de Mata versou sobre o trabalho com o barro preconizado pelas mulheres. Nesta pesquisa é possível verificar o exercício de algumas atividades generizadas, desempenhadas antes e depois do processo de retomada de terra pelos(as) indígenas, apesar de este não ter sido o foco da autora. As relações interétnicas e, em bem menor grau, os relacionamentos conjugais com não indígenas aparecem no estudo, a partir da descrição de conflitos e preconceitos dirigidos aos(as) Kariri-Xocó pelos(as) moradores(as) de Porto Real do Colégio, principalmente, no período em que viviam “*imprensados*” (como eles/as comentam ainda hoje) junto aos(as) brancos(as), em uma área de dez hectares de terra, na Rua São Vicente, periferia da cidade de Porto Real do Colégio, conhecida como “Rua dos Caboclos”.

Quatorze anos depois da pesquisa de Mata (1989), Sílvia Aguiar Carneiro Martins (2003a) desenvolveu sua tese de doutorado pela University of Manitoba (Canadá). O objetivo

¹⁶ Pode-se citar Lucien Adam (1897), Sobrinho (1947; 1950), Ferrari (1956; 1957), Hohenthal Júnior (1960), Nantes (1979), Mota (1987) e outros.

de Martins era abordar os processos de reprodução das mulheres, além de investigar os significados e experiências etnofisiológicas da “incorporalidade feminina” (como ela traduziu a expressão *female embodiment*, em artigo publicado em português¹⁷) e de gênero (*gender embodiment*), a fim de conferir como estas são produzidas e experimentadas dentro do contexto cultural Kariri-Xocó.

Durante seus nove meses de trabalho de campo junto aos indígenas, Martins (2003a) estudou as experiências femininas que envolvem as práticas de cura, conhecimento e corpo, situando seu trabalho no campo da Antropologia Médica e da teoria feminista. A autora descreveu algumas dessas práticas realizadas para o fechamento dos corpos que, devido às relações sexuais, à menstruação e ao puerpério, ficam abertos e vulneráveis. Ela também considerou que para se aproximar do corpo feminino é importante compreender os processos reprodutivos e os fluídos corporais; o xamanismo ocupa lugar central no entendimento das noções simbólicas que entrelaçam a diferença sexual e os processos fisiológicos reprodutivos. Além disso, nesse trabalho foram explorados temas como casamento (embora não documente os casamentos com não indígenas), traição, gravidez, parto e aborto, a partir de onze casos de “mulheres reprodutoras” Kariri-Xocó. Martins desenvolveu um estudo bastante relevante para entendermos os processos de fabricação corporal e introduziu, assertivamente, a discussão de gênero nesse contexto etnográfico, com refinamento de detalhes.

No mesmo ano de publicação da tese de Martins (2003a), publicou-se o trabalho dissertativo de Christiano Barros Marinho da Silva, defendido na Universidade Federal de Pernambuco. O autor discute as duas categorias de doenças entre os(as) Kariri-Xocó, “*as doenças de cima pra baixo e de baixo pra cima*”, considerando a sociocosmologia nativa em seus processos de diagnóstico, tratamento e cura, mostrando como essas relações elaboram as concepções de saúde, doença e corpo. A discussão levantada ao longo do texto dissertativo tomava o xamanismo como um assunto relevante entre os(as) Kariri-Xocó. Os processos rituais que envolvem, principalmente, o tratamento e a cura foram analisados à luz da Antropologia Simbólica, em um estudo todo orientado a partir das contribuições da

¹⁷ Ver Martins, 2003b.

Antropologia da Saúde, que entende a doença de maneira mais ampla, considerando a cosmologia, a história e a organização do grupo em questão.

Silva (2003) descreve a doença como um processo experiencial que pode ter causas múltiplas. Em seu estudo, o autor sinalizou que os(as) Kariri-Xocó se dizem “índios de corpo forte” (SILVA, 2003; SANTANA, 2015), mas não discutiu como o corpo se altera na relação com os não indígenas, o que poderia ser analisado não somente a partir da inclusão de novos alimentos em seu cardápio (“*comida de branco*”), mas, especialmente, dos casamentos entre eles(as).

Em minha dissertação de mestrado (SANTANA, 2015) dediquei uma seção para tratar, ainda que de maneira preliminar, dos relacionamentos conjugais entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas. Eu inseri informações relevantes para o prosseguimento do estudo, tais como a reprovação desses casamentos, principalmente pelas pessoas mais velhas que vivem na aldeia, também trouxe um conjunto de dados sobre alguns casos de mulheres Kariri-Xocó que abandonaram o Ouricuri por influência de seus companheiros não indígenas.

Nos trabalhos citados, a vida diária foi pouco explorada, apenas alguns episódios cotidianos mereceram descrições, ainda assim feitas para se referir a outro domínio, tomado como tema principal. As reflexões sobre os casamentos entre Kariri-Xocó e não indígenas nesses trabalhos não têm profundidade. Desta forma, este é o primeiro estudo que trata de casamento, relacionalidade e diferença por meio de uma etnografia densa da vida diária. A partir das discussões desencadeadas por essas temáticas, decorrem outras, não menos importantes, como parentesco, corporalidade, gênero e sexualidade.

Finalizada esta apresentação, na sessão seguinte mostrarei como esta tese se divide, além de descrever o conteúdo de cada capítulo e apresentar o argumento defendido em cada um.

Plano da tese

Para alcançar as discussões propostas e aprofundá-las, a tese se divide em sete capítulos, além do prefácio, introdução, considerações finais, glossário e apêndices. Cada capítulo se apoia em um ou dois argumentos que desenvolvem as bases para chegar ao argumento central da tese, o qual considera a “*mistura*” com não indígenas como um processo que ativa a diferença entre os diferentes, possibilitando a dinamicidade da

socialidade Kariri-Xocó e a demarcação de uma identidade indígena específica, fabricada no mundo ritual.

Na introdução, faço um desenho geral do estudo, trago os elementos precípuos da tese, as discussões realizadas ao longo do texto etnográfico, as problematizações desencadeadas em torno dos relacionamentos conjugais com os(as) não indígenas; os objetivos, a fundamentação teórica, um breve levantamento bibliográfico sobre os Kariri-Xocó, além de aspectos referentes ao território e à demografia, findando com a estruturação dos capítulos, como aqui apresento.

O capítulo 1 – *Viver junto com os(as) Kariri-Xocó: o percurso metodológico*; compõe-se de uma narrativa sensível, escrita em primeira pessoa, de minhas experiências junto aos(as) Kariri-Xocó; relatos que abordam os encontros, desencontros e caminhos percorridos, incluindo o modo como pessoas reais participaram e contribuíram para a elaboração do que tecnicamente chamamos de metodologia de pesquisa.

Para compreender como os(as) Kariri-Xocó pensam suas relações conjugais foi necessário acessar os termos “*bom viver*” e “*combinação*”. Mais do que o amor, a “*combinação*” é essencial para o bom relacionamento e a sua durabilidade. Assim, no capítulo 2 – *A combinação e o bom viver*, apresento os diferentes tipos de relacionamentos conjugais, a exemplo do “*viver junto*”, e em quais circunstâncias os(as) indígenas consideram importante a oficialização da união por meio do ato de “*casar no papel*”. A ideia central deste capítulo é a de que os casamentos endogâmicos entre “*primos(as) de segundo e terceiro graus*” atuam como um meio de “*fortalecimento da cultura*” Kariri-Xocó. Mas, como nem todas as formas de casamentos são endogâmicas, no capítulo seguinte busquei entender como os casamentos com pessoas não indígenas se dão e quais os sentidos e significados têm para os(as) Kariri-Xocó.

No capítulo 3 – *Relacionamentos conjugais com os(as) cabeça-seca*, mostro como se configuram as relações conjugais com os(as) não indígenas. Quem são estes(as) que vivem junto a homens e mulheres Kariri-Xocó? Exponho que casar com um(a) não indígena aciona uma rede de relações que excede a dimensão do casal, envolvendo também os familiares indígenas. Aproximo-me dos discursos que são construídos em torno da preocupação com o futuro da aldeia, considerando, principalmente, a mudança de residência do(a) companheiro(a) não indígena para a Sementeira. A base argumentativa deste capítulo ressalta: 1) a ativação da diferença é o meio e o fim que permite aos Kariri-Xocó casar e residir na aldeia com os(as) não indígenas; 2) ao ativarem a diferença, os(as) Kariri-Xocó operam na

tentativa de frear os processos de enfraquecimento do corpo e da “*cultura*”, decorrentes da “*mistura*”.

Em continuidade ao argumento do capítulo anterior, no capítulo 4 – *Agenciamentos políticos da mistura*, reflito, de forma mais aprofundada, como a “*mistura*” é compreendida no “*tempo de hoje*” e como ela foi pensada no “*tempo de antes*”. Para tanto, para diferenciar aqueles(as) que têm acesso ao segredo, dos(as) demais cuja experiência de viver o Ouricuri não é permitida, buscou-se entender os diferentes tipos de pessoas humanas que transitam na Sementeira. Procuo entender como a “*mistura*” é compreendida a partir dos(as) filhos(as), frutos dos casamentos entre os tipos de pessoas humanas (indígenas e não indígenas), nas relações cotidianas da Sementeira. Defendo dois argumentos principais neste capítulo: 1) o agenciamento da diferença possibilita aos Kariri-Xocó acessarem os dois “*lados*” da “*mistura*”, ao mesmo tempo em que cuidam para manter o segredo do Ouricuri; 2) os casamentos entre Kariri-Xocó e não indígenas atuam como formas de contramestiçagem, uma vez que não apagam a diferença entre os diferentes tipos de pessoas humanas.

Posteriormente, no capítulo 5 – *Relações conjugais e questões correlatas*, as discussões atravessam o interior dos relacionamentos conjugais, procurando entender, a partir de situações que evidenciam aspectos relacionados à sexualidade e ao gênero, como os(as) companheiros(as) se constituem enquanto “*bom marido*” e “*boa mulher*”¹⁸. No capítulo anterior me debrucei muito mais em perceber como se dá o gerenciamento das diferenças entre indígenas e não indígenas, nesse capítulo, no entanto, a discussão privilegia o gerenciamento das relações entre os casais e seus parentes, cujo foco é o “*bom viver*”. Dedico espaço para falar sobre os deslocamentos de residência pós-casamentos; a relação da sogra com o genro e/ou a nora, sobretudo se este(a) é não indígena; a dependência financeira dos(as) filhos(as), mesmo depois de casados(as).

As categorias “*bom marido*” e “*boa mulher*” são descortinadas, revelando-se como linguagens importantes no contexto das relações conjugais e de gênero. É no meandro dessas relações que surgem as diversas formas de amar, traições, brigas e experiências sexuais. As discussões que perpassam esse capítulo, desvelam como se dão as maneiras de se relacionar e conviver entre casais, fazendo-me argumentar que se tornar um “*bom marido*” e uma “*boa*

¹⁸ Expressão utilizada para referir-se à esposa, não ao sexo/gênero.

mulher” é uma aprendizagem diária que se dá mediante a convivência do casal, o que independe da origem étnica do(a) companheiro(a); além de ser movimentos da ordem do devir.

Adiante, encontra-se o capítulo 6 – *Formas de chumbregar: corporalidade, sexualidade e relações de gênero*, que descreve algumas formas de se relacionar anteriores ao casamento, mas que envolve assuntos importantes para entendermos a intimidade dos casais. Parto do princípio de que todos os relacionamentos amorosos e sexuais envolvem o “*chumbrego*” (ato de esfregar os corpos/ atrito entre corpos), portanto essa categoria foi fundamental para adentrar e explorar o vasto universo das sexualidades Kariri-Xocó. Assim, procurei discorrer sobre as práticas de “*chumbrego*” em diferentes momentos da vida, desde a infância, com as “*brincadeiras de casinha*”, até a fase adulta, com os relacionamentos amorosos. Neste capítulo, argumento que o “*chumbrego*” contribui para a fabricação corporal, ao mesmo passo em que ativa a “*quentura*” dos corpos; defendo que as pessoas não indígenas participam e dão continuidade a esse processo, relacionando-se com os(as) Kariri-Xocó. Além disso, e tão importante quanto, defendo também que a “*quentura*” dos corpos dos(as) não indígenas, considerados(as) menos “*quentes*”, não explica as motivações em torno dos casamentos entre eles(as).

No Capítulo 7 – *Nascer curado: identidade, alteridade e diferença*, continuo a investigação sobre os processos de fabricação dos corpos dos(as) Kariri-Xocó, porém, com maior atenção para a produção da diferença. Neste capítulo, que caminha para a conclusão do argumento da tese, mostra-se que para esses(as) indígenas o cerne da fabricação do corpo e da relacionalidade são partes constitutivas do segredo, portanto, muitos detalhes importantes que certamente nos ajudariam a entender melhor esses processos são preservados dos(as) não indígenas. Ao que foi possível saber: a relação com a alteridade, a manipulação de diferentes substâncias corporais (leite, sangue, sêmen e suor) e a agência dos(as) genitores no cuidado com os(as) bebês para torná-los fortes, saudáveis e humanos; elementos que nos dão pistas sobre o modo como a pessoa vai se constituindo nesse contexto específico e por que, então, se autoadjetivam como “*pessoas diferenciadas*”. Assim sendo, esta discussão é fulcral para explicar os discursos em torno da rejeição dos casamentos com os(as) não indígenas – gente humana que não tem acesso ao segredo do Ouricuri.

Dito isto, chega-se às considerações finais, recuperando as principais questões tecidas ao longo do texto etnográfico e apresentando o argumento central da tese. Com isso, espalho fumaças, ideias e compreensões, no intuito de alcançar pessoas diversas e lugares distantes.

CAPÍTULO 1

**Viver junto com os(as) Kariri-Xocó:
O percurso metodológico**



Sinopse do capítulo

Nesse capítulo o inesperado se impõe à cena e sai dos bastidores. Dificuldades, problematizações, percalços e contratempos são deflagradores na construção metodológica da pesquisa. “Estar lá” (GEERTZ, 1989) não se tratou somente do deslocamento geográfico. Foi necessário me despir de uma série de pré-conceitos para, então, produzir uma redução fenomenológica, no sentido de me colocar na condição de aprendiz. Procuo esmiuçar todas as etapas da pesquisa, o modo como passei a ser vista por crianças, jovens, adultos e velhos(as), além das expectativas criadas em torno desse trabalho. Tais reflexões levam em consideração as vivências em campo e desabrocham na condição de gênero: ser mulher, pesquisadora, jovem, mãe e casada. A minha “identidade” enquanto pesquisadora influenciou diretamente nos caminhos desta pesquisa. Os condicionantes de gênero ora dificultavam, ora facilitavam o meu acesso às pessoas. Nesse primeiro capítulo já é possível perceber os principais temas da pesquisa desenvolvidos ao longo da tese.

Afetações, aproximações e escuta sensível

“Encontro” e “implicação” são palavras que expressam bem o que foi este trabalho de campo. Uma das coisas mais significativas e viscerais que aprendi no período em que vivi na aldeia Kariri-Xocó foi me relacionar com as pessoas. Foi um saber construído junto, um aprendizado que nasceu na própria experiência de viver com o outro. Lagrou (2018) compreende o trabalho de campo como uma “experiência visceral”, justamente pela sua inteireza e intensidade. Essa consideração culmina no entendimento de que

[...] o campo não é uma coisa, não é um lugar, nem uma categoria social, um grupo étnico ou uma instituição. É talvez tudo isso, segundo o caso, mas é antes de tudo um conjunto de relações pessoais com as quais aprendemos coisas (AGIER, 2015, p. 34).

Algumas pessoas chegaram a comentar que meu marido e eu éramos bons para conviver, porque sabíamos gerir os conflitos¹⁹. As formas de saber gerir conflitos e saber viver diante de um conflito já instaurado também é parte da aprendizagem que é possível ao estar em campo. Dessa forma, saber, conhecer, aprender, provém da relação com o outro. Agier (2015, p. 34) já dizia que “não há saber sem relações” e, como também concorda Strathern (2014), o campo é uma relação.

A experiência e o campo são inacabados, porque sempre temos o que aprender. Talvez, por isso, seja tão difícil transformar em texto a experiência do campo, sobretudo pelo seu caráter intersubjetivo²⁰. A escrita etnográfica que Strathern (2014) e Lima (2013) definem como o “segundo campo” é o registro desse empreendimento: o rearranjo de tudo o que foi apreendido no momento de imersão. A escrita é, portanto, uma atividade criativa e reflexiva. Transformada em etnografia, a experiência do trabalho de campo ganha sentidos e temporalidade. É uma recriação descritiva do que foi vivido e experimentado ao “estar lá” (GEERTZ, 1989).

Meu entendimento sobre pesquisa etnográfica segue o mesmo sentido atribuído por Peirano (2008), enquanto uma “teoria vivida” ou “teoria em ação”. A exposição de Magnani (2009) também contempla a minha consideração sobre o tipo de pesquisa escolhido para esse estudo. De acordo com o autor, a pesquisa etnográfica é:

[...] uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para atestar a lógica de sua visão de mundo, mas para, seguindo-os até onde seja possível, numa verdadeira relação de troca, comparar suas próprias teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente (MAGNANI, 2009, p. 135).

¹⁹Sobre esse aspecto, torna-se imprescindível a fala de Wagner Gonçalves da Silva (2006, p. 38), em “O antropólogo e sua magia”: “O antropólogo vai aprendendo, assim, qual o grau adequado de proximidade e distância que deve manter na convivência cotidiana com os grupos, e nem sempre os preceitos malinowskianos de buscar uma intimidade total com os observados pode ser uma boa estratégia”. Nas idas dos(as) Kariri-Xocó ao ritual, eu e minha família ficávamos quase sozinhas na aldeia. Nesses momentos, meu tempo era consumido pela escrita. Mesmo sabendo de todos os ganhos que a proximidade proporciona, a exemplo das informações privilegiadas que obtive, eu particularmente gostava desse momento de “distanciamento”, porque sentia como se pudesse refletir sobre os acontecimentos, incluindo algumas cenas de ciúmes em que estava diretamente envolvida (tocarei neste ponto no tópico “As furrubientas”).

²⁰Essa fase da pesquisa, em que se enfatiza a experiência em campo, é denominada por Da Matta (1978) como “pessoal ou existencial”.

Considero que uma forma especial de operar se deu a partir da escuta. A tarefa de ouvir é algo que me dá prazer. Gosto de ouvir as pessoas, de escutar a respiração delas, de perceber os gestos que fazem ao falar. Acredito que um dos pilares do trabalho antropológico é a “escuta sensível” (BARBIER, 1998).

O recurso da “escuta sensível”, bastante utilizado na área de saúde e importado para as ciências humanas, parece-me essencial para a pesquisa etnográfica. Um de seus pressupostos é a “inversão da atenção” (BARBIER, 2002), na qual não se situa a pessoa em um lugar, mas se reconhece o lugar em que ela se situa. Desse lugar multirreferencial surge a fala e são construídas as experiências. O lugar, aqui, portanto, não é um ponto fixo, mas modos de existências.

A “escuta sensível” possibilita olharmos para os(as) sujeitos(as) na sua inteireza, complexidade e subjetividade. Escutar sensivelmente o outro é abrir-se ao desconhecido, permitir-se conhecer o outro, colocando-se numa relação de troca. Barbier (2002, p. 01) completa que “o pesquisador deve saber sentir o universo afetivo, imaginário e cognitivo do outro para poder compreender de dentro suas atitudes, comportamentos e sistemas de ideias, de valores, de símbolos e de mitos”. Neste caso, não cabe ao(a) pesquisador(a) julgar ou medir aquilo que é dito.

Minha atitude era sempre de ouvir as pessoas e, mesmo quando o assunto era aparentemente diferente do que eu estava pesquisando, a conversa sempre atingia o ápice da minha pesquisa. Algumas mulheres casadas e solteiras, de diferentes idades, compartilharam comigo as suas vidas e a relação com os seus companheiros, mas nem sempre desejavam a minha opinião e os meus conselhos. Elas só queriam ser ouvidas, na maioria das vezes. Eu não me incomodava de ouvir, ao contrário, sentia-me privilegiada por ser sua confidente, por me revelarem as suas histórias.

Determinadas relações maritais que envolviam situações de violência me causaram dores físicas reais. Alguns casos envolviam o uso de armas brancas, como tesoura e faca. Eu sentia como se o meu corpo estivesse sendo tomado. As minhas pernas formigavam, a pouca saliva tornava a minha boca seca e provocava um ardor intenso na garganta, enquanto eu me movia com frequência na cadeira, mudando de posição. Já em casa, pegava o meu caderno de campo antes de ir dormir, mas as folhas continuavam em branco, sem ver uma só cor da tinta da caneta. Eu não conseguia escrever porque precisava digerir tudo o que ouvi outrora. Não era uma questão de empatia, mas de “afetação” (FAVRET-SAADA, 2005).

Foram várias as experiências possíveis ao conhecer mulheres Kariri-Xocó de idades e histórias de vida diversas. Aqui, utilizo a noção de experiência como abordada nos escritos de Bondía (2002, p. 21), que a considera como aquilo “que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca”. As mulheres me revelaram um mundo em que eu pude “mergulhar”. Alguns relatos foram confidenciais, o que não me permite revelar nomes nem histórias, obviamente. Todas as histórias que me foram confiadas (pedidas em segredo) estão cuidadosamente guardadas. Ainda que elas se revelem importantes para a minha pesquisa, tive o cuidado de registrar somente aquelas que foram autorizadas por meio das entrevistas. Faço questão de dizer isso para que não haja dúvida do(a) leitor(a) sobre a minha responsabilidade sobre as histórias tão íntimas.

Não somente a confiabilidade, essa certamente contou muito, mas também a ideia de que meu marido e eu éramos “mente aberta” foi muito expressiva para que tivéssemos acesso ao foro íntimo de alguns casais, inclusive a relacionamentos homossexuais, um assunto moralmente delicado na aldeia. À medida que passei a fazer parte da vida dessas pessoas, e elas da minha, vias de diálogos foram construídas.

Conseguí me aproximar de alguns homens, mas no decorrer do trabalho de campo fui afetada desmedidamente pelas mulheres; elas me confessavam suas angústias conjugais; suas relações com os seus pais, filhos(as) e demais parentes; suas inimizades com algum(a) parente(a), etc. Acabei por ter acesso à vida dos homens pelo fato de estar tão entrelaçada à vida das mulheres.

Dos trabalhos que realizei, sempre me aproximei das pessoas, tentei viver intensamente com elas. O relato de Mintz (1984) e sua relação com Taso, seu interlocutor, durante o trabalho de campo que realizou em Barrio Jauca; os relatos de Carmen Junqueira e Betty Mindlin (2003), no artigo *Índias e antropólogas*, em que revelam a relação construída com as mulheres Kamaiurá (no Xingu), Cinta Larga (em Rondônia), Suruí (em Rondônia) e outras, demonstram o quanto a aproximação é importante para a investigação antropológica.

Tenho muitas histórias para contar sobre várias de minhas experiências de aproximação. Na aldeia, já desapareci uma briga entre duas mulheres, já aconselhei casais a fazerem as pazes e também já conversei sobre a minha vida, afinal, não é somente nós antropólogas(os) que temos curiosidade sobre a vida dos “outros”, eles(as) também querem saber sobre nossas vidas e nos questionam se somos casadas, se temos filhos(as), onde trabalhamos, onde moramos, o que gostamos de comer, dentre outras coisas, demonstrando interesse por nossas histórias.

Sem sombra de dúvida, a etnografia põe muitas questões às nossas certezas. Peirano (2014, p. 385) confirma nos dizendo que a “etnografia abala nossos estilos de vida e nossas ideias de existência [...] e impõe uma reflexão sobre a multiplicidade de modos de vida”. A pesquisa de campo me tocou enquanto pesquisadora, deixando muitas marcas em mim. Quando retornei ao meu “mundo”, percebi que havia mudado. Então, para que serve a pesquisa etnográfica, além do conhecimento e da experiência que propicia? Goldman (2008) diria que serve, sobretudo, para desestabilizar nossos pensamentos e, por que não, os nossos sentimentos.

A pesquisa “topada”

A minha história com os(as) Kariri-Xocó é anterior a minha trajetória acadêmica. Conheci alguns(mas) jovens Kariri-Xocó na ocasião do Encontro “Ser-Tão Brasil”, em 2005, no município de Lafaiete Coutinho, no interior da Bahia. O encontro foi promovido pelo Centro de Referência Integral de Adolescentes – CRIA, juntamente com os grupos de arte-educação das comunidades de Salvador, dos quais também participavam os(as) jovens dinamizadores(as) da própria instituição e grupos de algumas cidades interioranas do estado da Bahia²¹.

O contato com alguns(mas) desses jovens, no entanto, não ultrapassou os momentos desse evento e de mais alguns outros, promovidos pelo CRIA. Perdi o contato com eles(as), voltei somente a vê-los(as) em 2009, quando tive a oportunidade de conhecer a *Reserva Thá-Fene (Semente Viva)*²², localizada no bairro do Quingoma, na cidade de Lauro de Freitas

²¹ Os grupos do interior da Bahia que participaram do Encontro foram: Companhia And’Art – Andorinha; Projeto Arte Cidadã – Boa Vista do Tupim; UNEC – Central; Casa Anísio Teixeira – Caetité; GARRA – Grupo de Ação e Resistência Rural e Ambiental – Irecê/Ipirá; NAE – Itamarajú; Núcleo de Arte-Educação Maria Eugênia Milet – Jequié; Núcleo de Arte-Educação 03 Morros – Lafaiete Coutinho; Projeto Macarte – Macajuba; Companhia de Artes Cênicas Rheluz – Pintadas; Grupo Arte na Praça-Rede de Cultura Popular – São Gabriel; Grupo de teatro Artefato – Serrolândia; Grupo Ousar-ser – Teofilândia; AUPAC (Ass. Uibaense de Promoção de Arte e Cultura) – Uibaí; Coordenação de Assistência à Criança e ao Adolescente – Vitória da Conquista.

²² O estatuto jurídico da reserva encontra-se como “terras dominial/doada”, já que os 28 mil m² que compõem as terras da reserva foram doados pela artista plástica Débora Pontes, sob o consentimento de seus familiares, há mais de vinte e seis anos.

(Região Metropolitana de Salvador – RMS, na Bahia), onde, na época, viviam duas famílias Kariri-Xocó/Fulni-ô. Quem intermediou a visita foi Júnior Pataxó, na época, estudante de Educação Física da Universidade Federal da Bahia – UFBA. Fomos acompanhados de mais alguns(mas) colegas que integravam a equipe para o seminário cujo o tema era Educação Indígena, na disciplina Dimensão Estética da Educação, ministrada pelo então Prof. Dr. Roberto Sanches Rabêllo.

Fui à aldeia pela primeira vez em junho de 2014, em virtude da pesquisa de mestrado. Desde então, realizo viagens curtas, ao menos uma vez por ano, a fim de manter o contato e intensificar as relações que construí. Nessas idas, achei mais promissor ficar hospedada na casa de alguma família, considerando que estava na companhia de minha filha de quatro anos, no momento. Fui recebida, então, na casa de Luana (Lua) e Lymbo (Beca). Conheci Lua na *Reserva Thá-Fene* e Lymbo nos eventos organizados pelo CRIA, aos quais já me referi.

O período do trabalho de campo no mestrado foi relativamente curto: dois meses, completados em três viagens feitas à aldeia. Em minha dissertação, busquei compreender os “processos nativos de aprendizagem” entre os(as) Kariri-Xocó – aspecto presente na Constituição Federal de 1988 sobre a Educação Indígena – , perpassando pelos campos da Antropologia da Educação e da Etnologia Indígena, com base nos estudos americanistas e nas noções de corpo e pessoa. Para tanto, atentei aos processos de “fabricação corporal” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979), no intuito de compreender como se constituía a pessoa Kariri-Xocó, seus modos de pensar sobre si e sobre os “outros” e as suas formas próprias de aprender.

O fato de desejar continuar a pesquisa na aldeia Kariri-Xocó me colocou numa condição privilegiada, pois havia me tornado menos “estranha”, ao passo que, sempre que era possível, visitava-os(as) e comunicava-me através das redes sociais e aplicativos de celulares, assim, a minha presença foi constantemente negociada, causando menos constrangimento.

Em junho de 2017, retornei à aldeia, na qualidade de estudante do doutorado. Dessa vez, levei comigo o meu companheiro; Mainá, minha filha de sete anos; e Maria, minha filha de nove meses, até então. Foi uma visita breve, durou uma semana. Fui em busca do pajé²³

²³ Na aldeia Kariri-Xocó o pajé é quem resolve as principais questões referentes à comunidade. Seu status social é superior ao do cacique.

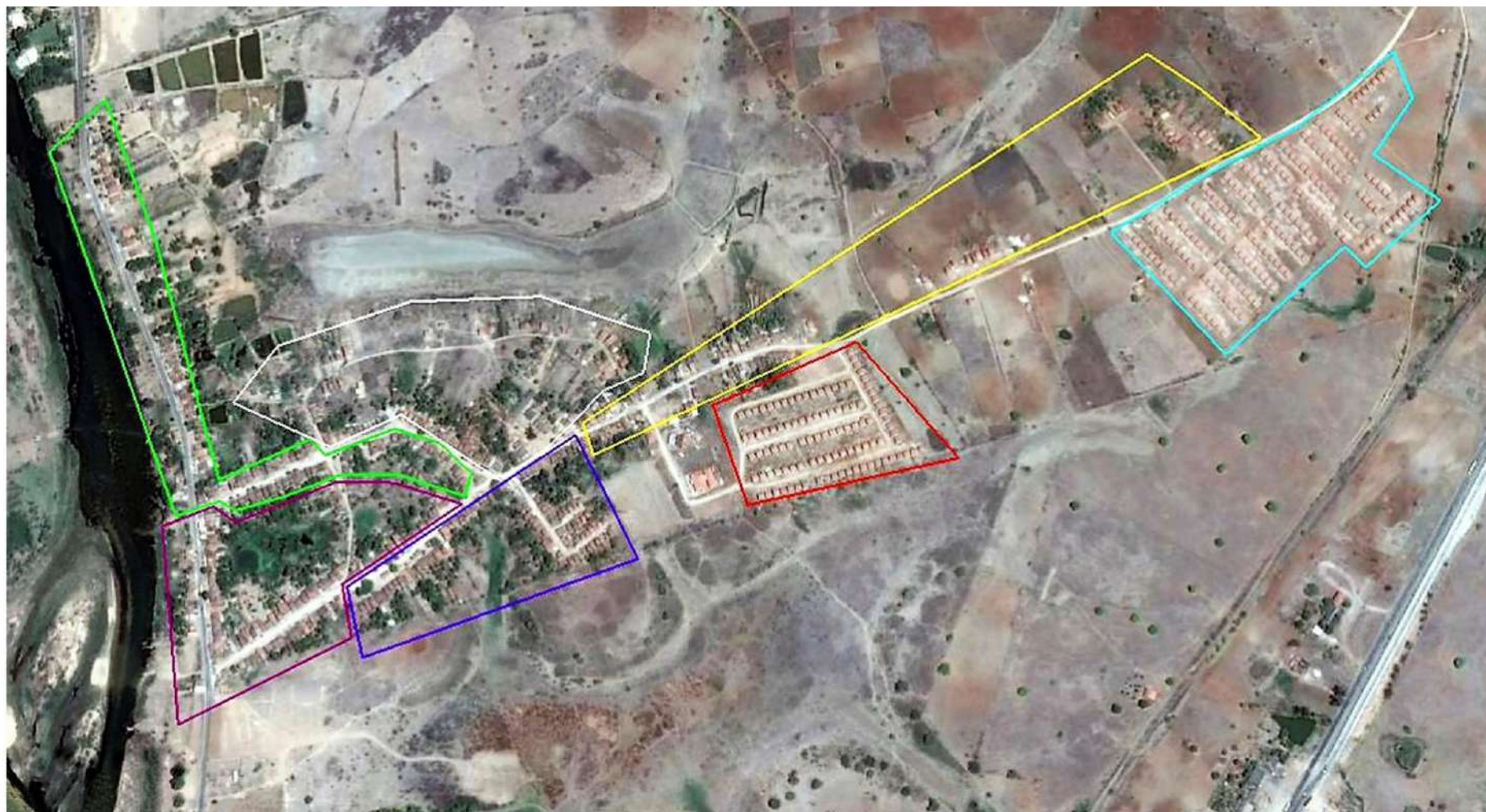
Júlio Queiroz Suíra e do cacique José Cícero Queiroz para conversar sobre a proposta do estudo, explicar sobre o tempo desejado de permanência em campo e o interesse de alugar uma casa dentro da aldeia. O pajé me orientou a alugar uma casa na “*Rua da pista*” ou “*Pista*²⁴” (localizada nas microáreas 2 e 5. Ver mapa 4), pois, segundo ele, em algumas áreas da aldeia, e em alguns horários específicos (não revelados), a circulação constante de não indígenas não é adequada. Retomarei esse assunto adiante.

As “*ruas*”, também chamadas de “*lugares*”, formam sete microáreas, assim como identificam os Agentes Indígenas de Saúde – AIS Kariri-Xocó. A Microárea 1 engloba uma parte da “*Rua do 1º Portão*”, uma parte da “*Rua do Pajé*” e todo o “*Conjunto Velho*”. A Microárea 2 abrange uma parte da “*Rua da Pista*”, incluindo a “*Rua de Dona Martinha*”, uma parte da “*Rua do 2º Portão*” e o lado esquerdo da “*Rua da Escola Velha*”. Faz parte da Microárea 3, uma parte do “*Terceiro portão*”, a “*Rua da Lagoa Comprida*”, a “*Rua ‘detrás’ do Posto*”, o lado direito da “*Rua da Escola Velha*”, uma parte da “*Rua do Pajé*”, a “*Baia*” e a “*Rua de Zé Quirino*”. Na microárea 4, encontra-se a “*Rua da Escola Nova*”, “*Taré*” e “*Parrancó*”. A Microárea 5 dispõe de uma parte da “*Rua da Pista*”, uma parte da “*Rua do 1º Portão*” e da “*Rua da ladeira*”. A Microárea 6 abarca o chamado “*Conjunto das cem*”, onde foram construídas 102 casas, através do projeto “*Minha casa Minha vida*”, uma parceria do Governo Federal com a Caixa Econômica. Na Microárea 7 está o “*Conjunto das duzentas*”, que também faz parte do referido projeto e contou com a construção de 200 casas.

Cada microárea recebe uma classificação pelos AIS Kariri-Xocó. Podem ser crescentes, decrescentes ou padrão, a depender da área territorial ainda disponível para a construção de novas moradias e da população residente. As áreas crescentes têm potencial de se expandir territorialmente, onde residem muitas Mulheres em Idade Fértil – MIFs e crianças menores de cinco anos. Nas áreas decrescentes residem mais idosos e o território não dispõe de áreas para a construção de novas casas. Nas áreas padrão há possibilidade de construção de

²⁴ É chamada de *Pista* a rodovia estadual AL 115, que liga Porto Real do Colégio ao município de São Brás e outros. A fim de facilitar a organização da assistência às famílias, os Agentes Indígenas de Saúde – AIS organizam o seu trabalho a partir da divisão da aldeia por microáreas. Com a construção do “*Conjunto das cem e das duzentas*”, mais recentemente, aumentou o número de microáreas e hoje são sete. Cada agente de saúde fica responsável por uma delas, exceto na microárea sete que até o momento de realização da pesquisa se encontrava sem um(a) AIS.

novas casas, porém o número de MIFs é menor que nas áreas crescentes. As microáreas 6 e 7 são denominadas crescentes, já as microáreas 1, 2 e 5 são consideradas decrescentes, enquanto que as microáreas 3 e 4 são compreendidas como padrão.

Mapa 4 – Microáreas

■ Microárea 1 ■ Microárea 2 □ Microárea 3 ■ Microárea 4 ■ Microárea 5 ■ Microárea 6 ■ Microárea 7

Fonte: Imagem do Google Earth, com formatação de Maiara Santana, Wesley de Souza Matos, Nhenety Kariri-Xocó e Gutemberg Santana, 2018.

Uma vez autorizada a minha presença em campo, juntamente com o meu companheiro e as minhas duas filhas, combinei de retornar em dezembro do mesmo ano, a fim de ajustar os últimos detalhes, antes de minha permanência mais efetiva, como encontrar uma casa dentro da aldeia que pudesse ser alugada. Esse foi então o próximo passo, uma tarefa não tão fácil.

Lymbo sugeriu que ficássemos em sua casa durante o trabalho de campo, mas optei por alugar uma casa, mesmo diante de tal gentileza, pois o tempo de dez meses para passar com crianças pequenas e meu companheiro poderia ser desconfortável para ambas as partes. Alguns fatores contribuíram para a minha decisão de alugar uma casa na aldeia e não na cidade, que fica somente a 1km de distância. Posso ilustrar alguns, como por exemplo: o interesse de ficar mais perto das pessoas, de observar e participar do cotidiano delas e de recebê-las em minha casa. O fato de não pagar pelos consumos de água e energia elétrica também foram aspectos relevantes para a minha decisão, haja vista que só dispunha como renda mensal da bolsa de doutorado oferecida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. Ao pedir desligamento da empresa onde trabalhava para me acompanhar na pesquisa e me ajudar com as crianças, meu marido ficou sem exercer atividade remunerada ao longo desses dez meses.

Minha situação financeira durante a estadia na aldeia não era muito favorável. Sustentava a mim, meu marido e minhas duas filhas com a bolsa de doutorado. Muitas vezes precisei recusar a compra de bolsas, batons e perfumes que as indígenas me ofereciam, pois isso poderia comprometer o orçamento familiar. Mesmo assim, ganhei muitos presentes, entre roupas, colares, brincos e até alimentos, como arroz, feijão, quiabo, macaxeira, limão, abóbora, frutas diversas e leite²⁵. A forma que encontrei para retribuir esses agrados era convidando-as(os) para um almoço, lanche ou café noturno, em minha casa. Procurava diferenciar o cardápio do almoço com tortas salgadas de frango ou carne, por exemplo; para o lanche costumava fazer bolos, principalmente o bolo de cenoura, que era bastante querido pelas pessoas que frequentavam a minha casa; e para o café noturno, cozinhava macaxeira ou preparava cuscuz de milho, que também são bastante consumidos na aldeia.

²⁵ As verduras e as frutas eram colhidas em suas próprias roças – no quintal de casa ou em um terreno mais afastado do local de habitação, na parte alta do território. O leite recebíamos de um senhor que tinha uma pequena criação de gados na aldeia. O arroz era proveniente de uma pequena rizicultura no Distrito de Itiúba, em Porto real do Colégio, em que um dos responsáveis, não indígena, reside atualmente na aldeia e é casado com uma mulher Kariri-Xocó.

De volta ao assunto do aluguel da casa, algumas pessoas que ficaram sabendo da minha procura me ofereceram casa no “*Conjunto das cem*” ou no “*Conjunto das duzentas*” (representados nas microáreas 6 e 7 do mapa acima), localizados “*mais para cima*” do território (como costumam dizer na aldeia), em direção ao caminho que leva ao Ouricuri – local onde acontece o ritual “*sagrado*”.

Outras pessoas, contudo, disseram-me que não indígenas não devem morar nessas localidades, assim como já havia me alertado o pajé, ao mencionar que nas casas “*mais lá pra cima*” só devem morar quem é da “*origem*”, ou seja, quem é “*cabôco(a)*” Kariri-Xocó. No início, não entendia muito bem o porquê dessa justificativa, mas, somente depois, quando já estava instalada na aldeia e nas conversas com as pessoas, sobretudo aquelas que me concederam seus depoimentos, pude compreender que, em determinadas épocas não reveladas exatamente quando, não indígenas ficam proibidos(as) de circular e, em alguns períodos, até mesmo os(as) “*cabôco(a)*” devem evitar passar por certos caminhos.

Assuntos como esses, referentes à cosmologia Kariri-Xocó, que incluem seres não humanos, não são comentados com não indígenas, mas aqueles(as) que adquirem respeito entre eles(as) são orientados(as) sobre os riscos de circulação por esses espaços. De todo modo, esse assunto é parte do segredo e quem não é “*cabôco(a)*” não pode tomar conhecimento.

Não foi tão fácil achar uma casa para alugar, ou melhor, uma que me fosse permitido morar. Dentre tantas investidas, acabei encontrando uma casa na “*Pista*”, que na época estava em reforma. A casa era muito grande: dois quartos, duas salas, uma cozinha, um banheiro, uma varanda e um quintal; logo, pensei no trabalho que teria para limpá-la. Exceto a varanda desta casa, todos os outros cômodos possuíam revestimento e o quintal era de cimento, onde havia uma pia para a “*lavagem dos panos*”. O dono da casa, um indígena casado com uma mulher não indígena, comprometeu-se a terminar a reforma antes que se iniciasse o mês de fevereiro de 2018, período que faria a mudança. Embora desejássemos uma casa menor, terminamos interessados(as) por essa.

Essa casa ficava de frente às margens do rio São Francisco. Olhar para o rio e lembrar de como ele era há quatro anos me causava tristeza. Além da seca, o rio está cada vez mais sujo. No ano de 2017, quando foram detectados mais de seis tipos distintos de verminoses nas águas do rio São Francisco, na extensão que banha a aldeia, acompanhei, via redes sociais, a mobilização de alguns(mas) Kariri-Xocó em torno da questão. Desde o fato ocorrido, algumas famílias passaram a comprar água; aquelas que não possuem condições financeiras continuam utilizando o método de coar a água num pano limpo para depois depositá-la em um pote de

barro, pois, como me falou um indígena, certa vez: “*o barro suga as impurezas da água*”. O rio continua sendo utilizado para o banho, “*lavagem dos panos*” e lavagem dos pratos, principalmente na falta de água, que geralmente acontece quando a bomba que “*puxa*” a água do rio para as encanações que passam pela aldeia apresenta algum defeito. Antes de chegar às casas, a água passa por uma rede de tratamento que existe dentro da aldeia.

Ainda que eu não tenha planejado morar na “*Pista*”, admito que foi bastante curioso para mim e estrategicamente rentável para a pesquisa, pois a maioria das pessoas que ali residiam (e residem) eram (são) casadas com não indígenas. Além disso, facilitava muito a minha circulação pela cidade, a minha filha mais velha ainda frequentava a escola fora da aldeia e, às vezes, eu precisava ir a bancos e mercados.

Passados alguns meses, depois de uma série de imprevistos, finalmente conseguimos viajar para a aldeia. No caminho, lembrava que em períodos anteriores à viagem recebi alguns telefonemas e mensagens, via aplicativo de celular, de parentes próximos, preocupados com a minha escolha de passar esse tempo numa aldeia indígena. Grande parte dessa preocupação incluía o fato de levar minhas filhas comigo. Eu não tive dúvida da minha escolha, não estava preocupada com isso, sabia que seria uma experiência única não só para mim, mas também para elas, isso me confortava. De outras pessoas, contudo, principalmente amigos(as), recebia telefonemas de incentivo ao trabalho e admiração pela tamanha “*coragem*”, essa era a palavra que eles qualificavam o tipo de investida que faria dali a poucos dias.

Cheguei a ouvir de um Kariri-Xocó que outros(as) pesquisadores(as) que já estiveram na aldeia passaram pouco tempo ou optaram em ficar hospedados em hotéis. Sem pretender elaborar nenhum tipo de questionamento quanto às escolhas pessoais dos meus colegas de profissão, muito menos de problematizar suas metodologias, quero somente dizer que o fato de ter optado em morar na aldeia durante o período do trabalho de campo, em companhia de minha família, fez veicular sobre mim a ideia de “*mulher corajosa*”, que saiu de sua casa, de sua cidade, para se juntar a quem não conhecia. Essa ideia permaneceu e, passado os dez meses de pesquisa, quando me preparava para o retorno a Salvador, uma indígena que foi me visitar comentou que eu me tornara uma referência de força, luta e coragem para ela.

A verdade é que sempre fui seduzida por trabalhos de campo de longa duração, o tempo que muitos(as) antropólogos(as) dedicam ao campo realmente é um de meus fascínios. Eu queria viver entre os(as) Kariri-Xocó para melhor entender a sua vida cotidiana, nada melhor, então, que a própria experiência de viver com eles(as).

Cheguei à aldeia exatamente ao meio dia de um sábado, em dez de fevereiro de dois mil e dezoito. Fui acompanhada de um caminhão que transportava geladeira, cama, fogão, um pequeno armário, uma mesa, algumas caixas com roupas e utensílios de cozinha, como pratos, copos, panelas, tudo em pouca quantidade. Era verão e a temperatura alcançava 37°C. Quando cheguei, a aldeia estava vazia, todos(as) estavam na “*Festa do Ouricuri*”, exceto os(as) convertidos(as) ao protestantismo e os(as) não indígenas que não participam do ritual. Geralmente, a “*Festa do Ouricuri*” ocorre no mês de janeiro, mas a morte de uma pessoa considerada importante para o ritual, pelos conhecimentos que detêm e pelo tempo de função que desempenha nele, pode alterar o calendário ritualístico. Foi o que ocorreu neste ano.

A morte de uma anciã alterou a festa para o mês de fevereiro. Costuma-se considerar entre eles(as) que a mudança no calendário por conta de uma morte não é um bom sinal, pode significar um ano de aparição de muitas doenças e probabilidades maiores de acidentes, é preciso, nesse caso, ficar alerta aos avisos que são enviados através dos sonhos²⁶ e aos sinais dados pela “natureza”, como a força do vento, a intensidade das chuvas e o som dos animais. Enquanto isso, deve-se buscar força no ritual para se manter firme diante das dificuldades que possam ocorrer.

Durante a “*Festa do Ouricuri*”, a aldeia fica quase desabitada, pois os(a) Kariri-Xocó deslocam-se para uma área de 100 hectares de mata atlântica, dentro do território indígena, onde acontece o ritual, numa distância de 6km da aldeia. Nesse período, os comentários que enfatizavam (enfatizam) o perigo de assalto na “*Pista*” eram (são) constantes. Quando eu já estava instalada em campo, passei os meus primeiros dias assustada. As poucas pessoas (não indígenas) com quem conversei durante os primeiros dias reforçavam os inconvenientes que poderiam acontecer por estarmos morando ali, uma vez que éramos não indígenas vindos de outro estado, o que poderia despertar o interesse de ladrões, que acreditando termos bens poderiam forjar um assalto. Foram dias de assombro, qualquer barulho me deixava insegura.

Não era exagero, havia realmente um clima de tensão e alerta entre os moradores a respeito do risco de assalto nesse período. As pessoas logo cedo fechavam suas portas e, às 17h, a “*Pista*” já estava deserta e silenciosa, tornando as noites mais longas que os dias.

²⁶ Os sinais dos animais, o silêncio e os sonhos englobam as formas próprias de aprendizagem entre os(as) Kariri-Xocó, conforme demonstrei em minha dissertação de mestrado (SANTANA, 2015).

Nesse período, as mulheres não indígenas têm grandes chances de serem assaltadas ou terem suas casas roubadas, já que seus companheiros “*cabôco*” estão no Ouricuri. O risco é ainda maior quando a casa fica vazia, pois algumas mulheres não indígenas decidem não ficar na aldeia, permanecendo durante esse período na casa de seus(suas) parentes(as), principalmente suas mães. Em casos de assaltos, quase sempre o(a) culpado(a) é descoberto(a), mas poucas medidas são tomadas.

Além do risco de assalto, também havia o risco de rejeição de minha presença por parte dos(as) Kariri-Xocó. Ao saber que eu havia alugado uma casa na aldeia, uma jovem se colocou contrária. Logo, buscou informações sobre quem éramos e por que estávamos morando lá. A dona da casa alugada explicou-lhe que se tratava de uma pesquisadora e que as lideranças concederam autorização para a realização do estudo. Mesmo diante da explicação, a jovem deflagrou que não estava de acordo, questionando: “*onde já se viu alugar uma casa para uma cabeça-seca (não indígena)? Tá muito errado isso*”.

Para além de concordarem ou discordarem da minha presença na aldeia, muitas pessoas, mais mulheres do que homens, revelaram-se curiosas sobre o que eu estava pesquisando. Algumas mulheres se mostraram interessadas em conversar e até mesmo em participar das entrevistas. Costumeiramente, perguntavam-me sobre a minha pesquisa, ao explicar ouvia das(os) indígenas: “*sua pesquisa vai ficar topada*”; “*vai ser top mesmo!*”.

A expressão “*topada*” pode ser usada em diferentes situações. Usa-se para referir-se a um homem ou uma mulher bonita e bem vestida, dizendo: “*eita homem (mulher) topado(a)!*” ou “*ela é top!*”. As expressões “*topada*” e “*top*” são sinônimas, a primeira usada com mais frequência e a segunda de uso mais expressivo entre os(as) jovens. Também se usa para referir-se a uma pessoa que sempre se dispõe a aceitar um convite, ou seja, sempre “*topa*” aquilo que lhe é proposto, dizendo: “*fulano(a) é topado(a) mesmo!*”. E ainda para significar algo que está (ou vai ficar) muito bom, como falavam da minha pesquisa. O tempo que eu me dispus a passar em campo e o modo como estava realizando o estudo criava a expectativa de que a pesquisa ficaria “*topada*”. Essa expressão também era usada quando eu comentava que

era Zé²⁷ quem estava me ajudando no trabalho. A pesquisa começou quando resolvi caminhar ao lado dele. E é sobre ele, então, que dedico as próximas linhas.

Nhenety, o “guardião da memória”

Figura 1- Nhenety (Zé Nunes)



Fonte: Gutemberg Santana, 2018.

Era dezembro de dois mil e dezessete, final de tarde, um vento bom insistia em tampar a minha visão ao trazer os meus cabelos à frente do meu rosto. A poeira se movimentava com a força do vento e deixava a paisagem um tanto quanto turva. Mainá, minha filha, escorregava em um barreiro com as meninas de sua idade e eu olhava de longe, sentindo saudade de minha infância. Encontrei Kayomy, enquanto passava pela aldeia. Na verdade, já conversávamos há um tempo por meio das redes sociais, mas não nos conhecíamos pessoalmente. Sentamos na

²⁷ José Nunes de Oliveira, de apelido Zé, bastante conhecido, não apenas na aldeia, mas também fora. Durante muitos anos de sua vida participou de diversos movimentos indígenas; viajou a Brasília para participar de conferências voltadas à saúde e à educação indígenas. Também é possível encontrar seu nome nas folhas de agradecimentos de teses e dissertações e ao longo do texto como referência principal de diversos(as) pesquisadores(as), entre as áreas de História, Educação e Antropologia, principalmente. Zé publicou o artigo intitulado *Um pouco de minha infância*, pela revista *Estudos Avançados*, em 1999.

frente de sua casa e ficamos prosando por algum tempo. Kayomy é um jovem indígena, filho de Dona Valdete, uma das mais antigas louceiras²⁸ entre as mulheres Kariri-Xocó.

Numa conversa cheia de riso e entusiasmo com Kayomy, eis que passa Nhenety carregando uma cadeira de plástico, em direção ao jogo de dominó, uma distração típica entre mulheres e homens na aldeia²⁹. Resolvo sinalizar com as mãos, ele, então, altera o seu caminho e encosta sua cadeira ao meu lado. Kayomy aproveita a aproximação de Nhenety para resolver algumas coisas fora da aldeia, deixando-me em boa companhia.

Nhenety é o seu nome indígena, que significa “*guardião da memória*”, segundo as suas explicações. Seu nome de registro é José Nunes de Oliveira, mas passei a chamá-lo apenas de Zé: o neto de Maria Tomázia (entrevistada por Calos Estevão, na década de 30), torcedor do Flamengo e admirador da Escola de Samba Beija-Flor; casado e pai de quatro filhos; aos cinquenta e quatro anos, na época, um importante detentor dos conhecimentos da “*origem*” Kariri-Xocó, por isso, tem grande respeito da comunidade.

Conversamos por um longo tempo... e entre um riso e outro, Zé me disse: “*meu maior sonho é ser um ancião*”. Nossa! Suspirei fundo, porque essa frase me pegou de surpresa e me despertou um forte sentimento. *Que lindeza isso!* – Eu logo pensei. Zé sempre me falava muitas coisas bonitas de sua história. Ele passou parte de sua infância catando³⁰ as histórias dos(as) velhos(as), enquanto os(as) meninos(as) de sua idade estavam a brincar e correr pelos quintais de casa e pelo terreiro (parte da frente da casa). Catar, procurar, buscar, colher e apanhar são sinônimos que refletem bem o desejo que ele tinha de conhecer essas histórias.

Zé é sensível, vê beleza nas palavras. Às vezes, estávamos sentados no chão ou numa cadeira e para contar a história dos(as) velhos(as), ele se levantava para demonstrá-la, gesticulava, usava as expressões facial e corporal, tornando-a ainda mais interessante. Zé fala olhando nos olhos. Eu conseguia sentir o sabor das palavras com ele. Algumas eram amargas, como aquelas que nos lembravam a situação atual da seca do rio São Francisco; outras eram

²⁸ As louceiras fazem panelas, potes e outros utensílios de barro para a comercialização. É uma atividade quase que exclusivamente feminina, os homens participam apenas nos processos de retirada das lenhas e queimação dos produtos.

²⁹ Mulheres e homens jogam separados e, muitas vezes, apostam dinheiro.

³⁰ Zé não é apenas um contador de histórias, mas um catador, ou seja, aquele que vai em busca delas.

doces, como aquelas que reportavam à aprendizagem das histórias Kariri-Xocó, durante a sua infância.

Zé tem muitas manias, ao que me parece ele prefere as calças que as bermudas, não me lembro de tê-lo visto de outra forma que não fosse com uma calça jeans ou de um tecido parecido com o *dry-fit*, camisa clara ou mesmo sem camisa, óculos de grau e um boné. Seu boné o acompanhava sempre, às vezes, até o esquecia em minha casa, mas ao lembrar-se, retornava para buscá-lo. Sempre que tira o boné, coloca-o em direção ao caminho do Ouricuri, que segundo ele me contou, é para sempre lembrar de sua religião. Em casa, coloca a sandália próxima à cama onde se deita para dormir, que é para se lembrar das vezes que foi ao Ouricuri caminhando.

Atualmente, intitula-se “*professor do whatsapp*” e “*contador de histórias*”, mas entre os(as) Kariri-Xocó ele é considerado o “*historiador da tribo*”. Aos dez anos, ele conheceu o Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa dos anos de 1958. Na escola, enquanto os meninos brincavam no horário do intervalo, Zé já se embrenhava pela biblioteca, fascinado por livros e dicionários. Literatura de cordel e histórias sobre Lampião e o cangaço eram as suas leituras favoritas. Foi nessa época que ele deu início ao seu primeiro material escrito, um dicionário com nomes de espécies animais, que levou aproximadamente três anos para ser concluído. Com o passar do tempo, esse material foi perdido, restando, no entanto, a aprendizagem daquilo que pesquisou. Com isso, tornou-se um bom conhecedor de uma variedade de espécies.

Desde criança, o seu “*dom*” já era observado pelos(as) mais velhos(as). Ele não se cansava de aprender e ouvir os(as) velhos(as), porque desejava um dia ser como eles(as). Uma de suas distrações é organizar materiais de estudo. Na década de 80, utilizou pela primeira vez uma máquina de datilografia para registrar seus escritos. Contou-me que usa a internet há quatorze anos e que, desde então, seleciona sites de músicas, livros, documentários e tudo mais que ele gosta.

Zé também coleciona fotos antigas. Ele sempre me dizia que a fotografia é “*um canal de comunicação*”. Algumas vezes, o vi com uma máquina fotográfica digital fazendo fotos de vários locais na aldeia, de eventos e de grupos visitantes. Ele registra tudo o que pode e o que tem vontade. Um dia, em minha casa, ele me disse: “*Maiara, se você tirar fotos do fogão, da cama e da sala, vai poder depois rever e lembrar como era a casa em que morou na aldeia; depois de um tempo isso vai virar história*”. Ele costumava fazer isso em sua casa, registrava móveis, roupas, calçados, quadros, telhado, e depois os comparava com o tempo presente.

Em 2002, Zé cursou um semestre de Pedagogia numa universidade particular em Salvador, mas não deu continuidade aos estudos universitários. Aprendi muitas coisas com ele, inclusive sobre metodologia de pesquisa. Também conversávamos sobre assuntos acadêmicos, estratégias metodológicas e escrita. Essas conversas me ajudaram a desenhar a metodologia para este estudo, descrita adiante.

Em dezembro de 2017, além de procurar uma casa para alugar, como já contei, fui à procura de Zé para lhe explicar sobre a pesquisa e convidá-lo para acompanhar-me mais diretamente na execução do trabalho. Sua confirmação criou expectativas compartilhadas. Iniciamos, então, em fevereiro de 2018. Depois de ter um documento oficial emitido pela universidade às lideranças e suas respectivas assinaturas autorizando a realização do estudo, fui à Coordenação Técnica Local – CTL da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, situada na própria aldeia, para dar conhecimento de minha pesquisa junto aos Kariri-Xocó ao chefe de posto.

O passo seguinte foi mapear os tipos mais frequentes de relações conjugais, os termos correspondentes para cada tipo de conjugalidade, formas de residência (pré e pós-casamento), organização das famílias, linhas de transmissão de nomes, casos de separação e/ou divórcios, nível de escolaridade e outras informações, como dados econômicos, o que contribuiu para uma visão geral e aproximação com o tema de pesquisa. O mapeamento (ver Apêndice A) foi realizado por meio da aplicação de um questionário, o que me permitiu, sobretudo, conhecer homens e mulheres de diferentes idades, jovens e crianças.

Iniciamos o mapeamento no dia vinte e seis de fevereiro de dois mil e dezoito, uma segunda-feira. Optamos em começar pela “*Rua do primeiro portão*” (situada entre as microáreas 1 e 5 do mapa acima). O questionário foi aplicado em 53 (cinquenta e três) casas. Inicialmente planejava visitar todas as casas, um total médio de 602 (seiscentas e duas)³¹, contudo, tornou-se inviável, devido à extensão do número de famílias aldeadas:

³¹ Obtive o número de casas através do levantamento que os Agentes Indígenas de Saúde realizam a cada mês. Esse referiu-se ao mês de janeiro de 2018.

aproximadamente, 775 (setecentos e setenta e cinco)³², já que em algumas dessas casas vivem juntas duas ou três famílias³³. Quase toda a população Kariri-Xocó reside na aldeia, 186 (cento e oitenta e seis) famílias, em média, residem nos bairros periféricos da cidade de Porto Real do Colégio ou em outras aldeias no Estado de Alagoas, como Karapotó, Wassu-Cocal, Xucuru-Kariri e Tingui-Botó; algumas famílias vivem no Estado de Pernambuco, na aldeia Fulni-ô, outras se encontram espalhadas nos interiores de São Paulo, Aracaju, Maceió, Brasília e na região do Recôncavo Baiano, as quais não foram possíveis contabilizar. A escolha para esta tese foi centrar a pesquisa somente nos(as) Kariri-Xocó aldeados, aqueles com quem pude conviver.

O mapeamento me ensinou qual o melhor horário para visitar as pessoas em suas casas. Antes, deparava-me com as portas e janelas fechadas, o que indicava que elas estavam dormindo. Mudei de horário diversas vezes, até que passei a caminhar pela aldeia às 15h (quinze horas). Nesse horário, as pessoas já haviam descansado após o almoço, as mulheres já haviam terminado os afazeres domésticos, os(as) filhos(as) pequenos estavam na escola e, geralmente, os companheiros estavam em casa. Entendi que era um bom horário para começar as visitas.

A presença de Zé possibilitou que algumas mulheres me recebessem em suas casas e aceitassem participar do estudo, ainda que optassem em não responder a certas perguntas, como o nome de seus ex-companheiros, por exemplo. O olhar desconfiado era constante. A presença de Zé fazia muita diferença e, de fato, algumas pessoas só me recebiam (já que não

³² Para tomar conhecimento do número de famílias aldeadas tive acesso ao documento intitulado “Cadastro de famílias indígenas Kariri-Xocó”, junto à Coordenação Técnica Local de Porto Real do Colégio, correspondente aos meses de março e abril de 2018. Esse cadastro é necessário para o recebimento de cestas básicas a que os(as) indígenas têm direito trimestralmente (quase sempre ocorre atraso na chegada das cestas, o que acaba estendendo esse prazo). Para fins da pesquisa foi fundamental, antes, entender o que as pessoas na Sementeira definem como “família”, somente por meio dessa compreensão realizei um levantamento detalhado e tabulações referentes às famílias residentes na aldeia, para finalmente chegar aos números que apresento. Digo isto, pois o número de famílias que consta na lista, a qual é representada pelo nome de um de seus membros, devendo este(a) ser indígena (um nome = uma família), é superior ao que apresento, uma vez que nela estão registrados todos(as) aqueles(as) cujo direito à cesta é legitimamente garantido, incluindo também famílias não aldeadas e pessoas indígenas aldeadas que vivem sozinhas, estas últimas não, necessariamente, classificadas no dia a dia da aldeia como “família”. Ao final da pesquisa de campo, um novo cadastro estava acontecendo, além da atualização de famílias já cadastradas, não sendo possível incorporar essas novas informações na coleta de “dados”.

³³ Elucidado melhor como se classifica a quantidade de famílias vivendo juntas em uma mesma casa no capítulo 2.

nos conhecíamos) por causa dele. Além de me acompanhar nos primeiros questionários, Zé me ajudava com as datas e os números. Muita gente tinha dificuldade de lembrar datas de nascimento ou falecimento de seus pais e/ou avós, e Zé, como um grande conhecedor da história de seus(suas) parentes(as), sempre lembrava. As pessoas mencionavam eventos ou fatos históricos, quando não se recordavam das datas, o que eram suficientes para ele saber a data ou o ano correspondente.

Não posso deixar de mencionar, no entanto, que começar a pesquisa com esse mapeamento, ainda que por um período curto, incomodou-me bastante. Por vezes, tinha a sensação de que mais parecia estar a serviço de instituições públicas ou privadas que trabalham com recenseamentos populacionais, que verdadeiramente uma antropóloga. Esse era um dos meus maiores desafios. Eu queria ouvir as histórias, não preencher somente dados, na verdade não queria apenas ouvi-las, queria viver essas histórias junto com eles(as)³⁴. O meu incômodo só foi amenizado quando passei a visitar as pessoas que conheci em outras oportunidades quando estive na aldeia. Nessas visitas, nós conversávamos sobre muitos assuntos, algumas vezes isso me rendia entrevistas gravadas, outras vezes obtinha informações também significativas por meio de conversas informais. Visitar casas de pessoas já conhecidas foi importante, porque, além de revê-las, acabava sempre conhecendo alguém mais, apresentado(a) pelos donos(as) da casa.

O trabalho com Zé durou um mês, ao menos no formato que havíamos planejado. São muitas as suas demandas, ele é frequentemente convidado para participar de projetos na comunidade; recebe muitos(as) professores(as), alunos(as) de graduação e pós-graduação que desejam conhecer a “*cultura*” Kariri-Xocó; organiza roteiros e visitas de grupos interessados em conhecer a aldeia; atualiza com frequência o seu blog, no qual estão dispostas informações

³⁴ Peirano (1995, p. 137) trata bem desse incômodo que senti, escrevendo que: “Hoje sabemos que a pesquisa de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas presentes na disciplina, do contexto sociohistórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram entre pesquisador e pesquisados no dia-a-dia da pesquisa. Mas houve época em que se pensou que bastava aprender a fazer censos, mapas, genealogias, coletar histórias de vida, anotar os ‘imponderáveis’ em um diário, escrever os mitos e seguir à risca os manuais que pretendiam [...] ajudar o etnógrafo a entender o mundo em que vivia o nativo. A ilusão de que era possível transmitir como fazer pesquisa de campo se esvaiu com a crítica à busca do nativo-exótico”. Peirano (1995) deixa claro que não existe (e nem poderia existir) uma fórmula de fazer pesquisa de campo. É na relação com as pessoas que a pesquisa é construída. Considero que muitas coisas (informações e descobertas) que acontecem em campo podem ser imprevisíveis, mas muito rentáveis, basta abrir-se ao novo.

importantes sobre a história de seu povo; atuou como coordenador do Ponto de Cultura Indígena³⁵, além de estar desenvolvendo um dicionário linguístico Kariri-Xocó. Merece destaque também a mais recente criação de um grupo em um aplicativo de celular, já com mais de cem membros, que tem como finalidade ensinar aos jovens da aldeia palavras do idioma antigo – o *Dzublikuá*. Um de seus projetos é estender a língua nativa à Escola Estadual Pajé Francisco Queiroz Suíra, na aldeia. Seu interesse é revitalizar a língua, fazer com que os(as) jovens desempenhem um papel central nesse processo.

Diante de tantos trabalhos, Zé passou a me visitar com menos frequência. E menos ainda a caminhar comigo pela aldeia. Era difícil encontrá-lo em casa, por isso arrisquei-me poucas vezes a ir até lá. Por outro lado, também não queria que ele se sentisse pressionado. A distância física me causava angústia, eu pensava em como seguir visitando as pessoas sem Zé por perto. Tê-lo ao meu lado me dava segurança. Era muito confortável para mim as pessoas me receberem em suas casas devido a sua companhia.

Um dia caminhei pela aldeia sozinha, com certo receio de ser rejeitada, foi quando então me deparei com um grupo de mulheres, mães e filhas, conversando e fumando. Resolvi aproximar-me e apresentar-me, até que me ofereceram uma cadeira. Essa gentileza demonstrou que aquelas mulheres aceitaram a minha presença na conversa, que acontecia espontaneamente. Por ali, fiquei a tarde toda. Essa experiência me proporcionou uma autoconfiança necessária para que eu pudesse seguir, mesmo que sozinha.

Todavia, Zé não me abandonou. Quando ele ia à minha casa se mostrava interessado em saber sobre o andamento da pesquisa, eu aproveitava para tirar dúvidas, lhe mostrar o que havia escrito, pensado e planejado. Eu largava tudo o que estivesse fazendo só para ouvi-lo. Ele também parecia sentir saudade desses momentos de conversa. Algumas vezes, contava histórias novas; outras, recontava histórias já ditas, mas nenhuma delas era contada da mesma forma, assim como nunca era ouvida por mim do mesmo modo. Quando ele ia embora eu

³⁵ Projeto desenvolvido pela Organização Não Governamental (ONG) Thydêwá (em Ilhéus, na Bahia), com o apoio do Ministério da Cultura (Minc), que visa promover a formação de “Agentes Indígenas de Cultura Viva”, no uso das tecnologias da informação e comunicação para o fortalecimento da “cultura indígena” local, conforme o próprio Zé me explicou. O projeto atuou nas aldeias Pataxó de Barra Velha, Pataxó de Cumuruxatiba, Pataxó Hã Hã Hãe, Tupinambá (BA), Pankararu (PE), Xokó (SE), Kariri-Xocó e Karapotó-Plakiô (AL). Uma vez instalado, o Ponto de Cultura Indígena contava com um coordenador, um conselheiro e cinco bolsistas (por aldeia). Entre os(as) Kariri-Xocó, o projeto teve duração de três anos, encerrando suas atividades em 2016.

tentava anotar o que havia sido dito, obviamente que nem tudo era possível, mas as informações que mais me chamavam atenção e que estavam mais frescas em minha memória eram registradas em meu caderno de campo.

Depois de Zé, tive a sorte de conhecer, por intermédio de Kawane, uma das participantes da entrevista, três jovens, na faixa etária de seus 20 anos, que me ajudaram muito no desenvolvimento da pesquisa. Por serem falantes e terem muitas amizades na aldeia, colocaram-me em contato com pessoas importantes para o estudo. É sobre elas que falo a seguir.

“As furrubientas”

Não é muito comum na aldeia que mulheres depois de casadas continuem a andar com mulheres solteiras, sob o risco de ficarem “*malfaladas*”. Embora eu pertencesse ao “*grupo das casadas*” e mesmo diante do risco proeminente de ficar “*mal vista*” perante os demais, e até de ter o meu acesso dificultado em algumas casas, foi do “*grupo das solteiras*” que acabei me aproximando mais.

Por outro lado, ser casada conferia-me um lugar entre as demais mulheres casadas e que tinham filhos(as), pois tínhamos assuntos em comum, trocávamos experiências, aprendíamos novas técnicas de cozinhar e de curar, como saber quais os chás deveríamos preparar no caso de uma febre ou diarreia de nossas crianças, assuntos sobre gestação, parto e preço de alimentos comprados em mercados e feiras. Ao saberem que eu era casada convidavam-me a retornar a sua casa com o meu marido e minhas filhas para um café ou um almoço em família.

Do “*grupo das solteiras*” que fiz parte, quem primeiro eu conheci foi Sury Katyerã, uma jovem de voz doce e calma e de sorriso grande. Seu apelido é Katy e é assim que ela é conhecida por todos(as). Ela é a filha do meio³⁶ de quatro filhos. Katy gosta de estudar, ler livros de romance, sonha em fazer faculdade³⁷ e conseguir um emprego. Em seguida, conheci

³⁶ A(O) filha(o) do meio é aquela(a) que fica entre a(o) filha(o) mais velha(o) e a(o) filha(o) caçula(o).

³⁷ Ao término da pesquisa, Katy iniciou os estudos na Universidade Estadual de Alagoas.

Sury, apelido de Suryana, sua irmã mais velha. Sury é muito sensível, demonstra quando está chateada ou contente com facilidade. Atualmente, é revendedora de cosméticos e peças íntimas femininas. Tem bons argumentos e convence fácil o(a) cliente, parece que as palavras são revestidas de carisma quando saem de sua boca.

Ao conversar com Katy na sala de sua casa, vi quando Sury se aproximou, convidei-a para participar da conversa sobre temas relacionados a minha pesquisa, no entanto, Sury, com cara de recusa, disse-me que só observaria. Escolheu um lugar no sofá ao lado de Katy, sentou-se conosco e ficou nos ouvindo, curiosa. Depois de pouco tempo, já estava ela me explicando coisas, dando exemplos e expondo a sua opinião.

Dias depois, conheci uma de suas primas de origem materna de nome Eliziane, chamada por todos(as) de Lize. Essa é ainda mais diferente das duas e de mim. No mesmo dia que a conheci, convidei-a, junto com Sury, para tomarmos um café em minha casa. Achei que não aceitariam, mas fui surpreendida com uma resposta afirmativa. No entanto, no meio da conversa e do café, quando Lize soube que em dezembro eu retornaria a Salvador, ela pronunciou: “*essa é a primeira e última vez que venho aqui, não quero me apegar a ninguém*”, mas não foi bem isso que aconteceu, porque depois de pouco tempo nos tornamos comadres.

Um pedido para tornar-se madrinha, feito pela minha filha mais velha, revigorou a investigação antropológica. Nem tudo o que acontece em campo é programado pelo(a) pesquisador(a), aliás, eu diria que a maioria das coisas é espontânea. Sem que Lize e eu estivéssemos esperando, sem que imaginássemos nos tornamos comadres, o convite surgiu numa tarde ensolarada, em meio à varanda de minha casa. Muitos risos embalaram a emoção e a surpresa de nós duas. Sem que déssemos conta, em poucos dias, já nos cumprimentávamos com o termo vocativo “comadre” e já usávamos o pronome de tratamento “senhora”, o que demonstra ser uma relação de muito respeito entre ambas, assim ela me ensinou.

Lize fala forte e alto, às vezes intimida. Gosta de “*falar na cara*”, como ela costuma dizer. É segura, decidida, não tem vergonha de falar e perguntar; logo, quis saber quanto me cobraram pelo aluguel da casa, como eu pagaria minhas contas, já que meu marido e eu não trabalhávamos, onde minha filha estudava e tantas outras coisas. Atualmente, Lize faz parte de um dos times de futebol amador, na cidade de Porto de Real do Colégio, além de participar do time Futebol Clube Feminino da aldeia.

Para boa parte das pessoas na aldeia, essas meninas, com mais de vinte anos, já passaram da idade de casar. Os seus familiares sempre lembram a elas disso, cobram-lhes o casamento, não querem que se tornem “*moça véa*”: termo atribuído às mulheres velhas que

não se casaram. Elas, no entanto, não têm a mesma preocupação; casar pode até fazer parte dos planos futuros, mas o que visualizam é o estudo e o emprego, como condições primeiras para o presente.

Durante o período em que estivemos juntas, fazíamos diversos programas: almoço uma na casa da outra, mais frequentemente em minha casa; saídas para outras cidades; inclusive, foi em uma dessas que tive a oportunidade de conhecer a aldeia Tingui-Botó. Também íamos juntas assistir jogos de futebol, dentro e fora da aldeia; pernoitávamos assistindo filmes e às vezes eu presenciava cenas de ciúme, mas tentava administrar essas situações de modo que isso não interferisse em nossa relação.

As tias e avós dessas jovens comentavam que elas e eu gostávamos de um “*furrubio*”, por isso sempre inventávamos esses programas em minha casa. “*Furrubio*” é uma espécie de bagunça, brincadeira, agitação, diversão. Nós, jovens “*furrubientas*”, não nos encontrávamos apenas para esses programas; Katy, Sury e Lize foram essenciais para a pesquisa, principalmente para o desenvolvimento das entrevistas. Elas me colocaram em contato com vários homens e mulheres casadas(os) e solteiras(os).

Além das três, mais uma jovem se juntou a nós: Vandete, de apelido Detinha, prima de origem paterna de Katy e Sury. Essas jovens me acompanhavam em muitas entrevistas, às vezes opinavam entre uma pergunta e outra, como se não tivessem participado anteriormente. Elas sempre falavam que gostavam de me acompanhar, porque consideravam as perguntas interessantes e tinham curiosidade nas respostas das pessoas. Todavia, a presença dessas jovens nem sempre era bem-vinda; alguns(mas) interlocutores(as) se admiravam quando elas puxavam a cadeira ou se sentavam no chão e ali permaneciam, para a nossa surpresa. Depois de um tempo acabei me acostumando. Uma mulher me orientou a não as levar em sua casa, pois não se sentiria à vontade para expor suas opiniões, ao passo que as meninas poderiam rir de suas respostas. Explicou-me que preferia que ficássemos sozinhas ou que eu fosse acompanhada de apenas uma delas. Ao falar que seguiria sozinha nesse dia, as meninas não estranharam e nem questionaram, mas quando retornei me disseram ter sentido falta de preencher suas tardes com os risos que as perguntas provocavam nas pessoas.

Participaram das entrevistas um total de 71 (setenta e uma) pessoas³⁸. As entrevistas, de tipo semiestruturada, aconteciam individualmente ou em pequenos grupos, os quais se formavam sem um planejamento prévio, o que foi muito interessante. Comadres, sobrinhas, tias, mães e maridos que estivessem por perto no momento da entrevista acabavam participando. Certo dia, em um quintal de uma casa, cheguei a contar com a participação de sete pessoas, algumas participando mais diretamente, expondo suas opiniões sobre o que era questionado; outras, apenas com a cabeça em sinal de concordância ou de discordância diante da fala do(a) parente(a). Também se formaram grupos, devido à vergonha que alguns(mas) indígenas tinham de expor suas opiniões, preferindo participar na companhia de outros.

As entrevistas aconteciam no local desejado pelos(as) próprios(as) Kariri-Xocó, geralmente no quintal, varanda ou sala de suas casas. Todas elas foram gravadas e tiveram duração de uma hora ou mais.

A primeira fase de seleção dos(as) participantes para esse tipo de entrevista foi respaldada na técnica conhecida como “bola de neve” (*snowball*) ou “amostragem em bola de neve” (*snowball sampling*) (BIERNACKI e WALDORF, 1981), em que o(a) entrevistado(a)-chave, denominado como “semente”, indica outra pessoa para participar do estudo, de acordo com o perfil solicitado, este, por sua vez, indica mais outra e assim sucessivamente, até aumentar a “*rede de contato*”.

Poderia dizer, neste caso, que foram algumas as “sementes”³⁹ que me ajudaram, tanto em minha inserção no campo, quanto no contato com as pessoas. Elas não apenas identificavam quem poderia ser entrevistado(a), como me apresentavam às pessoas, a fim de

³⁸ Este número não foi definido *a priori*, porém quando considerei que as entrevistas atingiram o seu ponto de saturação, ou seja, quando as pessoas já não acrescentavam informações novas às perguntas, concluí que era o momento de encerrá-las. Ao contrário do que se pode pensar com o término das entrevistas, considero que uma nova etapa se iniciou mais fecundamente, as conversas informais, a participação mais assídua nas casas, a recepção das pessoas em minha casa e a continuidade das observações que se intensificaram.

³⁹ As jovens que fizeram o papel de “sementes” são todas primas, mas suas redes de amigos(as) são bem diferentes, mesmo entre aquelas que são irmãs. Nesse sentido, os(as) entrevistados(as) não foram reduzidos apenas a pessoas de um mesmo grupo ou família. É importante explicitar isso, pois ocorreu de uma ou outra não me acompanhar por não ter boas relações com algumas das pessoas que eu entrevistei. Essas jovens tinham (têm) uma vasta rede de amigos(as) e intrigados(as) e isso me impressionava bastante. Quando consideravam que determinadas pessoas com quem não falavam eram adequadas para participarem como entrevistadas, porque poderiam contribuir com o estudo, logo tratavam de pedir a outra, que tinha boas relações, que intermediasse o contato. Esse tipo de atitude era muito relevante, pois não condicionava a pesquisa apenas às pessoas de seu interesse. As perspectivas das entrevistadas(os) com quem conversei eram diversas, o que demonstrava a complexidade dos “dados”.

que eu pudesse ter autonomia para buscar mais participantes. Com essa técnica de pesquisa, o quadro de amostragem foi crescendo cada vez mais.

Aconteceu de alguns(mas) entrevistados(as) não conseguirem me indicar outra pessoa, considerando o perfil que estava interessada, desse modo, eu retornava às sementes, que logo faziam intermediação com outro contato. O(a) indicado(a) quase sempre era alguém da família, mas as entrevistas não se restringiram apenas aos parentes próximos.

Pode ser útil a utilização dessa técnica para pesquisas não-probabilísticas, de cunho exploratório, em que se tem dificuldade para acessar as pessoas ou que o assunto das entrevistas seja de foro íntimo ou problemático.

The method is well suited for a number of research purposes and is particularly applicable when the focus of study is on a sensitive issue, possibly concerning a relatively private matter, and thus requires the knowledge of insiders to locate people for study (BIERNACKI; WALDORF, 1981, p. 141).

Algumas de minhas perguntas de entrevistas poderiam provocar sensações de raiva e/ou angústia, sobretudo quando o assunto envolvia a relação com os(as) não indígenas (foro problemático), outras perguntas envolviam questões de sexualidade, conjugalidade, sexo e gênero (foro íntimo). Um roteiro (ver Apêndice B) orientava as perguntas e, a depender das respostas, algumas questões eram dispensadas ou enfatizadas. Assim, o roteiro não servia para “congelar” as questões, servia somente para orientar as ideias, quando necessário, tratava-se de uma estratégia para eu não esquecer o que julgava (*a priori*) importante a ser perguntado.

Na segunda fase das entrevistas, contei com a ajuda incondicional de Lize, que passou a me levar às casas das pessoas que eu iria entrevistar. Daí por diante, não utilizei mais a técnica “bola de neve”. Algumas vezes, nós chegávamos de surpresa nas casas, geralmente, à tarde, quando muita gente se senta na porta para fumar e conversar. Outras vezes, combinávamos antes um horário possível. Muitas amizades decorreram das entrevistas, principalmente com as mulheres, o que me permitiu voltar às casas para continuar conversando.

Também contei com a ajuda de algumas mulheres para realizar entrevistas com os seus companheiros. Elas cuidavam para que eles não saíssem até que eu chegasse. Todavia, a presença dos maridos em algumas entrevistas realizadas com as suas companheiras tornou-se um pouco desconfortável, tanto para mim, quanto para elas. Em algumas situações, havia o olhar intimidador do marido. Numa entrevista feita na varanda da casa de uma mulher indígena, casada com um homem não indígena, chegava a ser intrigante a forma como o

homem se interferia nas respostas de sua companheira. Ela respondia às perguntas com o olhar fixo no marido, que assumia a postura de controlador da situação.

Contrariamente, nas entrevistas realizadas com homens, dificilmente as mulheres permaneciam no mesmo cômodo da casa que nós; quando tinham curiosidade sobre as perguntas que seriam feitas, sentavam-se próximas, ficavam escutando, rindo ou ainda cochichando com alguma parenta que também estava na casa, durante as respostas dos maridos, mas elas pouco interviam na entrevista. As mulheres, geralmente, cuidavam para que as crianças pequenas não riscassem os meus papéis e não mexessem no gravador, que sempre era muito cobiçado por elas.

Em uma dessas entrevistas que a esposa preferiu ficar na sala, enquanto eu entrevistava o seu marido em outro cômodo da casa, aconteceu algo inusitado. Após terminar a entrevista, ele me falou, cheio de galanteios, que me achou muito bonita e me perguntou se eu era casada, respondi que sim; levantei-me depois de ter agradecido e coloquei-me em direção à porta de saída do cômodo. A pergunta feita não me pareceu apenas curiosidade, fato que me deixou um pouco apreensiva. Ao despedir-se, ele estendeu as mãos para me cumprimentar e eu gentilmente o retribuí com um aperto de mão, foi quando ele me puxou para um abraço apertado, acrescido de um beijo no rosto. Assustada, envergonhada e tensa, quis sair rápido daquela casa, não queria que mal-entendidos pudessem decorrer daquele encontro de pesquisa. O rapaz me deu abertura para que eu o procurasse novamente com o pretexto de tratarmos de questões pertinentes ao meu estudo, mas preferi não voltar mais lá.

Os maridos, no entanto, nem sempre deixavam suas companheiras sozinhas nas entrevistas, um exemplo que retrata este fato aconteceu no quintal de uma casa. Ao conceder a fala ao marido, que se mostrou interessado em participar, a mulher indígena calou-se e ficou apenas observando. Eu mencionei que gostaria de continuar ouvindo-a, mesmo com a participação expressiva de seu companheiro, ela então me respondeu: “*mulher, meu marido já tá falando por mim*”. Entendi que aquele não era o momento para eu insistir. A mulher continuou sentada no quintal conosco até o final da entrevista, rindo quando achava a pergunta e a resposta engraçadas, balançando a cabeça em sinal de concordância com a explicação dada pelo marido.

Numa outra entrevista, realizada à noite na sala da casa de uma mulher, em que participaram mais três mulheres, entre irmãs e parentas pouco próximas (no sentido consanguíneo), uma delas foi chamada pelo marido. A entrevista seguia descontraída, por isso não ouvimos quando ele a chamou. Após o término da entrevista, saímos em direção às nossas casas, quando fomos surpreendidas pelo tal marido (não indígena) que perguntava aos

gritos: “*você não tem o que fazer, não? Entre vá. Entre logo*”. A mulher respondeu baixo, mas o suficiente para escutarmos ela dizer que participava de uma entrevista com uma moça. A mulher à frente e o marido atrás, caminharam em direção à casa deles e ninguém mais ouviu a voz de ambos.

A situação descrita me deixou bastante preocupada, estava evidente em minha expressão facial. Uma das mulheres presente, vendo-me daquele jeito, falou: “*Maiara, não fique assim, não precisa se assustar, ele é grosso mesmo. Ele é chato, sempre faz isso com ela*”. Não escondi, naquele momento, a angústia que senti diante daquela mulher e por isso também não poderia esconder esse sentimento nesse texto. Tento retratá-lo, mesmo sabendo das limitações da escrita quando o assunto são as experiências sensíveis que vivemos em campo.

Essas mulheres, juntamente com outras e também homens, compuseram cinco grupos de interlocutoras(es), organizados da seguinte forma: solteiras(os), viúvas, relacionamento conjugal com não indígenas, relacionamento conjugal com indígenas de outras etnias e relacionamento conjugal entre as próprias pessoas Kariri-Xocó, como demonstrado na tabela abaixo. As mulheres participaram em maior proporção que os homens. Foram 46 mulheres (65%) e 25 homens (35%) entrevistados. Por meio das entrevistas, foi possível apreender, dentre outras discussões, o que significa “casar” e constituir família, as concepções sobre o “*viver junto*” e, principalmente, as questões que atravessam as relações conjugais com os(as) não indígenas.

Tabela 1 – Participação por grupos

<i>Grupo de entrevistados(as)</i>	Sexo/gênero		n. total	%
	M	H		
<i>Solteiras(os)</i>	11	7	18	25,4%
<i>Viúvas</i>	3	0	3	4,2%
<i>Relacionamento conjugal com não indígenas</i>	10	13	23	32,4%
<i>Relacionamento conjugal com indígenas de outras etnias</i>	0	1	1	1,4%
<i>Relacionamento conjugal entre pessoas Kariri-Xocó</i>	22	4	26	36,6%
TOTAL	46	25	71	100%

Fonte: Maiara Santana, 2018.

No grupo “solteiras(os)”, a participação alcançou 25,4%, foram 18 (dezoito) entrevistados(as), sendo 11 (onze) mulheres e 7 (sete) homens. Inclui-se nesse grupo “*mães*

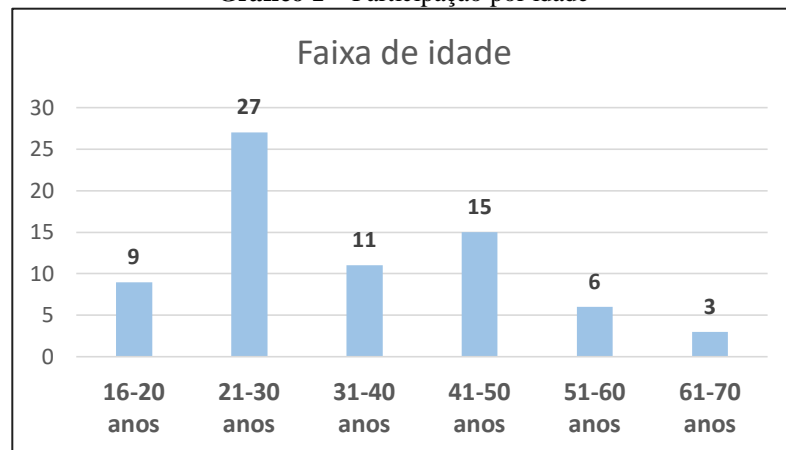
solteiras”, “*mulheres separadas*” de um relacionamento conjugal anterior e jovens que namoram com pessoas Kariri-Xocó, com pessoas de outro grupo étnico ou com não indígenas. A idade média das(os) entrevistadas(os) desse grupo variou entre 16 (dezesesseis) a 57 (cinquenta e sete) anos, com participação mais expressiva de mulheres com idades entre 20 e 28 anos. Três mulheres viúvas de faixa etária de 48 (quarenta e oito) e 70 (setenta) anos compuseram o grupo “viúvas”, um percentual de 4,2%.

Já no grupo “relacionamento conjugal com não indígenas” participaram 23 (vinte e três) pessoas, sendo 13 (treze) homens e 10 (dez) mulheres, um percentual de 32,4% do total de entrevistados(as), com idade que variam entre 16 a 56 anos, com participação mais expressiva de homens com idades entre 22 e 29 anos.

No grupo “relacionamento conjugal com indígenas de outras etnias”, entrevistei somente um homem Kariri-Xocó, na idade de 60 (sessenta) anos, casado com uma mulher Wassu-Cocal, compondo 1,4% no percentual das entrevistas. Fazem parte desse grupo dezessete casais em toda a aldeia, os quais pertencem às etnias: Fulni-ô, Pankararu, Xucuru-Kariri, Tingui-Botó, Gavião, Karapotó Terra Nova, Karapotó Plak-ô e Wassu-Cocal. Para uma aldeia com quase duas mil pessoas, esse número é muito pequeno, todavia, ressalto a dificuldade encontrada para identificar quem eram os casais, uma vez que mesmo se autoafirmando como sendo de outra etnia, estes(as) indígenas podem se declarar apenas como Kariri-Xocó, a depender da situação e das circunstâncias vivenciadas. A autoafirmação, nesse caso, é relativa; sugerindo que o número de casais neste grupo pode ser maior do que foi possível identificar no momento da pesquisa.

No último grupo, intitulado “relacionamento conjugal entre pessoas Kariri-Xocó”, contei com a participação de 26 (vinte e seis) entrevistados(as), 22 (vinte e duas) mulheres e 4 (quatro) homens, o que compõe 36,6% das entrevistas. A faixa etária neste grupo variou entre 19 a 63 anos, com maior concentração de mulheres entre 40 a 49 anos. Destaco que 4 (quatro) mulheres desse grupo já foram casadas(os) anteriormente com não indígenas.

Pode-se verificar que o perfil etário dos(as) entrevistados(as) variou entre 16 a 70 anos, com participação mais significativa entre pessoas de 21 a 30 anos, que alcançou 38% do total de entrevistados(as), como mostra o gráfico abaixo.

Gráfico 1 – Participação por idade

Fonte: Maiara Santana, 2018.

Ao final de cada entrevista, solicitava a assinatura ou digital das pessoas, por meio de um documento autorizando os usos de imagem e voz para finalidades acadêmicas. O documento assegurava que as gravações e/ou fotos foram realizadas mediante o consentimento dos(as) entrevistados(as). Uma mulher indígena que participou da entrevista não quis assinar, colocando sob suspeita a validade do documento. Ela interrogou-me se o seu áudio seria vendido e, logo, certificou-me que se assim eu fizesse, ela saberia tomar as providências cabíveis junto à justiça. Diferentemente, foi a recepção que tive quando procurei as pessoas que tiveram suas fotos selecionadas para o trabalho. Elas rapidamente concordaram com o fato de terem seus corpos estampados no trabalho. Dois homens disseram que agora, finalmente, tornariam-se famosos. Outro rapaz, que rapidamente aceitou o convite, chegou a comentar que nunca havia sido valorizado em sua vida e que agora sua foto havia sido escolhida para compor o trabalho.

Dispondo de informações adquiridas por meio de entrevistas, participação e observação no cotidiano das pessoas, mapeamento, conversas informais, anotações no diário de campo e no bloco de notas, decidi realizar um levantamento, a fim de tomar conhecimento de quantos(as) não indígenas eram casados(as) (oficialmente ou não) com os(as) Kariri-Xocó e residiam na aldeia. O levantamento ocorreu entre os meses de abril e junho de dois mil e dezoito. Iniciei com uma seleção dos não indígenas que utilizam o serviço médico, pois acreditava que seria mais fácil localizá-los. Então, fui em busca do cadastro de usuários do Polo Base de Saúde, para ter acesso aos não indígenas. Para a minha surpresa, a lista que contabilizava mais de 2000 (duas mil) pessoas não fazia uma diferenciação entre indígenas e não indígenas; então precisei da ajuda de algumas pessoas para identificá-los, principalmente a de Lize. Esse processo levou um mês para ser concluído. Essa seleção culminou na

organização da categorização de dois grupos: Homens Kariri-Xocó casados com mulheres não indígenas e Mulheres Kariri-Xocó casadas com homens não indígenas.

A partir de então, passei para a segunda parte do levantamento que incluiu o planejamento de cento e quarenta visitas a casais formados por cônjuges indígenas e não indígenas, todos eles(as) aldeados, entre os meses de maio e junho de 2018 (dois mil e dezoito). Além dos nomes, o levantamento buscou acrescentar informações mais detalhadas desses casais, como idade de cada cônjuge, tempo de convivência, número de filhos, ofício de ambos e tipo de união (ver Apêndice C).

No primeiro dia, fomos a pé, percorremos um longo caminho de terra e enfrentamos o sol escaldante com guarda-chuvas, que diante da minha falta de costume de usá-lo, quase sempre era fechado e levado debaixo do braço, até que Lize me lembrava de abri-lo. No segundo dia, conseguimos uma moto emprestada e, então, seguimos em direção ao “*Conjunto das duzentas*”, pois decidimos iniciar por lá. Eu na garupa, com a minha inexperiência em andar de moto, logo senti minhas pernas doerem, mas não reclamei, porque sabia que seria ainda mais difícil se fôssemos a pé.

Algumas dificuldades começaram a aparecer ao longo desse trajeto. As pessoas na aldeia, sejam indígenas ou não, quase sempre são conhecidas por apelidos e o fato de não dispor dessas informações me dificultava encontrá-las. Por meio de conversas com as próprias pessoas na aldeia e de informações fornecidas pelos AIS, tomei conhecimento de que nem todos os não indígenas que residem na aldeia se encontram cadastrados no serviço de saúde, devido ao fato de serem relacionamentos conjugais recentes. Optei, então, por acrescentá-los ao levantamento.

As visitas foram muito difíceis de serem realizadas, pois coincidiu, sem que eu soubesse até o momento de sua realização, com o período em que circulou na aldeia um boato de que os indígenas não aldeados perderiam o direito de utilizar o serviço médico de saúde que é oferecido no Polo Base Kariri-Xocó. Embora a pesquisa não tenha se estendido aos não aldeados, o medo se espalhou por toda a parte. Algumas pessoas me perguntavam se as informações fornecidas poderiam acarretar na perda de benefícios, como o Bolsa Família e a aposentadoria. Diante dessa informação, muitas pessoas temiam a perda de determinados direitos e por isso demonstravam receio em fornecer suas informações. A incerteza e insegurança quanto à finalidade desse levantamento eram evidenciadas nas perguntas direcionadas a Lize: “*Lize, essas informações é pra que mesmo?*”, ainda que eu já tivesse explicado por duas ou três vezes. Essa e outras dificuldades experimentadas ao longo do trabalho de campo são detalhadas no próximo tópico.

Agruras do trabalho de campo: “Pelo menos você vai ter o que contar...”

Um diário no sentido restrito do termo é o nome dedicado à versão publicada do diário pessoal de Bronislaw Malinowski, quando desenvolveu os seus trabalhos de campo na Nova Guiné e nas Ilhas Trobriand. Publicado pela primeira vez em 1967, os escritos provocaram um verdadeiro alvoroço no meio acadêmico, causando espanto e indignação diante de tamanha ousadia em seus testemunhos. Em quase trezentas páginas, o diário revela aquilo que seus livros tratam de subtrair. Nele, Malinowski deposita suas queixas, incômodos, cansaço, angústias, desejo pelos nativos, irritação e mais uma gama de sentimentos e sensações que são escandalosas para a sua época e para a sua reputação. A partir de então, colocou-se novos dilemas para a Antropologia e, mais especificamente, para o trabalho de campo. A segunda publicação, entretanto, foi recebida sob outra perspectiva e a discussão elementar passou a ser os aspectos metodológicos da pesquisa de campo.

Dentre outros, um ponto importante, que é possível extrair com o diário de Malinowski, é a subjetividade do(a) antropólogo(a), elemento inesperado que germina na pesquisa de campo. Se antes a subjetividade parecia corromper os escritos etnográficos, denunciar o(a) pesquisador(a), provocar a suspensão do caráter científico do trabalho e até mesmo violar a ética na pesquisa, como aconteceu com a primeira publicação de seu diário, atualmente ela é condição *sine qua non* para o desenvolvimento do trabalho etnográfico. Da Matta (1978, p. 07) já dizia que “[...] o elemento que se insinua no trabalho de campo é o sentimento e a emoção”.

A subjetividade do(a) antropólogo(a) pode ser esboçada de várias maneiras, a depender das circunstâncias e dos contextos etnográficos. Questões que perpassam a “subjetividade erótica” em meio ao trabalho de campo, por exemplo, podem ser vistas a partir do relato de Rojo (2004), que incorpora a discussão da sexualidade do antropólogo em campo, mais precisamente do seu envolvimento amoroso, mostrando como isso impactou a sua pesquisa, tanto no acesso às pessoas, como na própria discussão sobre a ética na pesquisa, contribuindo para romper, talvez, alguns “tabus” na disciplina antropológica, como esse. Ao lançar essa discussão, o autor contribui para a superação do silêncio que existe em torno do assunto, além de borrar as fronteiras do que pode (deve) ou não ser dito na escrita etnográfica. Contudo, Rojo (2004) esclarece que não se trata de exposição da intimidade do(a) pesquisador(a) e dos(as) envolvidos(as), mas de pensar como as situações vividas em campo,

incluindo os relacionamentos amorosos, podem nos ajudar a compreender a inserção do(a) antropólogo(a) e questões que são reelaboradas a partir dessas experiências.

As reflexões pós-modernas trouxeram inúmeras contribuições para a Antropologia, no tema referente à “subjetividade” do(a) antropólogo(a), no entanto, nesta tese, a subjetividade é tomada como intersubjetividade. As experiências de campo se dão por meio de relações, da interação entre antropólogos(as) e sujeitos outros, nesse sentido,

a pesquisa antropológica implica uma forma de experiência intersubjetiva que não é apenas um meio (um método) para alcançar um fim (conhecimento), mas uma forma efetiva de criar/produzir conhecimento (VIEGAS; MAPRIL, 2012, p. 518-519).

Parto, então, desse lugar, não apenas para narrar os momentos de dissabores e percalços enfrentados na realização desse trabalho, mas para problematizar o próprio processo da pesquisa de campo e a sua magnitude, no sentido de entender que reações e sentimentos podem ser transformados em conhecimento, o que, segundo Viegas e Mapril (2012, p. 519) contribui “[...] para essa ampla e inacabada tarefa de explicarmos porque a antropologia não parte de hipóteses e sim de problematizações”. Assim, nas próximas linhas, resgato as adversidades vividas em campo como parte constitutiva da construção e reflexão dos conhecimentos etnográficos (MEDEIROS, 2017), uma vez que considero que é no fazer do trabalho de campo que as dificuldades, os desencontros e as equivocções emergem. Todas essas nuances fazem parte não somente da construção etnográfica e do caminho que se faz ao caminhar, mas são partes constitutivas da reflexão da pesquisadora, o que poderíamos chamar, aqui, “reflexivismo epistémico” (VIEGAS; MAPRIL, 2012). Nesse tópico, venho trazer à tona algumas de minhas experiências intersubjetivas ao longo do trabalho de campo.

De fato, ninguém quer experimentar o amargo gosto de uma rejeição, mas essa experiência também tem muito a nos ensinar. Desde que viajei para a aldeia sempre busquei extrair algum aprendizado das diversas situações que vivi, algumas delas não tão boas assim.

No mês de maio, quando visitava as casas de pessoas casadas com não indígenas, a fim de fazer o levantamento desses casais, um rapaz, ao saber que procurava a sua irmã, perguntou-me qual o meu interesse com ela; não vi problema em explicar-lhe o motivo. Sem demora, o rapaz disse, em voz alta, que ela não estava interessada em estudo algum e que eu fosse embora: “*ande, ande, vá-se embora!*”. As palavras, o tom de voz e a expressão do tal rapaz me desapontaram. No momento, tentei segurar a emoção, que parecia me denunciar. Lembrei-me de respirar forte e profundo (um bom exercício para relaxar). Não queria chorar em sua frente, mas ao chegar em casa, às escondidas, deixei-me tomar pelo sentimento de decepção que horas antes experimentei.

Nunca tinha visto aquele rapaz na aldeia, até o dia desse acontecimento. Ele também não me conhecia. Éramos dois desconhecidos, dois estranhos, experimentando sensações diferentes, mas indesejadas por ambos. Eu não estava sozinha, quem estava presente discordou daquela atitude. Outro homem indígena, um conhecido meu, perguntou-lhe se estava bêbado. Uma mulher indígena que observava a situação, de sua janela, ficou calada, mas a sua face demonstrava certo desconforto diante daquele episódio. Uma das jovens que me acompanhava no trabalho acelerou a moto e deu partida. Eu segui na garupa, quieta durante o caminho, nada comentei sobre aquele evento. Ao perceber que os meus olhos lacrimejavam, a jovem me disse que a atitude do rapaz não correspondia a opinião dos demais, principalmente daqueles que tiveram a oportunidade de me conhecer. Ao tentar me animar, ela proferiu a seguinte fala: *“pelo menos você vai ter o que contar... que graça teria se essas coisas não acontecessem? Você ia lembrar daqui e nem ia ter o que rir depois”*.

Passado algum tempo, já próximo de completar sete meses de trabalho de campo, fiquei sabendo, através de uma jovem, que um rapaz lhe perguntou quem era o casal que estava morando na aldeia, referindo-se a mim e a minha família. A jovem explicou-lhe que eu estava realizando um estudo e que em dezembro retornaria a Salvador. Inconformado, o rapaz disse que era preciso marcar uma reunião com a comunidade, porque era errado um casal de não indígenas estar vivendo na aldeia. A jovem tentou convencer-lhe de que se tratava de uma pesquisadora com a sua família. O rapaz, no entanto, disse que sabia que mais cedo ou mais tarde eu acabaria me acomodando na aldeia.

Permiti-me viver diversas situações, até mesmo ser taxada de broca, desajeitada e *“bicha doída”*, como ouvi de algumas jovens. Um episódio inusitado ocorreu comigo. Antes de estar em campo, tornei-me amiga, via aplicativo de celular, de um jovem indígena que se apresentou com o nome de Rafael. Às vezes, conversávamos sobre as pessoas da aldeia, os eventos que aconteciam lá ou na cidade e sobre a morte de algum(a) parente(a). Nas redes sociais, ele também estava registrado com esse nome, mas não custou muito tempo para que eu descobrisse o seu verdadeiro nome. As duas jovens que estavam comigo no momento me disseram que eu havia me tornado motivo para deboches, uma vez que as pessoas ouviam quando eu o cumprimentava e riam. Confesso que nunca vi ninguém rir de mim por causa disso, mas as duas mulheres que estavam comigo se *“ingicaram”* (enfureceram, embraveceram) com a história. Fizeram questão de perguntar ao jovem indígena por que ele mentiu, me fazendo *“passar por besta”*. A mãe do rapaz, que também estava no momento, comentou que nas redes sociais ele se apresenta dessa forma. Rafael pareceu tão envergonhado, que nada comentou. Deixando o local e caminhando em direção à casa de uma

das jovens, fomos conversando, aparentemente “*ingicadas*”, elas comentavam que ele não devia ter feito isso comigo, dando motivo para que as pessoas “*mangassem*” (satirizassem) de mim. Acontece que não foi esse o sentimento que tive. Também compartilhei dos risos que foram dados no momento pelas pessoas que estavam na frente da casa do rapaz. A situação descrita criou oportunidades para que eu conhecesse outras pessoas, inclusive aquelas que supostamente riram de mim. Desde esse acontecimento, passei a falar com a mãe do rapaz e me aproximar dela, podendo voltar à sua casa para conversar.

Aproveito para relatar outras situações. Quando estive pela primeira vez entre os Kariri-Xocó, em 2014, perguntavam-me constantemente se eu era casada, quando a pergunta não era direta, perguntavam ao casal de indígenas que me acolheu em sua casa. Mesmo diante da confirmação, ainda havia dúvida, que só desapareceu quando o meu companheiro viajou comigo para a aldeia, em períodos posteriores ao trabalho de campo do mestrado. Antes, eu era vista como “*mãe solteira*”, uma jovem estudante que viajou com sua filha para realizar o trabalho da faculdade, mas que poderia ser convertida em namorada ou até mesmo em esposa para alguns jovens de minha idade e homens bem mais velhos. Estava claro que me tornei uma pretendente. Essa imagem me causava receio, preocupava-me o fato de as mulheres não se aproximarem de mim e nem deixarem que eu me aproximasse delas, uma vez que eu poderia ser vista como uma “*ameaça*” ao seu casamento.

Alguns homens se aproximaram, a fim de saber sobre a minha vida. Quando eu passava pelos caminhos da aldeia ouvia alguns galanteios, percebia que alguns homens cochichavam, num tom que era impossível ouvir, algo que supunha ser sobre mim, porque me olhavam. Algumas vezes, fui paquerada quando passava sozinha ou na companhia de alguma jovem. Uma vez, ao passar, ouvi um rapaz indígena me chamar com assobios, segui o caminho sem olhar para trás. Esse rapaz estava com mais dois, um deles falou em voz alta que eu era casada. O tal rapaz paquerador disse que não tinha problema, que eu poderia casar de novo.

Sentia-me constrangida, quando precisava me aproximar de grupos de homens para fins da pesquisa, principalmente por ter sido alertada por algumas mulheres que muitos eram “*safados e gostavam de contar vantagem*”. Uma vez passei com uma interlocutora em uma casa, no “*Conjunto das duzentas*”, onde se encontravam mais de sete homens bebendo, minha interlocutora foi chamada por eles para que me levasse até lá, mas não fomos. No caso de entrevistas com homens, procurava não ficar a sós com eles. Para minimizar problemas que pudessem ocorrer, uma de minhas estratégias era não entrar nas casas se as suas esposas não estivessem, ou então, sentar-me na varanda da frente da casa, assim as pessoas que passassem

saberiam que eu estava entrevistando-os e não insinuariam coisas. Essas estratégias me deixavam mais tranquila e as conversas fluíam com mais naturalidade.

A minha condição de gênero acarretou em diferentes experiências no trabalho de campo, algumas das quais relatarei a seguir. Numa tarde ensolarada, por volta das 15h, cheguei à casa de uma interlocutora, juntamente com minhas filhas e meu marido. Dessa vez, lembrei-me de levar o guarda-chuva, apesar de não ter usado, pois havia muita sombra pelo caminho. Uma mulher de aproximadamente 30 (trinta) anos fazia as unhas de minha interlocutora na frente de sua casa, riam e conversavam bastante. O trabalho de “*fazer unha*” é muito procurado na aldeia. É a forma que algumas mulheres encontraram para o sustento de suas famílias. O preço cobrado pelo trabalho varia conforme o pedido da cliente, que inclui as cores escolhidas para a pintura, combinada de outros detalhes como adesivos, flores, pedras e outros, caso desejem. A forma de pagamento pode ser à vista ou fiado, quando se negocia a data para pagar.

Ao chegar, cumprimentei-as e fiquei ali observando, esperando uma oportunidade para participar da conversa. Olhava cada detalhe dos desenhos feitos: flores e bolinhas nas cores vermelhas, em um fundo claro, quase branco. No primeiro momento, não demorei muito ali entre elas, pois havia combinado com as “*meninas furrubientas*” para assistirmos ao jogo de futebol feminino que aconteceria há poucas horas. Levei as minhas filhas comigo, meu marido aproveitou para fotografar o jogo. Quando o jogo terminou, retornamos para a casa inicial. A feitura dos desenhos nas unhas também havia terminado, mas a mulher que o fazia continuava sentada no mesmo lugar. Fui incluída na conversa sobre temas diversos. O marido dessa mulher estava presente e não demorou muito para me fazer a seguinte pergunta: “*qual a pesquisa ele está desenvolvendo?*” Não entendi o que exatamente ele queria saber, então retruquei: “*ele quem?*”. A mulher, que também estava curiosa, completou: “*seu marido, ele tá pesquisando o que aqui na aldeia?*”. Antes que eu respondesse, a indígena que já me conhecia tomou a palavra e explicou-lhes que a pesquisa estava sendo desenvolvida por mim e não pelo meu marido. O casal, surpreso, comentou que jamais poderia imaginar que era eu a pesquisadora e que o meu marido me acompanhava.

Outro episódio, um pouco parecido com este, aconteceu no lote de arroz de uma senhora não indígena que tem genro, nora e netos Kariri-Xocó. Fomos conhecer sua plantação de arroz, onde antes funcionava o projeto de irrigação de nome Projeto Itiúba, da Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco – CODEVASF, de onde muitos indígenas, durante muito tempo, tiraram o seu sustento com a plantação manual do arroz, quadro que foi alterado após a implantação de máquinas, as quais substituíram boa parte da mão-de-obra.

Chegamos ao lote por meio do filho dessa senhora, um rapaz casado com uma mulher indígena. Conhecemos o local, as pessoas; comemos por ali mesmo uma deliciosa galinha de quintal preparada pelas mãos da própria dona da casa. Retornamos à aldeia no final da tarde. Sentimos-nos tão bem e acolhidos que resolvemos voltar um mês depois. Dessa vez, meu marido havia levado o notebook para mostrar as fotos feitas na ocasião anterior de nossa ida. Todos(as) rodeavam a mesa, muito ansiosos(as) e curiosos(as) para se ver. As risadas eram altas e calorosas, quando suas imagens eram estampadas na tela do notebook. Eu preferi dar espaço para que eles(as) pudessem se ver e ficar um pouco mais afastada com a minha filha menor no colo mamando. Eram muitas fotos, incluindo as que foram feitas na aldeia em datas comemorativas, como o dia da quadrilha na festa junina e a comemoração dos 40 anos da aldeia. Além dessas, meu marido, a pedido do filho dessa senhora, mostrou as fotos que fez dele e de sua esposa. As pessoas se perguntavam, curiosas, qual o motivo de ter escolhido um casal para fotografar. O homem explicou, entusiasmado e embalado pelo riso: *“ele tá fazendo uma pesquisa na aldeia com pessoas que são casadas com brancos e procurou o casal mais bonito para fotografar...”*. Todos riram, ele continuou: *“dessas fotos, ele vai escolher uma para a capa, ele vai escrever sobre isso, o estudo dele é esse”*. Eu decidi não interferir, tinha curiosidade de saber o que mais poderia ser dito. Mesmo o meu marido explicando sobre a autoria da pesquisa, o outro filho da senhora que nos recebeu em sua casa continuou se referindo a ele como pesquisador e a mim como acompanhante.

Em outro dia, não mais no lote de arroz, mas na feira da cidade que acontece todas as sextas, encontramos um indígena que jogou vôlei com o meu marido na quadra construída na aldeia. Ao avistar-nos, aproximou-se, apertou-lhe a mão e iniciou uma conversa. Por alguns minutos, parecia que eu não estava ali ao seu lado, pois o rapaz não me cumprimentou e muito menos se despediu ao final da conversa. No início, essas “formalidades” masculinas me causavam incômodos, mas reconheço que essas situações foram grandes oportunidades para aprender a conviver com as pessoas, principalmente com a maioria dos homens.

Uma vez um rapaz perguntou ao meu marido se ele poderia tirar xeroxs de alguns de seus documentos, já que tínhamos uma impressora em casa. A resposta foi afirmativa, mas como o meu marido estava ocupado no momento, perguntou-me se era possível que eu fizesse. Sem mais, peguei os documentos nas mãos do rapaz e comecei a fazer as cópias pedidas. Ao entregar os documentos originais e copiados, ele foi embora, mas antes de abrir o portão da frente da casa, retornou e, como se tivesse esquecido algo, chamou pelo nome do meu marido, agradecendo-lhe o “favor”.

Alguns homens me faziam perguntas que pareciam testar minha capacidade de estar entre eles como pesquisadora. Por algumas vezes, um rapaz, ao passar por mim de bicicleta ou moto, abordava-me inesperadamente com perguntas do tipo: “*Maiara, você sabia que os indígenas foram reconhecidos por causa da educação escolar?*”. Esse mesmo homem parou o meu companheiro para informar que um antropólogo chegaria à aldeia para realizar uma pesquisa, que eu precisava conversar com ele, pois era um homem mais velho e mais experiente, alguém com muito a me ensinar. Quando esse antropólogo chegou, tive a oportunidade de conhecê-lo e convidá-lo para ficar hospedado em minha casa. Surpreendi-me quando vi não se tratar de um homem mais velho, eu, inclusive, tinha mais idade que ele. O tal antropólogo e eu trocamos experiências, tornamos-nos amigos.

Outro homem, em momento diferente, me desafiou com várias perguntas sobre cálculos matemáticos de multiplicação. Ele dizia: “*Vamos ver se essa bicha é mesmo inteligente*”. Aceitei o desafio e respondi as perguntas. Ao acertar todas elas, ele vibrou dizendo: “*essa bicha é uma fia da peste mesmo, ela é virada no cancro, acertou tudo*”. Desde então, após ter passado no “teste”, toda vez ao me ver passar, esse homem dizia: “*tá fazendo a pesquisa, é?*”.

Essa situação me reportou para longe. Meu pensamento voou para as leituras que havia feito durante a graduação em Ciências Sociais, mas precisamente na disciplina de Etnografia, com a professora Cecília Maria Bacellar Sardenberg, quando falávamos sobre as facilidades e dificuldade quando se é mulher/pesquisadora, em contraponto ao homem/pesquisador. As companheiras dos pesquisadores, geralmente, ficam à margem, ora não aparecem nos escritos dos seus maridos, ora aparecem como meras espectadoras. Ainda que eu fosse a pesquisadora, algumas vezes, a imagem do meu marido se sobressaiu à minha.

Embora eu desejasse ter reconhecida a autoria da pesquisa e também o meu “lugar” enquanto antropóloga, procurei extrair algo mais complexo dessas experiências. É sobre esse “lugar”, tendo sido reconhecida como antropóloga, que falo na seção a seguir, relatando os diferentes modos como passei a ser percebida por mulheres, homens e crianças Kariri-Xocó. Antes, porém, faço questão de ressaltar que não considero rejeição os casos que mencionei acima, cometeria o erro de compreender tais situações com análises simplistas e pouco frutíferas, se assim o fizesse. Tais argumentos revelam não somente como as pessoas Kariri-Xocó pensam e vivenciam as relações de gênero, mas também nos mostram como tais relações incidem sobre o tema do casamento, tão importante entre eles(as). A partir das experiências intersubjetivas que marcam o início deste tópico, destaco uma problemática recorrente entre os(as) Kariri-Xocó: a preocupação com o fato de ter pessoas não indígenas

habitando o seu território. É justamente ao casamento com os(as) não indígenas que parece interessar tanto aos(às) Kariri-Xocó e a mim, que me dedico nesta investigação, como se vai ver ao longo dos capítulos da tese.

A menina das canelas finas que trabalha na aldeia

Quando eu ainda era uma “estranha”, caminhava pela aldeia e percebia que estava sendo observada. Alguns riam e outros cochichavam. Mesmo sob o risco de recusarem participar da pesquisa, decidi me arriscar a falar com as pessoas, até com aquelas que ainda não conhecia. Certa vez, uma jovem me disse que achava engraçado quando eu passava e dizia “boa tarde”, pois ninguém se cumprimentava dessa maneira entre eles(as). Comecei então a observar como eram os cumprimentos. Um sorriso curto ou um “oi” já era o suficiente. Porém, o “oi” era mais estendido: “oooi”, acompanhado de uma das mãos suspensas na posição de despedida (*tchau*). Fui ficando mais desinibida; passava e dizia vários “ooois” ao longo do caminho, inclusive aos não conhecidos.

Em um dia comum, final de tarde, eu acompanhava outra jovem que, vendo-me cumprimentar as pessoas comentou: “*eita, Maiara, você já está popular, conhece todo mundo*”. Eu gostei de ouvir isso, embora tenha considerado um pouco de exagero, ainda não conhecia tantas pessoas, ao menos como ela acreditava.

A prática de cumprimentar se tornou prazerosa, essa atitude mostrava que eu estava disposta a conhecê-las, afastando-me do lugar daqueles(as) que “*se julgam*”. As pessoas que “*se julgam*”, na explicação de algumas mulheres, são aquelas que acreditam serem melhores que as outras, que se sentem superiores e que acham que não precisam dos(as) parentes(as). Pessoas assim são vistas com desprezo. Esse é um tipo de característica que provoca afastamento e crítica, sempre cuidei para que não me vissem dessa maneira.

De fato, o modo como me viam era muito distante dessa ideia (de pessoas que “*se julgam*”), outros os sentidos foram atribuídos a mim, ao meu modo de ser, agir e vestir. É o que começo a expor nos próximos parágrafos.

Certo dia, uma mulher me perguntou por que eu vestia “*roupas estranhas*”. Coincidentemente com o meu gosto de vestidos longos, fiquei sabendo que no Ouricuri as mulheres vestem saias e/ou vestidos compridos, em conformidade com a ideia de “*sagrado*” que atribuem ao lugar e ao ritual, evitando assim, sentimentos de desejos que possam ocorrer entre as pessoas. Esse modo de me vestir causou muito estranhamento; afinal, se estava na

aldeia e não no ritual, por que usava aquelas roupas cotidianamente? Como era possível suportar o calor diante dos vestidos longos que vestia? Esses eram alguns dos questionamentos colocados. Outras perguntas giravam em torno da curiosidade sobre as minhas pernas. Seriam elas curtas, longas, grossas ou finas?

Além dos vestidos longos, levei alguns “*macaquinhos*”⁴⁰, um deles foi comparado a uma farda, já que os repetia com frequência, coisa que as mulheres não costumam fazer, principalmente as mais jovens. Diferentemente dos vestidos, os “*macaquinhos*” não cobriam as minhas pernas. Ao ver-me vestida dessa maneira, um casal me revelou sua surpresa ao descobrir que as minhas “*canelas*” não eram finas como pensavam. Chamam de “*canela*” ou “*cambitos*”, a parte da perna que vai do joelho aos pés.

Fui aconselhada a comer mais e a interromper a mama, pois estava emagrecendo bastante. De fato, caminhava muito pela aldeia, algumas casas ficavam bem distantes. Uma mulher, preocupada comigo, alertou-me: “*Maiara, você tem que comer um prato, minha fia, tu tá emagrecendo*”. Cheguei a pesar 54 kg (cinquenta e quatro quilos), durante o trabalho de campo. De baixa estatura e de pouco peso, as pessoas acreditavam que eu tinha dezoito anos, que era solteira e sem filhos(as). Não somente mulheres me falaram isso, mas também homens de diferentes idades.

Minha comadre se admirou ao saber que eu era casada, quando nos conhecemos. Ela perguntou-me quanto tempo eu passaria na aldeia e se os meus pais poderiam me acompanhar; ao responder que estava na companhia de meu marido e minhas duas filhas, ela exclamou em voz alta, misturada aos risos: “*o que mulher, não, não acredito, como é a história? Você tem duas filhas e é casada? Valei-me, Nossa Senhora!*” A admiração veio com mais uma pergunta: “*quantos anos você tem, afinal?*”. Outras mulheres que estavam presentes e já me conheciam, riram da situação e do espanto de minha comadre. Essa surpresa também foi manifestada por outras pessoas na aldeia.

Sobre mim, a “*menina das canelas finas*”, também foi associada outra ideia, a de trabalho. Os adereços que portava, a saber: uma pequena bolsa transversal, na qual cabiam uma caneta, um gravador e uma câmera digital; além de uma prancheta com alguns papéis. Esses objetos construía a ideia do que é “trabalhar”. Quando eu não fazia uso desses

⁴⁰ Um macacão de calça curta.

equipamentos, as pessoas me perguntavam: “*não tá trabalhando hoje não é, Maiara?*” Ou então, diziam: “*tá passeando é, Maiara?*” O trabalho prosseguia mesmo quando eu não estava vestida com a “capa de etnólogo(a)” (DA MATTA, 1978), no entanto, isso era compreendido de outra forma, uma vez que a própria noção de “*trabalho*” era outra.

Certa tarde, uma moça me parou na rua dizendo: “*mulher, minha filha queria ir em sua casa anteontem brincar com suas meninas*”. E eu respondi: “*por que você não a levou?*”. Ela então argumentou: “*eu disse a ela que você devia tá trabalhando aquele horário, mas minha filha disse que havia lhe visto e que você não tava mais trabalhando, pois não tava com a sua bolsa, nem com o seu caderno*”.

Para as pessoas na Sementeira, de modo geral, sentar para “*bater papo*”, tomar banho de rio ou fazer visitas sem que eu portasse a minha bolsa transversal, gravador, máquina fotográfica e papéis não se configurava em momentos de pesquisa, ou melhor, de “*trabalho*”. Trabalhar significava anotar e perguntar, realizar entrevistas, mapeamentos, levantamentos, preencher tabelas, gravar, fotografar.

Com frequência, perguntavam-me se ainda faltava muito para terminar a pesquisa. Quando Lize estava por perto, ela mesma se encarregava de responder, antes que eu começasse a falar: “*ah, minha irmã, essa pesquisa não vai terminar nunca, toda hora essa mulher inventa uma coisa*”.

Eu gostava de ler aquilo que escrevia em campo, ainda que fossem ideias soltas, e Lize gostava de ouvir. Ao ler o título, ela acrescentava: “*não minha fia, até isso... a senhora não deixa passar nada. Valei-me!*”. Eu escrevia sobre aspectos muito prosaicos da vida. Às vezes, me perguntavam por que estava interessada em saber sobre a roça, se meu trabalho era sobre os casamentos. Coletar muitas informações e caminhar pela aldeia frequentemente construía a ideia de que meu “*trabalho*” era muito cansativo. Uma senhora de 60 (sessenta) anos uma vez comentou que ela não teria paciência para fazer o “*trabalho*” que eu fazia.

O meu “*trabalho*” como antropóloga passou a ser muito comentado entre os(as) “*cabôco(a)*”. Sem esquecer as problemáticas levantadas por eu ser não indígena, assim como minhas filhas e marido, ter uma antropóloga por perto parecia ativar a esperança de que eu fosse resolver as questões fundiárias não regularizadas ou, ao menos, contribuir para a agilidade dos processos. O cacique da aldeia Karapotó Plak-ô, que tive a oportunidade de conhecer, logo foi dizendo que precisava de uma(um) antropóloga(o) para realizar um laudo antropológico. Procurava sempre explicar a finalidade de minha estadia na aldeia, porém, quando se quer uma resposta imediata para as terras indígenas que estão há anos sem regularização, a explicação de que uma tese pode ser uma referência importante na luta deles

parece ser insuficiente. Mesmo diante das expectativas, não fui cobrada a dar uma solução emergencial ao problema das terras.

Na aldeia, antropólogos(as) são quase sempre vistos(as) como pessoas que detêm um vasto conhecimento sobre as questões indígenas. Fiquei conhecida como professora, quando estava na investigação sobre os processos próprios de aprendizagem entre os Kariri-Xocó, na pesquisa que desenvolvi em período anterior. O mestrado foi em Educação e, na época, eu tinha formação em Pedagogia; dessa vez, no entanto, senti como se o lugar de antropóloga me conferisse uma posição diferenciada da que a de professora me proporcionou. Ao menos, era essa a sensação que eu tinha, pois ninguém se mostrou surpreso quando eu cheguei pela primeira vez enquanto pedagoga, agora percebia nítidas caras de espanto, quando me apresentava como antropóloga. Seguida do rosto de surpresa, vinham indagações do tipo: *“Eita, você é antropóloga, é?”... “mulher, você tão jovem é antropóloga?”*.

Um rapaz que conversava comigo se admirou, quando soube que eu estava na aldeia por conta do doutorado em Antropologia. Até o final de nossa conversa, ele estava bem à vontade, contudo, ao ficar sabendo de minha formação, ele deu um sorriso tímido e falou: *“nossa, eu não sabia que você tinha tanto estudo, é tão nova ainda, fiquei até com vergonha agora!”*.

Um dia, em conversa com a minha comadre, ela me revelou que não queria ir ao meu encontro para que eu a entrevistasse. As suas primas, que intermediaram o convite, explicaram-lhe que se tratava de assuntos referentes aos casamentos com não indígenas, e aproveitaram para tecer alguns elogios sobre mim. Decidida a ir ao meu encontro, veio o susto: cadê a antropóloga alta, forte e mais velha? Assim pensou minha comadre, que chamou uma de suas primas e perguntou: *“cadê a antropóloga, mulher?”*. Sua prima lhe respondeu: *“essa é a antropóloga que lhe falei”*. Minha comadre, de forma rápida, mas espontânea, puxou o braço de sua prima e disse: *“mulher, eu tô até com vergonha, essa moça tão nova é antropóloga e eu nem faculdade tenho, como é que vou conversar com ela?”*.

É perceptível que o aspecto geracional é colocado em questão nos depoimentos relatados. Há um “tipo ideal”, no sentido weberiano, do perfil de um(a) antropólogo(a), que quase sempre se revela na figura de um homem barbudo, de aproximadamente quarenta anos, fumante, ou de uma mulher alta, forte e não tão jovem. Era evidente que eu estava longe desse perfil. Por outro lado, outras ideias foram associadas a mim, como a de *“mulher corajosa”*, conforme mencionei nas primeiras páginas deste capítulo; e, ainda, a de *“pessoa simples”*: *“você é simples como a gente”*, disse-me uma das tias que fiz na aldeia. Tudo isso fez com que as pessoas se aproximassem de mim e de minha família e frequentassem a minha casa,

que era conhecida por “*só andar cheia*”, como comentou uma de minhas “*vizinhas*”. Todos os dias recebíamos pessoas, às vezes nos três turnos. Em certas ocasiões, mesmo depois de ter planejado sair, terminava desistindo, pois, surpreendentemente, chegavam pessoas à minha procura. “Etnografia em casa” seria um bom termo para descrever essas visitas frequentes? Informações privilegiadas com direito a um bom café?

Feita esta exposição inicial, cujo objetivo foi explanar as etapas metodológicas da pesquisa etnográfica, além de levantar as principais problemáticas e temáticas de interesse desse estudo, as quais giram em torno da conjugalidade com os(as) não indígenas; conduzo os(as) leitores(as) ao próximo capítulo da tese, que detalha os tipos de conjugalidades entre os(as) Kariri-Xocó, suas implicações e reverberações, a escolha dos cônjuges, as motivações que culminam no desejo de “*viver junto*” e os sentidos e significados do casamento endogâmico por esses(as) indígenas.

CAPÍTULO 2**A combinação e o bom viver**

Sinopse do capítulo

O casamento é sempre uma matéria de interesse na Sementeira. Se juntar, se largar, trair, ciumar, casar de novo, amancebar, casar na igreja e casar no civil são desdobramentos do tema principal que é o *“viver junto”*. Mas, se não há entre o casal a *“combinação”* e o *“bom viver”*, a relação dificilmente prospera. Neste capítulo descrevo as concepções Kariri-Xocó de casamento; a escolha dos cônjuges, a partir das configurações que idealizam aqueles(as) considerados(as) bons e ruins para casar e os tipos mais comuns de relações conjugais. Feito isso, introduzo uma importante discussão sobre os casamentos endogâmicos (entre *“primos/as de segundo e terceiro graus”*) e argumento que estes atuam como um meio de *“fortalecimento da cultura”* Kariri-Xocó, para além dos contornos do casal em suas relações maritais.

“O casamento é uma dor de cabeça enjoada”

O título que inaugura este tópico foi retirado de falas proferidas por algumas mulheres Kariri-Xocó, com média de idade de trinta e oito a quarenta e oito anos, casadas há mais de dez anos, mães e muitas delas avós. Essas mulheres descreveram o início do casamento como *“muito bom”*, mas depois, devido à convivência, quando se depararam com situações de insatisfações com relação à forma de viver do cônjuge (*“cada um tem seu modo de vida, fazer o que?”*), tem-se dor de cabeça: *“aquela dorzinha enjoada, vixe”*.

Na Sementeira, o termo casar faz quase sempre referência à oficialização do casamento sob a regulação da igreja (evangélica e/ou católica, mais comumente) ou do cartório (casamento civil). Perante a minha pergunta: *“Você é casada(o)?”*, a resposta afirmativa vinha acompanhada de uma correção: *“sou, quer dizer... nós vive junto, nós é amigado mesmo”*, enfatizando a diferenciação que existe em torno da oficialização (ou não) do casamento. Quando perguntei a algumas pessoas se eram casadas, mesmo aquelas que possuíam mais de dez anos de união, elas me responderam: *“não, nós vive junto”*. No entanto, outras me disseram: *“sim, sou há mais de dez anos”*. Nesse caso, o tempo de durabilidade da relação valida o casamento, colocando-o sob o mesmo status do casamento religioso ou civil.

As expressões “*viver junto*”, “*juntado*”, “*amigado*” e/ou “*amancebado*” referem-se à união conjugal sem vínculo matrimonial: o tipo de relacionamento preponderante na aldeia. Porém, nem sempre essas nomenclaturas são tão apartadas assim. Para muitas pessoas na Sementeira, em muitas situações, basta dizer: “*sou casado(a)*”, pois o casamento é, muitas vezes, tomado como sinônimo de “*viver junto*”, ainda que o termo casar faça referência para outras pessoas à efetivação da união na igreja ou no cartório, ou seja, “*casar no papel*”. As diferenciações são mais evidenciadas nas relações cotidianas e maritais nos casos que envolvem disputas, traições e brigas, quando ser “*casada(o) no papel*” (na igreja ou no cartório) torna-se uma vantagem no status social⁴¹.

A forma mais comum de relação conjugal é o “*viver junto*”, sua progressão (horizontal⁴²) é o casamento na igreja e/ou no civil – “*casar no papel*”. O “*casamento no papel*” é uma forma de “*ter um nome*”; a mulher recebe o nome do marido, nesse caso. As mulheres alteram os seus sobrenomes ao se casarem, adicionando o sobrenome do marido. Interessante notar que algumas pessoas revelaram ter “*casado no papel*” apenas para “*ganhar*” o nome do cônjuge. Mas, em que consiste esse interesse pelo nome do marido? Ter o sobrenome do marido permite acessar mais facilmente os direitos, se acaso o companheiro vier a falecer, além de facilitar o cadastro em programas sociais. Essa é a principal justificativa utilizada para esse tipo de união. As mulheres que se “*casaram no papel*” não evidenciam nenhuma mudança na relação após o casamento, foi o que Maria Rita Sampaio (indígena Kariri-Xocó de 29 anos, casada e mãe de três meninos) me disse: “*não muda nada, só mudo o nome*”.

As relações conjugais são compreendidas a partir dos princípios do *bom viver* e da *combinação*. A “*combinação*” ou “*se combinar*” é o ato de os cônjuges concordarem no que irão fazer, não tomar decisões individuais; a exemplo de uma reforma na casa, o casal deve

⁴¹ Para fins da pesquisa, toda vez que fizemos referência ao casamento estamos, antes de tudo, falando de relações conjugais, relações entre marido e “mulher” (esposa), independentemente se estas passaram ou não por algum processo de oficialização. Importa destacar o tipo de união referida, somente nos casos em que estas diferenciações evidenciem posições assimétricas.

⁴² Quando especifico ser uma progressão horizontal, estou interessada em demonstrar que não há hierarquia entre os diferentes tipos de relações conjugais no cotidiano, exceto em casos muito específicos que envolvem brigas e traições, como já mencionei. Viver junto, casar na igreja e/ou no civil são formas de conviver, o que mais importa na vida a dois é a “*combinação*” e o “*bom viver*”.

sentar e conversar para decidir junto sobre a pintura, sobre o tipo de cerâmica a ser usada, etc. O “*bom viver*” está para a mesma relação que o bem viver, porém, o uso que faço, aqui, envolve mais explicitamente a relação conjugal. Parafraseando Belaunde (2016, p. 296), “[...] viver bem não é um estado social, é um processo, é um desejo, é um tentar e provavelmente, é um nunca conseguir, mas sempre recomeçar”. Assim também explicam as pessoas na Sementeira. O “*bom viver*” é o desejável; espera-se do casal união, diálogo, respeito, confiança e companheirismo. Concebe-se, nesse contexto, que o amor é gerado e nutrido com a boa convivência. As pessoas na Sementeira estão convencidas de que “*casar no papel*” é menos importante do que o “*bom viver*”.

O casamento é uma maneira de “*formar família*”. A ideia de família é central nas relações entre as pessoas Kariri-Xocó. Lembro que fui advertida por várias vezes a não seguir certos interesses de pesquisa, porque poderia trazer problemas entre famílias. Há pessoas na aldeia que são respeitadas pela família que tem. Inúmeros conflitos são evitados, inclusive aqueles que se originam de ações individuais, pois se leva em consideração o pertencimento da pessoa à determinada família. Quanto menos pessoas não indígenas pertencerem a sua árvore genealógica, mais respeitada será uma família. Para adquirir respeito, a família não deve “*andar com questão*”, brigas, intrigas, fuxicos.

A família pode ser constituída a partir de muitas variações. O perfil mais corriqueiro (e desejado) é formado por pai, mãe e filhos(as) solteiros(as). Como é mais comum a constituição de famílias virilocais, a nora e o filho do casal que residem na casa dos sogros, serão considerados como outra família, nesse caso se diz que duas famílias residem juntas na mesma casa. No caso de família composta por mãe, pai e filha separada ou divorciada com filhos(as) pequenos(as), que retorna à casa dos pais, após o término do seu relacionamento, também se considera como duas famílias residindo em uma mesma casa; a criança demarca a formação de uma segunda família composta por “*mãe solteira*” ou “*mulher separada*” e filho(a). Tomando ainda este mesmo exemplo, se a filha retorna sem filhos(as) à casa de seus pais, reintegra-se à família inicial.

No tópico a seguir, mostro que mesmo diante da valorização em torno do ideal de “*formar família*”, nem sempre este projeto é cobiçado por algumas(ns) jovens, outras(os) até o desejam, mas já não o reconhecem como uma prioridade, decidindo por tardar este acontecimento, contudo, a descoberta pelos pais da perda da virgindade da “*moça*” pode antecipar o casamento, por isso é tão importante manter este segredo dos pais.

Quando o casamento não é uma escolha

Em seu estudo *Genealogia da solteirona no Brasil*, Maia (2001) mostra como foi construído, discursivamente, a noção de “solteirona” no país, atentando-se para os conteúdos que acompanharam a discussão, estes que se mostraram centrais ao debate: sexualidade, conjugalidade e modelo de família moderna. Desse modo, a autora investiga por que mulheres solteiras recebem representações socialmente negativas diante de suas formas de vida, atrelada à construção de uma outridade marginal que se reveste no aparecimento da “solteirona”, ao tempo em que coloca em evidência a discussão da ideia de conjugalidade compulsória. Este trabalho ilumina a análise sobre os discursos que ressaltam a importância do casamento entre as pessoas Kariri-Xocó, assim como alguns rótulos e preocupações em torno da solteirice.

Quinze anos é a idade média das jovens que passam a “*viver junto*” com o namorado, mas também é possível encontrar jovens retardando esse projeto de vida. Nas conversas sobre casamento, uma jovem Kariri-Xocó de vinte anos, disse-me: “*todas as mulheres aqui [na aldeia] pensam em casar, não existe essa que deseja ficar solteira pra vida toda*”. Todavia, ao longo da pesquisa, encontrei três jovens com pouco mais de vinte anos que não desejavam casar. Elas revelavam, abertamente, as(aos) suas(eus) parentas(es) o seu interesse em viver sozinha. É claro que essas jovens despertavam a curiosidade das pessoas que não se isentavam de comentários: “*vai ficar pra titia, essa aí*”, incluindo aqueles sobre a sua orientação sexual: “*quando é assim, é roçona*”. Outras Kariri-Xocó de mesma faixa etária se julgavam novas demais para tal investimento, desejando o casamento, mas somente após concluírem os estudos e conseguirem um emprego, ainda que na Sementeira vinte anos de idade seja considerada uma idade tardia para se casar.

Ainda assim, a escolha de não casar pode ser entendida como uma autonomia da mulher, expressa por uma tomada de decisão sobre o seu próprio corpo, em concordância com Martins (2003a, p. 02) que enfatiza, a partir de suas observações etnográficas junto aos(as) Kariri-Xocó, que apesar do discurso sobre a força do corpo masculino, “as mulheres têm demonstrado um grande poder sobre seus corpos”. A fala de uma Kariri-Xocó, de mais de quarenta anos, evidencia sua escolha e controle sobre o corpo e a sexualidade: “*fiquei um bom tempo sem homem, queria experimentar como era viver assim, senti falta, mas fui forte; depois voltei a me relacionar de novo*”.

Bem verdade, a solteirice de homens e mulheres é motivo de preocupação de pais, avós, tios e tias, sobretudo diante da centralidade do casamento e do ideal de “*formar família*” na Sementeira. É também um dos motivos para o desentendimento entre filhas(os) e pais, netas(os) e avós, uma vez que se cobra das(os) jovens o casamento, principalmente quando ela namora e já ultrapassa a idade de dezoito anos. Viver solteiro(a) após os trinta anos indica falta de maturidade da pessoa: “*quer viver sem responsabilidade, quem já viu?*”. Uma jovem Kariri-Xocó, de vinte e nove anos, relatou-me as discussões constantes entre ela e a sua mãe pelo fato de ainda não ter se casado. Ela está namorando e, com menos de um mês de relacionamento, a mãe já lhe cobrava o casamento, o que lhe provocava insatisfação e arrependimento em ter levado o namorado para a “*porta*”, o que acontece quando o homem visita a casa da namorada e pede ao seu pai que lhe aceite como genro.

Há uma tentativa de controle da sexualidade da “*moça*” pelos pais, acima de tudo da sua virgindade. Já a sexualidade da “*mulher*” casada é controlada pelo marido, pois ela interfere diretamente na “*honra*”, não apenas da “*mulher*”, mas também de seu companheiro. Contudo, nem sempre o casamento garante o controle da sexualidade da “*mulher*”, nem mesmo a vigilância do marido inibe possíveis relacionamentos extraconjugais⁴³.

O casamento pode ser também entendido como uma maneira de experimentar um tipo de “*liberdade*”. Ao conversar sobre uma briga que aconteceu entre duas jovens de quinze anos, uma casada e outra solteira, uma indígena que assistiu de longe a cena, concluiu: “*quem não sabe que Gislane⁴⁴ casou só pra sair de casa? O pai dela não deixava ela sair...*”. A jovem que namorava acusou a outra – casada – de “*tomar de ousadia*” com o seu companheiro, após acusações e xingamentos, elas se agarraram pelos cabelos, lançaram chutes uma contra a outra e se esmurraram, precisando que a mãe de uma delas fosse apartar a briga. Ao deixarem a casa dos pais para viver a dois, as “*moças*” assumem uma condição respeitável de “*mulher*” casada, reforçada ainda mais depois que se torna mãe, quando passam a poder frequentar festas e bares na companhia do marido.

⁴³ No capítulo 5, retomo a discussão da traição.

⁴⁴ Nome fictício.

Muitas jovens que conheci expressaram a vontade que têm de estudar e “*arrumar trabalho*”; ter uma profissão e “*não depender de homem*”; ao mesmo tempo querem experimentar a primeira relação sexual e/ou ter relações fixas com o seu namorado sem precisar casar. Um conflito, contudo, não se estabelece aqui, pois as “*moças*” empreendem estratégias para experimentar o sexo e manter a perda da virgindade sob sigilo, uma vez que a exposição pública pode levá-la ao amancebamento ou torná-la “*rapariga*” (designação depreciativa para amantes ou mulheres namoradeiras) e/ou “*moça*” malfalada, o que é sempre motivo de atenção, porque além de ser uma “*desonra*” para a família, isso poderá dificultar o casamento futuramente: “*que homem vai querer uma mulher falada? Só se ele for pior que ela, tá...*”.

Uma Kariri-Xocó de dezoito anos que namora um indígena Fulni-ô já mantinha relações sexuais com ele e sua mãe tinha conhecimento, ainda assim a mãe não permitia que o genro dormisse em sua casa, mas quando ela viajava para outra aldeia para visitar seus parentes, a jovem aproveitava para dormir junto com o namorado. Algumas vezes a mãe ficava sabendo por ela própria, mesmo assim não apoiava. Esse tipo de namoro era bastante cobijado por suas primas de mesma faixa etária, uma vez que o sexo já não era mais assunto sigiloso entre mãe e filha, contudo, esta “*cabôca*” relatou-me que se sentia pressionada, pois todos da família cobravam que o casamento acontecesse rapidamente, já que ela não era mais virgem. Ainda resistindo às pressões e investidas de sua mãe e familiares, a jovem considerava a relação entre ela e o parceiro como namoro, mas da família ouvia: “*você já é casada*”.

De maneira geral, se por um lado as pessoas na Sementeira dão grande valor às mulheres que optam em permanecer solteiras, sem “*satisfazer a carne*”, quando elas se envolvem em relações sexuais sem parceiro fixo (e assumido publicamente), contraditoriamente, dizem que “*a mulher não pode ser feliz vivendo sozinha, o homem também não. O sexo faz parte da felicidade*”.

Algumas mulheres optam em não se casar, outras já separadas decidem não se casar novamente, mas ambas desejam sexo, então, mantém relacionamentos “*debaixo de sete capas*”, ou seja, relacionam-se sexualmente às escondidas, a fim de “*não dar o que falar ao povo*”, assim continuam vivendo como uma “*mulher solteira de respeito*”. Mas, se seu(s) caso(s) amoroso(s) for descoberto, poderá facilmente ser chamada de “*rapariga*” ou “*safada*”, passando de bem-falada à “*malfalada*” e “*desonrada*”.

Ficar sem sexo tem consequências, além da saúde do útero, que pode ser comprometida, as mulheres podem ficar mal-humoradas. Por isso, quando há brigas entre

parentas Kariri-Xocó, frequentemente se diz a expressão: “*deve ser que não transa, por isso está assim*”. Uma mulher de pouco mais de quarenta anos, que há cinco anos está solteira, após ter se separado do companheiro, disse não querer mais relacionamentos, nem mesmo às escondidas, ela segue sozinha, preferindo zelar pela sua “moral”, conforme me justificou.

“*Se largar*” é uma expressão utilizada para referir-se à separação do casal: “*mulher, tu sabia que Ana e Rodrigo se largaram?*”. Emprega-se a expressão “*abandonar a família*”, quando o marido ou a esposa opta por um novo relacionamento conjugal, às vezes sem negociar ou comunicar ao(a) parceiro(a) a saída de casa, deixando de lado os(as) filhos(as). Majoritariamente, os homens são os agentes do “*abandono*”.

Ninguém incentiva a continuidade de um casamento se não há amor entre o casal, também não é esperado que as mulheres continuem relacionamentos com homens que consomem muita cachaça e vivem a maior parte do tempo embriagados. Homens e mulheres consideradas preguiçosas podem pôr fim ao casamento. Portanto, a durabilidade do casamento é menos importante do que o bom convívio do casal.

As mulheres que optaram pelo fim do relacionamento, por qualquer que seja o motivo, e que assumem a criação dos(as) filhos(as) sem a presença do marido, passam a ser reconhecidas como “*mães solteiras*”. A expressão também faz referência às mulheres que criam os(as) filhos(as) sozinhas (geralmente com a ajuda dos pais), pois engravidaram do parceiro com quem se envolviam sexualmente sem que houvesse qualquer compromisso. Se o parceiro sexual já for casado, poderá ou não dar assistência ao(a) filho(a), fruto do relacionamento extraconjugal, mas dificilmente terminam com a esposa para se juntar com a amante. Aquelas que engravidam e são abandonadas pelos parceiros, menos comum de ocorrer na Sementeira, também recebem a mesma denominação, uma vez que passarão a criar os(as) filhos(as) sem a presença do pai da criança.

Em algumas situações, as expressões “*mãe solteira*” ou “*mulher separada*” são usadas como sinônimas, mas em outras as explicações apresentam pontos distintos que levam em consideração os(as) filhos(as) dessas mulheres. Por exemplo, se as mulheres decidem se separar, mas possuem filhos(as) ainda pequenos(as) serão reconhecidas como “*mães solteiras*”, de outro modo, se os(as) filhos(as) já são adultos, ainda que não tenham adquirido independência financeira, serão reconhecidas como “*mulheres separadas*” ou “*separadas*”.

As “*mães solteiras*” podem ser consideradas culpadas por não terem marido. Diz-se que elas são irresponsáveis, não tiveram competência para ter uma família e ainda são questionadas por não terem evitado a gravidez. Sobre os homens, também são considerados incompetentes para um casamento, mas não são reconhecidos como “*pais solteiros*”, apenas

como solteiros. Essa explicação não se aplica às viúvas, pois argumenta-se que elas não estão sozinhas por incompetência, mas pela morte do companheiro, que é considerada como “*vontade de Deus*”. As mulheres jovens que ficaram viúvas, mas que possuem filhos(as) ainda crianças também são chamadas de “*mães solteiras*”; mas se forem mulheres idosas passam a ser reconhecidas como viúvas.

Uma mulher Kariri-Xocó de mais de quarenta anos, “*mãe solteira*”, explicou-me que hoje seus(suas) filhos(as) já estão criados(as), só que no passado ouviu muitas críticas das(os) parentas(es), algumas(ns) delas(es), inclusive, incentivaram o aborto, mas houve recusa de sua parte; recebeu, ainda, a proposta de um homem casado – sem filhos(as) – para criar a criança que ela estava para parir, mas também não fez acordo.

Para as “*mães solteiras*” e “*mulheres separadas*”, que se casaram e que por alguma razão se separaram do companheiro, podendo ter gerado filhos(as) ou não desse relacionamento, profere-se a elas a expressão “*sem homem, sem nome*”, o que significa dizer que sem um homem ao seu lado essas mulheres não adquirem respeito. Em outros termos, pode-se dizer que estas mulheres são consideradas como uma “*panela sem tampa*”. Na Sementeira, considera-se que o homem, ao juntar-se a uma mulher, dá-lhe seu nome e, conseqüentemente, respeito. Se esta mulher tiver um filho adulto, será mais respeitada pelo filho que tem do que pelo que ela é. A mulher, então, passa a ser respeitada por causa de seu filho adulto ou do companheiro. O respeito, nesse caso, não é antônimo de desrespeito, mas uma abertura para que outros homens interessados em sexo se aproximem, pois, sabendo que estão solteiras ou separadas, alguns deles podem desejar envolvimento sexual sem compromisso “*sério*”, o que repercute negativamente para a mulher, a qual torna-se “*mulher desonrada*”.

Quando uma mulher se separa ou o marido morre, ela pode “*se apegar ao ritual*” e não se relacionar amorosamente por um período de tempo, que pode ser curto ou longo. Iracoany explicou-me que a vontade por sexo existe, mas há mulheres que preferem voltar-se ao ritual. Ela lembrou do período de um ano em que ficou solteira e decidiu testar o seu desejo por sexo, embora tenha qualificado essa decisão como “*sacrificosa*”. Em períodos que antecediam a menstruação, ela sentia vontade de transar, mas logo se lembrava do seu ritual e o desejo esvaecia.

Aos quarenta e três anos, depois de ter tentado um relacionamento sério com alguns parceiros, Rose⁴⁵, uma mulher Kariri-Xocó, resolveu não “*procurar mais homem*” (casar novamente). Rose tem um casal de filhos, ambos já casados. Eles(as) e seus netos e netas são as suas maiores riquezas, assim ela me revelou. Depois de várias relações frustradas e desgostos amorosos, Rose diz ter compreendido ser melhor viver sozinha. Todavia, a solidão é o seu principal desafio.

Quando tomávamos café à noite, em sua sala, Rose reviveu um dos momentos mais marcantes de sua vida em que se sentiu solitária. O seu olhar era tão expressivo, que o sentimento se transformou em lágrimas, eu a ouvia atentamente, com os braços debruçados sobre a mesa, quando ela me falou:

“Maiara, o que eu mais tenho medo nessa vida é da solidão. Quando minha filha saiu de casa eu senti uma coisa tão forte em meu coração... Eu fiquei feliz porque ela saiu para formar a família dela, para morar com o marido dela, mas foi como se naquele dia eu realmente entendesse o que é ficar sozinha, então senti medo. Quando ela saiu que eu olhei para essa casa e vi que agora estava só, eu chorei tanto, mais tanto. Depois parei assim e disse: Peraê, por que eu estou chorando? Eu pedi tanto a Deus para dar um bom casamento a minha filha. Por que é mesmo que eu estou chorando? Eu parei naquele momento e disse: Não, eu não vou continuar chorando. Eu tenho mais é que agradecer a Deus”.

Rose me contou essa história algumas vezes, senti o quanto para ela era importante que eu a registrasse. Interessante destacar que em todas as vezes ela mencionava como essa experiência a fez olhar de outro modo para aquilo que denominava como solidão. Já tendo chorado e sentido medo, decidi, certo dia, que não iria mais jantar sozinha, assim, tirou do armário da cozinha seus melhores pratos, copos e talheres, aqueles que já estavam guardados há anos, sem sequer terem sido usados, lavou-os e colocou-os à mesa para ela e seus três convidados(as): Nossa Senhora Maria Santíssima, José (esposo de Maria) e Jesus Cristo. Rose me disse que ao jantar com aqueles que estão sempre ao seu lado nunca mais se sentiu sozinha. Depois dessa experiência, Rose olhou para si e para os ambientes da casa de uma nova maneira. Mas, viver sozinha ainda é um desafio para Rose, uma aprendizagem constante; dessas experiências ela reconhece e agradece as novas amizades que fez, já que agora aproveita mais as oportunidades que tem para se sentar à porta de casa, conversar e fumar com outras mulheres, o que antes pouco fazia, pois se dedicava demais aos filhos e ao

⁴⁵ Nome fictício.

cuidado da casa. Adiante, explico como se dá a escolha dos cônjuges e destaco aqueles(as) que são considerados(as) como parceiros(as) ideais para casar.

A escolha dos cônjuges

Entre os(as) Kariri-Xocó não existem regras de casamento, no entanto se diz entre eles(as) que, embora as pessoas tenham livre arbítrio para decidir com quem desejam se casar, a combinação ideal só é possível mediante a união estabelecida entre *“índio com índio”*, como literalmente enfatizam.

Quando perguntei por que consideram a união de *“índio com índio”* a ideal, Valdeci Kariri-Xocó me respondeu: *“porque quando o homem vai a mulher também vai [...], o que um conhece o outro também conhece”*, referindo-se à ida ao Ouricuri e ao conhecimento do segredo. Nem todos os povos indígenas têm permissão para participar do Ouricuri, isso será discutido no capítulo seguinte, mas, desde já, pontuo que quando se referem à união de *“índio com índio”* estão acenando, primeiramente, para os casamentos endogâmicos entre *“primos(as) de segundo e terceiro graus”*, ainda que não se posicionem contrários aos casamentos com indígenas de outras etnias, sobretudo aquelas que também realizam o ritual do Ouricuri.

Os discursos sobre o casamento com pessoas não indígenas são de rejeição, uma vez que o Ouricuri (ritual e espaço *“sagrado”*) é reservado apenas aos(as) *“cabôco(a)”*, os(as) pretendentes não indígenas, mesmo após se tornarem cônjuges, continuam sem permissão de participar e ter acesso ao segredo, permanecendo na condição de “outro”. Muitos(as) desses não indígenas – futuros maridos ou esposas – habitam a cidade de Colégio, podendo ou não ter estudado na mesma escola que os(as) *“cabôco(a)”*, ou seja, eles(as) não são pessoas totalmente desconhecidas.

O casamento é entendido como uma escolha de Deus e o amor verdadeiro é construído no dia a dia, na própria relação, não *a priori*. Casais podem se casar sem que haja amor, mas não permanecem no casamento se o amor não floresce. Mesmo que o amor não exista no início, outros sentimentos sustentam a relação, como o gostar, o respeito e o reconhecimento das qualidades que o(a) companheiro(a) possui, contudo, depois de um tempo de convivência se espera que o amor brote entre o casal.

O casamento com pessoas não indígenas, ao contrário, é considerado uma escolha da pessoa, não de Deus, pois os(as) *“cabeça-seca”* são considerados(as) ruins para casar, pois,

como já anunciei, são “outros” que não podem acessar e compartilhar o segredo do Ouricuri. Casar com pessoas não indígenas é uma escolha que comumente desagradada os(as) parentes(as). Sury, indígena Kariri-Xocó, em uma de nossas conversas, disse-me que nem sempre as escolhas se concretizam do modo esperado e que casar com um(a) indígena é questão de sorte:

a gente sempre pensa no índio, mas às vezes o nosso destino não é o índio. Sorte daquela que casa com índio porque querendo ou não aqui na aldeia tem muita gente que não é casada com índio. Também vai da sorte. Às vezes você pensa que tá namorando com um índio e que vai casar com ele, que vai ter filho, construir uma família... pode até casar, construir uma família, mas não vai conviver. Se meu destino for para casar com um branco eu vou ser bem realista com ele: ‘você quer casar, mas sabendo você que eu tenho meu ritual e eu não quero que você me empate porque se acontecer isso, você segue sua vida que eu sigo a minha’.

A fala de Sury apresenta concordância com o ponto de vista de muitas outras jovens sobre o casamento com não indígenas. Ainda assim, as mulheres mais velhas argumentam que não se trata de uma questão de sorte e sim de escolha pessoal. Elas ressaltam que Deus fez “o índio para casar com a índia”, mas como as pessoas têm livre arbítrio, buscam “pessoas de fora” (os/as não indígenas) da aldeia, ao invés de se casarem com indígenas.

A escolha do parceiro ou da parceira para o casamento ocorre de maneira espontânea pelo próprio casal, com pouca interferência dos pais, embora a aprovação destes seja importante para a boa relação entre sogras, sogros, genro e nora. Ainda que o pai e/ou a mãe do noivo ou da noiva não aprecie a escolha do(a) filho(a), a decisão final caberá ao casal. Contudo, há algumas exceções que precisam ser gerenciadas, situações específicas como as que menciono abaixo.

Nos casos em que a perda da virgindade da “moça” é descoberta pelos pais, o namorado pode se tornar o cônjuge, ainda que esse não fosse um projeto do casal; acontece que os pais da moça costumam induzir o casamento, a fim de que sua filha não fique “malfalada”. As “moças” que engravidam antes do casamento poderão ser expulsas de casa pelo pai e/ou obrigada a casar com o namorado.

Na Sementeira, a descoberta pelos pais da perda da virgindade da filha aumenta as chances do amancebamento (“viver junto”). Engravidar é a prova mais cabal da perda da virgindade da jovem. Se isso acontece antes do casamento provoca não só a sua “desonra”, mas a de toda a família. O amancebamento, então, é a principal alternativa para gerir os conflitos que podem decorrer de fofocas, além de restaurar a “honra” da família. Por isso, os pais da jovem determinam que o rapaz se junte com sua filha, assim que a perda da virgindade é descoberta, enviando a jovem para a casa da sogra.

Conversei com uma mulher Kariri-Xocó que se tornou avó no auge dos seus trinta e oito anos. Quando soube da perda da virgindade da filha, antes da gestação do neto, vivenciou um sentimento ambíguo. Ao tempo em que demonstrava felicidade ao saber que a filha se juntaria ao companheiro para “*formar família*”, sentia-se triste, pois desejava que a menina estudasse antes de se tornar mãe. Perguntei com quantos anos esta interlocutora “*se perdeu*”, expressão usada para se referir à perda da virgindade, e fui informada que aos treze anos, um ano a menos do que a sua filha. Parei um pouco em silêncio e ela antecipou minha pergunta, dizendo: “*ah, ela é muito nova e é minha filha, é diferente... eu queria que ela estudasse, arrumasse um trabalho primeiro...*”.

Em 2019, uma jovem indígena de quinze anos engravidou, ela não queria se juntar com o parceiro, para a surpresa de todos, enquanto o rapaz queria. A jovem preferia continuar o relacionamento, ter o(a) filho(a) e continuar vivendo na casa dos pais, mas não foi isso que aconteceu, o pai preferiu deixar a antiga casa para a filha “*viver junto*” com o genro, saindo com a esposa para viver em outra residência. Se os pais tiverem mais de uma residência é comum que doe uma para a(o) filha(o).

Além dos casamentos exogâmicos com indígenas de outras etnias – Fulni-ô, Pankararu, Xucuru-Kariri, Tingui-Botó, Gavião, Karapotó Terra Nova, Karapotó Plak-ô e Wassu-Cocal; e dos casamentos com não indígenas, destacam-se entre os(as) Kariri-Xocó os casamentos endogâmicos entre “*primos(as) de segundo e terceiro graus*”. Quando perguntei sobre os casamentos com primos(as), responderam-me dizendo: “*ô... o que mais tem aqui é casamento de primo com primo*”. Procurei, então, esboçar as diferentes classificações de primos(as) na organização do parentesco Kariri-Xocó. Considera-se “*primo(a) carnal*”: os(as) filhos(as) de irmãos e irmãs dos genitores – de origem paterna e materna. Termos como “*primo(a)-irmão(ã)*”, “*primos(as) de primeiro grau*” ou “*primos(as) próximos(as)*” também podem ser usados para referirem-se a este grupo de primos(as). Os(as) filhos(as) de “*primos(as) carnais*” tornam-se sobrinhos e sobrinhas de “*consideração*” do(a) primo(a) de segunda geração, ou seja, o fato de os(as) “*primos(as) carnais*” se reconhecerem como irmãos(as) resulta em sua conversão em tios e tias de “*consideração*” dos(as) filhos(as) de um e outro. Contudo, isto só vale se ambos(as) forem de distintas faixas etárias, caso contrário serão considerados(as) “*primos(as) de segundo grau*”, tornando-se afins, a exemplo do casal Iracema e Ednilson, de quarenta e três e quarenta e cinco anos, respectivamente (ver no Apêndice D, um exercício paralelo de construção genealógica).

Tios e tias de “*consideração*” recebem de seus primos(as) de segunda geração, convertidos em sobrinhos(as), o pedido de benção quando se encontram, acompanhado do

termo tio(a) e o respectivo nome ou apelido da pessoa a quem o cumprimento é direcionado: “*Bença, tia Maria!*”. Em resposta, a(o) tia(o) responde: “*Deus abençoe, minha(meu) filha(o)*”. Pode-se dizer que este é o esperado/desejado. De fato há inúmeros casos que poderiam servir de exemplo, todavia há algumas exceções, na qual os(as) filhos(as) de “*primos(as) carnais*” não “*consideram*” a(o) “*prima(o) de segundo grau*” como tia(o), mas como “*prima(o) distante*”, ainda que sejam de faixas etárias diferentes. Desse modo, dispensam o pedido de benção, como deveria ocorrer, cumprimentando apenas com o nome da pessoa “*Maria*” (a sonorização da letra ‘i’ é prolongada: “*Mariiii*”).

Se houver interesse amoroso entre tios(as) e sobrinhas(os) de “*consideração*”, abandona-se este tipo de parentesco para sobrepôr o parentesco de sangue, no qual ambos passam a se considerar somente como “*primos(as) de segundo grau*”, o que torna a relação passível de continuidade, sem que maus comentários recaiam sobre ela. Uma das formas de mostrarem que não se consideram como tio(a) e sobrinha(o) é abolindo o pedido de benção, que entre os(a) Kariri-Xocó significa respeito em relação a alguém de mais idade e experiência de vida. Já os casamentos entre tios(as) “*carnais*” (irmão do pai ou da mãe) e sobrinhas(os) foram descritos como uma “*coisa que já aconteceu no passado*”, sem apoio e concordância dos parentes (próximos e distantes), coisa julgada como “*um absurdo, um absurdo mesmo*”, ainda nos dias de hoje, pois os tios são considerados como pais e as tias como as mães, sejam eles(as) de origem paterna ou materna.

Na sementeira, as uniões conjugais endogâmicas ocorrem preferencialmente entre “*primos(as) de segundo e terceiro graus*”, sem que seja uma regra. Os(as) “*primos(as) de primeiro grau*”, de origem patrilinear ou matrilinear, por estabelecerem relações como irmãos(ãs), dificilmente se casam, contudo isso pode ocorrer: “*Ah, minha filha, aqui você vê de tudo!*” e, nesse caso, o casal poderá se tornar motivo de comentários diante da desaprovação dos(as) parentes(as), sobretudo quando há uma “*questão*” (desentendimento, brigas, conflitos) entre as famílias: “*tu viu hómi, dois primos carnais se casando, vixe...*”, enquanto outros(as) nem vão se incomodar com o ocorrido: “*ah, eu acho normal, antes um primo do que alguém de fora*”.

Os(as) filhos(as) de “*primos(as) carnais*” dos genitores de uma pessoa serão “*primos(as) de terceiro grau*” entre si (Ver no apêndice A, a representação genealógica do casal Daniedna de trinta e três anos e Neberton de trinta e cinco anos). Costuma-se enfatizar, em muitas oportunidades, que os(as) primos(as) de terceira geração são “*família*”. Diante das minhas perguntas sobre esse grupo de primos(as), respondiam: “*é primo, mas é distante, nós nem considera mais; mas é família, sabe?*”.

Desde o ano de 2014, quando estive pela primeira vez na aldeia Kariri-Xocó, tomei nota de alguns discursos contrários aos casamentos entre “*primos carnais*”, sob a justificativa de que a criança teria maior predisposição a nascer com algum tipo de deficiência, como ouvi dizer: “*quando é primo muito próximo não pode não, a criança nasce com algum problema, mas se for primo distante, tem nada não*”. A partir da segunda geração, considera-se como primo(a) mais distante, portanto, com estes(as) é possível casar, mas somente nos casos em que não há consideração de tio(a) e sobrinho(a) ou estes(as) não se converteram em “*primos de primeiro grau*”. Um ou outro caso é citado para confirmar a explicação que relaciona o “*problema*” (a deficiência) à mistura de “*sangue muito próximo*”⁴⁶.

Antes de continuar a falar sobre os discursos que apontam a preocupação com o nascimento de crianças com “*problemas*”, devo explicar que as relações constituídas entre os(as) primos(as) podem ressoar com tamanha força a ponto de transformar, por meio da lógica do parentesco de “*consideração*”, “*primos(as) de segundo grau*” em “*primos(as) de primeiro grau*” ou “*carnais*”. O que explica esta transformação é a relação construída entre eles(as), junto a isso, o fator idade é diretamente relevante para entendermos essa mudança. Primos de mesma idade podem se tornar afetivamente bem próximos, por frequentarem e circularem pelos mesmos espaços, realizarem as mesmas atividades, brincarem juntos quando crianças, compartilharem os mesmos assuntos, estudarem na mesma escola e, muitas vezes, até na mesma sala.

Assim como a transformação anterior, também pode um “*primo(a) carnal*” se tornar distante. Nesse caso, continuará a ser considerado “*carnal*”, porém a distância física e geográfica, devido à mudança de moradia para outra cidade, fará com que as relações entre eles não se solidifiquem, tornando-o(a) distante. A menos que antes da partida, tenham construído uma relação forte a ponto de se considerarem como irmãos, desse modo, mesmo com a distância, o laço não é rompido, mas reforçado, seja por meio de mensagens via aplicativo de celular e/ou telefonemas, seja através de viagens curtas que possibilitam o encontro entre eles(as). O retorno desse(a) primo(a) para a Sementeira, após longos meses ou anos, poderá despertar o interesse de algumas de suas “*primas carnais*”. Nesse sentido, os(as)

⁴⁶Destaco que na Sementeira o que as pessoas entendem por relações de substância/sangue, nos discursos e nas práticas cotidianas, não deve ser confundido com a noção de consanguinidade na teoria antropológica clássica. Os(As) Kariri-Xocó não lançam mão de noções biologistas para pensar a “*identidade*”.

Kariri-Xocó tratam a proximidade e a distância como potências fabricadas a partir das relações diárias entre os(as) primos(as).

De volta ao assunto anterior, destaca-se que, embora as falas sobre a deficiência de crianças filhas de genitores “*primos(as) carnais*” não expressem a opinião de todo o coletivo, e sejam majoritariamente atribuídos às pessoas mais velhas (“*isso é coisa das(os) cobôca(o) véa(o), elas dizem que não pode não*”), esse discurso tem surgido com certa força, apesar de muitas pessoas na Sementeira conferirem a deficiência à vontade de Deus, afirmando que mesmo em uniões com primos distantes ou com não parentes, a exemplo dos matrimônios com os(as) brancos(as), a criança poderá nascer com “*problema*”. Os(as) discordantes mencionaram exemplos de parentes(as) que se casaram com “*primos(as) carnais*” e os(as) filhos(as) nasceram sem qualquer deficiência, a fim de manifestar desacordo diante desses argumentos, “*isso é conversa, mulher, eu vejo tanta gente casada com primo e os filhos não tem nada*”.

As pessoas que são casadas com primos, como é o caso de Gessilda que se casou com o primo de terceiro grau, dizem que “*casar com primo é bom porque fica tudo na mesma família*”. Essa fala é bastante escutada na Sementeira e a recorrência tem seu motivo. Para as pessoas Kariri-Xocó, conhecer os(as) parentes(as) e saber a que família cada um(a) pertence é fundamental para a geração e manutenção de relacionalidade entre eles(as); esse também é um ponto importante na diferenciação entre aldeia e cidade, pensando a relacionalidade possível de ser constituída nesses espaços.

Sobre os casamentos com “*primos carnais*” há muitas opiniões, algumas delas contrárias, mais pela relação estabelecida entre eles(as), geralmente de irmãos(ãs), do que exatamente pelo argumento em torno da deficiência que este tipo de envolvimento poderia acarretar.

Uma indígena de quarenta e seis anos me disse que jamais se envolveria amorosamente com seus “*primos carnais*” de origem materna ou paterna, pois os considera como irmãos, mas já namorou com alguns de seus “*primos de segundo grau*”. Argumentou que não consegue nem mesmo olhar para eles e sentir atração física, assim também acredita acontecer com eles. No entanto, não deixou de sinalizar que há “*primos(as) carnais*” que se desejam e mantêm relações amorosa e sexual “*por debaixo do pano*” (às escondidas), porque receiam que seus pais sejam contrários ao relacionamento.

Ao abordar o perfil físico do pretendente preferido pelas mulheres, pode-se afirmar que há bastante variação, mas as qualidades mais destacadas não foram físicas. Ter um marido trabalhador que sustenta a família com o suor do seu trabalho; ser um bom pai, aquele

que sempre está presente na educação dos(as) filhos(as); ser carinhoso com a esposa e tratar bem a família da companheira são qualidades muito apreciadas pelas mulheres Kariri-Xocó. Os homens também dizem que o desejo de qualquer Kariri-Xocó é ter ao seu lado uma “mulher” cuidadosa, dedicada ao marido e aos filhos/as); “que o respeita”, nesse caso, isso significa dizer, dentre outras coisas, uma mulher que não o traia; e, por fim, que não seja preguiçosa. Assim, vislumbra-se, preferencialmente, o casamento endogâmico com “*primos(as) de segundo e terceiro graus*” que possuam essas características.

Abaixo destaco os tipos mais comuns de saída da “moça” da casa dos pais para se juntar ao namorado e com ele “*formar família*”.

Fugir, sair de casa e noivar

Entre os(as) Kariri-Xocó, o termo “*fugir*” faz referência à saída da jovem da casa dos pais para se unir ao namorado e com ele “*formar família*”. A “fuga” é a maneira mais comum da moça sair de casa para “*viver junto*” com o companheiro na casa dos sogros, até que o casal obtenha a sua própria casa.

Quase sempre a fuga da jovem da casa dos pais indica a perda da virgindade. Na Sementeira o lema é: “*tirou a honra (virgindade), tem que casar*”. As jovens amedrontadas escolhem fugir com o namorado, prevendo o desgosto que poderão provocar aos pais, se acaso essa perda for descoberta pela comunidade.

A fuga é combinada com antecedência pelo casal. Dá-se um jeito de mandar recados à mãe da moça para que ela não fique preocupada com a filha que saiu e não retornou a casa. Em muitas dessas situações, primas e comadres levam os recados. A jovem sai apenas com a roupa do corpo, a xanduca (angico), o fósforo e o fumo. Somente no dia seguinte, acompanhada do namorado ou do sogro, ela retorna à casa dos pais para pegar as suas coisas. O namorado ou o sogro, que pode ir no lugar do filho para representá-lo, conversa com o pai da moça, a fim de demonstrar responsabilidade e selar o compromisso do casamento, proferindo estas palavras: “*nós fugimos, mas eu vou casar com a sua filha*” ou “*meu filho vai assumir sua filha*”.

Josivânia, indígena Kariri-Xocó, que completou quinze anos junto com o seu companheiro, e treze anos de casada oficialmente, contou-me como foi a sua fuga:

“só fica entre nós, a gente não conta a ninguém, nós marquemos uma noite, foi no dia 25 de junho, noite de São João, e ele me carregou para a casa dos pais dele; no outro dia o pai dele veio dar explicação a minha mãe, falar que ele ia me assumir e

atrás do pai veio ele comigo para ele explicar a minha mãe que ia me assumir, que a gente ia casar e tudo isso foi acontecendo, casamos e estamos vivendo até hoje”.

A “*fuga*” é acompanhada do silêncio, uma vez que a “*moça*” sai de casa sem comunicar aos pais e as(aos) parentas(es). Sobre a “*fuga*” das mulheres Tupinambá (da Serra), Macêdo (2007) sinaliza um ponto de semelhança com as(os) Kariri-Xocó, ao mencionar as histórias lembradas pelas pessoas idosas que contam como as jovens saíam de casa para viver com o namorado. Em ambos os casos, o silêncio é o que marca a “*fuga*”.

Já para homens e mulheres Myba, da aldeia Parati Mirim no Rio de Janeiro, a “*fuga*” seria o que na aldeia Kariri-Xocó se denomina como “*abandonar a família*”. Pissolato (2015) informa que a “*fuga*” ocorre quando um(as) dos(as) parceiros não tem mais interesse em continuar a relação, assim ele(a) pode abandonar o(a) relacionamento atual para iniciar uma nova relação com alguém que reside na mesma aldeia. Seria, então, a fuga, nesse contexto, uma forma de “atualização dos vínculos sexuais-afetivos” (PISSOLATO, 2015, p. 412).

Janira Sampaio Perigipe (indígena de 38 anos) e José Ailton Rosendo dos Santos (não indígena de 42 anos) estão juntos há quase 25 anos, na época da entrevista tinham três filhos, em 2021 nasceu a quarta filha do casal. Conheceram-se na beira do rio, quando Janira lavava os pratos junto a suas primas e amigas. Ela tinha quatorze anos. Ito passava pelo local quando uma das primas de Janira lhe deu “*psiu*”. Ito olhou para trás e decidiu voltar, indo em direção a Janira. Os dois foram apresentados por um indígena que também estava no local. À noite, Janira e Ito se encontraram para conversar melhor, sem a presença de parentes(as). Ito aproveitou a oportunidade e lhe chamou para assistir ao jogo de futebol na cidade, o convite foi aceito, um passo importante para demonstrar o interesse de Janira por ele. Depois do jogo, iniciaram o namoro. Ito, logo, aprontou-se para conversar com o pai da “*moça*”: o Sr. Jurandir, a fim de pedir permissão para namorar a sua filha “*na porta*”.

Janira conta que, certo dia, foi comprar carne. Após a compra pediu a uma de suas comadres para entregar a sua mãe, que aguardava a “*mistura*” (proteína) para cozinhar, enquanto isso ela seguiu em direção à casa da mãe de Ito para encontrá-lo. Ao anoitecer, a jovem resolveu não voltar mais para casa, estava com medo de apanhar dos pais, que desconfiaram logo que ela havia fugido com o namorado. No dia seguinte, o casal retornou à casa dos pais de Janira para pegar as suas roupas. Janira ainda não havia completado quinze anos na época em que “*fugiu*”.

Havia uma pequena casa no terreno, pertencente à mãe de Ito, onde eles passaram um período de suas vidas, até se mudarem para a casa de uma das cunhadas de Janira, irmã de Ito, na cidade. Depois de um tempo, mudaram-se para São Paulo, em busca de melhores

condições de vida e trabalho. Nesse intervalo, o casal viajou com os(as) dois filhos(as) pequenos, enquanto Janira cuidava das crianças, Ito saía para trabalhar. Conseguiram juntar dinheiro e retornar a Colégio, quando, então, compraram a casa própria. O casal e os(as) filhos(as) moraram por um longo período de tempo na cidade, mas, em 2018 decidiram se mudar para a aldeia, onde ainda hoje permanecem. Ito revela o desejo do casal de se casarem na igreja e no civil, a fim de fazer jus ao que foi prometido ao sogro no dia em que acompanhou Janira na busca de suas roupas, após a “*fuga*” da jovem.

“*Fugir*” e “*sair de casa*” são coisas próximas, não exatamente semelhantes. O ato de “*fugir*” envolve o silêncio, o segredo do casal, já o ato de “*sair de casa*” inclui a comunicação com os pais, a “*moça*” informa sobre a sua saída. Existem duas formas de “*sair de casa*”: por vontade própria ou por vontade dos pais, mais comumente do pai da “*moça*” que, ao saber que a filha não é mais virgem, ordena que ela “*saia de casa*” para se juntar ao namorado com quem “*se perdeu*”. Ao longo de minha exposição, esta pequena diferenciação ficará mais nítida, para tanto, tomarei como exemplo, a fim de melhor elucidar a questão, o caso de Tereza⁴⁷, uma jovem de dezesseis anos e de seu marido Roberto, de vinte e dois anos, que estão juntos há dois anos.

Antes de iniciarem o relacionamento, os dois eram muito amigos e se conheceram dentro da própria aldeia. Todos os dias se encontravam na porta de casa para conversar. Tereza confidenciava seus segredos a Roberto, incluindo alguns de seus envolvimento amorosos, ele a escutava e aconselhava, mas pouco falava sobre si. Da amizade, surgiu o amor. Tereza não havia desconfiado do sentimento de Roberto por ela, até que um dia ele decidiu se declarar. No início a jovem achou que era uma brincadeira, mas depois percebeu que ele não estava mentindo e preocupou-se que o novo sentimento pudesse pôr fim a amizade entre eles, então, ela decidiu se distanciar. O distanciamento durou um mês, nesse período Roberto viajou para a Aldeia Karapotó (Alagoas), onde permaneceu durante esse tempo. Foi nesse intervalo que Tereza também começou a sentir falta das noites em que os dois conversavam na porta de casa, quando percebeu que também estava gostando dele.

O retorno de Roberto deu início ao relacionamento entre eles, a partir de então passaram a namorar escondido. O namoro durou um ano. Eles aproveitavam para namorar em

⁴⁷ Nomes fictícios para o casal.

todos os lugares que encontravam oportunidade. O pai de Roberto foi o primeiro a tomar conhecimento do romance e aconselhou que a jovem contasse aos pais. Mas, antes que Tereza se encorajasse a contar, o seu pai descobriu, por meio de terceiros, que a filha estava “*namorando escondido*” e não era mais “*moça*” (virgem). A situação se agravou, o pai ficou entristecido e ameaçou colocar Tereza para fora de casa; nesse instante, Roberto não sabia do ocorrido, pois havia viajado novamente para a Aldeia Karapotó.

Por um período de uma semana, o pai de Tereza passou os dias calado e pensativo, não respondia ao pedido de benção da filha e nem frequentava lugares com muitas pessoas. Somente compartilhou o que soube com a esposa, mãe da jovem, que chamou a filha no quintal para esclarecer a situação. Ao ser perguntada pela mãe se ainda era virgem, Tereza mentiu. A mãe orientou que ela, então, fosse até o pai e desfizesse a história e o mal entendido, mas a jovem se recusou. A mãe insistiu no assunto e Tereza revelou que não era mais virgem. Com receio da atitude do marido, a mãe de Tereza sugeriu que a filha mentisse para o pai e decidiu enviá-la para a casa de uma tia, em outro estado, até que cessassem os comentários sobre o caso na aldeia. Mas, a jovem, apaixonada pelo namorado, não aceitou a proposta e resolveu encarar a situação, ainda que para isso fosse necessário “*sair de casa*”.

Roberto voltou da Aldeia Karapotó e foi ao encontro do sogro para conversar, enquanto Tereza buscava apoio com a avó materna. Na conversa, o pai de Tereza se mostrou decepcionado, chorou e pediu ao rapaz que assumisse a sua filha e não o procurasse para mais nada, pois ele havia traído a sua confiança. Roberto assegurou ao sogro que iria assumir a sua filha. Depois da conversa com o genro, o pai da jovem mandou recado que ela fosse conversar com ele. Com medo da reação do pai, Tereza foi acompanhada da avó materna, mas no momento da conversa ela deixou a neta na companhia do pai e saiu. A conversa entre eles prosseguiu da seguinte maneira:

Pai: Você tá satisfeita do que você fez?

Tereza: Tô.

Pai: Tá mesmo?

Tereza: Tô.

Pai: Eu nunca pensei de você fazer isso comigo, o tanto que eu lhe dei conselho. Você foi a que eu mais aconselhei e você me dá esse desgosto. O tanto que você tinha pela frente pra estudar, ter alguma coisa na vida e vai atrás de compromisso cedo

(Enquanto isso Tereza ouvia de cabeça baixa)

Pai: Agora você vai seguir o que você escolheu. Agora eu só tenho uma coisa pra lhe dizer, só basta falar comigo quando eu falar com você.

Tereza: Tá certo.

Pai: Amanhã mesmo pegue suas coisas e vá atrás do que você procurou.

Tereza: Amanhã não, hoje mesmo.

A conversa foi rápida, Tereza engoliu o gosto amargo da saliva, levantou-se do sofá e saiu de casa juntamente com Roberto. Ambos carregaram duas mochilas e se deslocaram para a casa da avó materna da jovem, em outra “*rua*”, na aldeia, onde permaneceram por três meses. A avó desempenhou um importante papel, nesse momento, foi ela quem aconselhou a neta sobre a vida de casada e as responsabilidades que os jovens deveriam ter, a partir de então.

Os dias se passaram, pai e filha completaram dois meses sem se falar, passavam um pelo outro no Ouricuri e não se olhavam. Tereza conta que sofreu muito nessa época por causa da atitude do pai. Ele também sofria com a falta da filha. A forma que tinha de saber sobre ela era por intermédio da esposa que sempre visitava a jovem na casa de sua mãe. No “Dia dos pais”, no Ouricuri, Tereza, inconformada com a situação, foi até o pai, pediu-lhe perdão, disse que o amava e propôs que reatassem a relação, o pai – que já esperava por isso – rapidamente aceitou o pedido e, ainda, convidou a filha e o genro para morarem em sua casa. O convite foi aceito, mas a experiência não foi tão boa, passaram pouco tempo, logo trataram de se mudar para a casa do pai de Roberto que estava desocupada. Atualmente, o casal continua “*vivendo junto*” e, um ano após a entrevista, tiveram a sua primeira filha.

Agora que os(as) leitores(as) já entenderam a diferenciação entre “*fugir*” e “*sair de casa*”, passarei a falar sobre o noivado, que é pouco frequente na aldeia. Durante a minha permanência na Sementeria, tomei conhecimento de dois casais que optaram pelo noivado, após alguns anos de namoro. A seguir, descrevo a história de um casal que teve a experiência de noivar.

Fui recebida na casa de Wilma Nunes de Oliveira Souza, de nome indígena Yanamy, de vinte e oito anos e pertencente às etnias Kariri-Xocó e Karapotó, casada com Wesley de Souza Matos, indígena Kariri-Xocó de trinta e quatro anos. Os dois se conheceram desde a infância, mas não brincavam juntos, devido à diferença de idade. Wesley conta que ele e os primos, quando mais jovens e solteiros, gostavam de caminhar pela aldeia e foi em uma dessas caminhadas, em direção a saída de um dos portões, que se “*trombou*” (se esbarrou) com Wilma. Ao avistá-la, cumprimentou-a: “*eitha galega bonita da poxa*”, aproveitando o elogio, deu-lhe um beijo no rosto e saiu rindo, antes que ela reagisse mal. Segundo Wesley, Wilma era muito ignorante e amedrontava os meninos que se interessavam por ela. O relacionamento do casal não teve início após esse ensejo. Wilma conta que Wesley era muito “*danadinho*” e “*ficava com uma e outra*”. Mesmo a elogiando, Wesley iniciou o namoro “*na porta*” com outra jovem, chegando a morar junto com ela por quase três anos. Durante esse período, Wilma teve alguns relacionamentos, mas nenhum compromisso sério.

O casamento de Wesley chegou ao fim, então ele decidiu conquistar Wilma, mas ela estava em um relacionamento de um ano e três meses, embora nunca tivesse levado o rapaz para namorar “*na porta*”. Wesley se declarou para Wilma, esperou que ela terminasse o relacionamento para namorar com ele... e assim aconteceu. Contudo, os dois só começaram o “*namoro escondido*” quatro meses após Wilma ficar solteira, pois ela tinha receio de que as pessoas na Sementeira comentassem sobre a sua conduta, preferindo passar um tempo sozinha⁴⁸. Wesley decidiu ir à casa da mãe de Wilma pedir que o deixasse namorar sua filha “*na porta*”, porém foi surpreendido com a resposta dela: “*vá-se embora*”. A mãe da jovem já estava sabendo que os dois namoravam às escondidas e preocupou-se, pois o rapaz já havia sido casado. A alternativa foi conversar com o pai de Wilma. O sogro o recebeu, mas deixou claro que não era do seu agrado a escolha da filha. Os pais da jovem não tiveram escolha, pois sabiam que o rapaz não desistiria fácil de sua filha e ela também se mostrava interessada por ele; a solução foi aceitar o namoro “*na porta*”.

A jovem sempre se queixava ao namorado que as suas irmãs saíram de casa “fugas” e que ela queria sair casada, o namorado, então, prometeu-lhe que com ela seria diferente. Wilma foi surpreendida pelo pedido de casamento feito por Wesley, após quatro anos de namoro “*na porta*”. Eles decidiram noivar antes! O noivado ocorreu na época de natal, o casal fez uma ceia e convidou os familiares que ficaram surpresos. Na festa, Wesley pediu ao pai de Wilma permissão para casar com a sua filha, o pedido foi atendido. Iniciaram a construção da casa própria antes do casamento, mas um impasse familiar antecipou a saída de Wilma de casa para “*viver junto*” com Wesley na casa da sogra, onde permaneceram por aproximadamente dois anos, até o nascimento do primeiro filho, quando se mudaram para a casa própria do casal. Em 2020 eles completaram dez anos juntos, entre alguns términos, namoro e vida conjugal; neste ano também tiveram mais um bebê, agora uma menina.

Ao fim desta exposição, percebe-se que as “*fugas*” são bem mais comuns na Sementeira do que o ato de “*sair de casa*”. A saída da moça da casa dos pais por vontade própria é algo muito difícil de acontecer, pois isso demanda certo grau de independência financeira. Os casos mais comuns de saída de casa advêm da expulsão da moça pelo pai. Mas,

⁴⁸ Se uma jovem termina o namoro e inicia imediatamente outro pode ser chamada de “*rapariga*”. O ideal é esperar um tempo, ainda que curto, para dar início a outra relação.

como sempre há exceções, para este caso não é diferente. Uma jovem Kariri-Xocó de vinte e seis anos namorou dez anos com um homem também indígena, tempo considerado extenso para um namoro e pouco comum na aldeia, e só saiu da casa da mãe, após terminar a construção de sua casa própria, quando ela e o namorado decidiram “*viver junto*”, finalmente. Ratifico novamente que o ato de “*fugir*” é uma maneira de agenciar a perda da virgindade (“*eu saí antes de mãe descobrir que eu tinha me perdido, quando ela soube eu já tava longe, aí não tinha mais jeito*”), enquanto o ato de “*sair de casa*” deflagra a perda da virgindade, gerando condições para questionamentos e até desentendimentos entre pais, filha e genro, a não ser que o casal já possua anos de namoro e seja independente financeiramente, como no exemplo acima. Também ficou claro que, geralmente, é a mulher quem sai de casa e se desloca para morar na casa da sogra, junto ao namorado, até que possa se mudar para a sua residência própria, algum tempo depois. No tocante ao noivado, pode-se concluir, nesse contexto etnográfico, que há pouco interesse dos casais por esta etapa intermediária entre o namoro e o casamento, além de ser considerado como “*costume de branco*”; em contraposição, dinamizam a conjugalidade por meio da “*fuga*”, sob o argumento: “*desde o tempo dos antigos que é assim, esse negócio de fugir não é de hoje não, é coisa de nossa cultura*”.

A seguir, descrevo o mutirão de casamento como a forma mais comum de oficialização da relação conjugal entre os(as) Kariri-Xocó. Embora a “*fuga*” das “*moças*” para “*viver junto*” com o parceiro sexual seja o tipo de união mais frequente na Sementeira, atualmente reconhece-se que o ato de “*casar no papel*” acompanha um detalhe importante para as mulheres: “*ganhar um nome*”, como já mencionado. Mas, para além desta consideração, há uma outra que diz respeito ao “*fortalecimento da cultura*”, muito significativa, sobretudo para endossar o argumento deste capítulo que segue.

Mutirões de casamentos

Dona Edileuza Kariri-Xocó me disse que um mutirão de casamento (religioso ou civil) “*junta uma ruma de gente que quer casar e casa*”. O primeiro mutirão de casamento que aconteceu na aldeia foi em 1988; o local da cerimônia foi no antigo Posto indígena, este foi um mutirão religioso que contou com a participação de mais de cinquenta casais. Os demais mutirões religiosos foram realizados na igreja católica localizada no Centro da aldeia. Todos

eles foram celebrados por um padre não indígena que se deslocava da Paróquia da cidade para a aldeia. Já os mutirões civis aconteceram na Escola Estadual Indígena Pajé Francisco Queiroz Suíra. Ao longo desses anos já ocorreram, aproximadamente, três mutirões religiosos e dois civis, em uma média de 250 casamentos realizados.

Segundo informações que obtive, Demivalda Cruz, mais conhecida na Sementeira pelo apelido de Casquinha, quem na época da pesquisa exercia o cargo de Conselheira Tutelar, conversou com uma juíza local para que celebrasse casamentos na aldeia, pois muitos(as) indígenas amancebados(as) desejavam se “*casar no papel*”, a fim de facilitar o processo de aposentadoria, em caso de falecimento do cônjuge. O pedido foi aceito, sem altos custos para os(a) indígenas. Algumas pessoas me disseram que o casamento em mutirões, por englobar um grande número de pessoas, é mais prático e diminui os gastos, sendo cobrado uma pequena taxa que pode variar de cinquenta a cem reais.

Josivânia Kariri-Xocó se casou no religioso e depois no civil, juntamente com mais cinquenta casais, em média, por meio do mutirão que ocorreu em 2007. Depois desse mutirão ocorreu outro, em 2016; desde então, espera-se que um novo mutirão seja organizado. Perguntei a Nhenety Kariri-Xocó se havia alguma previsão de mutirão para os próximos dois anos e ele me respondeu: “*o mutirão é um acúmulo, quanto mais pessoas vão se juntando, aí chega em um ponto de fazer. Há uma média de dez em dez anos. É como uma estimativa do IBGE*⁴⁹”.

Para que as pessoas tomem conhecimento da organização dos casamentos, Demivalda anuncia a inscrição em algumas casas; as pessoas, por sua vez, passam as informações “boca a boca” e, assim, um grande número de interessados começa a surgir. Às vezes, ainda se conta com a ajuda de um carro de som que transita pela aldeia anunciando a notícia. Quem deseja se casar deve procurar Demivalda para pôr o nome na lista, além de providenciar os documentos necessários.

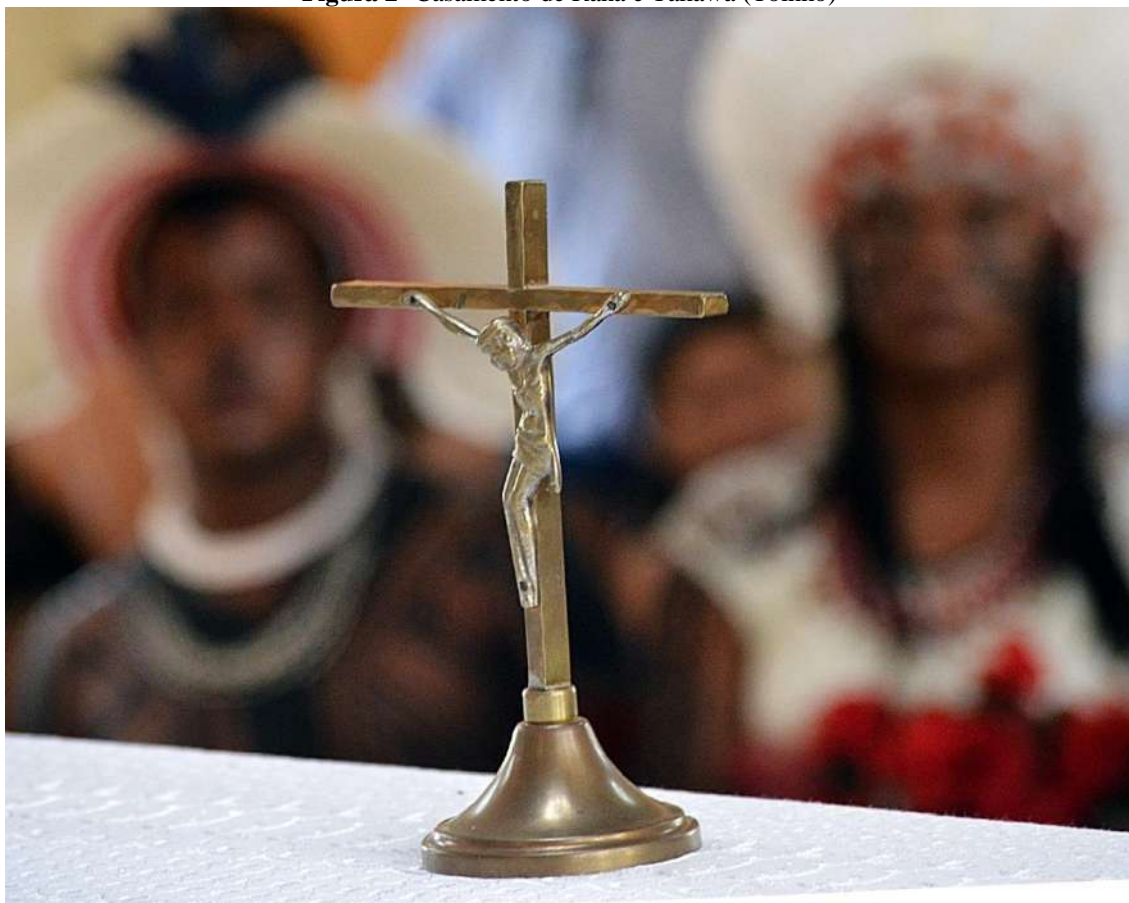
Na Sementeira, qualquer pessoa interessada pode participar dos mutirões de casamento, até mesmo os casais formados por indígenas e não indígenas. Os casais que participam dos mutirões têm idades entre trinta e cinquenta e oito anos, todos eles compartilham a vida a dois há alguns anos e afirmam que o casamento no civil e no religioso

⁴⁹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

fortalece ainda mais a união. Em seus discursos, as pessoas dizem optar por casamentos individuais, ao invés de mutirões, mas nem sempre o realizam, pois, na prática, acabam “vivendo junto” e não sentindo a necessidade de “casar no papel”, além dos custos que se tornam mais elevados.

Também há casais que optam em se casar na igreja da cidade, nos casamentos coletivos ou individuais que são organizados pela paróquia, como foi o caso de Genirani Nunes da Cruz, conhecida pelo apelido de Rana e Antônio Carlos Queiroz de Oliveira, de nome indígena Takawã e apelido Toinho, os dois decidiram se casar na igreja da cidade. Rana, na época, tinha trinta e dois anos, mãe de dois meninos e uma menina, ambos frutos de relacionamentos anteriores, e seu companheiro Toinho, de vinte e cinco anos, não tem filhos. Rana e Toinho são indígenas e se conheceram nas viagens de um grupo de toré do qual participavam – esse conjunto tinha o objetivo de apresentar aos não indígenas a “cultura” Kariri-Xocó.

Figura 2- Casamento de Rana e Takawã (Toinho)



Fonte: Gutemberg Santana, 2018.

Rana me contou que a ideia de casar na igreja da cidade, em um mutirão, foi de Toinho. Ela foi surpreendida pelo marido com quem já “*vivia junto*” há um ano e dois meses. Toinho havia antecipado o pagamento da taxa cobrada pela paróquia para a celebração do casamento. Rana não pensava em se casar, ao menos não naquele momento, mas aceitou, tendo em vista que Toinho já havia resolvido tudo. A escolha de se casar na igreja da cidade deveu-se ao fato de não haver, até o momento, uma previsão de mutirões de casamento na aldeia, mas, logo após o casal ter marcado o casamento na cidade, começaram os boatos sobre um possível mutirão de casamento na aldeia, previsto para 2019, o que terminou não acontecendo.

Um pouco antes da realização do casamento de Rana e Toinho, no exato mês de setembro de 2018, deu-se início a uma nova organização para o mutirão religioso de casamento na aldeia. Alisson, um jovem indígena que vive em Colégio, era o responsável por “*pegar os nomes*” dos casais interessados até o final do mês de outubro, depois direcioná-los ao padre da paróquia da cidade, quem realizaria os casamentos. Segundo ele me explicou, o padre tinha a expectativa de casar em torno de quarenta casais. Porém, o mutirão não aconteceu, até o término da escrita dessa tese.

Para participar do mutirão religioso que acontece na cidade os casais deveriam participar de algumas reuniões no salão paroquial, situado a poucos metros de distância da paróquia. Acompanhei Rana na primeira reunião. Toinho não estava presente porque esse dia coincidiu com o final de semana dedicado ao ritual; pois ele não recebeu permissão do pajé para sair, apenas Rana pôde participar. Os “*Encontros de casais*” foram divididos por temas e ministrados por casais membros da igreja.

Ao chegarmos, sentamos nas últimas cadeiras que estavam organizadas em duas fileiras. Os casais sentavam juntos. Todos eles eram compostos por não indígenas, alguns habitantes de Colégio, outros residentes em povoados próximos. Rana era a única indígena daquele grupo. Enquanto a palestra acontecia, Rana e eu conversávamos baixinho sobre outras coisas. Perguntei se ela considerava importante aqueles encontros realizados antes da cerimônia e ela me respondeu que sim, pois para ela os temas trabalhados fazem os casais refletirem e ajudam na convivência, aferindo que os mutirões que acontecem na aldeia também deveriam ser precedidos por esses encontros.

Rana chegou a demonstrar preocupação com os gastos que teria ao se casar, pois além da roupa de casamento, pensava em fazer um jantar para os(as) parentes(as) próximos e amigos(as). Ao longo dos meses de preparação para o evento, Rana foi quem fabricou os utensílios decorativos para arrumar as mesas expostas no quintal, onde aconteceu a recepção

dos(as) convidados(as), após a cerimônia. Recebi a visita de Rana algumas vezes em minha casa, em uma dessas idas ela estava portando um caderno, no qual elaborava a sua lista de convidados(as) que já contava com quase cinquenta pessoas, mas parecia ainda estar incompleta.

Finalmente chega o dia do casamento, na manhã do dia 15 de novembro de 2018, na Paróquia da cidade de Colégio. Acompanhei Rana e Toinho desde os preparativos da festa até o dia da cerimônia. A arrumação dos noivos aconteceu na própria casa do casal. Dois rapazes indígenas, reconhecidos por serem bons pintores, foram convidados por eles para pintá-los. Os rapazes traçavam linhas finas e grossas com pincéis de diferentes tamanhos, usando uma tinta preta, preparada com carvão. Toinho, vestido apenas de bermuda, sem camisa e descalço, portava colares, cocar com penas brancas, acessórios de cordão e penas amarrados nos braços e nas pernas; Rana vestia um longo vestido branco, colares de sementes de açaí, um cocar branco, uma tiara de penas e segurava um buquê com flores vermelhas artificiais. Os dois padrinhos e as duas madrinhas, todos(as) indígenas Kariri-Xocó, entraram na igreja primeiro, em seguida, acompanhando o casal e carregando as alianças, Noama, a filha de Rana,

Ao chegarem à igreja, Toinho e Rana tornaram-se a atração principal, os(as) não indígenas que estavam presentes para se casar ou assistir à cerimônia olhavam para eles com surpresa e admiração, pediam autorização para fotografá-los e comentavam: “*os índios são assim, eles se casam desse jeito*”; “*é a cultura deles*”; “*oh, que bonito*”. Rana e Toinho não pareciam desconfortáveis com a situação, pois se acostumaram com o público não indígena nas viagens que realizaram para apresentar a “*cultura*” Kariri-Xocó, como dito, por isso riam e aceitavam as fotografias.

A cerimônia foi realizada conforme os preceitos católicos e, ainda que o casal Toinho e Rana fosse formado por pessoas Kariri-Xocó, assim como os seus padrinhos e madrinhas, e que tenham utilizado cocares, pinturas e colares, ninguém na Sementeira afirma que este foi um “*casamento indígena*”, pois a sua realização se deu na igreja, celebrada por um padre. Contudo, por tamanha “*coragem*”, o casal recebeu muitos elogios de seus(suas) parentes(as) e amigos(as), eles entenderam a escolha como uma forma de mostrar que os(as) indígenas podem circular por diferentes espaços sem que para isso tenham que “*virar branco*”.

Ao final da celebração estávamos todos(as) bastante cansados(as), já se passava o horário de almoço, a alta temperatura também não ajudava muito, então cada um de nós resolveu ir para a sua casa, pois a recepção do casamento ocorreria somente à noite, no quintal da casa do casal. À noite, o quintal estava tomado por mesas e cadeiras plásticas; meses antes

do casório, Rana fez a decoração; o jantar foi preparado por uma de suas irmãs. Os(As) parentes(as), das duas partes, não assistiram à cerimônia na igreja, mas fizeram presença no jantar e perguntavam curiosos(as) para saber como as pessoas não indígenas os receberam, quando os viram pintados e com enormes cocares. Dentre outros assuntos, esse era o mais comentado.

Diferentemente da maneira como estavam vestidos pela manhã para a cerimônia, na recepção, em sua casa, Rana estava de vestido social na cor salmão e sapato de salto alto. Toinho, por sua vez, vestia uma camisa branca de manga comprida, calça e sapato de cores escuras e estilo social. O que se percebe aqui é que a forma de se vestir e circular nos diferentes lugares – igreja da cidade e casa – aponta para uma questão muito relevante para este estudo que se refere ao agenciamento da diferença. Vilaça (2000, p. 67) argumenta que “a roupa é parte constitutiva de um conjunto de hábitos que formam o corpo”. Nesse sentido, o casal Rana e Toinho decidiu pôr em evidência as diferenças colocadas nos corpos para, então, casar na igreja onde os(as) não indígenas se casam. Pode-se entender esse processo como a diferenciação do diferente, pois em casa, entre os pares, vestir-se como branco (com roupas sociais) não indica o desejo de se tornar um(a) deles(as), mas uma forma de diferenciação do igual, uma vez que o uso desse tipo de roupa realça a condição financeira distinta por parte do casal, ainda que esta seja temporária. Com isso, os(as) Kariri-Xocó nos mostram que o casamento também é uma maneira de “*fortalecer a cultura*”, um fortalecimento para fora e para dentro. Essa conclusão a que chego fica ainda mais nítida no tópico seguinte que aborda o “*casamento de Origem*”.

Casamento de Origem

Nesta seção descrevo um discurso exegético aplicado no único “*casamento de origem*” então registrado, que deve ser visto em um sentido mais extenso – o que ficará mais explícito ao longo da tese, em outros capítulos – para ser retomado na conclusão: a endogamia no mundo vivido Kariri-Xocó remete aos conceitos, valores e sentimentos evocados nesta experiência de “*casar na origem*”, mas extrapola seus limites.

Para entendermos o que é um casamento de origem é necessário, primeiramente, entender o que é a “*origem*”, a que se referem às pessoas Kariri-Xocó quando mencionam a expressão “*nossa origem*”. Ao conversar com algumas pessoas na aldeia, indicaram-me que

conversasse diretamente com o pajé Júlio Queiroz Suíra: “*ele é quem sabe falar melhor dessas coisas*”. Esse direcionamento ao pajé pode ser explicado pelo fato dele ser visto pelas pessoas na Sementeira como um importante “*líder espiritual*”.

Muito se diz que a “*origem*” educa, porque ela é a história e é nela que se encontra todo o conhecimento “*espiritual*”. Mas, o pajé pontuou que “*a origem só dá para quem quer*”. O pajé diz que ele é quem “*doutrina*” os(as) Kariri-Xocó, ou seja, ensina-os, educa-os, mas apenas materialmente, sendo que somente a “*origem*” pode educá-los “*espiritualmente*”. O Ouricuri é parte da “*origem*”, onde se busca a força necessária para viver: os ensinamentos dos antigos; as “*tradições*” dos antepassados; língua, cantos (torés e rojões), danças, rezas, cura. Todavia, a “*origem*” não é estática, ao contrário, dinâmica e fluída; passível de atualizações e remodelações, portanto

a origem, então, pode ser entendida como aquilo que ‘vem de dentro, de onde eu sou, ao que eu pertença, de onde eu vim’, segundo explicou uma professora Kariri-Xocó. Foi descrita ainda como um conhecimento de dentro para fora, em contraposição ao conhecimento de fora para dentro, dos cabeças-seca (SANTANA, 2015, p. 135, grifo da autora).

Sendo, portanto, a “*origem*” um conhecimento de dentro, “*casamento original*” é o mesmo que “*casamento de origem*”, uma forma de fortalecimento e valorização da cultura “*de dentro para fora*”, além de ser um retorno às raízes Kariri-Xocó, só possível entre as próprias pessoas Kariri-Xocó.

Para que um “*casamento de origem*” aconteça é necessário que os noivos e o pajé estejam trajados na “*origem*”, ou seja, usando cocares com penas da “*origem*” (somente de aves da região de mata atlântica) ou de palha, pinturas nas cores branca e preta, colares e saias de palha, se desejarem. Devem evitar, ao máximo, o uso de objetos de origem não indígena, pois se diz que estes interferem na “*espiritualidade*”, podendo até atrapalhar o casamento, segundo me explicou o pajé. Para um casamento desse tipo acontecer é necessário um espaço aberto com uma “*fogueira sagrada*”. Após o casamento, os noivos podem oferecer “*comida de origem*”, porventura desejem, como o peixe assado na fogueira, que depois é empanado na farinha seca.

Tomei conhecimento de dois casamentos anteriores em que as noivas se trajaram com pinturas e cocares, os quais foram reconhecidos como “*casamento indígena*”, porém muitas pessoas com quem conversei não os consideraram como “*casamento de origem*”, pois, ainda que tenham sido realizados na aldeia, não foram celebrados pelo pajé; inclusive, em um desses casamentos o noivo não era indígena. Por esta razão, e em concordância com as falas das pessoas na Sementeira, afirmo que o casamento aqui descrito foi o primeiro “*casamento*

de origem” realizado na aldeia Kariri-Xocó de que se tem conhecimento, nem mesmo na memória das pessoas mais velhas se guarda registro de casamentos desse tipo, embora o pajé Júlio, que é o sexto pajé Kariri-Xocó, assegure que os “*casamentos de origem*” aconteciam no “*tempo de antes*”.

Ao longo do ano de 2018, em meio às conversas e entrevistas questionei às pessoas se existiam rituais de casamento Kariri-Xocó e as respostas eram quase sempre as mesmas: “*não existem mais*”. Considerando, então, que esses rituais “*não existem mais*”, minha indagação buscava entender quais as alternativas empregadas pelos(as) indígenas para a manutenção (e atualização) da “*origem*”, diante dos casamentos realizados em igrejas (fora ou dentro a aldeia) e em cartórios. Todavia, para a minha surpresa, no dia vinte e sete de novembro de dois mil e dezenove, deparo-me com uma postagem em uma rede social, escrita em português e na língua Kariri-Xocó, por Idiane Cruzá:

“Boa tarde para todos os meus amigos e amigas, esse é meu convite de casamento, primeiro casamento indígena Kariri-Xocó a ser realizado pelo pajé, após a colonização. Devemos valorizar cada vez mais a nossa cultura. Honrar nossos antepassados. Nós Kariri-Xocó somos um povo muito forte de tradição, temos que nos fortalecer cada vez mais.

Bocuwya morochy ande crody anrá dzudé yrasichy

Peretó wohoyé kanghy teroá

Sejam todos bem vindos!

Anrá eri HIPIWONHÉ

No meu casamento

Bihé HIPIWONHÉ ayby Nhenety Kariri-Xocó

Um casamento de tradição Kariri-Xocó

Data: 14/12/2019

Às 18h, no Chalé na aldeia Kariri-Xocó” (CRUZ, 2019, ON-LINE).

Os comentários frente à postagem de Idiane a parabenizavam pela atitude de “*revitalização da cultura*”. Adiante, no dia quatro de dezembro do mesmo ano, a própria escreveu uma nova mensagem que lembrava a data do casamento aos(as) seus(suas) parentes(as) e amigos(as) das etnias Fulni-ô, Xucuru-Kariri, Gavião (uma única mulher que vive na aldeia casada com um Kariri-Xocó), Karapotó Plak-ô, Aconã, Xocó, Kariri Sapuyá, Kiriri, afirmando serem todos um povo só. A mensagem ainda dizia: “[...] *próximo dia 14 será realizado uma cerimônia em prol da nossa cultura para nos fortalecer cada vez mais na nossa raiz Kariri-Xocó*”.

O casamento de que falava a mensagem era o de Indhão (apelido de Kawran, nome indígena que tem como significado protetor da natureza) e Indinha, como é mais conhecida Idiane, cujo nome indígena significa filha da lua. No momento do casamento Indhão tinha trinta e oito anos, Indinha trinta e três anos. Eles são “*primos(as) de terceiro grau*” e somente estreitaram relações depois de começarem a trabalhar juntos na fabricação de artesanatos

Kariri-Xocó, assim se interessaram um pelo outro e decidiram “*se juntar*”. Como ambos destacaram, mesmo “*vivendo junto*”, sempre cultivaram o desejo de se casar na “*origem*”. São treze anos de união, dessa relação nasceram três filhos, além dos(as) dois filhos(as), ainda crianças, do primeiro casamento de Indinha. Atualmente, todos “*vivem juntos*” em uma casa no “*Conjunto das Cem*”.

Ao avistar a mensagem, liguei para Indinha e perguntei se poderia assistir à cerimônia, registrá-la e entrevistá-la. Nesse momento, estava em Salvador, mas com a sua permissão tomei um carro e fomos assistir e documentar o casamento: eu, meu companheiro e um amigo dedicado a nos ajudar com os registros fotográficos.

Foi o próprio casal quem procurou o pajé pedindo-lhe que fizesse a celebração de seu casamento na “*origem*”. Indinha assim o fez porque foi orientada pelos antepassados. A orientação pode ocorrer por meio de sonhos ou por meio de “*vozes*”, como explicou-me Indinha; ela recebeu a orientação por meio de “*vozes*” de seus antepassados, quando estava no Ouricuri. Os antepassados também lhe orientaram a entrar na cerimônia segurando uma maraca com penas, ao invés de um buquê de flores, e que a entregasse ao pajé. Maraca significa união e é considerada objeto de “*origem*”

O pajé aceitou o pedido no mesmo momento, reconhecendo todas as benesses que o casal tem feito pela comunidade, atuando na revitalização da língua materna, a partir da construção de uma escolinha de língua indígena. Por sua vez, o pajé definiu e avisou a data a eles; também solicitou que se preparassem “*de mente e de coração*” para receber esta “*benção*”, pois quem casa conforme a “*origem*” recebe uma “*benção*” a mais. O pajé ainda escolheu o local da celebração: o Chalé, parte localizada nas terras altas do território indígena, na estrada que leva ao Ouricuri, o que justifica a força atribuída ao local.

Os(as) convidados(as) também deveriam se preparar, mesmo os(as) não indígenas, mas, antes de tudo, a obrigação era dos noivos. A preparação do casal para o matrimônio é a mesma que antecede a ida ao Ouricuri. Deve-se evitar brigas, ter raiva, sentir inveja, ser ambicioso; abster-se das relações sexuais, por no mínimo três dias; não consumir bebidas alcóolicas; estar de coração puro; ter bons pensamentos; confiar no Pai Eterno e se “*apegar*” ao Ouricuri, ou seja, fortalecer a fé no ritual.

Após a aceitação do pajé, Indinha e Indhã iniciaram os convites “*boca a boca*”, via facebook e por meio de um carro de som que circulou pela aldeia de um lado a outro, informando a todos sobre o casamento, o qual contava com a participação de todos da comunidade. Outras etnias indígenas também foram convidadas, por terem relações de parentesco, como os Fulni-ô, Karapotó, Tingui-Botó, Aconã, etc.

O pajé me explicou que nunca realizou um “*casamento de origem*”, pois nenhum(a) indígena nunca lhe procurou para esta finalidade e, segundo ele, esta deve ser uma escolha do casal. Considera que a falta de interesse de muitas pessoas, principalmente da geração atual, acontece por causa da “*civilização*” que tem influenciado muito os(as) jovens. Como pajé, ele tem sido levado a “*trabalhar*” mais para assegurar o bem e não deixar que “*espíritos*” ruins se aproximem dos(as) indígenas. Então, interessava-me saber como a cerimônia seria conduzida, já que nunca antes havia sido realizada e até o momento o pajé só tinha experiência na realização de cerimônias de batismo, como o próprio relatou. Mesmo sem qualquer referência de casamentos celebrados na “*origem*”, afirmou-me que estava “*preparado*” e que este preparo advém dos conhecimentos que recebeu desde que se tornou pajé, os quais não podem ser compartilhados, nem mesmo com outros(as) indígenas Kariri-Xocó. Com estas palavras ele continuou:

“eu sei fazer, sei porque tenho vidência para isso. Sei como faço, coisas que eu não posso gravar. É ou não é? Porque o que é de segredo é de segredo. Coisas que é só comigo mesmo. No momento é que eu sei o que faço” (grifo meu).

A “*vidência*”, mencionada na fala do pajé, significa o acesso a um tipo de conhecimento “*originário*” que somente ele dispõe, devido a sua condição de xamã, de alguém que é “*preparado*”. Este conhecimento, que na aldeia é explicado como “*espiritual*”, está para além do que o humano comum pode alcançar. E mesmo o pajé só tomará noção dos modos de fazer, na prática; a “*vidência*” é circunscrita ao momento em que o casamento se celebra, e não antes.

Os não indígenas podem assistir à cerimônia, pois eles desconhecem a parte que envolve mais diretamente o segredo do Ouricuri, ainda que estejam muito atentos, esta estará reservada ao pajé e nem mesmo os(as) demais indígenas presentes têm acesso. Havia vários não indígenas no casamento, todos(as) eles registravam o momento com fotos, vídeos e selfies com o pajé e com os noivos, antes, durante e após a cerimônia. Curiosamente um dos casais de padrinhos e madrinhas da noiva era de não indígenas. Indinha me explicou que embora o casamento seja de “*origem*”, os padrinhos e madrinhas não interferem naquela dinâmica, pois, o mais importante é que o casal seja formado por indígenas e que a celebração seja realizada pelo pajé, em local “*sagrado*”.

Os noivos se prepararam para o casamento em sua própria casa. Ambos foram pintados por um jovem indígena, conhecido pelo apelido de Caboquinho, o mesmo que pintou o casal Rana e Toinho no mutirão de casamento descrito acima. Caboquinho, cuja fama de pintor de “*mão segura*” (bom) se espalha pela aldeia, utilizou tinta preta (feita à base de

carvão) e branca (preparada com tauá, um tipo de barro). Indhão estava vestido com uma bermuda preta de listra branca lateral, sem camisa, com adereços de cordão e pena nos braços e um grande cocar branco; Indinha estava de vestido branco, o qual foi pintado alguns dias antes por Geninho, outro jovem reconhecido por seus belos desenhos, colares, cocar de penas brancas e cabelos soltos; os noivos estavam descalços. Os padrinhos e as madrinhas, dois casais para cada um dos noivos, exibiam seus enormes cocares com vistosas penas, colares e pinturas pretas e brancas. Os(as) convidados(as), pessoas de todas as idades, vestiam roupas comuns e algumas crianças vestiam saia de palha, sem camisa e pintura pelo corpo e rosto.

Figura 3 – Casamento de Indinha e Indhão



Fonte: Gutemberg Santana, 2019.

No Chalé há uma casa de barro, onde os noivos aguardavam a chegada do pajé, além de uma cabana de palha de cerca de 9 metros de comprimento e 5 de largura, onde a cerimônia transcorreu. No terreiro havia uma grande fogueira – a “fogueira sagrada” – que aquecia a noite e iluminava o local que não dispunha de fonte de energia. O início da

cerimônia foi marcado pela presença do pajé, vestido com uma calça branca enlaçada por um cinto preto, calçando sandália de borracha, com o corpo pintado, sem camisa, com um imponente cocar de palha, diferenciando-se dos demais de penas e segurando uma maraca com o nome escrito “Kariri-Xocó”.

Antes de entrar na cabana de palha, o pajé uniu as mãos em sinal de prece e direcionou próximo a sua própria testa, proferiu algumas palavras – durante todo o ritual – em baixa vocalização, não sendo possível escutá-las. Feito isso, entrou na casa de palha, a qual continha uma pequena fogueira ao centro, que assim como a maior, localizada na parte de fora da cabana, também era considerada “*sagrada*”, o pajé se posicionou de frente a ela. Em seguida, com as mãos ainda unidas, levou-as em direção a fogueira, repetindo o movimento três vezes, de um lado a outro da fogueira, agora em silêncio. Após a última repetição, as mãos subiram acima de sua cabeça e, depois, a palma da mão direita posicionou-se para a fogueira, três vezes. De frente para a fogueira, o pajé elevou ambas as mãos em direção ao seu corpo por cinco vezes. Seu olhar permanecia fixo e concentrado apenas naquelas chamas; com o corpo ligeiramente trêmulo caminhava lentamente para trás. Com o braço direito um pouco flexionado fez um movimento circular que parecia espalhar as chamas para todo o ambiente, depois fez um movimento de cima para baixo com as duas mãos, como se arremessasse algo na fogueira. Estava, então, autorizada a entrada dos noivos na casa cerimonial.

Embalados pela sonoridade das maracas e o canto do toré, as crianças dançavam ao redor da fogueira enquanto eram abençoadas pelo pajé, que permanecia com a mão direita suspensa. Após uma volta em torno da fogueira, o pajé interrompeu a dança e orientou os noivos a se posicionarem de frente para ele, o casal se aproximou acompanhado de seus padrinhos e madrinhas de casamento, nesse momento o canto cessou... o silêncio pairou. Olhares curiosos disputavam lugares, todos(as) queriam ver cada cena, afinal, como disse anteriormente, ninguém sabia como era celebrado um “*casamento de Origem*”. A mão esquerda do pajé segurava a mão direita de Indinha, sua mão direita segurava e sacodia a maraca, em um movimento de cima para baixo, em torno do casal e dos padrinhos e madrinhas. Em seguida, elevou a maraca para o alto e girou-a algumas vezes.

Logo, o pajé segurou a mão de Indhã e colocou-a sobre a mão de Indinha, por cima de ambas pôs a sua e deu dois toques na mão do casal. As falas inaudíveis continuaram durante toda a celebração. Sequencialmente, o pajé levou a mão direita de Indhã ao coração de Indinha com três toques, assim como a mão direita da noiva ao coração do companheiro e mais três toques. O pajé tocou em suas cabeças e deu seis toques leves, uniu as palmas de suas

mãos acima da cabeça do casal e tornou a dar-lhe mais seis toques leves. Adiante, tocou três vezes no peito do casal. Novamente as mãos do casal foram sobrepostas uma à outra e a do pajé sobre ambas, tocando-lhe três vezes. Para finalizar, sacudiu a maraca, elevou-a ao alto em movimentos circulares e sacudiu mais uma vez; olhou para o casal, sorriu, e com as mãos unidas, mais uma vez, inclinou ligeiramente o tronco para baixo e agradeceu aos(as) convidados(as) ali presentes. Ao redor da pequena fogueira, os padrinhos retomaram o toré, seguido dos noivos, das madrinhas, das crianças e dos(as) demais indígenas convidados(as), em direção ao centro do terreiro, onde continuaram os cantos e as danças.

Ao final da celebração, que durou aproximadamente dez minutos, os(as) convidados(as) dançavam o toré ao redor da fogueira. Uma mulher indígena que foi assistir à cerimônia saiu de casa preparada levando em uma vasilha plástica carne de porco temperada, um saco com farinha azeda e uma garrafa de água mineral. Depois da cerimônia, ela utilizou-se do fogo para assar a carne e comê-la passada na farinha azeda. A noiva também usou a fogueira para assar algumas tilápias. Outras pessoas prepararam café na fogueira, enquanto outras dançavam o toré.

Aproveitei esse instante para conversar com os(as) indígenas que observavam, descansavam ou se alimentavam. Interessava-me saber o que eles(as) pensavam sobre a cerimônia que acabaram de assistir. A primeira pessoa com quem conversei foi Marliivan Kariri-Xocó, que falou de sua satisfação em participar da cerimônia e comentou por que considerava importante este tipo de acontecimento:

“É muito importante para nossa religião que cada vez mais nos fortalece um casamento desse, o pajé casando nossos irmãos, a gente se sente mais forte. Tinha que ser desse jeito, todos sendo casados dentro da tribo com o nosso pajé e cacique”.

Também conversei com um indígena Kariri-Xocó, conhecido pelo apelido de Zé pequeno, falecido em 2020, que estava presente na celebração e me disse:

“Nós traz o que nós temos, mostra o que nós tem dentro da gente ainda, nós mostra quem somos nós – o povo indígena Kariri-Xocó; e com isso a gente agradece o povo que vem de lá de fora e vê o que é uma cultura, o que significa uma cultura, o que é uma cultura indígena para os povos Kariri-Xocó”.

O pajé explica, ainda, que o “casamento de origem” é importante porque “ali o casal tá recebendo o poder que é dele mesmo”. Para Indinha e Indhão, aquele(a) que se casa na “origem” recebe a “força espiritual” da “tradição”. Os(as) indígenas Kariri-Xocó que assim se casarem estarão ainda mais “acobertados(as)” pelo Ouricuri, o que significa dizer que estarão mais fortes para lidarem com as adversidades da vida.

Significativamente o “*casamento de origem*” opera de modo simultâneo na “cultura” e na cultura⁵⁰ (CUNHA, 2009). Ainda que cultura com aspas e sem aspas possam dispor sobre os mesmos conteúdos, não comungam dos mesmos discursos, nesse sentido apresentam diferenças, efeitos e consequências significativas. No sentido de uma metalinguagem, usada para contextos de relações interétnicas, pode-se aferir que as falas de Indinha, Indhão e Zé Pequeno, ressaltam a performatividade da cultura ou, nas palavras de Sahlins (1997), a “indigenização da cultura”.

De outro lado, e diferentemente dessa abordagem que pensa a cultura de dentro para fora ou a “cultura para si” (CUNHA, 2009, p. 313), as falas de Marlivan e do pajé sobre o sentido desta cerimônia, apontam para a noção de cultura sem aspas, a qual gera um efeito específico. Arrisco-me a dizer que a parte da celebração em que o pajé adota uma voz inaudível (ao menos para nós não indígenas), muito possivelmente não pode ser revelada, pois é parte do segredo do Ouricuri, mas fortalece os corpos (integralmente) dos cônjuges, deixando-os ainda mais “*acobertados*”, ou seja, mais protegidos. Nesse caso, refiro-me ao “*fortalecimento da cultura*”, no sentido da cultura sem aspas, o qual remete à “existência de esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (Ibidem).

O “*casamento de origem*” reforça a diferença entre as pessoas Kariri-Xocó e os(as) não indígenas. A primeira diferença é interna, pois quem escolhe um(a) companheiro(a) não indígena não pode se casar na “*origem*”; a segunda é externa, pois o conhecimento para este

⁵⁰ Durante parte de sua história a Antropologia se preocupou em delimitar e especificar o conceito de cultura, mas, diante de tantas problemáticas em torno do conceito, a Antropologia quis extirpá-lo, o que Sahlins (1997, p. 41) considerou como “uma espécie de suicídio epistemológico”. Sahlins (1997) advertiu que a cultura, enquanto objeto principal da antropologia, não tem a possibilidade de desaparecer, o autor reforça que a “cultura’ não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e a da ação humanas por meios simbólicos” (SAHLINS, 1997, p. 41). Desse modo, não seria o caso de abandoná-la, uma vez que ela tem sido retomada no discurso de muitos povos: indígenas, quilombolas, dentre outro, mas de empregarmos mais esforços etnográficos para desvelar o que esses povos têm chamado de cultura, ou seja, pensar a cultura não somente enquanto uma categoria de análise antropológica, mas também, dependendo dos contextos etnográficos, como categoria “nativa” (CUNHA, 2009). Em *A invenção da cultura*, livro de Roy Wagner, publicado em 1975, dois anos após *A interpretação das culturas* de Geertz, diferentemente do que preconizava este último, ao afirmar que é papel do(a) antropólogo(a) interpretar a cultura, tal como se faz na leitura de um texto, Wagner ressalta que a cultura é uma criação do(a) antropólogo(a), ou seja, ela existe porque foi inventada. A cultura não “está lá”, ela não é autoevidente, é o(a) antropólogo(a) quem a cria, tornando-a inteligível para os membros de sua cultura. Nesse processo, o antropólogo “[...] usa a sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral” (WAGNER, 2012 [1975], p. 39).

tipo de casamento pertence somente a quem faz parte da “*origem*” Kariri-Xocó, os não indígenas não poderão acessar o cerne desse conhecimento, ainda que participem da cerimônia como convidados(as), até mesmo como padrinho ou madrinha, como ocorreu.

Chego ao fim deste capítulo concluindo que a endogamia pode ser entendida como uma das formas (de dentro e de dentro para fora) de “*fortalecimento da cultura*” Kariri-Xocó. Se até então não existia qualquer memória de casamentos celebrados pelo pajé no “*tempo de antes*”, o casamento de Indinha e Indhão corrobora para a constituição de uma parte da memória e da cultura (com e sem aspas) desses(as) indígenas no “*tempo de hoje*”.

Na sequência, passo para o capítulo 3, em que abordo os casamentos exogâmicos, entre Kariri-Xocó e não indígenas, e examino os efeitos dessas escolhas.

CAPÍTULO 3

**Relacionamentos conjugais com os(as) cabeça-
seca**



Sinopse do capítulo

A estreita proximidade entre a cidade de Porto Real do Colégio ou Colégio e a aldeia é usada como justificativa dos inúmeros relacionamentos com os não indígenas, que geralmente se iniciam com a paquera na escola, até a progressão para o casamento. O propósito deste capítulo é entender como se constituem os relacionamentos conjugais entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas, quem são os cônjuges que vivem na Sementeira e, por fim, quais as implicações que decorrem dessas escolhas, tanto para o casal, como para os(as) parentes(as). Argumento que: 1) a ativação da diferença é necessária aos Kariri-Xocó para se casarem, viverem e se relacionarem com os(as) não indígenas, pois essa possibilita a manutenção do segredo do Ouricuri, central na constituição relacional de “*pessoas diferenciadas*”, que é como estes(as) indígenas se consideram; 2) uma vez ativada a diferença, os(as) Kariri-Xocó operam na tentativa de frear os processos de enfraquecimento do corpo e da “*cultura*”, decorrentes da mistura. Para isso, a participação efetiva no Ouricuri é fundamental.

“Cada panela com o seu texto”

Alguns fios tecem a trama que envolve o casamento entre Kariri-Xocó e não indígenas, o meu propósito é costurá-los ao longo desta tese. Antes, porém, exercito a minha memória e, como fumaça, retorno ao dia em que estive na casa de uma indígena de apelido Baiôca, a fim de explicar aos(as) leitores(as) por qual motivo e em que contexto os(as) Kariri-Xocó utilizam a expressão “*cada panela com o seu texto*”, também título desta tese.

“*Ô de casa... Baiôca, ôoo Baiôca...*”, completei o chamado com três palmas, como geralmente se faz na Sementeira, quando a intenção é chamar alguém que está dentro de casa, uma maneira quase sempre eficaz de fazê-la ouvir. Se a pessoa chamada não está em casa, alguém que reside próximo ao local pode avisar ao(a) visitante. Mas, não foi o caso. Ouvi quando Baiôca respondeu ao meu chamado: “*entre, venha pra cá pro fundo*”, referindo-se ao quintal de sua casa.

Era mais ou menos três horas da tarde, Baiôca estava queimando seus potes de barro em seu próprio forno. Faço aqui uma breve pausa para explicar rapidamente quem é Maria Valdeci Tenório Silva, conhecida por todos pelo apelido de Baiôca. Na época da pesquisa, Baiôca havia acabado de completar sessenta e um anos de idade; ela é louceira desde a

infância, aprendeu a arte de fazer potes e panelas de barro com a sua mãe. Dessa vez a visita a casa dessa simpática senhora foi rápida, estava interessada em comprar algumas panelas de barro em miniatura, usadas como enfeites. Baiôca me indicou onde estavam as miniaturas e pediu que eu mesma as escolhesse.

Ir à casa de Baiôca era um prazer para mim, a forma como me recebia fazia com que eu me sentisse uma boa visita. Falar sobre Baiôca renderia um capítulo inteiro desta tese, mas voltarei a falar sobre as panelas em miniatura que procurava. Dentro de um balde grande e fundo estavam as panelas (frigideiras, caçarolas) e potes de barro. As tampas das panelas estavam espalhadas, foi então que Baiôca me disse: *“agora você tem que escolher uma tampa pra cada panela. Tem que ser uma tampa que encaixe bem na panela”*. Comprei três panelas e testei várias tampas, algumas eram grandes demais, outras pequenas, algumas eram de tamanhos apropriados, mas não encaixavam bem nas panelas, até que finalmente encontrei as tampas ideais para as panelas que escolhi.

A expressão *“cada panela com o seu texto”* me fez reviver essa lembrança junto a Baiôca. Tal expressão é usada, dentre outras situações, para referir-se aos(as) parceiros(as) ideais, aqueles(as) considerados(as) bons(boas) para casar (os/as *“cabôco/a”*), assim como advertir sobre os(as) parceiros(as) ruins para casar (os/as *“cabeça-seca”* ou não indígenas). A palavra *“texto”* é utilizada como sinônimo de tampa. Na Sementeira, considera-se que nem sempre uma tampa que se mostra adequada, encaixa-se bem em uma panela. Cada panela tem a sua tampa com forma e medida ideais, como dizem os(as) *“cabôco(a)”*: *“tampa de alumínio não combina com panela de barro, assim como tampa de barro não combina com panela de alumínio”*. Em outras palavras, panelas e tampas de materiais distintos podem servir umas para as outras, mas isso não as torna ideais.

Os casais devem ser um para o outro como a tampa é para a panela (de mesmo material) – a combinação ideal, neste caso, como sugeriu unanimemente as pessoas Kariri-Xocó com quem conversei: *“índio com índio, branco com branco”*. Todavia, nem sempre o ideal é o real, de maneira que na Sementeira convivem lado a lado famílias formadas por panelas de barro e tampas de alumínio (mulher Kariri-Xocó com homem *“cabeça-seca”* ou homem Kariri-Xocó com mulher *“cabeça-seca”*).

Nesse contexto etnográfico, a panela aparece em comparação com a mulher e a tampa com o homem; o barro com as pessoas Kariri-Xocó e o alumínio com as pessoas não indígenas. Quando tampada corretamente (com a tampa certa), a panela cozinha bem o alimento, transformando o cru em cozido, conforme explicou-me Valdeci Kariri-Xocó⁵¹.

Vejamos adiante sobre o encontro entre panelas e tampas de barro e de alumínio, isto é, relacionamentos entre indígenas e não indígenas.

Cidade: lugar de fazer marido, “mulher” e amante

Embora os discursos das pessoas Kariri-Xocó adotem uma posição contrária aos casamentos com não indígenas, o fato é que eles continuam a acontecer e uma das justificativas utilizadas para explicar esses relacionamentos é a proximidade entre cidade e aldeia. A cidade e a aldeia surgem em oposição. Diz-se que a cidade é lugar de ambição, inveja e egoísmo, enquanto a aldeia é lugar de viver com os(as) parentes(as). Os(as) parentes(as) se conhecem, sabem os nomes e os apelidos uns dos outros; conhecem a família a que pertencem, reconhecem a genealogia, diferentemente do que se vive na cidade, onde os(as) brancos(as) mal se conhecem, alguns nem se falam ou se cumprimentam e desconhecem as histórias uns dos outros. É a relacionalidade nesses espaços que diferencia a aldeia da cidade.

As ideias de pertencimento e coletividade são esboçadas a partir da noção nativa de que “*na aldeia todos são parentes*”. Entre as pessoas Kariri-Xocó, as relações são constituídas na vida cotidiana e passíveis de remodelações. Os parentes(as) na Sementeira enfrentam qualquer briga um pelo outro, ainda que sejam intrigados(as), e justificam essas atitudes com a frase: “*se não dói bem cedo, dói mais tarde*”, o que significa dizer que as pessoas de mesmo sangue (“*sangue indígena Kariri-Xocó*”) são mobilizadas por esse fluído a agir em defesa

⁵¹ Embora na Sementeira o uso da expressão “cada panela com o seu texto” aponte para uma relação heterossexual: “panelas combinam com tampas”, meu argumento é que a utilização de outras combinações, a partir dos mesmos termos dessa conjunção, ajudariam a pensar as relações homossexuais: panela de barro com panela de barro, panela de barro com panela de alumínio (indicando os relacionamentos amorosos entre mulheres Kariri-Xocó e mulheres não indígenas), tampa de barro com tampa de barro, tampa de barro com tampa de alumínio etc. Não me detenho, nesta tese, ao estudo da homossexualidade entre os(as) Kariri-Xocó, como pontuei no prefácio, mas destaco o meu interesse por essas discussões em estudos futuros.

do(a) parente(a) em situações de brigas e/ou preconceito entre ele e um(a) “*cabeça-seca*”. Enfatiza-se, no argumento, que “*o sangue puxa, é mais forte do que eu*”. Episódios desse tipo são capazes de movimentar todas as pessoas da aldeia como um grande mutirão de apoio e acolhimento ao(a) parente(a) envolvido(a).

Essas oposições, à primeira vista, parecem idealizar a aldeia como um lugar harmônico, mas isso está longe de ser pensado pelas próprias pessoas na Sementeira que, mesmo ressaltando a importância de viver entre os(as) parentes(as) e “*ajudar uns aos outros*”, reconhecem que na aldeia “*todo mundo se mete na vida um do outro*” e que ambição, inveja e egoísmo também perpassam as suas relações, sendo necessário, portanto, saber administrá-las para assim “*viver bem*”. Essas adjetivações enfatizam a cidade enquanto um lugar dual: bom porque “*se faz aquilo que se quer; ninguém se mete em nada do que você faz*”, ruim pelo mesmo motivo, já que na cidade as pessoas nem sempre se colocam à disposição para ajudar uns aos outros, preferindo relações mais impessoais e distanciamentos.

A cidade é considerada, entre outras dimensões, o “*lócus de um modo de existência específico*” (NUNES, 2010, p. 21). Os medos (da violência, por exemplo), inseguranças, situações de preconceito e discriminação são sensações que decorrem das experiências de circulação pela cidade, esta que se apresenta aos(as) Kariri-Xocó como uma “*territorialidade alheia*” (ANJOS, 2006, p. 39). No período dos festejos carnavalescos, por exemplo, o pajé aconselha que os(as) Kariri-Xocó se mantenham na aldeia, afastados(as) da festa dos(as) não indígenas, pois considera-se que pessoas mal-intencionadas podem atentar contra a vida de algum(a) deles(as). Por ser uma festa que envolve o consumo de bebidas alcoólicas, muitos(as) Kariri-Xocó, sobretudo as pessoas de mais idade, optam em resguardar-se no Ouricuri por uma semana, em média.

Muitas(os) avós aconselham os(as) netos(as) a não consumirem cachaça ou qualquer outra bebida alcoólica. Os(as) mais velhos(as) se preocupam muito com o uso da bebida alcoólica feito pelos(as) jovens, pois segundo eles(as), esse tipo de bebida pode distanciá-los da cultura. Diz-se ainda na Sementeira que a cachaça atrai “*coisas*” negativas (brigas, desavenças e “*espíritos*” maus). De fato, os(as) Kariri-Xocó têm uma memória recente de perda de parentes por causa do consumo excessivo de álcool, experiências dolorosas envolvendo acidentes de carro ou moto e, conseqüentemente, mortes. Tragédias cujas lembranças causam dor e sofrimento. Cabe destacar que pessoas que bebem com frequência, sobretudo aquelas que costumam embriagar-se são vistas de maneira muito negativa na Sementeira, haja vista que podem esquecer-se dos(as) parentes(as), provocando conflitos, incluindo discussões ou mesmo violência física.

Mas, nem em todas as circunstâncias a bebida alcoólica é considerada ruim, há algumas poucas exceções que merecem atenção. Consumir moderadamente bebidas alcoólicas não se configura em um problema entre os(as) parentes(as), desde que esta prática não seja rotineira e nem durante os períodos em que se deve fazer resguardos, como nos momentos que antecedem a ida ao ritual.

Costuma-se dizer entre os(as) Kariri-Xocó que a cachaça ou qualquer outra bebida alcoólica “*tira a vergonha*”. Homens mais envergonhados podem fazer uso dela para desculpar-se de algum(a) parente(a) com quem tenha protagonizado episódios de desentendimentos. Considerando que a bebida alcoólica “*tira a vergonha*”, outra situação em que o seu uso não recebe duras críticas ou sentimentos de aversão é nos casos de dificuldades financeiras, quando o(a) parente(a) embriagado(a) pode pedir ajuda a outro(a) para alimentar-se e alimentar a sua família, se esta é constituída de muitas crianças as pessoas não medem esforços para ajudar, a solidariedade toma um alcance surpreendente. Essa e outras situações fazem com que a aldeia Kariri-Xocó tome feição diferenciada dos estilos de vida citadinos, especialmente nas formas de conviver e se relacionar, ainda que a estética das casas e dos lugares (ou ruas) na aldeia venha se alterando cada vez mais, configurando-se em uma paisagem que muito se aproxima das cidades interioranas e vilarejos.

Importa destacar que mesmo ressaltando os aspectos negativos da cidade, os(as) Kariri-Xocó não deixam de lembrar os bons momentos que viveram (e vivem) ao frequentar clubes, feiras, escolas, bailes e festas, como o tão esperado “Forró Real”: evento organizado pela prefeitura local durante os festejos juninos. Os(as) indígenas se preparavam meses antes, esperavam ansiosamente o anúncio das bandas que fariam parte das atrações do evento; as jovens tentavam negociar com seus pais para que a sua ida fosse autorizada, às vezes, iam acompanhadas de alguma tia ou primas adultas, consideradas responsáveis pelos seus pais. Nesse sentido, a cidade assume múltiplas facetas: lugar de desejo, lugar de circulação e de fazer marido, “*mulher*” e amantes; lugar de conhecer gente nova, de namorar com os(as) brancos e experimentar bares e festas.

A história de Mateus e Silvia⁵² exemplifica esses relacionamentos que ocorrem na cidade, envolvendo indígenas e não indígenas. Mateus é indígena, possui cinquenta e seis

⁵² Nomes fictícios.

anos e tem quatro filhos(as) de relacionamentos anteriores, todos já crescidos. A sua atual esposa Silvia, de 40 anos, é uma mulher não indígena, na ocasião de nossa conversa não possuía filho(a), tendo sofrido alguns abortos ao longo de sua vida, mas em 2020 engravidou e teve um filho com Mateus. Os dois se conheceram em um bar, em nove de novembro de dois mil, no município de São Brás (Alagoas). Mateus era colega de sua irmã, mesmo assim nunca tinham se visto, até o dia em que se conheceram no bar, onde Mateus estava com uma amiga em comum e a atual cunhada, Silvia se aproximou e lhe pediu um cigarro. Os dois trocaram olhares, mas nada além disso. Reencontraram-se um mês depois em um baile na cidade de Colégio. A amiga em comum incentivou a relação e os dois namoraram e beberam a noite toda, finalizando o encontro em um motel da região. A decisão de “*viver junto*” não foi imediata; Silvia logo descobriu que Mateus era comprometido com outra mulher não indígena, mas, depois de um tempo ele decidiu se separar da primeira companheira e assumir o compromisso com Silvia, oficializando a união com o pedido ao seu pai, com quem ela morava na época. Desde então, os dois “*vivem juntos*”, há dezessete anos.

O interesse pelo casamento com não indígenas se apresenta de variadas formas. Descrevo agora um exemplo bastante interessante em que minha filha e eu fomos envolvidas em uma tentativa de acordo de casamento. Uma Kariri-Xocó de mais ou menos trinta e três anos, certa vez, propôs-me um acordo muito incomum, ao menos para mim. Ela queria que nós duas, enquanto mães, prometêssemos os nossos(as) filhos(as) para o casamento. Ela escolheu um de seus quatro filhos, que na época tinha aproximadamente oito anos, para se casar com a minha filha mais velha. No momento tentou convencer-me dizendo: “*sua filha já parece uma cabôca, imagina os filhos que eles terão, vão ser lindos*”. Antes que eu opinasse algo, ela completou: “*eu levo os meus netinhos para o Ouricuri*”.

A conversa não soava como brincadeira, de fato levei a sério o que essa indígena estava me propondo, ainda que eu não pretendesse aceitar o acordo. Eu parecia anestesiada diante daquela incrível surpresa; sorria meio sem jeito e com poucas palavras. Ela então continuou: “*ô mulher seria bom, você teria sempre um lugar para passar os dias aqui na aldeia e eu teria um lugar para passear em Salvador*”.

A fala desta mulher demonstrava seu interesse em circular pela cidade e ter um lugar – a casa de seu filho e de sua futura nora (a minha filha) ou mesmo a minha casa (a futura sogra de seu filho) – para passar uma temporada. Essa era uma garantia de que poderia conhecer outras pessoas, outros lugares e, por outro lado, ter a segurança de não estar sozinha na cidade grande, já que teria a presença de seu filho. O casamento com uma “*cabeça-seca*” (minha filha) não se apresentava como um problema, naquele contexto, ao contrário, revelava-se

como uma possibilidade real de circulação por outra cidade, a fim de experimentar as coisas que Porto Real do Colégio não dispunha, como ela mesma me confessou ao dizer que gostava das praias e do Centro Histórico de Salvador. Mas, por outro lado, ela fez questão de ressaltar que os(as) seus futuros(as) netos(as) deveriam frequentar o Ouricuri para se tornarem “*cabôco(a)*”, como explicarei melhor no capítulo seguinte, assumindo, portanto, o compromisso de levá-los, já que a minha filha (não indígena) é proibida de participar.

Seria, então, o casamento com não indígenas somente uma forma de acessar a cidade? Consideram os(as) maridos, “*mulheres*”, amantes e namorados(as) “*cabeça-seca*”, ambiciosos(as), invejosos(as) e egoístas, assim como julgam a cidade? Vamos discorrer um pouco mais sobre essas ideias ao longo deste capítulo.

Semânticas do amor e do interesse

Quando ainda criança, com seus quatro anos de idade, Iracoany – indígena Kariri-Xocó – se lembra de quando ela e seus(suas) parentes(as) se alimentavam com carnes de gados e porcos que morriam subitamente nas fazendas próximas à aldeia, mesmo desconhecendo a causa da morte do animal: se por “*morte morrida*” ou “*morte matada*”, como ela me explicou. A mando do dono da fazenda, os funcionários avisavam aos indígenas para irem buscar a carne ou simplesmente arremessavam bois e porcos mortos no rio. Ao avistarem o animal flutuando, mulheres e homens Kariri-Xocó retiravam o animal da água e começavam a reparti-lo: “*uns tiravam o couro, o outro o fato*”. Por volta dos anos de 1960 a 1980, aproximadamente, diante de tamanha dificuldade, sem trabalho na cidade, sem terras para plantar e caçar, muitos(as) Kariri-Xocó viviam em condições de pobreza extrema e a morte súbita de um animal nas fazendas locais era a grande oportunidade que tinham de se alimentar. Iracoany me disse que, às vezes, o animal já estava inchado, que ao ser colocado para cozinhar se produzia uma espuma, mas ainda assim servia-lhes para o consumo e nenhum indígena nunca passou mal por isso: “*nós comia e não tinha dor de barriga e nem problemas no intestino*”, confessou-me.

Os(as) brancos(as) que presenciavam aquelas cenas ficavam impressionados(as), pois declaravam o medo que tinham diante da morte súbita do animal, a qual poderia ter sido decorrente de doenças, picada de cobra ou consumo de plantas tóxicas, conhecidas pelo nome

de “*mata garrote*”. Esses episódios acarretaram em uma visão bastante preconceituosa que conferiam aos indígenas os apelidos de “*morobeiros*”, carneiros e/ou urubus. “*Morobeiro*”, significa em Colégio, aquele(a) que come “*moroba*”, uma comida em estado de putrefação.

Essa memória é sempre reativada quando a intenção é questionar os casamentos com não indígenas; trata-se de uma memória comum, muito presente entre as pessoas a partir de seus quarenta anos e já apropriada pelas pessoas mais jovens que contam essas histórias a partir daquilo que aprenderam com suas mães e avós. Conforme uma Kariri-Xocó me respondeu, quando interroguei a sua opinião sobre os casamentos com não indígenas: “*os brancos sempre nos criticaram, eles chamavam nós tudo aqui de morobeiro, agora querem casar com os cabôco que é pra ficar em cima dos nossos direitos*”. Um senhor indígena completou a explicação, dizendo:

“hoje o branco, o que é que eles fazem: ‘quero casar com uma índia’ porque eu casando com uma índia eu tenho um pedaço de terra, tenho a liberdade de fazer uma má feitura e não ir preso direto, sempre tem uma defesa já que eu tô lá na aldeia. Isso é o que, moça? Se trata de interesse. Antes o branco não queria nem ouvir falar no nome de índio, nem se quer índio era, o nome era cabôco/ cabôca. Eu alcancei isso”.

Os(as) Kariri-Xocó acusam os(as) não indígenas de serem interesseiros(as), haja vista que ao se casarem com indígenas, mesmo não “*virando índio*”, acessam os direitos indígenas: passam a se consultar no Polo Base de Saúde Kariri-Xocó; têm direito às cestas básicas trimestrais (na verdade a cesta é direcionada ao cônjuge indígena que precisa preencher um cadastro de famílias Kariri-Xocó); direito ao uso do território – não como posse, uma vez que as terras indígenas pertencem à União, mas como possibilidade de construir sua casa, sem preocupar-se em pagar aluguel, energia elétrica e água encanada. Em tom de riso, uma indígena comentou, referindo-se aos(às) não indígenas: “*são é besta, isso sim, isso aqui tá na responsabilidade da União, quem casar não vira dono, e se separar sai e não leva nada*”.

Decidi problematizar as discussões em torno do possível interesse dos(as) não indígenas pelo casamento com as pessoas Kariri-Xocó com a seguinte pergunta: Você acha que os(as) “*cabôco(a)*” também têm interesse quando escolhem se casar com pessoas não indígenas? Nas respostas ouvi-se as pessoas mencionarem que os(as) indígenas também têm interesse, mas os brancos mais. Interessava-me saber quais poderiam ser esses interesses e não exatamente medir quem o teria em maior ou menor proporção.

Muitas índias, porque é mais índias do que índios, têm interesse de saber como é a vida civilizada do branco, andar em festa, ter o conhecimento de como é a rotina deles, a civilização. Mesmo a gente já estando civilizado, mas a gente vivendo aqui dentro – índio com índio – é de um jeito, né? A gente puxa mais para a nossa cultura, a gente puxa mais para o nosso conhecimento e quando é com não índio, aí o marido já puxa mais a mulher pra civilização, pra vida dos brancos.

As pessoas Kariri-Xocó comentam bastante que *“os indígenas se iludem com os cabeça-seca, achando que vão ter uma vida melhor e depois não é nada disso”*. A ilusão se apresenta como uma percepção equivocada sobre algo, todavia, isso é o que diziam seus(suas) parentes(as), não os(as) companheiros(as) indígenas que se casaram com os(as) *“cabeça-seca”*, os quais fizeram questão de ressaltar seu desinteresse por riquezas.

As mulheres casadas com homens *“cabeça-seca”* não explanaram o desejo em casar com *“gente de fora”*, elas reconhecem que *“índio tem que casar com índio, por causa da nossa religião”*. Elas desejavam se casar com os(as) *“cabôco(a)”*, aquele(a) que tem sangue de indígena e é *“feito”* (iniciado) no Ouricuri e, apesar de reconhecerem que o melhor para a comunidade Kariri-Xocó é o casamento endogâmico com *“primos(as) de segundo e terceiro graus”*, justificaram o atual casamento com não indígenas como *“por amor”* ou conforme relataram: *“a gente não escolhe de quem vai gostar”*. Mesmo sob essa justificativa não se isentam das inúmeras críticas que recebem dos(as) parentes(as) e para se defenderem afirmam que ao menos seus maridos são trabalhadores, uma qualidade muito valorizada na Sementeira.

Em conversa com uma mulher Kariri-Xocó que estava grávida e é casada com um homem indígena, em três instâncias: religioso, civil e casamento indígena, ela argumenta que o casamento entre indígenas e não indígenas é um *“casamento de mentira”*, pois o(a) indígena não poderá compartilhar com o(a) seu(sua) companheiro(a) assuntos referentes ao ritual.

“A gente passa, às vezes, por uma aflição e é só no coração porque tem um branco e a gente não pode abrir a goela, chamar, pedir socorro no momento. A gente sabe que vai nos socorrer só o fato de a gente tá com o coração aberto, com a mente aberta, se conectando. Por exemplo, eu tô aqui nessa casa sozinha rezando, pedindo, eu sinto aquela energia bem próxima a mim, é diferente de um branco porque a minha energia ela vai chegar a mim e quando ela chegar, às vezes, ela toma conta... é um bem inexplicável que a gente sente no momento que a gente tá ali se conectando diretamente”.

A fala dessa mulher explica muito sobre o indizível do Ouricuri, existem determinados rituais que são praticados no espaço da aldeia, em lugares muito específicos que não são revelados aos não indígenas, mas também na própria casa o(a) indígena pode se conectar com o *“divino”*, por meio do seu ritual; acontece que isso não pode ser feito na presença do(a) companheiro(a) e nem de qualquer outra pessoa não indígena, então, o que esta mulher Kariri-Xocó comenta, revela as consequências de diferentes *“tipos de gentes”* (GOW, 1991) – indígena e não indígena – se relacionarem conjugalmente, uma vez que a maior parte da vida dos(as) *“cabôco(a)”* acontece no Ouricuri e é regido por ele. Ao escolher um marido ou uma *“mulher”* não indígena a pessoa Kariri-Xocó sempre terá um segredo entre eles, o que, segundo esta mulher, não torna o casamento completo, pois falta uma entrega mútua.

Se os(as) não indígenas desejam se casar com os(as) Kariri-Xocó porque estão interessados(as) em suas terras, assistência médica e outros serviços assistenciais a que os(as) indígenas têm direito, qual(quais) o(s) interesse(s) dos(as) Kariri-Xocó quando casam-se com eles(as)? A seguir, focalizo a discussão sobre os casamentos com pessoas não indígenas, buscando entender em que estão pautados os discursos (e acusações) que evidenciam as motivações de alguns(mas) Kariri-Xocó pela mistura.

Discursos intergeracionais e de gênero sobre a mistura

Os discursos sobre o casamento com “*cabeça-seca*” estão pautados em dois aspectos principais: geração e gênero. Não é possível fazer uma análise comparativa sobre o número de casamentos entre Kariri-Xocó e não indígenas no “*tempo de antes*” e no “*tempo de hoje*”, apontando estabilidade, aumento ou diminuição, uma vez que não se dispõe de “dados” anteriores. Contudo, o discurso dos(as) indígenas é de que o casamento com não indígenas tem aumentado cada vez mais. Parto, portanto, desta prerrogativa – a fala das pessoas sobre essas uniões – para entender em que se pauta tal discurso e como ele tem alcance unânime na Sementeira.

Iniciei com o seguinte questionamento: por que consideram que aumentou o número de casamentos com não indígenas? A resposta de uma Kariri-Xocó demonstra que a ideia de aumento tem a ver com a circulação de pessoas não indígenas na aldeia, estas que passaram a viver entre eles(as) sem que ninguém conheça a origem, assim ela me explicou:

“Nós tamo vendo que de antes pra agora tem muitos brancos convivendo aqui com a gente, pessoas que quando passa a gente diz assim: ‘quem é esse?’, porque todo mundo aqui se conhece, a aldeia pode tá enorme, mas todos nós aqui se conhece, sabe quem é quem, filho de quem e quando passa um desconhecido, a gente fica pensando: ‘quem é esse pessoal aí, quem é?’. Pessoas que a gente nem sabe da onde é, pessoas que lá fora até diz que é índio, sem ser”.

Rememorando uma de minhas visitas, tenho forte lembrança do acontecimento que se deu na casa de uma louceira Kariri-Xocó. Quando cheguei, a tal senhora conversava com uma indígena de mais idade, mas esta última estava em pé, parecia estar se despedindo. Quando cheguei a louceira me recebeu e deu permissão para que eu entrasse. A louceira convidou a indígena de mais idade para participar da conversa, mas ela respondeu que já estava de saída. Contudo, antes de sua partida, ela comentou brevemente sobre a sua juventude. Em voz alta e firme, um pouco chateada, reclamou sobre o fato de as “*jovens de hoje*” não serem como as “*jovens de antes*”:

“[...] as moças de hoje não querem saber de dançar, cantar o toré... é assim que se pisa ói (começou a dança pisando fortemente o chão). Elas têm vergonha. No meu tempo não era assim. Quando nós entremos aqui para a Sementeira, nós tudinho dançamos para a filmagem. Mas hoje não... elas tão é se escondendo”.

Ainda preocupada com o fato de as “*jovens de hoje*” não se dedicarem à aprendizagem da “*cultura*”, como expressou esta senhora, ela concluiu que isso tem interferido até mesmo nos casamentos, indicando que “*o interesse de viver como os brancos é o que tá fazendo elas se casarem com eles*”. As duas jovens que me acompanharam na conversa permaneceram comigo na sala, elas pareciam insatisfeitas com o assunto, mas nada comentaram. Após o término da visita elas expressaram certas discordâncias e alegaram que as pessoas mais velhas sempre acusam as jovens. No caminho de volta para casa, uma delas comentou:

“Agora veja só... as mulheres mais velhas sempre dizem que nós que somos jovens é que queremos casar com os cabeça-seca. Vovó mesmo... ela casou com dois brancos, agora fala que a culpa é nossa, que queremos ter uma vida que nem a dos brancos. Mas elas, as antigas, foram que deram início a isso. Se desde o tempo delas não pudesse casar com branco, nós não casava”.

Sem que eu pronunciasse uma única palavra ou fizesse qualquer pergunta, enquanto a indígena de mais idade falava, estava ali diante do tema central da minha tese, o que só confirmava a importância do assunto e a necessidade de reflexão sobre o tema. O discurso dessa mulher indígena não foi algo isolado, ouvi de muitas outras pessoas na aldeia, em diferentes momentos, que “*a culpa é mais das jovens, elas é quem mais se casam com os cabeça-seca*”.

O discurso de que as jovens atualmente preferem homens brancos para casar é acompanhado da explicação de que estas não têm a dimensão das consequências dessa escolha. As jovens rebatem dizendo que esperam se casar com indígenas, mas que podem contruir um casamento com brancos, bastando para isso ter amor. Elas se sentem muito cobradas por mulheres e homens de mais idade, e contrapõem-se, argumentando: “*parecem que esqueceram da própria história*”, aferindo que os(as) brancos(as) estão presentes em muitas dessas famílias.

Mas, por qual motivo as mulheres Kariri-Xocó são acusadas de se interessarem mais por homens “*cabeça-seca*”, em comparação aos homens Kariri-Xocó por mulheres “*cabeça-seca*”? Os argumentos foram os mais variados, a saber: curiosidade de viver que nem o(a) branco(a); expectativas de melhores condições financeiras; empolgação com o que é novo, ou seja, com uma pessoa diferente daquela que se vê todos os dias na convivência da aldeia; e,

por último, “*descaração*” (modo ou atitude que indica desrespeito) daquelas que não se preocupam com a “*cultura*” e com o ritual.

Sobre as pessoas que decidem se casar com não indígenas é dito que “*se julgam*”. Como expliquei no capítulo 1, na Sementeira esse tipo de comportamento é condenado. No caso dos casamentos com “*os(as) de fora*”, entende-se como um ato de desmerecimento aos(as) parentes(as) indígenas, em lugar da valorização dos(as) não indígenas.

O levantamento que realizei no ano de 2018, atualizado em 2019, detalhado nas páginas 83 e 84, a partir da inclusão de novas alianças e dissolução de outras, revela que, em um total médio de 643 casamentos existentes na Sementeira, 75,6% são casamentos endogâmicos, 21,8% são casamentos entre Kariri-Xocó e não indígenas e 2,6% são casamentos entre pessoas Kariri-Xocó e indígenas de outras etnias. Mesmo diante da predominância da endogamia, os casamentos com os não indígenas se apresentam como motivo de preocupação. São 67 mulheres Kariri-Xocó casadas com homens “*cabeça-seca*” e 73 homens Kariri-Xocó casados com mulheres “*cabeça-seca*”, todos eles residentes na aldeia (um total de 140 casamentos). Há pouca diferença numérica entre esses dois grupos, mas ainda assim os homens Kariri-Xocó superam as mulheres Kariri-Xocó quanto à escolha por casamentos com não indígenas. Questiono novamente: Por que, então, os discursos na Sementeira destoam do que revela este levantamento? Sugiro que a questão pautada regula-se em torno da tentativa de controle da sexualidade das “*moças*”, sobretudo da virgindade, como mostro no capítulo 6, que até permanecerem solteiras é de responsabilidade do pai, passando para o marido, após o casamento, por isso as acusações e vigilância recaem sobre elas.

No tópico subsequente, traço o perfil dos cônjuges “*cabeça-seca*” com quem os(as) Kariri-Xocó se casam e, conseqüentemente, “*formam família*”. Vejamos quem são estes(as) que habitam atualmente a Sementeira junto ao marido ou a “*mulher*” indígena.

Cônjuges cabeça-seca

Como mencionei desde o primeiro capítulo da tese, pesquisas também são marcadas por desencontros e alguns desses se esbarram nesta seção. Não foi possível acessar todos os casais formados por indígenas e não indígenas que residem na Sementeira, algumas dessas pessoas não desejaram participar da pesquisa. Outros desencontros resultaram das minhas buscas não assertivas, por exemplo: quando estavam jogando dominó ou baralho me pediam que eu retornasse outro dia ou em outro horário, assim como nem sempre havia alguém para me receber nas casas que visitei. Então, para colher o maior número de informações possíveis,

fui ao encontro de amigos(as) e/ou parentes(as) desses casais. As informações que disponho não atingem a totalidade de casais formados por indígenas e não indígenas, um total de 140, como sinalizado acima, mas aproxima-se bastante. Considero que mesmo com todas as adversidades, obtive informações muito relevantes que esboçam um pouco do perfil desses casais.

A faixa etária das mulheres Kariri-Xocó casadas com homens “*cabeça-seca*” alcançou maior média entre os 32 e 37 anos (32%) para as mulheres e 38 e 43 anos (25%) para os homens. Desses 67 casamentos, formados por mulheres indígenas e homens não indígenas, para o quesito “idade”, acessei 63 mulheres e 59 homens.

Tabela 2 – Faixa etária de mulheres Kariri-Xocó casadas com homens não indígenas

Descrição	Mulheres Kariri-Xocó		Homens não indígenas	
	Quant.	%	Quant.	%
Entre 14 e 19 anos	0	0%	0	0%
Entre 20 e 25 anos	13	21%	5	8%
Entre 26 e 31 anos	13	21%	12	20%
Entre 32 e 37 anos	20	32%	12	20%
Entre 38 e 43 anos	9	14%	15	25%
Entre 44 e 49 anos	3	5%	5	8%
Entre 50 e 55 anos	2	3%	5	8%
Entre 56 e 61 anos	1	2%	3	5%
A partir de 62 anos	2	3%	2	3%
TOTAL	63	100%	59	100%

Fonte: Maiara Santana, 2018.

A tabela abaixo compreende os casamentos entre homens Kariri-Xocó e mulheres não indígenas. Destes, obtive 69 informações referentes às idades destas mulheres e 65 para os homens. A faixa etária média de homens Kariri-Xocó casados atualmente com não indígenas está em torno de 32 e 37 anos (19%), enquanto que mulheres não indígenas (esposas) possuem, em sua maioria (26%), entre 26 e 31 anos de idade.

Tabela 3 – Faixa etária de homens Kariri-Xocó casados com mulheres não indígenas

Descrição	Homens Kariri-Xocó		Mulheres não indígenas	
	Quant.	%	Quant.	%
Entre 14 e 19 anos	4	6%	5	8%
Entre 20 e 25 anos	10	14%	13	20%
Entre 26 e 31 anos	11	16%	17	26%
Entre 32 e 37 anos	13	19%	13	20%
Entre 38 e 43 anos	11	16%	4	6%
Entre 44 e 49 anos	5	7%	7	11%
Entre 50 e 55 anos	9	13%	4	6%
Entre 56 e 61 anos	2	3%	0	0%
A partir de 62 anos	4	6%	2	3%
TOTAL	69	100%	65	100%

Fonte: Maiara Santana, 2018.

Em momento anterior mencionei que as pessoas de mais idade na aldeia acusam os(as) jovens, principalmente as mulheres de se casarem mais com os(as) “*cabeça-seca*”, afirmam que “*a aldeia tá do jeito que tá porque os próprios índios, principalmente essas meninas novas, trazem os brancos pra cá*”. Contudo, de maneira contrastiva, a faixa etária destacada no levantamento realizado mostra que mulheres e homens Kariri-Xocó casados com não indígenas não são tão jovens, ao menos na Sementeira, em que os relacionamentos conjugais se iniciam por volta dos quinze anos. Em ambos os grupos, os números circulam, principalmente, na faixa etária de trinta anos.

Desses 67 casais formados por mulheres Kariri-Xocó e homens “*cabeça-seca*” quanto ao quesito “tipo de união”, obtive 62 informações. Destacam-se 48 (77%) casais que optaram em “*viver junto*” (amancebado ou amigado), 10 (16%) que se casaram no civil, somente 1 (2%) que preferiu o casamento religioso e 3 (5%) que escolheram casar no civil e no religioso, sendo este último uma forma de validar ainda mais o casamento já que “*casar na igreja é garantir a benção de Deus*”, como gostam de dizer. Entre os homens Kariri-Xocó casados com mulheres “*cabeça-seca*” obtive 67 informações referentes ao mesmo item. Dos casais acessados, 51 (76%) “*vivem junto*” (amancebado ou amigado), 10 (15%) casais preferiram o casamento civil, somente 1 (1%) casal optou pelo casamento religioso e 5 (7%) desses casais escolheram o casamento civil e religioso.

Em ambos os grupos se destaca o amancebamento como o principal tipo de união, isso pode ser explicado pelo fato de as pessoas na Sementeira se preocuparem especialmente com a convivência, com os modos de “*ajeitar*” (cuidar/ prover) e com a relação na vida diária. Os valores como o respeito e a consideração importam mais do que o “*casamento no papel*”,

embora o casamento civil seja pensado hoje como um tipo de união importante, uma vez que garante direitos em caso de falecimento do(a) companheiro(a), e o casamento religioso como uma “*benção*” de Deus para o casal.

No levantamento feito com casais formados por mulheres Kariri-Xocó e homens não indígenas, destaco que entre 60 desses casais, 19 (32%) “*vivem juntos*” de 6 a 10 anos e o maior tempo de relacionamento é de 31 a 35 anos com 2 (3%) casais apenas. Entre os 65 homens Kariri-Xocó casados com mulheres não indígenas com quem conversei, 22 (34%) desses casais têm de 1 a 5 anos de relacionamento e o maior tempo de união ultrapassa os 36 anos, com somente 1 (2%) casal.

Diz-se atualmente que a durabilidade dos relacionamentos conjugais entre Kariri-Xocó e não indígenas é curta. Uma mulher de cinquenta e sete anos me disse: “*Eles [os /as indígenas] se iludem e casam com os cabeça-seca, mas tem muitos que se arrependem e depois separam*”. O levantamento abaixo evidencia que a maioria dos relacionamentos com não indígenas, em ambos os grupos, não ultrapassa dez anos de união. Mas, o tempo de união do casamento não é algo que pareça preocupar as pessoas, ao contrário, como já destaquei, o que importa é o “*bom viver*” , assim, quando não há uma relação de confiança, parceria, apoio e carinho, não há nenhuma razão para continuar o relacionamento. Essa explicação nos ajuda a entender sobre a durabilidade do casamento.

Tabela 4 – Tempo de união entre casais de mulheres Kariri-Xocó e homens não indígenas

Descrição	Quant.	%
Menos de 1 ano	0	0%
De 1 a 5 anos	11	18%
De 6 a 10 anos	19	32%
De 11 a 15 anos	12	20%
De 16 a 20 anos	9	15%
De 21 a 25 anos	5	8%
De 26 a 30 anos	2	3%
De 31 a 35 anos	2	3%
Mais de 36 anos	0	0%
TOTAL	60	100%

Fonte: Maiara Santana, 2018.

Tabela 5 – Tempo de união entre casais de homens Kariri-Xocó e mulheres não indígenas

Descrição	Quant.	%
Menos de 1 ano	3	5%
De 1 a 5 anos	22	34%
De 6 a 10 anos	16	25%
De 11 a 15 anos	8	12%
De 16 a 20 anos	7	11%
De 21 a 25 anos	3	5%
De 26 a 30 anos	2	3%
De 31 a 35 anos	3	5%
Mais de 36 anos	1	2%
TOTAL	65	100%

Fonte: Maiara Santana, 2018.

No quesito “quantidade de filhos(as) fruto do relacionamento com cabeça-seca”, obtive informações de 65 casais de mulheres Kariri-Xocó casadas com não indígenas. Entre elas, 15 (23%) não possuem filhos com o cônjuge não indígena; 17 (26%) possuem um filho; 13 (20%) possuem dois filhos; 16 (25%) têm três filhos e 4 (6%) tiveram quatro filhos com seus parceiros não indígenas. Já no levantamento realizado com 67 homens Kariri-Xocó casados com mulheres “cabeça-seca”, 18 (27%) casais não possuem filhos; 20 (30%) deles têm um filho; 12 (18%) têm dois filhos; 7 (10%) com três filhos; 3 (4%) possuem 4 filhos; 4 (6%) casais possuem cinco filhos e 3 (4%) tiveram mais de cinco filhos.

Ambos os grupos revelam que a quantidade média de filhos entre esses casais é de um(a) filho(a) apenas, o que não significa dizer que os cônjuges não possuam filhos(as) de outros relacionamentos conjugais, a diferença nesse caso é que a(s) criança(s) filha(s) de uma mulher “cabeça-seca” acompanhará a mãe, e se o casal optar pela residência na aldeia, a criança não indígena passará a morar com eles, exceto se os(as) filhos(as) da companheira forem adultos(as) ou mesmo jovens, porém já casados(as). Porventura, se o casal opta pelo fim da relação, os(as) filhos(as) acompanham a mãe não indígena. Contudo, casos excepcionais podem acontecer, como presenciei: uma mulher não indígena que se separou do cônjuge indígena e deixou a filha de menos de um ano de idade sob os cuidados do ex-marido, o pai da criança. Difere-se entre os homens “cabeça-seca” casados com mulheres indígenas. Se este possui filhos(as) de relacionamentos anteriores, a chance de a criança acompanhá-lo é muito pequena, o que mais facilmente ocorre é dele conviver com os(as) enteados(as), se a companheira também possuir filhos(as) de outros casamentos.

O quesito “ofício dos cônjuges não indígenas”, acrescentado ao levantamento, destaca que entre os 59 homens não indígenas casados com mulheres Kariri-Xocó, que obtive

informações, a maioria (20%) exerce o ofício de agricultor. Outros ofícios também apareceram durante a pesquisa: açougueiro (5%), aposentado (3%), artesão (2%), desempregado (7%), eletricitista (2%), ferreiro (2%), funcionário público (5%), gari (2%), jardineiro (3%), mecânico (2%), motorista (10%), pedreiro (8%), pescador (5%), serviços gerais (5%), vigilante (3%) e outros (15%) – como montador de móveis, zelador, sargento, base de ar comprimido, operador de máquina, operador de concreto, operador de caixa, “matador de porcos” e “bico” (trabalhos remunerados temporários, sem vínculo empregatício).

Com relação às esposas indígenas de homens “cabeça-seca”, das 60 que obtive informações cerca de 35% são donas de casa e 27% são agricultoras. Em menor número apareceram: aposentada (12%), artesã (3%), autônoma (5%), costureira (3%), pescadora (5%), professora (2%), serviços gerais (2%) e outros (7%) – como técnica de enfermagem, técnica em análises clínicas, empregada doméstica em casas de pessoas não indígenas e representante da associação de pescadores.

No outro grupo, das 66 mulheres não indígenas casadas com homens Kariri-Xocó, a maior parte delas desempenha os ofícios de agricultoras (30%) e donas de casa (27%), dentre outros com menor expressividade: aposentada ou recebe algum tipo de benefício (5%), artesã (2%), autônoma (6%), desempregada (2%), funcionária pública (2%), estudante (8%), pescadora (11%), professora (3%) e outros (6%) – como forneira, caixa e vendedora. A respeito de seus maridos, homens Kariri-Xocó, obtive informações sobre o ofício de 68 deles. Desempenham, em maior proporção, a atividade de agricultores (43%). Outros ofícios apareceram durante o levantamento, a saber: açougueiro (1%), aposentado (7%), artesão (6%), autônomo (4%), borracheiro (1%), desempregado (1%), estudante (3%), gari (1%), motorista (7%), padeiro (1%), pedreiro (3%), pescador (4%), serviços gerais (3%), vigilante (1%), outros (10%) – como vendedor, criador de gados, entregador de compras, policial, “masseiro” (como denominam quem faz massa de pão) e “bico”.

Sempre que se busca entender as motivações das pessoas indígenas por casamentos com não indígenas, pesa-se nos discursos a situação financeira dos(as) “cabeça-seca”. No início, estava confiante que esse levantamento daria conta de explicar o que ouvia com frequência entre eles(as) próprios(as), de que os(as) indígenas, especialmente as mulheres, buscam os(as) brancos(as) para casar visando melhorar suas condições de vida. Contudo, em ambos os grupos (de mulheres Kariri-Xocó casadas com homens “cabeça-seca” e de homens Kariri-Xocó casados com mulheres “cabeça-seca”), o levantamento demonstra que homens indígenas e não indígenas ocupam, com expressividade o ofício de agricultores. As mulheres

indígenas e não indígenas também compartilham, com maior proporcionalidade, os ofícios de agricultoras e donas de casa. Isso nos revela, portanto, um contraste no discurso das próprias pessoas na Sementeira. Contudo, as mulheres indígenas casadas com homens “*cabeça-seca*” também se reconhecem com condições financeiras favoráveis, quando comparadas as parentas indígenas casadas com indígenas.

A maneira como formulam as concepções sobre os(as) brancos(as), como mais ambiciosos(as), interesseiros(as) e egoístas, cria uma qualidade virtual de que estes(as) são financeiramente mais prósperos(as) e ainda que os(as) parceiros(as) não indígenas não dispunham de uma condição financeira melhor, a maneira como são pensados(as) permite aferir estas ideias sobre eles(as). Sendo assim, não é estranho que essas mulheres indígenas casadas com homens brancos se percebam em condições diferenciadas de suas parentas casadas com homens indígenas.

Adiante, destaco as consequências individuais e coletivas geradas em torno dos casamentos com não indígenas e do deslocamento de residência destes(as) para a aldeia.

Efeitos da escolha

Durante o tempo em que estive em campo vi e ouvi muitas situações envolvendo relacionamentos entre brancos(as) e Kariri-Xocó. Nessas oportunidades pude ouvir muitas falas de reprovação dos(as) indígenas com relação a esses casamentos, tanto daqueles(as) mais diretamente íntimos do casal, quanto dos(as) mais afastados. Em um desses casos, uma jovem não indígena, por volta dos seus dezoito anos, órfão de pai e mãe, foi levada por uma Kariri-Xocó para morar na aldeia. Depois de já instalada, a tal indígena que levou a jovem pediu-lhe que tomasse conta de sua casa, pois precisaria se afastar por um tempo. Nesse ínterim, a jovem acabou se relacionando com um rapaz Kariri-Xocó, de mesma faixa etária, e com pouco tempo os dois resolveram “*se juntar*”. A mãe do rapaz, no entanto, ao saber da união de seu filho com a jovem quis intervir na relação para afastar os dois; a justificativa era o fato de sua nova nora ser “*cabeça-seca*”. O filho não aceitou a proibição de seu relacionamento, ameaçando cometer suicídio. Uma mulher indígena, que estava presente no momento da discussão, lembrou a mãe do rapaz que ela também era “*cabeça-seca*” e que vivia na aldeia por causa do marido que era indígena.

Era difícil entender o que se passava, pois as falas em tom alto e agressivo tornavam os argumentos e justificativas quase inaudíveis. Passados alguns dias, resolvi retomar o

assunto com algumas pessoas que presenciaram mais de perto a discussão. O assunto já havia se espalhado como fumaça por toda a aldeia. Homens e mulheres relatavam a história, o motivo da discussão e riam ao comentar que a sogra parecia ter se esquecido que também era “*cabeça-seca*”. Uma Kariri-Xocó, que parecia incomodada com a atitude da mulher, relembrou: “*e tu é cabôca é? Se esqueceu que tu também é cabeça-seca? Vôte... Repara...*”. Assim, para as pessoas na Sementeira, não fazia nenhum sentido a justificativa da sogra e a proibição do casamento do filho com a jovem não indígena.

A mãe do jovem, todavia, não havia se esquecido de sua condição, mas justamente por isso não desejava que seu filho se casasse com esta jovem, afirmando o quanto é difícil um casamento entre Kariri-Xocó e “*cabeça-seca*”. Esta senhora não indígena mencionou o que outras mulheres não indígenas me relataram, no momento em que entrevistava os seus maridos indígenas. Aproveitavam a oportunidade para trazer à tona essas experiências, sentindo-se confortáveis, já que eu estava em suas casas. Meu foco eram as pessoas indígenas, mas não me eximi de escutar os relatos (e desabafos) de tristeza e as experiências vivenciadas por mulheres não indígenas casadas com homens Kariri-Xocó. Uma delas, de trinta e quatro anos, relatou-me que já ouviu várias “*piadinhas*”, pelo fato de não ser indígena e estar vivendo dentro da aldeia. Confessou-me que hoje “*vive bem*” na aldeia, mas que ainda cultiva o interesse de viver na cidade, mesmo com as opiniões contrárias do marido e dos filhos que desejam permanecer na aldeia. Por outro lado, esta mulher não indígena reconhece que a sua família não teria condição financeira compatível com os custos de vida na cidade, sendo a aldeia a única alternativa.

Por ocasião da pesquisa, conheci uma mulher Kariri-Xocó que atualmente está em seu segundo casamento. Na primeira relação era casada com um homem Kariri-Xocó, mas o relacionamento não prosperou. Anos depois ela passou a viver com um homem “*cabeça-seca*”, com quem até o momento do estudo continuava casada. Por ter se casado com um não indígena optou em morar na “*Rua da Pista ou Pista*”. Segundo ela, essa é a atitude mais correta a ser tomada e assim deveriam fazer os(as) outros(as) indígenas casados(as) com brancos(as), argumentou-me. Antes de mudar de residência, ela morava em uma casa localizada na parte interna do portão da aldeia, depois de casada ela decidiu trocar de casa com outro indígena, por uma situada na “*Pista*”.

Durante o período em que vivi na aldeia, tive a oportunidade de conversar sobre esse assunto com diversas pessoas, tenha sido por meio de entrevistas ou não, todas elas indicaram como possível solução: a criação de uma “*rua*” (lugar) ou a delimitação de qualquer rua já existente para os casais formados por indígenas e não indígenas viverem, assim como ocorre

entre os Fulni-ô. Mas, para isso acontecer seria necessário que os casais construíssem novas casas, em uma nova localidade da aldeia, combinada por eles, ou trocassem a sua casa por outra, se acaso achassem melhor escolher uma rua já existente e reservá-la somente para as pessoas casadas com brancos(as). Esse lugar já existente que aparece nos discursos dos Kariri-Xocó é a “*Pista*”, onde já vivem muitos casais de indígenas com não indígenas. Para o primeiro caso, há dificuldade de novas construções, devido às condições financeiras dos casais, a menos que decidissem que esta “regra” passaria a valer apenas para os novos casais. Para o segundo caso, avaliado pelas pessoas na Sementeira como mais difícil de acontecer, há bastante resistência e recusa para a troca de casas. Muitos alegaram o fato de terem “*ajeitado*” a sua casa e por esse motivo, não desejariam trocá-la, a não ser que além da troca houvesse a negociação de algum acréscimo em dinheiro por parte do(a) mais novo(a) morador(a), que compensasse os gastos daqueles(as) que possuem as casas “*mais arrumadas*” (com cerâmica, garagem etc.) e maiores.

A mistura e o deslocamento de residência (pós-casamento) de não indígenas para a aldeia são questões que se agravam cada vez mais entre os(as) Kariri-Xocó. As ideias acima não foram adiante, ainda que consideradas muito boas. Mediante a isso, em julho de 2019, uma reunião foi liderada por um grupo de aproximadamente vinte mulheres de diferentes idades, principalmente jovens solteiras ou casadas com homens Kariri-Xocó. Esta não foi a primeira reunião a tratar do tema dos não indígenas na aldeia, como disse antes, uma reunião aconteceu em 2015, mas esta última foi, certamente, a que mais desencadeou em medidas para lidar com a mistura e com a mudança de residência de não indígenas para a aldeia, estas que podem ser pensadas também como mecanismos acionados pelos(as) Kariri-Xocó para a manutenção das diferenças.

Uma das jovens que participou da organização da reunião relatou-me que:

“as jovens foi que deram início, né; porque assim... somos as mais prejudicadas na questão de tá esse trâmite aqui todinho de cabeça-seca porque a gente anda e a gente fica sem privacidade e a gente é quem sai; o adulto fica ali dentro de casa. Vovó, por exemplo, fica ali, não sai de casa, mas já eu saio e quando eu chego ali que encontro um grupo de não indígena não me sinto bem, não me sinto na minha aldeia, me incomoda. Aí a gente se juntou todo mundo, as mais jovens: eu, G., J., N., G., todo mundo, fizemos uma reunião entre a gente e já que os homens não estavam querendo tomar iniciativa, a gente ia dar o primeiro passo. Se eles quisessem acompanhar, bem; se não quisessem a gente ia tirar de todo jeito porque uma hora eles iam ter que ceder”.

Após o encontro das jovens, o passo seguinte foi convocar toda a comunidade Kariri-Xocó para participar de uma grande reunião, na qual seriam apresentadas as propostas

desencadeadas por esse grupo de mulheres e ouvir a opinião dos demais participantes quanto às propostas.

Difícilmente haveria consenso em uma reunião que teve a participação maciça da comunidade. As mulheres e os homens mais idosos gostaram das propostas e declararam: *“hómi, finalmente alguém para fazer alguma coisa, para tentar impedir, né”*. Outras pessoas comentaram: *“temos que fazer isso mesmo porque do jeito que tão indo as coisas daqui um dia essa aldeia não será nem mais dos índios, vai virar aldeia de cabeça-seca”*. E também: *“pois é minha fia, se não fizermos nada agora a aldeia vai terminar virando que nem a cidade”*.

As pessoas na Sementeira reclamam muito da postura de alguns(mas) não indígenas que convivem com eles(as), dizem que estes(as) querem ter prioridade nos atendimentos médicos do Polo Base de Saúde Indígena; receber a cesta básica no lugar do marido ou da esposa indígenas; cercar extensas áreas de terra no território indígena (como acontece na localidade denominada de Cercado Grande), dentre outras.

Algumas *“moças”* que participaram da reunião e que namoram rapazes não indígenas não gostaram das propostas, pois acreditam que as medidas adotadas são rigorosas demais, mas não quiseram expor suas opiniões, diante dos muitos(as) participantes que eram favoráveis às novas mudanças. A participação do chefe de Posto da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, Antônio Matias da Silva, indígena Kariri-Xocó, foi considerada importante, segundo retrataram os(as) indígenas com quem conversei, uma vez que as reivindicações e *“regras”* foram entregues a ele para que as registrassem, tornando-as, mais tarde, *“leis”*.

Dessa reunião surgiu uma decisão que desagradou a muitos, mas não a maioria, a colocação de uma placa proibindo a passagem de não indígenas na *“Rua da Escola Nova”*: local na aldeia onde acontecem alguns *“trabalhos”* (nome que utilizam para as obrigações rituais que realizam pontualmente) dos(as) *“cabôco(a)”*, em períodos que somente é permitido a eles(as) saber, e que cada dia mais está ameaçado, devido à circulação dos(as) *“cabeça-seca”*. Foram colocadas duas placas: uma no início do local proibido e outra ao final. As placas foram pedidas a um dos vereadores da aldeia, também indígena, que logo as providenciou. Neste local da aldeia se concentra somente residências de pessoas indígenas, contudo, também é caminho de acesso ao *“Conjunto das Cem”*, *“Conjunto das Duzentas”* (onde vivem hoje muitos casais de indígenas com não indígenas), conjunto de casas das famílias Taré e Parrancó e a outros locais denominados *“sagrados”*, como a estrada que dá acesso ao Ouricuri, por isso é considerado tão importante, também por isso tão complexo. Esta rua está diretamente relacionada ao segredo do Ouricuri, portanto pessoas não indígenas

devem evitar a circulação, sob o risco de adoecimento. Diante disso, orienta-se que os(s) não indígenas que precisam alcançar as suas casas no “Conjunto das duzentas”, por exemplo, utilizem o caminho do Polo Base de Saúde.

Figura 4 – A placa



Fonte: Gutemberg Santana, 2019.

Quando perguntei se as pessoas não indígenas que vivem na aldeia estavam obedecendo as novas “regras”, Suaná Kariri-Xocó me relatou:

*“mulher, eu acho que serviu somente para os primeiros momentos, depois... Mas não foi um cabeça-seca que foi lá e disse: não vou fazer; foi o próprio índio, né.
Tem gente que tem nora cabeça-seca e que não aceitou, então o que é que ficou acordado? Para que não crie uma confusão, uma questão interna entre a gente que já tava demais, então a gente acabou aceitando a opinião daquela parenta, mas se ela tiver que ser punida, ela vai ser punida, mas não vai ser eu, fulano, ciclano ou beltrano, a gente deixa que aquele lá de cima e da Terra tome conta, entendeu? Porque assim, é desgastante.
A gente chega no parente, quer ajeitar, consertar e vê um parente querer entortar ou desviar aquele conserto.
A gente tentou, a nossa parte a gente fez, agora basta eles terem consciência e fazer a parte deles.
Pelo menos eu tenho consciência de que ninguém, até onde eu conheço, passa ali sem ter permissão. Eu sei o momento que a pessoa deve passar, então eu tenho consciência”.*

A partir da reunião também ficou definido que dali em diante quem se casasse com não indígenas deveria morar fora da aldeia. Aqueles(as) que já vivem na aldeia podem permanecer, mas nenhum(a) outro(a) “*cabeça-seca*” será permitido o deslocamento de residência (pós-casamento) para a aldeia. Os(as) indígenas que não acatarem as novas “*regras*” (as quais virarão “*leis*”, como alguns/mas desejam) podem ser punidos(as) e retirados(as) a força da aldeia. A punição pode ser a proibição da ida ao Ouricuri por um período de tempo que pode variar entre curto ou longo, dependendo do tipo de infração cometida.

Além disso, ficou decidido que os(as) novos(as) companheiros(as) não indígenas não poderiam desfrutar dos direitos da esposa, do marido ou do(a) filho(a) indígenas, abrindo mão do atendimento no Polo Base de Saúde, devendo buscar, a partir de então, no Posto de saúde da cidade. Uma indígena, que teve dois relacionamentos com homens não indígenas desfeitos, concluiu, a partir da decisão desta reunião:

“se eu fosse uma branca jamais ia querer casar com um índio porque você tá em um lugar, fazer casa, construir, formar família, viver a vida toda e se acontecer de uma separação você não tem direito a nada, a única coisa que tem direito é as roupas ou então os bens materiais como os móveis, mas casa, terreno, nada!”

O futuro para estes(as) indígenas já está em curso, por isso as reuniões e seus encaminhamentos precisam ser colocados em prática, algo deve ser feito para conter casamentos e o deslocamento dos(as) brancos(as) para a aldeia. Espera-se com isso que as pessoas Kariri-Xocó, “*sabendo que não poderão mais morar aqui dentro com os brancos, vão pensar duas vezes antes de casar com eles*”.

É possível perceber que muitas formas de agenciar a diferença estavam(estão) sendo propostas e discutidas, muitas tentativas para pôr em ação aquilo que provinha dos debates das reuniões, envolvendo toda a comunidade, mas, ainda assim, isso não respondia ao meu questionamento: por que mesmo contrários(as) à mistura com os(as) não indígenas esses casamentos continuavam a acontecer? Por que se casam com os(as) brancos se consideram que estes(as) têm interesse nos direitos indígenas? Em 2019, quando retornei novamente à aldeia fiz essa pergunta a mais pessoas, uma delas – indígena de vinte e sete anos – me respondeu:

“sei lá, eu acho que muitos ainda vê como uma forma de olhar para o mundo diferente, né. Tipo, já tá misturado, não tem mais como separar, então eu vou continuar misturando; eu acredito que seja isso. Se fulano casou, eu também vou casar, porque fulano pode e eu não?”

A primeira parte da frase “[...] *olhar para o mundo diferente*” aponta para uma mudança de perspectiva. “*Viver junto*” com um(a) “*cabeça-seca*” pode proporcionar a experimentação de outro mundo – “*o mundo dos(as) cabeça-seca*”, como elaboram em suas falas. Olha-se diferente para um mundo que também é diferente. Seria, portanto, o casamento com um(a) “*cabeça-seca*”, assim como acontece com os Karajá de Buridina (NUNES, 2012), uma experiência análoga à viagem xamânica, o que em outros contextos somente o(a) xamã poderia acessar. A escola é uma forma de experimentação dos dois mundos: o dos(as) Kariri-Xocó e o dos(as) “*cabeça-seca*” (SANTANA, 2015), mas o casamento com pessoas não indígena amplia essas experiências, uma vez que permite ainda a geração de novas pessoas: os(as) filhos(as) que nascem indígenas⁵³.

Outra indígena, esta de quarenta e seis anos, culpou os pais por não orientarem os(as) filhos(as) sobre a importância de se casar com alguém de “*dentro*”. Comentou também que a televisão e, sobretudo, a internet, nos dias atuais, estão atrapalhando bastante os “*costumes indígenas*”, pois elas mostram a “*cultura do branco*” como a melhor, fazendo com que os (as) jovens “*se iludam*”, desejando ser como eles(as), por isso se casam com os(as) brancos(as).

Na Sementeira é frequente dizer que a mistura com os(as) “*cabeça-seca*” provoca transformação corporal, provocando o enfraquecimento do corpo e da “*cultura*”. Val Kariri-Xocó considera que há quarenta anos o corpo dos(as) “*cabôco(a)*” era diferente do corpo dos(as) “*cabeça-seca*”. Seu avô que morreu com noventa e sete anos é exemplo disso. O Sr. Muzenga ou Manoel de Francelina, como era conhecido, nunca tomou um só remédio de farmácia, nem mesmo um “*fortificante*”. Deslocava-se até Propriá (Sergipe) ou qualquer outro lugar que fosse a pé. Nos dias de hoje, os(as) Kariri-Xocó se consideram apenas fortes de “*espírito*”, o que se deve à participação no Ouricuri, mas não mais de corpo, pois avaliam que qualquer doença os atinge, assim como pode ocorrer com os(as) brancos(as).

Advirto que corpo e “*espírito*” não devem ser pensados como dicotomias. Na Sementeira, o “*espírito*”, também definido como “*alma*” em alguns momentos, é a parte interior dos corpos, visível aos especialistas, como o pajé, por exemplo, e a seres não humanos. Pessoas comuns podem ver “*espíritos*” apenas em situações muito específicas, mas

⁵³ No capítulo 4, discuto a “*identidade*” dos(as) filhos(as) de casais Kariri-Xocó e “*cabeça-seca*”.

não exclusivamente em estados alterados de consciência. Tão somente a nível de compreensão, a explicação mais aproximada seria a definição de “*espírito*” como “*corpo interior*” e corpo físico como “*corpo exterior*”, porém não são dois corpos habitando um, nem mesmo dois corpos separados, podemos entendê-lo como uma fractalidade, a qual não é possível mensurar quantitativamente, mas que se contrapõe à individualidade e a pluralidade, como explica Wagner (1991), porque se pensa enquanto totalidade. Lima (2002, p. 05) também nos ajuda nessa explicação, ao lançar que “enquanto a pele corresponde a um princípio de individuação, a alma atua como um princípio de subjetivação”. Nesse sentido, entendendo os processos corporais como relacionais, conclui-se que o enfraquecimento do “*espírito*” provoca o enfraquecimento do corpo, uma vez que estas relações estão imbricadas.

Ao ativarem a diferença frente aos não indígenas, os(as) Kariri-Xocó operam na tentativa de frear os processos de enfraquecimento do corpo e da “*cultura*”, decorrentes da mistura e, para isso, a participação efetiva no Ouricuri e o conseqüente fortalecimento do “*espírito*” é fundamental. No entanto, estes processos são fluídos, mais do que possa parecer, o que permite vivenciar situações permeadas por experiências de fortalecimento e enfraquecimento do corpo, as quais dificilmente se estabilizam.

Os(as) Kariri-Xocó alegam que atualmente, devido à “*mistura*” com os(as) brancos(as), há maior consumo de frangos, peixes e carne bovina, e, por conseguinte, o surgimento de inúmeras doenças que desconheciam, como o câncer, hipertensão, diabetes, AVC (Acidente Vascular Cerebral) e elevação dos níveis de triglicérides. Os frangos, antes criados nos quintais, hoje estão prontos para o abate em quarenta e cinco dias. O peixe, que é o principal alimento da dieta Kariri-Xocó, é problemático, pois muitos deles, como a tilápia e o tambaqui são criados em reservatórios, à base de ração. Além da alimentação, pode-se citar ainda outros problemas enfrentados atualmente, apontados como fatores que acometem a saúde das pessoas: a queimada das matas, o aumento de automóveis em circulação nas ruas e, conseqüentemente, a poluição provocada.

As questões acima, resultado da mistura, conforme se argumenta na Sementeira, têm trazido outros problemas que podem prejudicar o modo de vida dos(as) indígenas e contribuir para o enfraquecimento da “*cultura*”. Como me contaram: “*tem gente aqui que prefere roupa de marca, que se sente bem com as coisas oferecidas pela cidade*”, mas pior do que isso é a criação dos(as) filhos(as) fora da cultura:

“aqui, quando a criança tá de três mês, às vezes de dois mês, que nem meus netos, já começa a comer ‘comida de panela’: arroz, feijão, farinha azeda, carne, peixe, caldo de peixe, canja de arroz; não é muito não, mas já come. O branco não é

assim, é difícil você ver no meio dos brancos uma criança com dois mês, três mês, quatro mês comer 'comida de panela' e a gente aqui, a maioria, quando é índio com índio, todos se cria assim, comendo de tudo, andando com os pés descalços na lama, na chuva, no sereno, no sol e não adoece, não tem esse problema de alergia, mas com a mistura do branco basta se formar o tempo pra chover e a criança já começa a espirrar, já gripa; se for experimentar uma canja de arroz já fica com a barriga inchada, já adoece, dá infecção intestinal, tudo isso”.

Outra preocupação acentuada gira em torno da transformação da aldeia em cidade, como mostra a fala de Lize Kariri-Xocó: “a gente fica muito imprensada com uma cidade do lado, interior vizinho por trás... Nós estamos rodeados de cabeça seca, pra entrar aqui dentro e fazer da nossa aldeia outra cidade ou interior não custa”. Lize acredita que os relacionamentos entre indígenas e não indígenas não deixarão de acontecer, devido à proximidade entre aldeia e cidade. Em concordância, outra Kariri-Xocó mencionou:

“não tem como acabar, até porque a cidade é bem aqui pertinho, nós tamo no meio, então não tem como acabar, como evitar porque meus filhos, meus netos começam a ter amizade de infância, vai pra escola dos brancos, aí começa a ter amizade, aí começa a ter uma amizade amorosa, então aí não tem como um pai e uma mãe evitar”.

Além deste ponto, há outro importante a ser destacado: o casamento com “cabeça-seca” amplia a rede de afins, uma vez que os(as) parentes do marido ou da “mulher” passam a frequentar a aldeia, podendo despertar o interesse de alguma “moça” e com ela se casar. Isso aplica-se nos casos das mulheres “cabeça-seca” que recebem parentes(as). Conheci uma delas que levou sua mãe para morar junto na aldeia e outras que levaram os filhos do primeiro casamento com homens brancos. Nos casos dos homens “cabeça-seca” que se casam com mulheres indígenas, as visitas dos(as) parentes(as) não indígenas são feitas por meio do deslocamento do homem, que visita a sua mãe na cidade. Durante o tempo que vivi na aldeia, não presenciei nenhum parente de homens não indígenas fazendo visitas, mas vi algumas vezes familiares de mulheres não indígenas circulando pela aldeia em direção à casa de suas parentas.

Uma senhora idosa me disse que a sua filha mora na cidade com um “cabeça-seca” e quando ela vai visitar os(as) parentes(as) na aldeia, o marido a leva e vai embora. A sogra diz não aceitar a presença do genro para dormir em sua casa, somente a filha e os(as) netos(as), para ela a escolha da filha é algo que fugiu de seu controle, mas permitir que o genro frequente sua casa é inaceitável. O genro também não demonstra interesse em acompanhar sua esposa nas visitas às(aos) parentas(es) e frequentar a aldeia, com esta atitude evita-se possíveis situações desagradáveis.

Outro aspecto que merece destaque é que ao casar-se com uma mulher não indígena e levá-la para viver na aldeia, os(as) filhos(as) que ela já possui de outros relacionamentos

acompanham a mãe, crescendo junto com as crianças indígenas. Quando já crescidas, alguns(mas) desses(as) jovens não indígenas terminam casando com outros(as) não indígenas, levando-os para a Sementeira, formando, assim, famílias não indígenas vivendo na aldeia e usufruindo dos direitos indígenas. As pessoas na Sementeira começaram a demonstrar insatisfação com isso, ainda que os casos sejam mínimos: *“quer dizer que a nossa aldeia é o que?”*. O assunto, então, foi levado para a reunião e a partir daquele momento ficou decidido que as crianças não indígenas que crescerem na aldeia devem se mudar para a cidade, após se casarem, mesmo se casadas com indígenas Kariri-Xocó.

Outra problemática que merece ser pontuada aqui é a consequência que tem para uma mulher indígena desfazer-se de um casamento com um homem não indígena; pode ser que esta não se case mais, pois se considera que ela *“se julgou”* ao escolher um marido *“cabeça-seca”*, ao invés de um indígena. Diz-se que essa mulher estava à procura da *“vida civilizada para possuir riqueza”* e por isso desprezou o indígena.

Na Sementeira, as mulheres de mais idade que são solteiras ou separadas são bastante criticadas, espera-se que elas se casem novamente e saiam dessa condição, entretanto, se a sua história for a de uma separação de um casamento com homens não indígenas é possível que não se casem mais ou que demorem a casar novamente, a não ser que algum indígena se apaixone verdadeiramente por ela, decida superar esse fato e enfrentar os(as) parentes(as), os quais sempre farão questão de lembrar que a atual esposa *“não deu valor aos cabôco, desfez deles, preferindo arrumar um branco, até que quebrou a cara e depois voltou para casar agora com um cabôco”*.

Em situações como essa, é necessário que o futuro cônjuge indígena esteja disposto a encarar seus parentes(as), pois essas questões acaloram inúmeras discussões e desentendimentos. Já os homens indígenas que se separam de mulheres *“cabeça-seca”* não terão essa mesma experiência e nem serão acusados por isso, pois a ideia de *“se julgar”* recai sobremaneira para as mulheres. Eles, mais facilmente, se unirão a uma mulher indígena para formar com ela (e os filhos da mulher, acaso ela já possua de outros relacionamentos) uma nova família.

Abaixo, dedico um tópico para explicitar um dos principais efeitos da mistura, o que mais parece preocupar as pessoas na Sementeira, pois concerne à relação entre alguns casais de indígenas com não indígenas e a ida ao Ouricuri.

Mistura e participação no Ouricuri

Início essa reflexão mencionando um trecho da pesquisa desenvolvida por Braga (2010), em que a autora analisa os processos de saúde e reprodução entre os(as) Fulni-ô. Braga (2010, p. 24) relata algo similar ao que presenciei entre os(as) Kariri-Xocó, no tocante à mistura com os(as) não indígenas e a participação no Ouricuri:

[...] quando é chegada a hora do ritual no Ouricuri, os que não podem participar tentam impedir a participação do cônjuge no processo ritual, numa tentativa que influencia na concentração espiritual que os índios devem manter no período de reclusão. Para o cônjuge não-indígena, ter que viver por três meses separadamente do (a) esposo (a) é um exercício espiritual do qual os ocidentais não estão preparados, assim, as primeiras crises de relacionamento no matrimônio (*saamakiacê*) entre indígenas e não-indígenas aparecem no primeiro período do ritual no Ouricuri pós-matrimônio. Os Fulni-ô lamentam pelos índios que decidem não participar do ritual por conta do cônjuge não-índio, e garantem que, entre os Fulni-ô, acatar esse tipo de ordem é algo muito raro.

Verifiquei entre os(as) Kariri-Xocó que se casaram com não indígenas essas mesmas questões e conflitos, sobretudo a desconfiança do marido não indígena e, algumas vezes, até a não aceitação de que a “mulher” indígena continuasse a frequentar o ritual. Uma das insinuações dos maridos e “mulheres” não indígenas é de que no ritual do Ouricuri há orgias. Esse imaginário sobre o Ouricuri foi construído desde os colonizadores e sacerdotes católicos que combatiam veementemente a prática, considerada por eles como “orgia selvagem” (MATA, 1989, p. 188). Todavia, não há argumento mais descabido do que esse, pois o Ouricuri é considerado local “sagrado”, por isso de respeito e concentração.

A ida ao Ouricuri precede, dentre outros resguardos, descritos no capítulo seguinte, uma abstinência sexual de pelo menos três dias. Seguir essas prescrições, demonstra que “[...] o tempo da vida sexual ativa dos casais acaba por ser ditado pelo ritmo de seus resguardos” (BELAUNDE, 2015, p. 548), porém, os maridos não indígenas, mais do que as “mulheres” não indígenas, nem sempre aceitam e tentam ter relações sexuais com as companheiras. A situação pode se agravar para uma briga entre o casal, por isso algumas mulheres pedem ao marido que vá para a casa de sua mãe, durante esse período, a fim de não “quebrarem o resguardo”. Alguns homens não se incomodam e atendem ao pedido, outros aproveitam para dormir junto com amantes, enquanto as esposas estão no ritual, como fiquei sabendo de alguns casos. Se porventura a mulher tiver relação sexual com o marido nesse período estará proibida de frequentar o Ouricuri, precisará esperar até que a próxima ida ao “território sagrado” seja anunciada, entre sete e quinze dias depois, devendo cumprir novamente o resguardo.

Algumas mulheres indígenas não aceitam tais questionamentos e quando percebem que os maridos irão proibi-las de frequentar o ritual, optam, imediatamente, pelo fim da relação, o que fará ela ser lembrada pelos(as) parentes(as) como *“uma mulher da poxa; mulher de atitude”*. Essa, porém, não é a decisão de todas elas, a dependência financeira do marido é uma das justificativas para a continuidade da relação, sem contar outros casos em que a mulher não deseja se separar, em nome do amor que nutre pelo companheiro. Estas são fortes candidatas a abandonarem o ritual, atendendo ao pedido dos maridos que ameaçam pôr fim na relação. Todavia, ao abandonarem o ritual estas mulheres ficam *“descobertas”*, ou seja, sem proteção, assim como os seus(suas) filhos(as) e o seu companheiro, uma vez que se considera o Ouricuri como o meio para alcançar a proteção e a força necessárias para viver.

Ainda que o Ouricuri esteja acima de muitas coisas para os Kariri-Xocó, pois *“sem ele nós não vive”*, e que a participação efetiva dos(as) indígenas seja reconhecida como a melhor das escolhas, algumas mulheres indígenas que se casaram com homens *“cabeça-seca”*, adjetivados como *“safado”*, demonstraram certos incômodos ao deixarem os maridos sozinhos nos momentos em que se deslocam para o Ouricuri. Mesmo reconhecendo que a sua presença em casa não assegura inteiramente a fidelidade do marido, argumentam que a sua ausência facilita bastante os encontros com as amantes. Sendo assim, algumas dessas mulheres tentam agenciar essas relações, intercalando os momentos de participação e não participação no ritual com os períodos em que permanecem em casa com o marido, a fim de controlar, mesmo que pontualmente, esses relacionamentos extraconjugais. Diante dessa escolha, tornam-se alvo de críticas dos(as) parentes(as).

Uma jovem indígena de dezenove anos, filha de mãe indígena e pai branco, disse-me desejar casar, mas somente após concluir os estudos. Para ela, o casamento é importante porque *“o homem precisa da mulher e a mulher do homem”*. A jovem não vê problema em casar com não indígenas, embora diga preferir os *“cabôco”*. Considera que o fundamental em um relacionamento entre pessoas diferentes é o respeito, principalmente ao ritual. Ela também concorda, como muitos(as), que o casamento com não indígenas aumenta cada dia mais, porque vivem próximo a eles(as), terminam por conhecê-los(as), inevitavelmente. Mencionou, ainda, que a relação pode decorrer do amor e para este não há o que fazer:

“[...] ninguém manda no coração. Eu mesma posso me apaixonar por uma pessoa que seja branco e ninguém vai mandar no sentimento. Se acontecesse comigo, por exemplo, eu queria ter uma relação como a da minha mãe com o meu pai. Se um não índio chegasse pra mim pra querer me proibir de fazer coisas como as que eu já tenho costume, como ir pra o Ouricuri, essa pessoa já não estaria tendo respeito por mim porque respeito não é esse só formalmente - meu marido não me trai com

outra mulher, eu acho que respeito tá em tudo e pra mim, principalmente, tá na religião”.

Do que concluí: abandonar o ritual por causa do cônjuge não indígena é a pior escolha que uma pessoa Kariri-Xocó pode fazer em sua vida, da qual certamente se arrependerá. No Ouricuri, a pessoa sempre terá o seu lugar de volta, mas na aldeia não deixará de ouvir comentários e queixas dos(as) parentes(as) pela escolha “errada” que fez. Arrepender-se, terminar com o cônjuge e retornar ao ritual é a melhor opção, isso é o que enfatizam.

Para um homem Kariri-Xocó, de trinta e dois anos, casado com uma mulher não indígena, era um orgulho tê-la como esposa, pois, segundo ele, ela respeitava o ritual, ou seja, não brigava quando ele precisava ir ao Ouricuri e criava os filhos para desenvolver o gosto pelas “*coisas de índio*”. Na visão do tal homem, sua mulher parecia “*índia mesmo, até mais do que outras na aldeia*”. A mulher não indígena se tornou habilidosa em fabricar colares, brincos e pulseiras de sementes e penas, as quais eram(são) vendidas em escolas para complementar a renda da família. Porém, ainda que determinado(a) “*cabeça-seca*” casado(a) com uma(um) indígena seja considerado(a) uma pessoa tranquila, por não se envolver em “*questões*” indígenas e não desmerecer os(as) parentes(as) indígenas de sua(seu) companheira(o), a sua presença na aldeia, ainda assim, é considerada um problema, pois interfere diretamente nas práticas religiosas relacionadas ao Ouricuri, realizadas no espaço “*sagrado*” e na própria aldeia.

Os homens indígenas casados com mulheres não indígenas reconhecem que a ida ao Ouricuri parece mais delicada para as mulheres indígenas do que para eles, sobretudo para aquelas que ainda não têm filhos(as), inclusive alguns deles me explicaram que “*os homens é que mandam na casa e se ele disser que vai, ele vai, mulher nenhuma empata o homem de ir pra o Ouricuri, não*”. As mulheres não indígenas podem tentar impedi-los de frequentar o ritual, mas eles não acatam a sua vontade, primeiramente pelo próprio ritual, depois porque submeter-se às vontades e caprichos de uma mulher é comportar-se como um homem “*dominado*”, que obedece a esposa, como explicam o termo; isso é considerado como algo negativo, no ideal de masculinidade dos Kariri-Xocó.

O Ouricuri protege todos(as) aqueles(as) que acreditam em sua força. A ida do marido e da esposa indígenas ao Ouricuri protege também os(as) “*filhos(as) misturados*” e o(a) companheiro(a) não indígena. Um homem de quarenta e três anos, disse-me que certo dia sua esposa teve um sonho emblemático com o Ouricuri; assim que acordou, contou-lhe o que tinha sonhado, ele ficou admirado com tamanha precisão de detalhes na descrição da esposa. O marido explicou-me que sonhar com Ouricuri é uma forma de “*merecimento*”, um presente

concedido por Deus, um privilégio diante de outras mulheres não indígenas também casadas com indígenas. Mas, o sonho segue em sigilo, contá-lo poderia trazer grandes problemas para ambos, o marido seria facilmente acusado de ter revelado parte do segredo à esposa, o que poderia acarretar na expulsão do casal e dos(as) filhos da aldeia.

A participação no Ouricuri dos(as) filhos(as), frutos desses relacionamentos, é bastante delicada, especialmente se a mãe não é indígena. O exemplo dos(as) Fulni-ô é similar:

Os Fulni-ô também reclamam que as mulheres não-indígenas (ou brancas, como chamam) não autorizam os filhos pequenos frequentarem a reclusão coletiva, e, conseqüentemente, com o passar de três anos do nascimento da criança, ela já não pode ser aceita no Ouricuri, pois isto é norma da religião. Sendo assim, os descendentes ‘misturados’ acabam por não se inserir, digamos, a uma vida Fulni-ô, conduzidas pela doutrina religiosa Fulni-ô (BRAGA, 2010 p. 24).

Em quase todos os casos, o(a) filho(a) acompanha a mãe, então, se esta vive em outra cidade ou até em outro estado e o relacionamento termina, a participação da(s) criança(s) no Ouricuri fica extremamente limitada. A participação da família paterna é fundamental, mas é a avó paterna quem desempenha papel central nesse processo, pois é ela quem conduzirá os(as) neto(as) ao ritual. Se moram distantes, a avó não sossegará até que o filho leve os(as) netos(as) para serem “*feitos(as)*” no Ouricuri, ainda pequenos, pois sabe que, passado os sete anos de idade, nenhuma criança tem acesso ao Ouricuri, portanto, não se tornará “*cabôca*”, seja ela pertencente a qualquer família Kariri-Xocó. Contudo, se a avó paterna não for indígena é necessário acionar as “*cabôca*” pertencentes à rede de parentes Kariri-Xocó, a fim de que a(s) criança(s) seja(m) “*feita(s)*” no ritual.

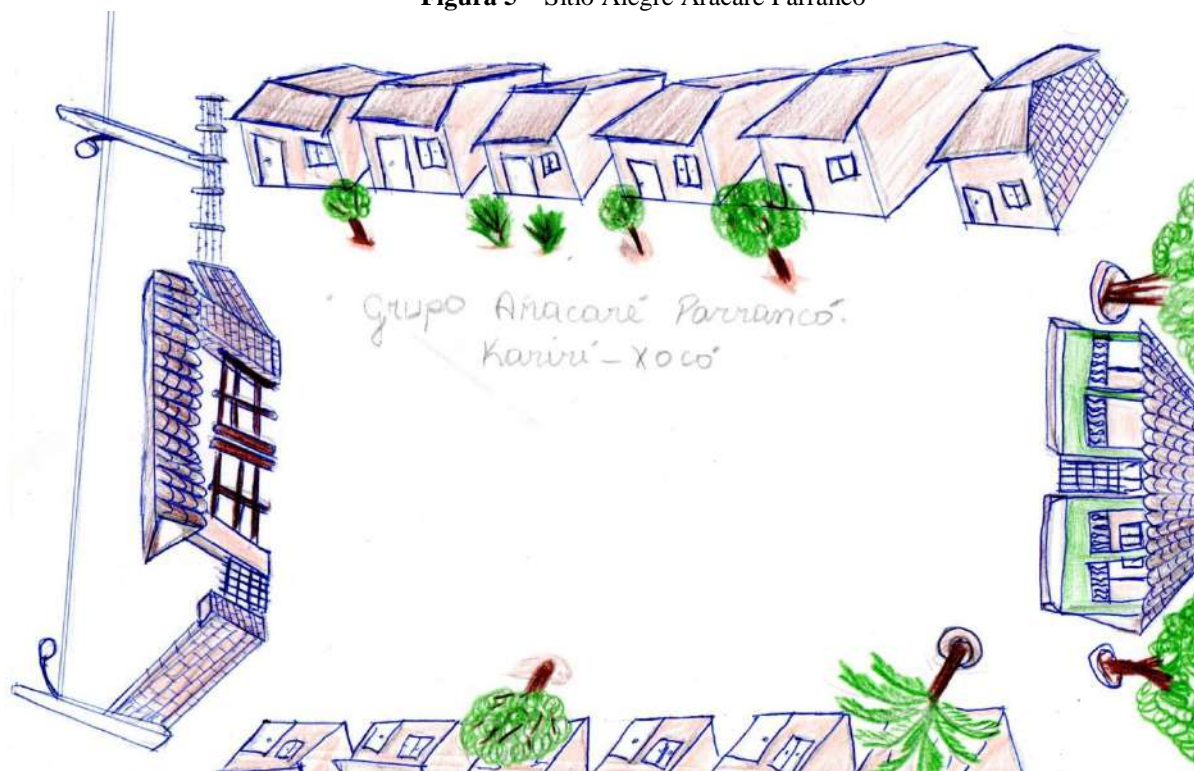
Evitando passar por essa situação, uma indígena, atualmente avó de seis netos, entre meninos e meninas, tratou de advertir os(as) filhos(as), antes que pensassem em se casar com não indígenas:

“eu dizia a meus filhos: ‘não se case com branco porque eu não vou levar meus netos pro Ouricuri. Vocês vão ser pai, ser mãe e eu não vou tomar a responsabilidade nas minhas costas. A responsabilidade é sua, não sou eu que vou assumir’. É o que acontece aqui quando um filho se casa com uma branca, as mães (as sogras das mulheres não indígenas) é quem leva os netos pro Ouricuri pra não perder a cultura, pra não perder o direito. Só que eu sempre dizia aos meus filhos: ‘não quero’. Tanto é que minha filha começou a namorar com o marido (indígena) dela bem nova, com treze anos. Ela namorou uns dez anos com ele, terminava e voltava, e eu dizia: ‘não quero outro rapaz na minha porta, eu não quero, eu quero é esse que você escolheu, você escolheu esse, pois vai ser esse’. E foi, foi, foi... entre idas e vindas e já tá com cinco anos que tão juntos (vivendo junto), ao todo são quinze anos”.

Considerando todas essas problemáticas que surgem em decorrência da escolha de casar com não indígenas, apresento adiante um pouco da experiência da formação do “*Sítio Alegre Aracaré Parrancó*”: um grupo de famílias Kariri-Xocó que decidiu construir suas casas em uma área “*mais lá pra cima*”, dentro da aldeia, em direção à estrada do Ouricuri, a

fim de se afastar do convívio com os(as) não indígenas e assegurar que as suas práticas rituais pudessem ser realizadas no sítio.

Figura 5 – Sítio Alegre Aracaré Parrancó



Fonte: Misso Kariri-Xocó, 2018.

Em 15 de novembro de 2010, Francisco Sampaio da Silva⁵⁴, indígena Kariri-Xocó, falecido há quatro anos, quando a pesquisa foi realizada, fundou o Sítio Alegre Aracaré Parrancó, juntamente com a sua esposa Carmelita Maria da Silva, de origem Pankararu, com quem conviveu por quase 60 anos.

A denominação Parrancó, cuja tradução para o português significa “margem do rio” (VENANCIO, 2018, p. 68), corresponde a uma denominação “nativa”, equivalente a um dos troncos que formam as grandes famílias⁵⁵ Kariri-Xocó. A palavra tronco designa “à

⁵⁴ Foi chefe do Posto Indígena da FUNAI e considerado um indígena de relevante importância nas retomadas de terra.

⁵⁵ Outras famílias consideradas de “tronco” são: Baca, Tononé, Perigipe, Muirá, Suíra, Nidé, Tibiriça, Ibá, Soyuré, Botó, Poité, Taré e Giri.

construção das linhas de descendência, bisavós e avós, e desses antepassados herdaram os nomes de família. [...] igualmente se refere às origens étnicas dos ascendentes” (Ibidem, p. 52). Atualmente é melhor compreendido na Sementeira como “*sobrenome ancestral*”, conforme a explicação de Edvânia da Silva Ramos, de 40 anos, filha do casal: “*Parrancó era o sobrenome do meu avô*”.

Aos treze anos de idade, dona Carmelita se uniu a Francisco e juntos tiveram dezessete filhos, hoje contam com treze vivos. A união permitiu a dona Carmelita conhecer o segredo do Ouricuri, o que atualmente não é mais possível, como devo detalhar apenas no capítulo seguinte.

Eles decidiram fundar o sítio para ter mais tranquilidade, “*para o bom viver*”, nas palavras ditas durante a nossa conversa; viver somente entre família (seus treze filhos/as mais netos/as, bisnetos/as, genros, noras e tataranetos/as, todos indígenas) e conservar os “*costumes indígenas*” através dos ensinamentos dados aos(as) filhos(as), conforme afirma Edvânia: “*aqui podemos praticar nossos costumes, nossa tradição, sem que o branco venha a interferir*”. No sítio se criam galinhas, gansos, patos; construíram um campo de futebol, uma das casas dispõe hoje de uma piscina e, assim, compartilham a ideia de tranquilidade que buscavam ao mudarem de residência e construiram o seu sítio.

Antes de viver na aldeia Kariri-Xocó, dona Carmelita e Sr. Francisco moraram na Colônia. Chama-se Colônia uma área de 50 hectares de terras, na parte alta do antigo campo das sementes (no terreno da antiga Sementeira), há 3km do rio São Francisco, terreno cedido aos indígenas Kariri-Xocó, na década de 40. A 4ª Inspeção Regional enviou uma carta à FUNAI, em 1945, um ano após terem sido oficialmente reconhecidos como indígenas perante à sociedade, descrevendo a real situação de penúria em que viviam. Depois de alguns trâmites para a regulação da cessão de terras por empréstimo, em 1948 a demarcação foi concluída (MATA, 1989, p. 98). A Colônia reacendeu a esperança dos(as) indígenas de melhorar suas condições de vida, porém os 50 hectares se tornaram insuficientes para as vinte e cinco famílias que ali viviam e “*butavam roça*”.

Mesmo diante do que foi apontado acima, aos setenta anos de idade, dona Carmelita relembra da época em que viveu na Colônia e ressalta que mesmo perante as dificuldades, a “*vida era boa*”. Na Colônia as casas eram de taipa, cobertas de palha de arroz; não havia na localidade água encanada nem luz elétrica; plantavam macaxeira, milho e feijão; pescavam nas lagoas e no rio, que era cheio e abundante em peixes. Segundo esta senhora, todos(as) tinham saúde e as comidas não “*ofendiam*” o estômago. Além disso, dona Carmelita assegura

que na Colônia ninguém cantava músicas não indígenas, somente rojões (canto de trabalho) e torés (cantos e danças), o que fortalecia a “cultura”, como ela fez questão de ressaltar.

Quando deram início às construções no sítio, situado na parte alta da aldeia, só havia mato nas proximidades. Atualmente foram construídas casas ao redor do “Conjunto das Duzentas”, localidade onde convivem algumas famílias formadas por indígenas e não indígenas, o que se tornou uma preocupação, haja vista que se deslocaram da parte baixa da aldeia, justamente por causa de algumas insatisfações geradas por conta do aumento de não indígenas casados com indígenas e residentes na aldeia. Diz-se, entre as famílias Parrancó, que a presença dos(as) brancos(as), a movimentação de carros, o som alto e a circulação de pessoas desconhecidas vêm deixando-os(as) apreensivos(as) e inseguros(as), sendo assim, logo que anoitece, fecham o portão de entrada do sítio.

A formação do sítio é entendida pelos vinte e quatro núcleos familiares de origem Parrancó, compostos por casais Kariri-Xocó e um deles pela união de Kariri-Xocó com Fulni-ô, como uma maneira de viver o Ouricuri, já que em datas específicas (não reveladas aos não indígenas, como a mim, por exemplo) podem realizar seus rituais, o que hoje não é possível fazer em outras partes da aldeia. Justificam que o desejo de se separar da “mistura” não se reflete em preconceito, deve-se considerar isso como uma forma de “não perder a cultura”. As famílias que constituem o grande núcleo Parrancó esperam, com isso, deixar um legado importante às crianças Kariri-Xocó: a “continuidade da cultura”, assim como fez o patriarca Sr. Francisco, antes de “fazer a grande viagem” (morrer).

No dia de minha visita aos Parrancó, eles(as) estavam à espera de um pesquisador do estado de Sergipe, passei com eles(as) toda a tarde, as crianças aguardavam ansiosas, mas o pesquisador não apareceu. As filhas de dona Carmelita me disseram que as crianças se pintam, vestem saias de palhas, usam cocares e seguram a maraca, quando “pessoas de fora” os visitam. Este é um exemplo do quanto “mostrar a cultura” ao branco é também uma forma de dizer “nós tá aqui, nós não se acabou não”, como afirmou uma senhora indígena de sessenta e oito anos, em outra ocasião.

Para as filhas de dona Carmelita, Edvânia, Maria Inês e Danuzia, muitos(as) jovens têm esquecido a “cultura”, interessados(as) pela vida dos(as) brancos(as). Por isso, consideram importante os pais aconselharem os(as) filhos a partir dos ensinamentos da “origem”. O diálogo é visualizado por elas como uma forma de orientar os(as) filhos(as) para o casamento endogâmico, sempre lembrando da expressão que se usa na Sementeira: “cada panela com o seu texto”.

Ao final da exposição deste capítulo, concluo que o mundo para os(as) Kariri-Xocó é sustentado pelo Ouricuri, que pode proteger até mesmo os(as) “*cabeça-seca*” que demonstrarem respeito e reconhecerem a sua força. Contudo, se a aldeia vier a se tornar “*aldeia de cabeça-seca*”, como receiam acontecer, estar-se-á diante do “fim do mundo”, de um outro “mundo por vir” (DANOWSKI E VIVEIROS DE CASTRO, 2017) ou, ainda, da “queda do céu” (KOPENAWA E ALBERT, 2015). Embora o risco seja eminente, otimistas que são, os(as) Kariri-Xocó, incansavelmente, afirmam que não deixarão chegar a este ponto e, ainda que muitos(as) acreditem que a “*mistura*” seja uma realidade impossível de controlar atualmente, confiam que o futuro não está fatalmente dado. Acreditam que o poder que tem o Ouricuri e a fé que depositam nele, os livrará “*de tudo o que há de ruim, pelo santo dia que é de hoje e pelas santas horas que são*”. Por isso é tão importante cultivar o segredo, protegê-lo como aquilo que se tem de mais valioso, pois é a continuidade do segredo que permite a existência das pessoas Kariri-Xocó enquanto “*pessoas diferenciadas*”, de “*espírito*” forte. E é isso que eles(as) nos provam cotidianamente. Para viverem e se relacionarem com os(as) não indígenas, os(as) Kariri-Xocó empreendem estratégias de manutenção do segredo e, para isso, a ativação da diferença é central.

Ainda em continuidade com esse argumento, apresento o capítulo 4, no qual abordo, mais detalhadamente, como se dá o agenciamento das diferenças.

CAPÍTULO 4

Agenciamentos políticos da mistura

Sinopse do capítulo⁵⁶

Ao problematizar o tema da “*mistura*”, duas categorias emergem do discurso dos(as) Kariri-Xocó, a saber: conhecimento e sangue, as quais devem ser pensadas como assuntos interrelacionados. As “*misturas*” de sangues e “*culturas*”, que ocorrem por meio da união conjugal com não indígenas, embora remetam a certos discursos e formas de compreender o que é parentesco, são dilemas atuais que ecoam com muita força na Sementeira, todavia nada é mais problemático do que não manter as práticas do Ouricuri em sigilo, estas que estão no cerne da constituição da “identidade” étnica e da relacionalidade Kariri-Xocó, tanto em termos de relações sociais diárias, quanto de parentesco e afinidade. Nesse sentido, a “*mistura*” é considerada uma ameaça à continuidade do segredo, mas nem sempre foi vista dessa forma, no passado, a “*mistura*” e o compartilhamento do segredo se configuraram como fundamentais para a própria existência dos(as) Kariri-Xocó. Entender, portanto, os discursos mais atuais, mobilizados em torno da rejeição da “*mistura*” e dos agenciamentos que são feitos frente a ela, torna-se indispensável para compreender os casamentos entre Kariri-Xocó e não indígenas. Defendo que: 1) torna-se possível aos Kariri-Xocó, ao agenciar produtivamente a diferença, casarem-se com não indígenas e acessarem os dois “*lados*” da mistura, além de preservar o segredo do Ouricuri, o mais importante; 2) os casamentos entre Kariri-Xocó e não indígenas operam a partir da lógica da contramestiçagem, uma vez que as diferenças entre eles(as) não são apagadas.

O problema da mistura

O elevado grau de mistura, também chamado de “*badiação*” entre os(as) Kariri-Xocó, é visto como um dilema, pois, conforme foi-me explicado, aquele(a) que a genealogia é composta por muitos não indígenas, herdará menos o “*sangue de indígena*” e mais o “*sangue de cabeça-seca*”, logo, os frutos dessa mistura pensarão mais como um “*cabeça-seca*” e desejarão as “*coisas do branco*”, a exemplo das festas, ao invés das “*coisas de índio*”, como

⁵⁶ O título do capítulo é tomado de empréstimo do artigo de José Arruti (2001).

o Ouricuri. Este(a), contudo, não deixa de ser “*cabôco(a)*” para torna-se “*cabeça-seca*”, mas um(a) “*cabôco(a)*” cujo o pensamento se inclina mais para o gosto e práticas não indígenas, como relatou-me um Kariri-Xocó de trinta e três anos. À primeira vista, ainda que estas relações se apresentem de maneira rígida, há inúmeras exceções; estas relações são mais fluídas do que se imagina.

Existe um aspecto importante que envolve essa preocupação, que muito nos lembra o trabalho de Coelho de Souza (2017) com os(as) Kisêdjê (povo jê do Xingu), quando estes acionam em seus discursos a “*força do sangue*” e a “*força da cultura*” dos brancos para demonstrar o perigo e a preocupação em torno dos casamentos entre eles. Para os(as) Kariri-Xocó os dois termos (sangue e cultura) aparecem com frequência e são inteiramente relacionados, embora, dependendo das circunstâncias, operem sob experiências distintas: enfraquecimento do corpo e enfraquecimento da “cultura”.

As pessoas Kariri-Xocó sempre tiveram muita relação com os(as) não indígenas⁵⁷: por meio do casamento entre eles(as); do comércio (sobretudo da venda de produtos de barro, como panelas, cuscuzeiro, caçarola e outros, fabricados, vendidos e/ou trocados pelas louceiras Kariri-Xocó e venda de tijolos por meio da construção de olarias⁵⁸); da venda de sua força de trabalho, nos cargos de ajudante de obras na construção civil (os homens) e empregada doméstica (as mulheres); da escola, uma vez que o ensino escolar na aldeia contempla até o 6º ano do Ensino Fundamental II, fazendo com que a continuidade dos estudos se dê nas escolas não indígenas da cidade de Colégio; das experiências de preconceito que vivenciam na cidade, especialmente por serem reconhecidos(as) como “descendentes” ou

⁵⁷ A relação dos *Cariri* e dos *Shocó* com os brancos data desde os anos de 1700, a partir dos primeiros e sucessivos encontros que ocorreram com a chegada dos jesuítas às margens do Rio São Francisco. Desde então, foram vários séculos de aldeamento e catequese (MATA, 1989).

⁵⁸ Não se sabe ao certo, mas Nhenety (Zé Nunes) arrisca a dizer que possivelmente a olaria começou as suas atividades de produção com a chegada dos primeiros jesuítas na região. Havia a necessidade de tijolos para a construção da cidade de Colégio, incluindo a igreja, desde então os(as) indígenas tiveram que aprender o serviço da olaria e da carpintaria para servir aos interesses dos(as) portugueses. Em troca dos serviços, os(as) indígenas tinham “direito” a um pedaço de terra para fabricar os tijolos, os quais eram vendidos a baixo preço aos não indígenas. Depois da retomada da Sementeira, os(as) Kariri-Xocó construíram a sua própria olaria. A década de 80 foi marcada pela maior produção de tijolo de todos os tempos; em uma semana eram fabricados mais de vinte caminhões de tijolos, com cerca de 200 mil unidades, que eram comercializados, principalmente, na cidade de Arapiraca - Alagoas. Contudo, em 1985, quase toda a produção foi perdida devido à enchente do rio São Francisco. No final dos anos 90, a produção manual diminuiu consideravelmente, pois iniciou-se naquela localidade os tijolos industrializados.

“aculturados”. A proximidade do centro da cidade e os limites geográficos que delimitam a distância de cerca de 1km para a aldeia Kariri-Xocó estreitam e acirram as relações com os(as) não indígenas.

Quando os(as) Kariri-Xocó dizem: “*nós hoje é civilizado*”, referem-se a um momento em que convivem com muitos elementos vindo dos(as) “*cabeça-seca*”, formas de se vestir, agir, alimentar-se e os lugares que frequentam. Ser “*misturado*” ou “*civilizado*”, como se identificam, não anula ser indígena, ao contrário, ser “*misturado*” é uma forma de conhecer e poder circular por dois mundos (ou dois “*lados*”, como também ressaltam): o “*mundo dos cabeça-seca*” e o “*mundo dos indígenas*”, a diferença entre eles(as) – brancos(as) e Kariri-Xocó – está no Ouricuri.

A relação conjugal com homens e mulheres “*cabeça-seca*” gera filhos(as) com inclinação a “*puxar*” mais para um “*lado*” ou para outro: o “*lado*” dos “*cabeça-seca*” ou o “*lado*” dos(as) próprios(as) parentes(as) Kariri-Xocó. Uma criança, fruto de um relacionamento entre Kariri-Xocó e “*cabeça-seca*”, herdará os dois “*lados*”, considerando o princípio de “*bilateralidade da herança do sangue*⁵⁹” (MARCELIN, 1999, p. 42), podendo circular por ambos, mas ocorre de “*puxar*” mais para um do que para outro. “*Lados*” são virtualidades distintas, uma pessoa que herda os dois “*lados*” pode acionar um ou outro, dependendo da situação. A expressão “*puxar*”, tanto pode significar aquele(a) que se parece com o pai ou a mãe em termos físicos, quanto em aspectos mais subjetivos relacionados à personalidade (exemplo: “*João puxou ao pai dele, é do mesmo jeitinho*”), como destacou Mata (1989, p. 147), sobre o sangue entre as pessoas Kariri-Xocó: “é pensado como substância transmissora de qualidades físicas e morais”.

Entre os(as) Kariri-Xocó, o sangue não é um fluído corporal inerte, mas uma substância que agencia o conhecimento e transporta-o para todo o corpo, eles “acreditam que sua unidade é transmitida através do sangue” (MATA, 1989, p. 145). Além disso, o sangue influencia o pensamento, por isso, os(a) indígenas se preocupam tanto com ele; na Sementeira, acredita-se que quanto mais sangue de “*cabeça-seca*” uma pessoa tenha em sua descendência, menos ela pensará como um(a) Kariri-Xocó e mais como um não indígena,

⁵⁹ De acordo com Marcelin (1999, p. 42), a bilateralidade do sangue “proporciona ao agente a possibilidade de construir a distinção entre o lado materno e o lado paterno”.

uma vez que “por meio de seus sangues e fluidos sexuais derivados, homens e mulheres transmitem a seus filhos suas características” (BELAUNDE, 2006, p. 2014).

Quando o sangue “*puxa*” mais para o “*lado*” dos(as) “*cabôco(a)*”, no caso de um relacionamento conjugal entre “*cabeça-seca*” e indígena, a criança terá grande respeito pela sua religião e “*cultura*”, interessando-se menos pelas “*coisas do mundo do branco*”. Quando dizem que o “*sangue puxa*”, estão nos falando de um fluído corporal capaz de conectar pessoas consubstanciais e isso só é possível porque “o sangue opera tanto dentro do corpo de uma pessoa quanto fora dele” (BELAUNDE, 2006, p. 207).

O sangue para os(as) Kariri-Xocó é vida, antes de qualquer coisa, pois “*sem ele nós não é nada*”, comentou Val, que aprendeu tantas coisas sobre o seu povo com a sua avó, como ela sempre fazia questão de me dizer. É também um veículo que transporta o conhecimento da “*origem*” pelo corpo, formando, assim, a memória. Os fios que tecem a memória são compostos por parentesco, sangue, histórias dos antigos e saberes “*originários*” (“*da origem*”, “*de dentro*”), portanto, a memória não é uma essência, mas um “fenômeno construído” (POLLAK, 1992, p. 204).

Além do mencionado acima, a expressão “*puxar*” também indica gosto e/ou inclinação para o mundo dos(as) Kariri-Xocó ou para o mundo dos(as) “*cabeça-seca*”. Para exemplificar, cito uma mulher não indígena que reside na aldeia casada com um Kariri-Xocó que, em uma conversa informal, me contou sobre as habilidades de seu filho na feitura dos artesanatos e a sua dedicação ao ritual que para ela se sobressai, diante de muitos jovens filhos de mãe e pai indígenas, ou seja, o filho “*puxou*” mais para o “*lado*” indígena.

A noção de “*puxar*” também tem a ver com as experiências que a pessoa teve(tem) na vida. No exemplo acima, a mulher não indígena vive na aldeia e incentiva o seu filho a “*tomar gosto*” pelas “*coisas indígenas*”, já a filha, um pouco mais nova, não demonstra tanto interesse. As crianças frutos de relacionamentos entre Kariri-Xocó e não indígenas que vivem na cidade, principalmente nas cidades distantes da aldeia, geralmente, “*puxam mais para o lado dos cabeça-seca*”, sobretudo, porque frequentam pouco o Ouricuri. Mas, tem um detalhe relevante nessa consideração, a mulher não indígena a pouco mencionada justifica que mesmo diante de seu incentivo, a diferença de interesse pelas “*coisas indígenas*” entre o filho e a filha se dá pelo fato de ser “*algo dele mesmo*”, o que se pode entender por meio de outra expressão: o “*dom*”.

O “*dom*” é explicado na Sementeira como “*um presente de Deus*”, dito sempre como: “*você nasceu para isso*”. Mas, mesmo sendo um presente é preciso que o “*dom*” seja desenvolvido, ninguém se tornará habilidoso(a) em fazer artesanatos, se não praticar e se

dedicar; nem mesmo uma rezadeira poderia sê-la, se não tivesse o empenho de se colocar a aprender com as rezadeiras mais antigas no ofício. O “*dom*”, portanto, é um presente que precisa ser lapidado. Na Sementeira, ter o “*dom*” para executar alguma coisa significa predisposição para algo que se sobressai frente aos(as) outros(as).

O caso dos Tupi Guarani abordado por Almeida (2016) apresenta muitas aproximações com os(as) Kariri-Xocó, mas um ponto de divergência explícito aparece em ambos os casos. Para os Tupi Guarani não há restrições quanto ao casamento com não indígena, uma vez que, como coloca a autora, “*casou com índio, vira índio também*” (ALMEIDA, 2016, p. 149), sendo as práticas cotidianas (incluindo relações, vivência e substâncias) aquilo que de fato constituirá o “lado índio” do cônjuge juruá (não indígena), ainda que não se perca de vista o seu “lado juruá”, conforme ela destaca. Entre as pessoas Kariri-Xocó, eu diria que há um apelo restritivo para o não casamento com pessoas “*cabeça-seca*”. Aqui, o uso da expressão “apelo restritivo”, ao invés de restrição, sugere o livre arbítrio na escolha do futuro(a) marido ou “*mulher*”.

Na Sementeira, a premissa é: “*cabeça-seca que casa com índio, continua cabeça-seca*”. Mas, como veremos adiante, no “*tempo de antes*”, aquele que se casava com Kariri-Xocó se tornava “*cabôco de entrada*”, após ser “*feito*” no Ouricuri, mas ainda assim, não se tornava indígena, pois a prerrogativa para tal é ter “*sangue de índio*”, a lógica que explicava essa relação no “*tempo de antes*” era: “*cabeça seca que casa com cabôco/a vira cabôco/a de entrada*”. Entretanto, os(as) filhos(as) dessa relação entre Kariri-Xocó e não indígenas, os quais possuem “*sangue de cabeça-seca*” e “*sangue de índio*” serão reconhecidos(as) como indígenas Kariri-Xocó. A diferença é colocada em questão, somente em situações específicas.

Até aqui a mistura de sangue foi mais abordada, mas é importante mencionar que viver próximo a um(a) “*cabeça-seca*” é tão preocupante quanto, uma vez que afeta a continuidade do Ouricuri. Algumas práticas ritualísticas podem deixar de ser feitas por causa da presença do marido ou da esposa não indígena que vive na mesma casa ou na mesma “*rua*” ou “*lugar*”, por isso que se casar com um(a) “*cabeça-seca*” e mudar a residência para a aldeia é problemático, diz-se que afeta a cultura (sem aspas).

Os deslocamentos de residência para a aldeia são considerados pelas pessoas Kariri-Xocó como perigo iminente, pois, como ouvi em diversas casas “*daqui um dia vão chegar aqui procurando os índios e não vão encontrar porque isso aqui vai virar aldeia de cabeça-seca*”. Essas questões movimentam algumas desavenças entre parentes(as). Alguns pais preferem que a sua filha, que se casou com um homem “*cabeça-seca*”, permaneça morando na aldeia, pois assim poderão tê-la por perto, além de poder acompanhar e direcionar os(as)

netos(as) na iniciação no Ouricuri, incentivando-os(as) a “*criar gosto pelo ritual*”. Outros ressaltam que cada pessoa tem livre poder de decisão, mas uma vez decidido se casar com um(a) “*cabeça-seca*”, deve-se assumir as consequências e ter o bom senso de sair da aldeia e viver na cidade com o(a) parceiro(a).

Quando os(as) Kariri-Xocó falam do medo de algum(a) parente(a) “*virar branco*”, “*puxar mais para o lado do branco*” ou “*parecer mais com os(as) cabeça-seca*”, eles(as) não estão se referindo a uma transformação rigorosa e imutável, mas ao perigo de assumir o ponto de vista dos(as) “*cabeça-seca*”, trata-se de uma questão de perspectiva. “*Virar branco*” para os(as) “*cabeça-seca*” é uma “*viagem sem volta*”, portanto, são compreensões diferentes que podem gerar equívocos. O comentário abaixo demonstra a preocupação de uma Kariri-Xocó com os(as) jovens que estão “*puxando mais para o lado dos cabeça-seca*”:

“o pior cego não é o das vistas, é o de mente, pois sabemos qual caminho seguir e estamos seguindo diferente. O erro de um acaba atrapalhando toda a comunidade, pois todos nós somos família aqui. Tem gente sempre querendo mais. Estamos perdendo o costume de seguir o que os mais velhos orientam. Estamos seguindo o caminho errado que é mais fácil. As jovens estão imitando a vida de branco, não estão seguindo a regra que é de nossa religião. Estamos ficando mais civilizados, vivendo uma vida que não é nossa. Isso tem prejudicado muito as meninas” (Cris⁶⁰, 2018).

Interessante que ainda que revelem em alto e bom som que “*cabeça-seca*” não vira “*cabôco(a)*” e, em muitas situações, afirmem que não vira “*índio*”, por outro lado também pode-se ouvir que há “*cabeça-seca*” casado(a) com “*cabôca(o)*” que é “*mais índio que os próprios índios*”, para se referirem a aqueles(as) que respeitam o Ouricuri e “*estão ali para o que der e vier*”, ou seja, ajudam os(as) companheiros(as) e os seus familiares indígenas quando precisam, inclusive financeiramente. Em contraposição, criticam os(as) parentes(as) que, envolvidos(as) com as “*coisas de branco*”, vivem que nem as pessoas da cidade e “*não dão o valor merecido ao sangue que carrega*”, uma vez que consideram que aqueles(as) que nascem indígenas recebem como presente de Deus, os seus rituais.

O interesse pelo modo de vida dos(as) “*cabeça-seca*” retrata outra preocupação ressaltada por pessoas mais velhas na Sementeira. Argumenta-se que as pessoas mais jovens se encantam mais facilmente pelas “*coisas do branco*”: festas, roupas, jeito de falar etc,

⁶⁰ Nome fictício.

deixando de seguir o “*modo de vida dos(as) caboco véi*”. Para efeito de exemplo, cito aqui uma conversa que tive com um senhor de cinquenta e três anos que mencionou o fato de os(as) jovens estarem cada vez mais interessados(as) por elementos exógenos à “*cultura*” Kariri-Xocó: “*As coisas de branco é tudo ilusão. Nossos jovens estão se envolvendo com coisa errada, isso só traz coisa ruim pra gente, acaba afetando nós tudinho aqui, pois nós é uma comunidade, um povo só*”.

Ser um “*povo só*” não anula a diversidade entre eles(as). O uno, nesse caso, não é um, mas múltiplo, no sentido de “[...] coexistência de variações entre um ponto e outro, na qual ser ‘um’ não ‘empata’ ser também outro” (NÓBREGA, 2017, p. 121). por isso, diante de mim, antropóloga, eles se reconheciam como Kariri-Xocó, em outros momentos, ainda que bem menos, como um “*povo pluriétnico*”, uma vez que estabelecem relações de afinidade com indígenas de outras etnias, como já sinalizei.

Em narrativas sobre o “*tempo de antes*”, os(as) Kariri-Xocó sempre se referem ao período em que viveram “*imprensados*”, com somente dez hectares de terras, na Rua São Vicente, conhecida até os dias de hoje como “Rua dos caboclos”, na cidade de Porto Real do Colégio. Por volta do ano de 1590, a catequese em aldeamentos alcançou as populações indígenas situadas na região do Baixo São Francisco, mas após a extinção dos aldeamentos, no final do século XIX, sob o pretexto de que na região não havia mais indígenas, os quais estariam assimilados pela sociedade local, os(as) Kariri-Xocó passaram a ocupar a referida rua. A retomada das terras da antiga Fazenda Modelo ou Sementeira, que hoje corresponde à atual Aldeia Indígena Kariri-Xocó, sob posse da CODEVASF – Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco, à época, ocorreu somente em 1978 e o reconhecimento dos direitos indígenas sobre essas terras, pelo governo federal, adveio por volta de 1993 (MATA, 1989).

Retrocedendo um pouco mais no tempo histórico, em 1944, os(as) Kariri-Xocó foram reconhecidos(as) como indígenas pelo Serviço de Proteção ao Índio e, a partir de então, em 14 de fevereiro do mesmo ano, foi instalado o P.I.T – Posto Indígena de Alfabetização e Tratamento Padre Alfredo Dâmaso em Porto Real do Colégio, fato que fortaleceu, de modo mais consistente, as lutas por conquistas, sobretudo territoriais (MATA, 1989).

Segundo consta no relatório de 31 de dezembro de 1945 do P.I.T Padre Alfredo Dâmaso, o censo concluído em setembro de 1945, sob a determinação da 4ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção aos Índios, indicava a existência de 166 indígenas, entre adultos e crianças. Vinte anos depois, o número de pessoas declaradas indígenas ascendeu para 350. Nesta época, os(as) indígenas Kariri-Xocó viviam “*imprensados*” na cidade, em

condições bastante precárias, como atesta, em documento, o encarregado Sebastião Francisco da Silva do referido posto que em 1965 solicitou recursos para atender as necessidades, sobretudo de moradia, dos 350 indígenas que ali existiam.

Dez anos depois da retomada da Fazenda Modelo pelos Kariri-Xocó é promulgada a Constituição Federal de 1988, dois anos após esse acontecimento a população saltou para 1500 indígenas autodeclarados, conforme dados da FUNAI (1990).

Diante da necessidade de recuperação demográfica da população Kariri-Xocó e do fortalecimento da luta em torno da reivindicação pelo território tradicionalmente ocupado pelos seus antepassados, o qual, na época, estava sob a posse da CODEVASF e, ainda, de firmar aliados(as) para juntos(as) enfrentarem as diversas situações de preconceito que experimentavam na cidade pelos(as) próprios(as) “*cabeça-seca*”, colocava-se a necessidade real de aproximação com a diferença. Nesse sentido, ampliar as redes de parentes, transformando os(as) “*cabeça-seca*” em “*cabôco de entrada*”⁶¹ foi potencialmente a forma mais apropriada de operar sobre os mecanismos de alianças construídos com os(as) “*de fora*”, conforme avaliam os(as) indígenas.

A atitude dos(as) Kariri-Xocó frente aos brancos se tratou de uma abertura ao outro, no sentido de uma contramestiçagem, não de aculturação. Tudo me faz concluir que transformar os brancos em afins evocava não somente uma estratégia sobre os modos de se estabelecer relações de afinidade, especialmente se considerarmos que estavam confinados em uma estreita rua na cidade, com um número ainda limitado de pessoas autodeclaradas como indígenas, mas também uma estratégia política no sentido de formar alianças, agenciando o amor que brotava dessas relações com os(as) “*cabeça-seca*”. Demarco, aqui, uma diferença importante: os casamentos com os(as) não indígenas, neste caso, não se configuram como resquícios das políticas pombalinas do século XVIII, as quais incentivavam as uniões entre indígenas e não indígenas para finalidades de integração ou assimilação dos primeiros, encontramos-nos diante da própria capacidade e autonomia Kariri-Xocó de negociar essas relações.

⁶¹ Atualmente são em média trinta e um “*cabôco(a) de entrada*” que residem na aldeia, de idades entre 58 a 78 anos, de acordo com o levantamento que realizei durante a pesquisa, sem contar os(as) onze não aldeados que frequentam assiduamente o ritual.

Mas, para empreender essa estratégia, a cisma e a desconfiança (autoadjetivação dos(as) Kariri-Xocó) foram/são combinadas à relação com os(as) “*cabeça-seca*”, que segundo os(as) indígenas, sempre se aproximam interessados(as) em algo. Cismado(a) e desconfiado(a), nesse contexto etnográfico, significa estar vigilante, atento(a). Uma indígena de trinta anos me disse que gosta de perguntar coisas aos brancos e repeti-las. Segundo ela, isso vale para se certificar de que eles(as) não estão mentindo. A relação, de qualquer tipo, com um(a) “*cabeça-seca*” é sempre movida por cisma e desconfiança, até que provem serem pessoas a quem se pode confiar, ainda assim a confiança não é total nesta relação: “*nós pode confiar, mas é com um olho aberto e outro fechado*”.

A fala de Suaná⁶², uma Kariri-Xocó de vinte e oito anos, confirma a consideração que exponho mais acima, a qual entende as relações conjugais com os(as) não indígenas, como agenciamentos políticos da mistura:

eles antigamente [os cabôco], como era uma aldeia muito pequena, eles tinham medo, até para confrontar com o próprio branco eles eram minoria, então, assim, mesmo com a nossa religião fortíssima, nossa cultura, nossa fé, mas que para eles não viam assim: só a fé movendo, só a fé fazendo, não... eles viam que para confrontar teria que ter mais pessoas, porque sabia que a maioria ali não ia resistir, então eles trouxeram esses brancos, já que casaram para fazer mais indígenas, porque aí ficaram mais fortes. Havia uma guerra, um conflito aqui, entre colégio e a aldeia. Então eles disseram assim [os(as) velhos(as) cabôco(a)]: vamos fazer por onde acabar menos, vamos botar até os brancos para ir lutar, é tanto que até hoje eles continuam na luta. Então, foi mais por uma defesa, né? Porque todos os dias, praticamente, se morria um Kariri-Xocó. Quando morria dois Kariri-Xocó, um era branco (SUANÁ, 2019).

A fala de Suaná nos mostra como ela e outros(as) Kariri-Xocó entendem o que estou chamando de agenciamento da mistura. Ao ser incorporado ao grupo, os(as) “*cabeça-seca*” passavam por um processo de transformação que era presidido, na maior parte dos casos, pelo casamento. Viravam outros, deixando de lado a sua condição de “*cabeça-seca*” para tornarem-se “*cabôco de entrada*”. Nesse caso, a domesticação dos brancos, enquanto um processo de transformação controlada, promovia a remoção da alteridade, em partes, uma vez que os(as) “*cabôco(a) de entrada*”, por não se tornarem indígenas, terminavam por preservar certo grau de diferença e não uma assemelhação corporal total. Os(as) novos(as) “*cabôco(a)*

⁶² Nome fictício.

de entrada” eram “feitos” no Ouricuri, ou seja, passavam por um ritual que os colocavam nesta nova condição, aquela de “conhecedor(a)” do segredo.

As alianças matrimoniais, no “tempo de antes”, conforme me explicou Suaná, eram “feitas para durar”, ou seja, os casamentos costumavam ser para toda a vida, era um juramento que o noivo fazia à família da noiva, um compromisso que envolvia a “honra” entre os homens, porque o pedido era feito ao pai da noiva. Aquele que “tirasse a honra” (virgindade) de uma mulher devia se casar com ela.

antigamente o homem morava com a mulher até tantos e tantos anos, hoje não, mora se você quiser, se você não quiser não mora. E tinha a virgindade, que era aquela coisa que assegurava o homem à mulher, né. Aí eles começaram... já que vamos viver, então vamos mostrar o segredo, vamos levar para o Ouricuri, porque uma coisa que vai ficar ali só entre a pessoa, e as pessoas foram... Foram instruídas e muitas hoje dão valor, outras não, mas são pouquíssimas as que não dão. Hoje, nós indígenas, pelo menos a minha geração, reconhece o valor que elas [as “cabôca de entrada”] dão, porque a gente vê lá, vê se dedicando ao trabalho, fazendo melhor até que muitos indígenas, mesmo aqueles de tradição de filho, pai, neto e sobrinho de indígena.

Diante de um tipo de união mais estável, como se pensava o casamento no “tempo de antes”, era possível ao marido ou a “mulher” ter acesso ao segredo do Ouricuri. Para tanto, era necessário, antes de qualquer coisa, “merecimento”, ou seja, observava-se as atitudes do(a) não indígena frente aos(as) Kariri-Xocó, a sua postura diante da causa indígena, a relação conjugal com o(a) companheiro(a) indígena e o tempo de união. Então, se casar com um(a) indígena não bastava para que um(a) “cabeça-seca” se transformasse em “cabôco(a) de entrada”, todos esses aspectos relacionais eram levados em consideração. Uma vez “iniciado(a)”, ou seja, “feitos(as)” no Ouricuri, os(as) “cabôco(a) de entrada” passavam a assumir certas responsabilidades também cobradas aos indígenas, como: a continuidade do segredo, a luta pelo território ocupado pelos antepassados e a autodeclaração como indígena (no sentido político do termo).

Por volta dos anos de 1991/1992, quando Júlio Queiroz Suíra se tornou pajé, proibiu a entrada de “cabeça-seca” no Ouricuri, tanto para visitação, antes possível em horários anteriores ao ritual, como para a “feitura” de “cabeça-seca” casado(a) com Kariri-Xocó, o(a) qual se transformava em “cabôco(a) de entrada”. Desde então, o casamento de um(a) “cabeça-seca” com um(a) “cabôco(a)” não possibilita ao(a) primeiro(a), sob hipótese alguma, o acessar ao segredo do Ouricuri. Os(as) Kariri-Xocó concordam que não é mais necessário tornar o(a) “cabeça-seca” um(a) “cabôco(a) de entrada” e incorporá-lo(a) ao Ouricuri, pois a popula o cresce e cresce cada dia mais, sendo agora orientado entre eles(as), o casamento endogâmico.

Feita esta explanação, que pretendeu elucidar as razões e em quais circunstâncias os(as) brancos(as) tiveram acesso ao segredo, defendido, aqui, como formas de agenciamentos da mistura, empreendidas pelos(as) Kariri-Xocó, passo para o tópico seguinte, o qual tem como objetivo explicar aos(as) leitores(as) as classificações de diferentes tipos de gentes, segundo a perspectiva das pessoas na Sementeira.

Tipos de pessoas

Os(as) Kariri-Xocó produzem a sua diferença a partir de um fundo de semelhança regional e/ou interétnico. Vivem em estreita proximidade com o mundo não indígena, engendrando processos de interação através dos casamentos, principalmente, por isso afirmam com frequência serem um “*povo misturado*”, porém “*diferenciados*”.

Explicitar a diferença sempre foi algo de interesse das pessoas Kariri-Xocó. Em 1989, Mata (1989, p. 330) escreveu sobre eles(as): “querem permanecer diferentes e desejam que esta diferença se manifeste como forma de resistência à dominação e como símbolo de direitos a serem conquistados”. Consideram-se “*outros*” porque possuem a sua religião, a sua “*cultura*” (CUNHA, 2009) e formas específicas de produção de seus corpos, que envolvem certos resguardos, intervenções e prescrições corporais (SANTANA, 2015), como mostro nos capítulos 6 e 7.

Neste tópico me debruço sobre os diferentes tipos de pessoas humanas (indígena, “*cabôco*” e “*cabeça-seca*”) e, conseqüentemente, diferentes tipos de corpos. A diferença entre os tipos de pessoas se baseia em critérios de consanguinidade e conhecimento. Essas questões, bastante complexas, são fundamentais para discorrermos sobre o tema do casamento entre Kariri-Xocó e não indígenas. Como ficará explícito na argumentação abaixo, conhecer o segredo do Ouricuri, ter “*sangue de índio*” ou nenhum dos dois atributos, demarca posições assimétricas entre “*cabôco(a)*”, indígenas e “*cabeça-seca*”.

Historicamente, as projeções feitas sobre o termo “caboclo” reforçavam um lugar de “identidade” imposta pela colonização, com forte teor discriminatório (MATA, 1989). Na cidade de Colégio, o termo é impregnado de estigmas e preconceitos, ainda hoje. Os colegienses usam a expressão “*cabôco*” para referir-se aos Kariri-Xocó, de maneira distinta daquela usada como autoidentificação. Nesse caso, “*cabôco*” seria uma negatização de povos originários e os seus descendentes, na visão de muitos(as) deles(as), seriam os(as) aculturados(as). Ainda que não seja possível generalizar, e nem seja esse o meu intuito,

“*cabôco*” é uma expressão usada em Colégio para enfatizar, ora a falta, como os traços fenotípicos e a língua materna, ora o excesso, como a proximidade da aldeia com a cidade; a circulação dos(as) indígenas nos espaços urbanos e os casamentos com os não indígenas. Contudo, o uso que os(as) Kariri-Xocó fazem hoje, com uma ligeira mudança na oralidade para “*cabôco*”⁶³, ao invés de *caboclo*, evidencia um tipo de significado reconhecidamente diferente do modo como os(as) brancos(as) usam o termo.

Mesmo sob a denominação de Kariri-Xocó, os termos “*cabôco*” e indígena são utilizados com frequência entre eles(as). Ambos acionam uma complexa teia de autodefinição e são usados para classificar as diferentes, mas relacionadas dimensões da vida social e política. A seguir, discorro sobre as elaborações nativas que fazem desses termos.

O(a) “*cabôco(a)*”, indígena com um corpo específico, pois tem “*sangue de índio*”, é um(a) “*conhecedor(a)*” – aquele(a) que tem o conhecimento do Ouricuri, prática ritual presente entre alguns povos indígenas no Nordeste brasileiro (MATA, 1989; MELATTI, 2016). Entre os(as) Kariri-Xocó, o Ouricuri tanto faz referência ao espaço ritual que se localiza a aproximadamente 6km da aldeia, como ao ritual propriamente dito, chamado de “*ritual do Ouricuri*”, explicarei em detalhes esse assunto no próximo tópico.

No contexto Kariri-Xocó, considera-se “*cabôco(a) mesmo*” aquele(a) que, além de frequentar o Ouricuri, prefere comer arroz, macaxeira, frutas e verduras retiradas das plantações nos quintais ou no roçado ao invés de macarrão, enlatados e congelados; dá grande valor ao ritual; evita festas e outras diversões na cidade; dispensa bebidas alcoólicas; prefere o fogão à lenha ao fogão a gás, cuida da saúde com “*remédio do mato*” (ervas) e vive conforme o que aprendeu com os seus pais e com as pessoas de seu tempo.

Diferentemente do “*cabôco(a)*”, o(a) indígena é aquele(a) que tem “*sangue de índio*”. Ele é parente consanguíneo, mas não é um(a) “*conhecedor(a)*” do segredo, logo, um(a) “*cabôco(a)*”, pois não foi iniciado no Ouricuri na tenra idade. A maior parte dos(as) indígenas Kariri-Xocó que não são “*cabôco(a)*” vive fora da aldeia, na própria cidade de Porto Real do Colégio ou em diferentes cidades do país. O termo se refere ainda a indígenas de outros grupos étnicos, mesmo aqueles(as) que não têm autorização para participar do

⁶³ Adotei na escrita a forma como o termo é falado, com inflexão de gênero, mas não de número (usado sempre no singular com inflexão dos artigos para o plural).

Ouricuri, mas que possuem seus rituais específicos e comungam com o fato de serem parentes, porque também são considerados indígenas.

Todos os(as) “*cabôco(a)*” acessam a categoria indígena, visto as importâncias jurídica e política que ela impõe. É fundamental assumir a “identidade” indígena e ter garantido os direitos que foram historicamente conquistados. Também é importante e de uso constante a utilização do nome da etnia Kariri-Xocó, especialmente quando participam de eventos em escolas, quando apresentam a “*cultura*”. Nesse sentido, o termo “*cabôco(a)*” é usado para “dentro” e indígena para “fora”.

Mulheres e homens me relataram que ser indígena no Nordeste é ter que provar cotidianamente que é “*indígena de verdade*”. Numa conversa, sem gravador e sem blocos de notas, um senhor de aproximadamente cinquenta anos, revelou-me que foi obrigado a cantar o toré diante de um Kayapó para provar ser “*indígena de verdade*”. A sua filha mais velha, que também estava no momento, lembrou a época em que trabalhava no Rio de Janeiro vendendo livros. Ela contou que lá viveu inúmeros preconceitos dos(as) brancos(as), que questionavam a sua origem, por causa de seu cabelo crespo. Ainda relatou que os(as) brancos(as) se admiravam por ela estar trabalhando, já que consideravam os(as) indígenas pessoas preguiçosas e manhosas.

Outro senhor, esse bem mais velho, lembrou-me que certa vez, quando um de seus parentes viajou para a Amazônia, indígenas dessa localidade (não relevou qual/quais a/as etnia/s) duvidaram de sua origem. Logo, questionaram o seu fenótipo e a falta da língua materna. A situação se estreitou quando esse parente foi amarrado numa árvore, em um local conhecido por passar muitas onças. Os indígenas disseram, segundo o relato desse senhor, que se ele fosse “*indígena de verdade*” seria corajoso e conseguiria se desamarrar sozinho, antes de alguma onça o devorar. Então saíram e o deixaram na mata, amarrado na árvore. Para a sua sorte, conseguiu se desamarrar e ter garantido o status de indígena, frente aos demais.

Algumas mulheres destacaram situações em que se sentiram desvalorizadas diante de outros povos indígenas em encontros que participaram em Brasília. Segundo elas, as organizadoras e organizadores indígenas desses eventos sempre colocavam na linha de frente das lutas os(as) Xavantes, por causa da aparência física. Uma dessas mulheres me disse que certa vez brigou com outra indígena, que estava organizando a linha de frente da passeata, pois não aceitou ter que se esconder no meio de outros povos, por causa de seus cabelos crespos e por não ter os olhos puxados.

De volta a explicação sobre as nomenclaturas, importa dizer que, nas relações cotidianas estabelecidas na Sementeira, as categorias 1) “*cabôco(a)*”, 2) “*cabôco/a de*

entrada” e 3) indígena não são tão polarizadas, não há a necessidade de diferenciação dos tipos de gente, exceto em situações muito específicas, a exemplo da participação no Ouricuri, em que indígenas não iniciados(as) não podem frequentar. Todavia, estas expressões apontam para diferentes qualidades e agências, respectivamente: 1) tem “*sangue de índio*” e conhece o segredo (“*Kariri-Xocó de verdade*”, como se referiram em algumas situações); 2) conhece o segredo, uma vez que foi “*feito*” no Ouricuri, mas não tem “*sangue de índio*”; 3) tem “*sangue de índio*”, mas não foi iniciado no Ouricuri, portanto, não conhece o segredo.

Com relação às pessoas não indígenas, os(as) Kariri-Xocó fazem questão de impor essas diferenciações. A expressão “*cabeça-seca*”⁶⁴ (sinônimo de branco(a)⁶⁵ ou não indígena⁶⁶) é uma categoria genérica usada para identificar aqueles(as) que não tem “*sangue de índio*” e, sobretudo, que não participam do Ouricuri, ou seja, não conhecem e não estão autorizados/as a conhecer o segredo. A expressão nada tem a ver com inteligência, competências e/ou habilidades, usa-se como uma maneira de diferenciar aqueles(as) que possuem ou não o conhecimento do Ouricuri.

Não se sabe ao certo quando a expressão “*cabeça-seca*” surgiu, mas todos(as) na Sementeira concordam que é utilizada desde o tempo “*dos cabôco véio, dos antigos*”. Uma Kariri-Xocó de quarenta anos me explicou da seguinte forma: “*eu tenho a cabeça cheia, mas você não, você tem a cabeça vazia, vazia para o conhecimento que a gente tem, não tô falando que você não é inteligente, entendeu?*”.

Embora o termo “*cabeça-seca*” seja genérico, uma vez que engloba todos(as) aqueles(as) que não conhecem o segredo do Ouricuri, os(as) Kariri-Xocó fazem diferenciações entre os tipos de brancos(as). Ressaltam serem os(as) fazendeiros(as) e os posseiros bastantes perigosos, pois se apropriam das terras originárias indígenas, ameaçando os seus direitos. Muitos(as) “*cabeça-seca*” pobres que vivem em Colégio são considerados(as) humildes e pouco preocupam os(as) indígenas, exceto no caso em que se

⁶⁴ Assuntos relacionados ao surgimento dos(as) “*cabeça-seca*” e dos(as) próprios(as) indígenas estão envolvidos em segredos, conforme Nhenety explicou-me quando perguntei sobre essas informações.

⁶⁵ Quando o termo é utilizado para mulheres, o gênero do substantivo é flexionado.

⁶⁶ Quando não usam o termo “*cabeça-seca*”, utilizam “branco(a)”. Dizem que a expressão “não indígena” é usada por estudiosos da academia ou pelos(as) próprios(as) “brancos(as)”, que assim preferem se autodenominar.

casam com eles(as), passando a frequentar ou até a morar na aldeia. Outros “*cabeça-seca*”, antropólogos e antropólogas que desenvolveram as suas pesquisas na aldeia Kariri-Xocó, podem se tornar amigos(as), a depender do tipo de relação construída entre eles(as). Indígenas de outras etnias, os que desconhecem o segredo do Ouricuri, podem ser chamados de “*cabeça-seca*”, mas, como há muitas discordâncias sobre o assunto, prefiro me referir a eles como indígenas, reconhecendo que são de outras etnias, e/ou parentes.

O termo branco(a) ou “*cabeça-seca*” pode ser usado para pessoas negras ou pardas, assim como fazem também os Potiguara (VIEIRA, 2010), pois para as pessoas Kariri-Xocó não se trata de uma questão de raça ou cor de pele, mas de conhecimento – nesse caso, refere-se a aqueles cujo segredo não pode ser revelado. Mas essa situação é relativa. Se querem se referir a um coletivo de pessoas, a saber: “*os brancos de Colégio...*”, sem que para isso seja necessário demarcar suas pertenças, podem fazer uso do termo “branco(a)” ou “*cabeça-seca*”; mas se querem se referir a povos quilombolas e outros coletivos de pessoas negras, sobretudo em ocasião de eventos ou situações que envolvam lutas políticas, quando é reconhecidamente importante explicitar as identidades sociais, políticas e culturais dos diferentes povos, optam pelos termos de autodeclaração utilizados por esses coletivos. Mesmo para pessoas brancas, em situações desse tipo, os(as) Kariri-Xocó preferem utilizar o termo “branco” ou “não indígena”, ao invés de “*cabeça-seca*”, dessa forma, esta última expressão é mais de uso interno que externo.

É dito frequentemente na aldeia, em alto e bom som, que não se pode confiar totalmente nos(as) “*cabeça-seca*”, pois eles(as) são espertos(as) e aproveitadores(as). Mas, alguns(mas) podem se tornar amigos(as), desde que deixem evidente, primeiramente, a falta de interesse pelo segredo do Ouricuri e que demonstre reciprocidade em suas práticas.

A seguir, descrevo melhor o que é o Ouricuri e o papel central que este ocupa na constituição da “identidade” Kariri-Xocó.

O Ouricuri: demarcador da diferença étnica

“Cada povo tem a sua religião, não é a religião que escolhe a pessoa, mas Deus. Não fomos nós que escolhemos o Ouricuri, foi o Ouricuri que escolheu nós” (VAL, 2019).

“O ritual é nossa unidade como povo” (NHENETY, 2018).

No contexto Kariri-Xocó, o Ouricuri tem duplo significado, refere-se tanto ao território onde o ritual acontece, quanto ao próprio ritual, ambos considerados “*sagrados*”. O Ouricuri é compreendido como religião por quase todos(as) os(as) Kariri-Xocó que entrevistei, somente uma mulher de cinquenta e seis anos me disse não concordar com esta explicação, pois para ela o Ouricuri é o ritual e a religião é o catolicismo. Todavia, os(as) demais entendem o catolicismo como religião dos(as) brancos. Considerando, então, a minha vivência entre os(as) Kariri-Xocó, observações e registros, entendo o Ouricuri como religião e cultura (sem aspas).

É importante ressaltar, contudo, que este fato não invalida os elementos da religião católica que convivem diariamente entre eles(as). Os(as) indígenas também comemoram, com grande devoção, datas do calendário religioso, como acontece na Semana Santa e na Festa de Nossa Senhora da Conceição, em oito de dezembro. Além disso, algumas casas na aldeia reservam um espaço nas estantes de suas salas ou “*ajeitam*” oratórios com velas, quadros e esculturas de santos católicos como Santo Antônio e Nossa Senhora da Conceição, considerada a padroeira da cidade. Na Sementeira, frequentemente, as falas ressaltam o poder e a força de Deus e de Nossa mãe Maria Santíssima, como as pessoas Kariri-Xocó carinhosamente chamam Maria de Nazaré, mãe de Jesus Cristo.

Os Kariri-Xocó se referem ao Ouricuri com pronomes possessivos e adjetivações que demonstram o seu amor e obediência: “*eu amo o meu ritual*”, “*meu Santo Ouricuri*”, “*nosso segredo*”. O complexo do Ouricuri é imbuído de segredo e traz consigo a dimensão do indizível, isso justifica o limite de algumas de minhas explicações ao longo da tese. Quando se vive com uma população, cuja cosmologia é baseada em muitos segredos, aprende-se também sobre o limite do trabalho de campo, do conhecimento etnográfico e sobre os postulados éticos na pesquisa. Conversar sobre o Ouricuri é sempre uma tentativa arriscada, pode conotar negativamente contra o(a) pesquisador(a), podendo afastar as pessoas com quem ele(a) tem interesse de dialogar.

Como já relatei em outras partes do texto, mesmo passado o período de estadia na aldeia para fins de pesquisa, todos os anos retornava para visitas curtas, geralmente nas férias. Numa dessas viagens, em que aproveitei para pedir autorização das lideranças para uma estadia mais longa, a fim de realizar o trabalho de campo do doutorado; encontrei um antigo amigo Kariri-Xocó que colaborou com a pesquisa anterior, nós nos cumprimentamos e seguimos conversando por alguns minutos, tratei de lhe contar que dessa vez não estava apenas a passeio, mas procurava uma casa para alugar, pois me instalaria na aldeia por um período contínuo de dez meses. O tempo pareceu demais para este indígena, que se espantou,

arregalando bem os olhos e questionando-me: “*dez meses, Maiara?*”. Ao responder que sim, ele acrescentou, em tom de profunda preocupação: “*é, então você vai descobrir muitas coisas sobre nós*”.

Entre os(as) Kariri-Xocó há uma elevada preocupação com a preservação do segredo, uma vez que manter o segredo garante a sua constituição e continuidade. A surpresa e mesmo a inquietação que este homem tinha com o fato de ter minha família e eu vivendo na aldeia por esse período de tempo, revelava que, naquele contexto, a minha presença parecia uma ameaça ao bom funcionamento das práticas ritualísticas que acontecem em segredo no espaço da aldeia, fora do local habitual que é o Ouricuri. O período em que essas práticas acontecem também não é revelado aos “*cabeça-seca*”, por isso é difícil saber quando não é recomendado a circulação de não indígenas por certos locais da Sementeira.

Segundo Mata (1989), o Ouricuri passou por momentos de repressão, em 1952 a sua prática foi proibida por um delegado de polícia. Mas, mesmo antes, no período de catequização, Nhenety me contou que os jesuítas proibiram a prática, mas esta nunca deixou de ser executada, porém, a sua continuidade se dava às escondidas, relatou-me: “*os índios diziam: vou ali caçar e iam pra o Ouricuri, assim nunca se acabou*”.

A manutenção do segredo, respectivamente, é uma forma de constituir a alteridade dos(as) Kariri-Xocó. A categoria “segredo” revela-se importante para a própria noção de pertencimento étnico desses(as) indígenas, portanto, o Ouricuri é o grande marcador da diferença étnica e como se diz na Sementeira: “*quem não tem segredo, não tem valor*”.

Os(as) Kariri-Xocó dizem que a vida na aldeia é totalmente diferente da vida no Ouricuri e reconhecem que a sua circulação se dá por diferentes mundos: “*a gente vive como se fosse em dois mundos, aqui (na aldeia) perto da ‘civilização’ e lá longe da ‘civilização’, além do mundo dos brancos*”. O Ouricuri é o ápice da cosmologia Kariri-Xocó, por meio deste ritual os(as) “*cabôco(a)*” conquistam a fé e a força necessárias para viver. É no Ouricuri que buscam e encontram respostas para as suas angústias, inseguranças, dúvidas, “*questões*” com parentes(as) e tantas outras coisas. A retomada da Sementeira que estava em posse da CODEVASF, à época, foi uma resposta encontrada no Ouricuri; após a saída do ritual, em novembro de 1978, encontraram a força necessária para fazer a ocupação.

Encontrar a força necessária por meio do Ouricuri é o mesmo que “*estar preparado*”. O Ouricuri prepara os(as) “*cabôco(a)*” para lidarem com as adversidades da vida, mas é preciso confiar no Pai Eterno e merecer. O merecimento tem a ver com a forma como cada pessoa atua na vida, se ela dá valor aos ensinamentos do ritual, evita discussões e desavenças nos períodos próximos às viagens rituais e se orientam os(as) filhos(as) dentro da cultura.

Certa vez, ouvi de uma jovem: “*se fosse para nascer e não ser cabôca, preferia nem nascer*”. As pessoas Kariri-Xocó reconhecem que Deus os presenteou dando-lhes o Ouricuri, por isso agradecem ao Grande Pai Eterno diariamente por serem “*pessoas diferenciadas*”. O Ouricuri possibilita acessar um tipo de conhecimento inacessível a outros tipos de gente, esse demarcador da diferença que é colocado nos corpos, torna-se uma forma de ordenar a vida social, como escreve Mata (1989).

Com relação ao segredo, os(as) Kariri-Xocó entendem que é preciso preservá-lo de qualquer tentativa de aproximação de não indígenas. Mata (1989, p. 200) conclui:

A força do Ouricuri enquanto articulador de um processo de reelaboração da etnicidade advém, precisamente, do fato de se manter secreto: embora atue como fio condutor das relações interétnicas, o segredo em que está envolto o coloca acima e fora do cotidiano em que as mesmas se travam.

A fala de Mata assegura a manutenção do segredo como importante para a continuidade das pessoas Kariri-Xocó no movimento para dentro (como “*cabôco/a*”) e para fora (como indígenas). A preservação do segredo é seguida de falas sobre o risco de ele ser descoberto, tanto para os(as) indígenas, quanto para os(as) “*cabeça-seca*”. Poderíamos interpretar, desse modo, que a possível revelação do segredo seria como a “*queda do céu*” para os(as) Kariri-Xocó. Por vezes os(as) indígenas contam sobre os infortúnios sofridos por pessoas não indígenas que tentaram descobrir o segredo, infiltrando-se, às escondidas, no território “*sagrado*”: loucura, doença incurável ou mesmo morte súbita. As crianças Kariri-Xocó sabem do risco que é revelar o segredo e por isso aprendem, desde cedo, que não é possível compartilhá-lo com nenhum(a) “*cabeça-seca*”, ainda que este(a) seja o(a) seu(sua) genitor(a).

A vida dos(as) Kariri-Xocó é regida sob a lógica do Ouricuri, este que é considerado “*outro mundo*”. Por assim ser concebido, diante da ida ao Ouricuri, as pessoas na Sementeira costumam dizer: “*vamos viajar*”. O sentimento alimentado com a aproximação do dia da viagem é descrito em frases como essa, que ouvi muitas vezes: “*vixe, não vejo a hora de viajar pra o meu ritual*”.

Diz-se que o Ouricuri é a origem, a religião, a força, a história, a “*tradição*”, a educação, a saúde, a união, em outros termos, ressaltam: “*o Ouricuri é tudo para nós*”. O sentimento que depositam no Ouricuri é tão forte e presente entre as pessoas Kariri-Xocó que é capaz de mantê-las na aldeia sem que se cogite mudar o local de residência: “*eu só não saio daqui, por causa do meu ritual*”. Aqueles que saem, sentem falta do Ouricuri e quase sempre retornam sob a alegação de que: “*o sangue puxa*”.

No “*tempo de antes*”, o Ouricuri se situava no Alto do Bode (ver mapa 5), mas, com o crescimento populacional de Colégio e o aumento no número de construções de casas de pessoas não indígenas, cada vez mais próximas do lugar reservado ao ritual, os(as) Kariri-Xocó acharam mais seguro, para a continuidade do grupo e manutenção do segredo, mudar-se para uma área de mata atlântica mais distante da aldeia e dos(as) próprios(as) brancos(as). Mesmo com a mudança de local, o Alto do Bode continua sendo considerado território “*sagrado*”.

Atualmente, o Ouricuri fica situado a aproximadamente 6km da aldeia, em uma área de 100 hectares, percorrendo uma longa estrada de barro, dentro do próprio território indígena. Todo o caminho em direção ao Ouricuri e não somente o local do ritual é considerado “*sagrado*”, por esse motivo se deve passar por ele com o “*coração aberto*”, livre de preocupações e sentimentos ruins.

Aqueles(as) que têm motos e carros se deslocam com mais facilidade e oferecem caronas aos parentes(as); outros, geralmente pessoas de mais ou menos quarenta anos, optam em ir a pé, reconhecendo que no “*tempo de antes*” era assim que os(as) mais velhos(as) faziam; há, ainda, indígenas que utilizam como meios de transportes burros e/ou cavalos (estes bem menos). Para quem dispõe de algum meio alternativo de transporte, a circulação entre aldeia e Ouricuri ocorre com mais frequência, a circulação garante que alimentos que precisam de refrigeração não estraguem, uma vez que no Ouricuri não há energia elétrica, então, esses alimentos ficam nas casas na aldeia e a sua busca é feita pela manhã, em seguida, retornam para o ritual.

No Ouricuri não há energia elétrica, por vontade dos(as) próprios(as) indígenas que querem cultivar alguns aspectos do local como era no “*tempo de antes*”. Assim, outras estratégias são utilizadas, como o salgamento das carnes, a fim de evitar que todos os dias haja a circulação entre aldeia e Ouricuri, pois o ideal é que as pessoas permaneçam no ritual o maior tempo possível.

As pessoas de mais idade expõem as suas preocupações com as “*coisas de branco*”, que cada vez mais parecem rondar a aldeia e o Ouricuri. Elas comentam que o Ouricuri não é “*lugar de civilização*”, por isso repudiam o uso de celulares pelos(as) jovens, o consumo de “*comida de branco*” (macarrão, refrigerantes, pizza e lasanha), orientando que a comida seja arroz, feijão, farinha e carne, cozidos em fogão à lenha.

As crianças frequentam o Ouricuri desde pequenas, se suas mães forem “*cabôca*” isso ocorre desde a gestação. Considera-se muito importante para o fortalecimento do corpo da criança a ida precoce ao ritual, a qual vai sendo intensificada ao longo dos anos até a fase

adulta. Já as mulheres não indígenas casadas com indígenas precisam esperar que o(a) bebê nasça para ser levado(a). Se há outra mulher parida, deixa-se de lado a preocupação em torno da alimentação, pois esta logo se tornará “*mãe de leite*” do(a) bebê que passará a amamentar no ritual. Mas, às vezes, a mulher não indígena prefere que o(a) filho(a) cresça um pouco mais, até poder se nutrir de outros alimentos, para ser levado(a) por sua sogra “*cabôca*”. Em casos como esse, é comum o desentendimento entre a nora não indígena e a sogra, que reconhece o bem feito à criança se esta começa a frequentar o Ouricuri desde pequenina.

A ida ao Ouricuri pode ocorrer a qualquer momento, desde que a pessoa deseje, mas, para as obrigações rituais, a presença dos(as) indígenas se dá de quinze em quinze dias ou de sete em sete dias, o calendário é definido pelo pajé no próprio ritual. A ida geralmente ocorre na sexta-feira à tarde, mas alguns preferem ir no sábado pela manhã, já o retorno acontece na quarta-feira, logo bem cedo, por volta das cinco horas. De todo modo, mesmo diante das obrigações rituais, as pessoas têm o livre arbítrio para decidir participar ou não do ritual, porém aqueles(as) que frequentam menos ficarão com o “*espírito*” fraco, ou seja, com o corpo “*despreparado*”.

As crianças filhas de mãe não indígena tendem a frequentar menos o Ouricuri do que as filhas de pai não indígena, e se a criança for pequena isso se intensifica ainda mais. Como exemplo, cito Paula⁶⁷, minha vizinha não indígena, casada com Lucas, um indígena Kariri-Xocó. Na época da pesquisa, os dois tinham quatro filhos(as), sendo três meninas: duas maiores, uma bem pequena e um menino, ainda bebê. A sua rotina era bem cansativa, ouvia logo cedo a sua voz ao “*ajeitar*” as duas filhas maiores para a escola, ao mesmo tempo em que preparava o desjejum das crianças menores. Em seguida, Paula preparava o almoço e arrumava a casa. As filhas quase sempre estavam ao lado da mãe, ajudando nos afazeres domésticos e cuidando dos irmãos menores, o tempo que sobrava era gasto com as brincadeiras no quintal de casa. Mesmo o pai das crianças participando assiduamente do Ouricuri, nem sempre isso assegurava a frequente participação dos(as) filhos(as). Para que eles(as) pudessem participar era preciso contar com o apoio de algum(a) parente(a) de Lucas para tomar conta das crianças, o que, na maioria das vezes, não ocorria. Diferentemente desse exemplo, as “*cabôca*” casadas com não indígenas e que não abandonam o ritual por causa do

⁶⁷ Nomes fictícios do casal.

marido, levam consigo os(as) filhos(as) para o Ouricuri, garantindo a efetiva participação das crianças, o que contribui para o “*fortalecimento do espírito*” e para fazê-las “*tomar gosto*” pelo ritual desde cedo.

No momento que antecede a ida ao Ouricuri deve-se fazer resguardo de três dias, no mínimo, isso significa “*se preparar*”, *ficar limpo(a)*”. O resguardo inclui: não ficar com raiva, não procurar uma “*questão*” (brigas) com os(as) parente(as), manter abstinência sexual, não participar de festas “*mundanas*” e não consumir bebidas alcólicas. Conheci alguns casais que em momentos de preparação para o Ouricuri preferiam dormir em camas separadas para não ter contato físico um com o outro.

Preparam-se o ano inteiro para o momento mais esperado, a “*Festa do Ouricuri*”, que acontece na segunda quinzena de janeiro, com duração de quinze dias seguidos. A preparação nos dias que antecedem a festa também significa abastecer-se de mantimentos (alimentos) necessários que são levados para os festejos. Uma Kariri-Xocó comentou que “*os cabôco comem que só o cranco*” (comem muito), o que indica ser a festa um evento de muita fartura. As famílias se esforçam para levar comida, mas cada uma leva aquilo que é possível, dentro de suas condições financeiras; também recebem doação de alguns (poucos) não indígenas, podendo ser em dinheiro, e dos próprios indígenas que, em agradecimento pelas conquistas que obtiveram ao longo do ano ou pelo interesse em fazer um pedido (também chamado de promessa) durante a festa, doam porcos, galinhas e outros animais de pequeno porte para o abate. No geral, a festa é motivo de grande alegria, ansiedade e expectativas de reencontros com parentes(as) distantes que se deslocam de outras cidades ou de outras aldeias para os festejos.

Diante de um calendário ritualístico como esse fica difícil para as pessoas na Sementeira trabalharem de carteira assinada, uma vez que os patrões não indígenas não flexibilizam a participação do(a) funcionário(a) no ritual; nesse caso, caberá ao(a) indígena escolher entre trabalhar de carteira assinada e dispensar o ritual ou dispensar o trabalho e participar ativamente do ritual. A tomada de decisão quanto a essa questão não pareceu, em nenhum momento, levantar dúvidas, fica muito evidente que o Ouricuri é uma prioridade entre os(as) “*cabôco(a)*”. Todavia, para garantir o sustento da família, alguns(mas) indígenas resolvem essa equação sem precisar necessariamente ter que escolher entre uma coisa e outra, optam em frequentar o trabalho e após ter completado o tempo de serviço, deslocam-se para o ritual, ainda que os relatos de cansaço sejam bem frequentes.

Com relação às vestimentas no espaço ritual do Ouricuri, somente tenho relatos referentes às mulheres. Todas as pessoas, sem exceção, sabem que só é permitido o uso de

vestidos e/ou saias compridas, abaixo dos joelhos. Justificaram-me que o uso de roupas compridas se dá por estarem em solo “*sagrado*”, consideram que “*lá é lugar de respeito, não é pra ninguém tá mostrando o corpo*”, disse-me uma indígena de trinta e sete anos. Desse modo, compreendo as vestimentas das mulheres no Ouricuri como uma forma de agenciar o desejo, que se despertado deve ser controlado, uma vez que sentimentos desse tipo devem ser evitados no espaço ritual. Assim, espera-se o fim dos festejos e o retorno à aldeia para cultivar interesses e desejos por um(a) possível parceiro(a).

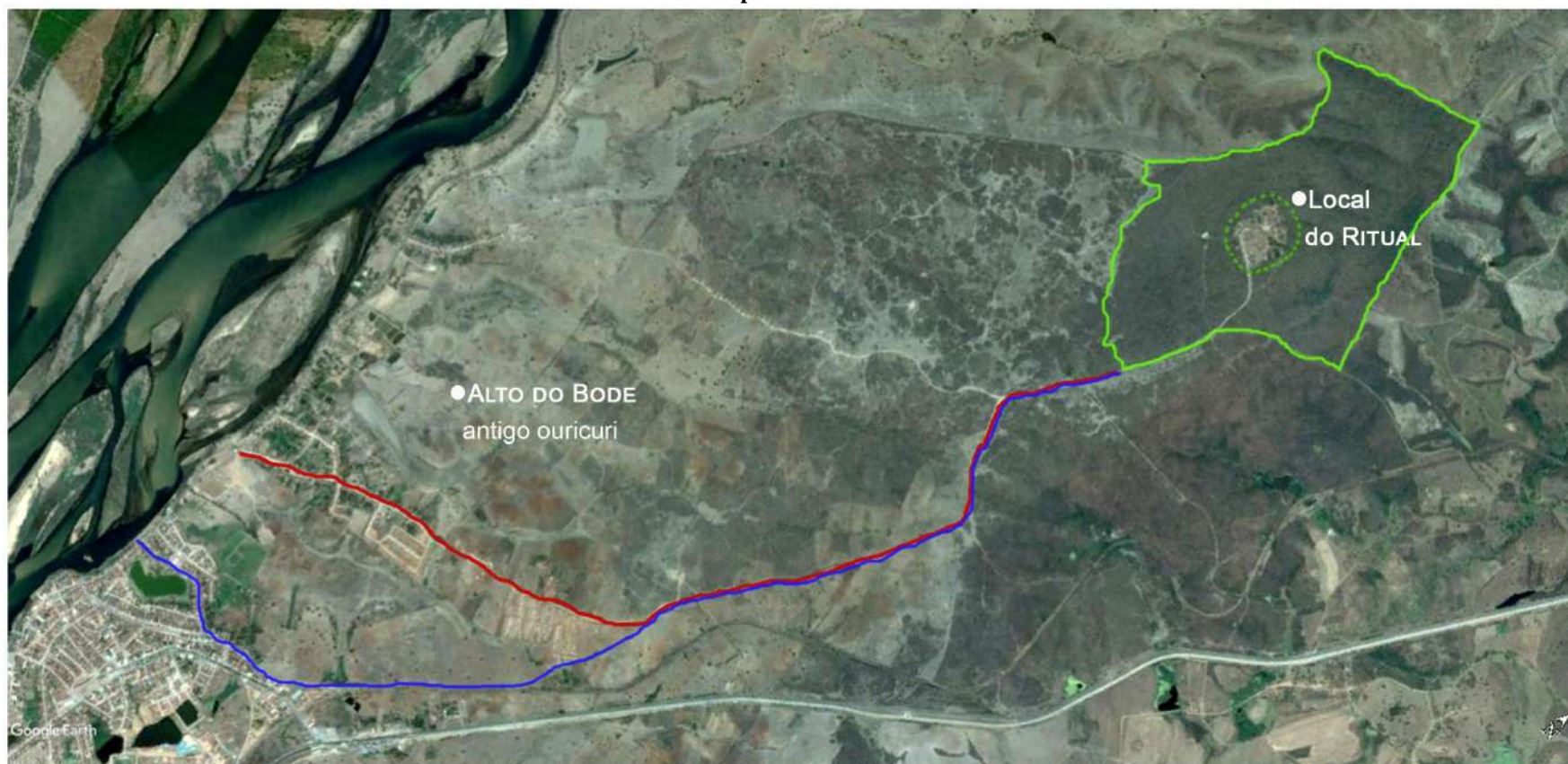
Algumas mulheres fazem dívidas nas lojas da cidade para comprar uma roupa para cada dia de festa, como assim confessou-me uma indígena: “*Ah minha fia, aqui é uma querendo mostrar que tem mais do que a outra. E tu tá pensando que ano que vem elas vão repetir as roupas desse ano? Repetem nada... Cabôco é amostrado!*”. Tendo em vista que entre os(as) Kariri-Xocó a festa do Ouricuri consegue reunir um número de aproximadamente cinco mil indígenas, entre eles próprios (exceto os protestantes que abandonam o ritual após a conversão), os(as) Tingui-Botó, Fulni-ô, Xucuru-Kariri, Aconã e Karapotó Plaki-ô, suponho que esse encontro é uma boa oportunidade para conhecer pessoas interessantes que podem se converter em marido e “*mulher*”. As jovens me contaram que, nesse período, “*vem cada Fulni-ô gato, eita meu Deus*”. Contudo, enfatizo que o Ouricuri é “*lugar de respeito*” e, portanto, qualquer interesse deve ser contido até o término dos festejos.

Sobre isso, uma indígena de vinte e quatro anos, “*mãe solteira*”, contou-me que conheceu o seu atual companheiro na festa do Ouricuri. Ele morava em São Paulo e há alguns anos não participava do ritual, mas em 2018 se programou financeiramente para estar na festa e assim aconteceu. Chegando lá a atração foi mútua, os olhares logo acusaram interesse um pelo outro, mas precisaram aguardar até que a festa terminasse para que pudessem se aproximar e conversar. O primeiro encontro aconteceu e a união foi consolidada, em seguida. O companheiro voltou a São Paulo para findar seus compromissos e retornou à aldeia em 2019 para se juntar a sua amada, com quem atualmente tem uma filha.

Dentre os temas discutidos neste tópico, abordo o complexo mundo do Ouricuri, discorrendo somente sobre os conhecimentos que são permissíveis às pessoas não indígenas, assim como eu. Aponto também a importância do Ouricuri na constituição da “*identidade*” Kariri-Xocó: consideração fundamental para a elaboração do argumento central da tese. Adiante, um momento para entender as misturas de sangue e de “*cultura*” a partir de uma perspectiva endógena. A questão principal entre os(as) Kariri-Xocó é “*todos são misturados, mas alguns são mais*”, todavia, nas relações cotidianas, a diferença entre aqueles(as) que possuem maior ou menor grau de mistura só é evidenciada em situações muito específicas,

como, por exemplo, em casos de desavenças entre parentes(as). De outro modo, a diferença entre Kariri-Xocó e não indígenas é sempre enfatizada, não exatamente por questões de sangue, mas por esses(as) últimos(as) não serem conhecedores do segredo, aspecto considerado de maior relevância na vivência prática desses(as) indígenas.

Mapa 5 – Ouricuri



- Atual caminho do Ouricuri
- Ouricuri
- Estrada velha do Ouricuri

Fonte: Imagem do Google Earth, com formatação de Maiara Santana, Nhenety Kariri-Xocó e Gutemberg Santana, 2018.

Os(as) legítimos(as) ou originais e os(as) misturados(as)

“A mistura já tá muito grande, e se a gente começar a trazer mais e mais e mais, daqui a pouco os índios não existem mais. Porque só o fato de a gente já morar perto da cidade, já tá ali com vestes do branco, já não ser aquele índio isolado, já sofre um certo preconceito, até hoje, imagine se a aldeia for só branco. Diga...”
(LIZE, 2019)

Algumas vezes escutei Dona Maria⁶⁸, uma senhora de mais de sessenta e cinco anos, resmungar sobre a atitude de algumas Kariri-Xocó. Em um desses episódios ouvi quando ela proferiu: *“nem índia legítima ela é...”* A fala de Dona Maria, que parecia aborrecida com alguma indígena, a qual eu não sabia exatamente de quem se tratava, logo despertou a minha curiosidade, não resisti e perguntei: *“como assim, legítima?”* Ela então me respondeu: *“minha fia, tem cabôco(a) aqui que se sente melhor que os outros, mas nem índio(a) legítimo é”*. Orgulhosa, Dona Maria completou a explicação: *“minha neta, tá vendo aí, ela é legítima porque ela é filha de mãe e pai índio”*.

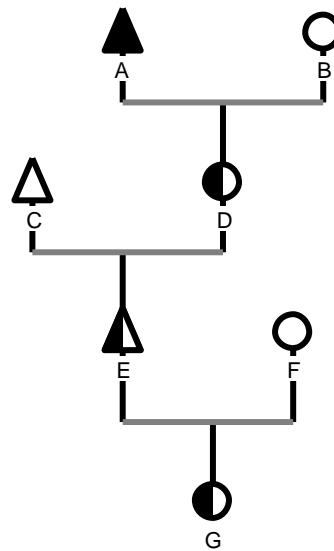
A explicação de Dona Maria esclarece que para ser considerado(a) *“índio(a) legítimo(a)”* ou *“original”*, outra expressão utilizada com mesmo significado, basta que os genitores (pai e mãe) sejam indígenas, ainda que os progenitores (avô e avó) de descendência paterna ou materna, sejam não indígenas. Quando querem dar ênfase a essa condição, sobretudo se os genitores da pessoa em questão são *“índios(as) legítimos”*, dizem: *“essa(e) é índia(o) legítima(o), legítima(o) mesmo, de pai e mãe”*. Os *“misturados”* são aqueles que possuem um dos genitores *“cabeça-seca”*. Por outro lado, todos(as) se reconhecem como misturados, ao falarem sobre as histórias do *“tempo de antes”*. Assim, todos(as) são *“misturados”*, mas aqueles(as) que os pais são indígenas são *“misturados, mas índios legítimos”*; enquanto que os(as) demais, que um dos genitores é *“cabeça-seca”* são mais *“misturados”*.

Abaixo demonstro como o grau de mistura pode ser explicado na Sementeira. Para esta finalidade, classifico-as em algumas categorias, conforme as nomenclaturas usadas na aldeia, mais esporadicamente do que costumeiramente: *“misturado(a)”* ou *“de pouca mistura”* = ter um dos genitores *“cabeça-seca”*; *“mais misturado(a)”* = ter um dos genitores

⁶⁸ Nome fictício.

e progenitores “*cabeça-seca*”; ou ser “*muito misturado(a)*” = ter um dos genitores, progenitores e ascendentes mais distantes “*cabeça-seca*”. A classificação, quando feita, considera-se até o grau de parentesco das bisavós.

Figura 6 – Graus de mistura



Fonte: Maiara Santana, 2018.

Para esta caracterização pode-se classificar (D) como “*misturada*”, sendo os seus genitores (A) “*índio legítimo*” e (B) “*cabeça-seca*”. Já (E) pode ser classificado como “*mais misturado*”, pois o genitor (C) e a progenitora (B) são “*cabeça-seca*”. Enquadra-se (G) como “*muito misturada*”, pois possui “*cabeça-seca*” em todas as gerações: (F), (C) e (B). Os(as) filhos(as) (E) e (G), frutos da relação entre “*misturados(as)*” e “*cabeça seca*” são reconhecidos(as) como indígenas, mas há demasiada preocupação com relação a eles(as): que “*puxem mais para o lado dos cabeça-seca*”. A fala de Lize, indígena Kariri-Xocó, expressa essa preocupação:

Essa mistura toda, daqui a pouco vai ter quem para contar a história? Quem foi o fundador? - Não sei. Porque se a minoria ali é mais velha e vai se acabando, vai ficando só aqueles mais novos e quem são os mais novos? Os descendentes, a mistura. Entendeu? Cícera [não indígena], por exemplo, Taynara de Tio Tamar [indígena], não tem? Então, a gente tudinho morre, quem fica para contar a história? Taynara. Que história Taynara vai contar? De quem? De Ciça [sua mãe não indígena] ou de Tio Tamar [seu pai indígena]? Entendeu? Então não fica uma história só contada e só assistida ao índio, vai ser também a do branco com índio e a gente não quer isso (LIZE, 2019).

Entre os(as) Karajá de Buridina (Aruanã – Goiás), Nunes (2010) descreve que os(as) filhos(as) de mestiços são também mestiços. O princípio entre os Kariri-Xocó se aproxima

mais do que Nunes pontua, mediante o trabalho de Cavalcanti-Schiel (2008, apud NUNES, 2010, p. 08) dos Karajá do Norte (Xambioá), em que o filho de mestiços puxa mais para o lado puro. Na Sementeira, a relação entre “misturados”, seja ela de qual grau for, sempre pode ser revertida, desde que um dos cônjuges seja também “misturado” ou “índio legítimo”. Assim, formula-se o entendimento sobre os relacionamentos conjugais pelas pessoas Kariri-Xocó:

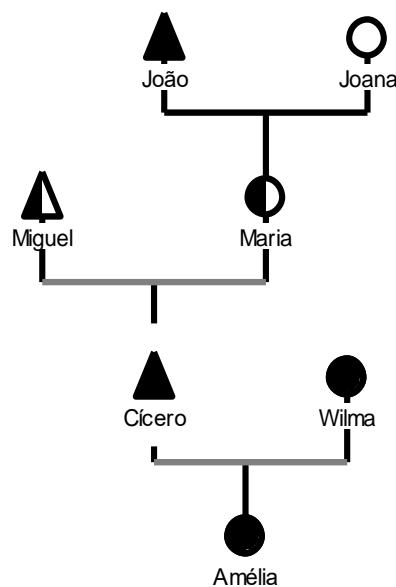
Tabela 6 – Esquema conceitual de classificação da mistura entre os(a) Kariri-Xocó e os(as) “cabeça-seca”

Cônjuge 1	Cônjuge 2	Resultado da mistura
“Cabeça-seca”	“Cabeça-seca”	“Cabeça-seca”
“Cabeça-seca”	“Índio(a) legítimo(a)”	“Misturado(a)”
“Cabeça-seca”	“Misturado(a)”	“Misturado(a)”
“Misturado(a)”	“Misturado(a)”	“Índio(a) legítimo(a)”
“Misturado(a)”	“Índio(a) legítimo(a)”	“Índio(a) legítimo(a)”
“Índio(a) legítimo(a)”	“Índio(a) legítimo(a)”	“Índio(a) legítimo(a)” ou “Índio(a) legítimo(a) de pai e mãe”

Fonte: Maiara Santana, 2018.

Abaixo mostro como se dá a equação, a partir da genealogia de Dona Maria, mencionada no início deste tópico:

Figura 7 – “Índio(a) legítimo(a)”



Fonte: Maiara Santana, 2018.

Os pais de Dona Maria são: João, um homem indígena “*legítimo*” e Joana, uma mulher “*cabeça-seca*”. Ela por sua vez é “*misturada*”. Ao casar-se com Miguel, também considerado “*misturado*”, Dona Maria teve um filho de nome Cícero, este considerado “*legítimo*”. Aqui está um ponto interessante: filhos de “*misturados*” nascem “*índios legítimos*”. A explicação que me foi dada para isto é que o sangue indígena é mais forte e prevalece, isso por causa das vivências no Ouricuri. Da relação entre Cícero e Wilma, ambos “*legítimos*”, nasceu Amélia, neta de Dona Maria, esta considerada “*legítima mesmo, de pai e mãe*”.

Almeida (2016) nos mostra que entre as famílias Tupi Guarani da aldeia YwyPyhaú, em Barão de Antonina - São Paulo, com quem trabalhou, a noção de mistura não é contrária a ideia de “índio puro”, mas ao termo “mestiço”, que entre eles(as) significa perda cultural ou “viver como branco”. A autora ressalta que tais categorias são contextuais e não fixas e, no mesmo sentido como pensam os(as) Kariri-Xocó, ser “*índio(a) legítimo(a)*” não anula ser também “*misturado(a)*”. Nesse contexto, a mistura surge como dinâmica necessária à produção das relações de parentesco e como condição privilegiada de circulação entre os lados “lá” e “cá” (ALMEIDA, 2016, p. 150).

Para as pessoas Kariri-Xocó, a diferença entre ser “*legítimo(a)*” ou “*misturado(a)*” não é colocada nas relações cotidianas, a não ser em casos de conflitos, fofocas ou brigas, de modo que “*índio(a) legítimo*” ou “*misturado*” se torna um dispositivo eficaz para sobrepor a diferença e o “*sangue mais forte*”. Neste caso, marcadores sociais que explicitam a diferença são acionados situacionalmente, mesmo com os de “*dentro*” da aldeia, como nos casos em que um(a) “*misturado(a)*” desentoa nos cantos ou pisa no pé de alguém na dança do toré, quando se questiona: “*você é grogojó, é?*”. O termo “*grogojó*” é ofensivo e se refere à pessoa que tem um dos genitores “*cabeça-seca*” e que, por isso, não faz as “*coisas de índio*” do jeito considerado correto. Contudo, até mesmo um “*índio(a) legítimo(a)*” que erre na dança do toré, pode ser advertido: “*você pisa que nem um grogojó*”.

Presenciei quando uma jovem “*cabôca*” disse a outra, considerada “*legítima*”: “*vige, tu canta que nem uma grogojó*”, indicando que esta desafinou na “*puxada*” (dar início ao canto) de um rojão - canto de trabalho, utilizado mais comumente na roça e, hoje menos frequente, no tapamento de telhado. Mesmo as pessoas “*legítimas*”, sobretudo aquelas(es) que são filhas(os) de pais “*misturados*”, podem “*puxar mais para o lado dos cabeça-seca*”, isso depende do grau de relação com os(as) brancos(as), da maneira como se comportam na cidade, do nível de participação no Ouricuri e do interesse pelo conhecimento que advém da “*origem*”. Os(as) “*misturados(as)*” empreendem algumas estratégias, como a aprendizagem

de cantos, danças e histórias, evitando, assim, que lhes sejam atribuídos(as) termos depreciativos, a exemplo de “*grogójó*”. Um pai indígena que vive na aldeia com uma mulher não indígena, relatou-me que seu filho se esforça para aprender as “*coisas de índio*”, a fim de que a sua diferença – enquanto “*misturado*”, por ter uma mãe “*cabeça-seca*” – não seja evidenciada por aqueles(as) considerados(as) “*índios(as) legítimos(as)*”.

Quando desenvolvi a pesquisa de mestrado, as pessoas com quem conversei não consideravam possível e nem pareciam desejar viver como no “*tempo de antes*”. A mistura foi colocada como uma condição irreversível. Depois de quase quatro anos, no trabalho de campo do doutorado, conversei com um rapaz jovem de aproximadamente 30 anos, filho de uma “*cabôca de entrada*” e um indígena Kariri-Xocó considerado “*legítimo*” (filho de genitores “*legítimos*”), que me disse sobre o seu desejo de viver como no “*tempo de antes*”, este que nunca foi vivido por ele, mas que fora contado pelos mais velhos(as). Ele acredita que para isso acontecer é necessário, antes, retirar os(as) “*cabeça-seca*” que vivem na aldeia. A fala deste homem parecia acionar a ideia de “*pureza*” como condição viável e possível para a continuidade dos(as) Kariri-Xocó e da aldeia. Então questionei: “*viver de que jeito?*” E sua resposta foi: “*ah, seria uma maravilha se pudéssemos viver no meio do mato. É meu sonho...morar numa oca... Eu tenho fé que um dia isso ainda vai ser possível*”. Todavia, assuntos desse tipo dificilmente encontram a concordância de muitos ou a unanimidade. Tantos(as) outros(as) jovens de menor ou igual idade acharam tal consideração do rapaz uma “*doidiça*” (doidice): “*repara, vou muito morar no meio do mato, manda ele ir só*”. De outra jovem ouvi: “*(risos)...minha fia, você acha que vou ficar sem celular, sem internet? Vou muito...*”.

Quando as pessoas na Sementeira se posicionam contrárias ao casamento com não indígenas não estão necessariamente apontando para um ideal de “*pureza*”. Não me parece ser esta a principal questão discutida na aldeia. Ainda que as pessoas de mais idade relembrem do “*tempo de antes*” com certo saudosismo e comentem as histórias contadas por seus pais e avós de como era a vida antes da formação da aldeia, a vontade de viver no meio do mato e de se afastar do(a) branco(a) não se sustenta como um interesse coletivo. Ao contrário, reconhecem a importância de circular pela cidade e desempenhar relações com essa “*gente de fora*”. Deste modo, identifico que os agenciamentos desses relacionamentos para a manutenção do segredo do Ouricuri se sobrepõem ao interesse de “*pureza*”, que se mostra *a priori* como questão problemática.

Agenciar produtivamente essas diferenças é também uma forma de produzir parentes(as) e, aqui, está um ponto chave: os cônjuges “*cabeça-seca*” não têm a sua diferença

apagada após se unir a um(a) Kariri-Xocó, além disso, os(as) filhos(as), frutos desses relacionamentos entre indígenas e não indígenas, tornam-se indígenas e depois de iniciados no Ouricuri, “*cabôco(a)*”; quando, então, a diferença frente ao genitor(a) não indígena é ainda mais ativada. Para “*viver junto*” com um(a) “*cabeça-seca*” é necessário ativar a diferença, sem que isso ocorra, não é possível a relação, não somente a de casal, mas também com parentes, pois o que se coloca acima de qualquer questionamento é a preservação do segredo.

Quando a diferença é ativada, surge como condição *sine qua non* a necessidade de reafirmação da “identidade” étnica: “*nós pisa forte, nós somos Kariri-Xocó*”. Mesmo diante de movimentos centrípetos (LASMAR, 2006), decorrentes dos processos de consubstancialidade cuja tendência é puxar para dentro as pessoas “*cabeça-seca*” casadas com Kariri-Xocó e residentes na aldeia, a diferença do(a) companheiro(a) não indígena é ainda mais reforçada. Nesse sentido, os casamentos entre Kariri-Xocó e não indígenas operam a partir da lógica da contramestiçagem, pois a diferença não é apagada em virtude da união entre os diferentes tipos de pessoas humanas.

Nos discursos dos(as) Kariri-Xocó existe a impossibilidade real de frear as uniões matrimoniais com os não indígenas. Quando perguntado se era possível casar apenas entre si, nos dias de hoje, uma jovem de vinte e sete anos me respondeu: “*agora mais não, já misturou minha fia, não tem mais jeito, ainda mais que nós mora aqui tudinho perto da cidade*”. Aqueles(as) que são casados com “*cabeça-seca*”, mesmo reconhecendo que melhor seria ter se casado com um(a) Kariri-Xocó, por causa do ritual, afirmam, diante da escolha que fizeram de se casar com não indígenas, que o mais importante é não abandonar o Ouricuri e “*não deixar a cultura morrer*”, em outras palavras, preocupam-se com o fortalecimento e potencialização da perspectiva Kariri-Xocó, frente a perspectiva “*cabeça-seca*”, assim como acontece entre os Karajá de Buridina que, mesmo se casando com os(as) tori (não indígenas), buscam reforçar a perspectiva indígena em suas práticas cotidianas (NUNES, 2010).

São exemplos de fortalecimento da “cultura” e potencialização da perspectiva Kariri-Xocó: o casamento de Indinha e Indhão (casamento de Origem), retratado no capítulo 2, mas também a construção da escolinha de língua indígena, organizada pelo casal e com grande aderência e reconhecimento das pessoas na Sementeira. Se uns(umas) dizem: “*daqui um dia não vai ter mais um índio pra contar a história de Kariri-Xocó*”, outros(as) rebatem, afirmando: “*acabar nós não vai, só no dia que o Pai Eterno quiser, mas ele não quer isso. Nós chegamos a essa terra pra ficar, nós fomos escolhidos pelo Pai*”, o que permite entender que há uma legítima preocupação com a continuidade dos(as) Kariri-Xocó, enquanto “*pessoas diferenciadas*” dos não indígenas; e da aldeia, enquanto lugar distinto da cidade.

Dito isto, concluo que o agenciamento das diferenças permite aos(as) Kariri-Xocó acessar os dois “*lados*” da mistura, ao mesmo tempo em que preservam o Ouricuri dos(as) brancos(as).

No capítulo consecutivo penetro, mais especificamente, no domínio interno das relações maritais na Sementeira, fundamental para entendermos a concepção Kariri-Xocó de “*bom viver*”. Nessa discussão, não me ateno somente às experiências desencadeadas a partir dos relacionamentos com não indígenas, mas destaco que estas perpassam toda a discussão, no sentido de contrastar com as experiências dos casamentos endogâmicos.

CAPÍTULO 5

Relações conjugais e questões correlatas



Sinopse do capítulo

Este capítulo reflete sobre os aspectos que constituem os ideais de “*bom marido*” e “*boa mulher*”, parte do princípio Kariri-Xocó do “*bom viver*”, enquanto base que fundamenta e solidifica os casamentos. Ao longo do texto, mostro como as relações étnicas permeiam as discussões, a fim de continuar apontando os efeitos da escolha de “*viver junto*” com pessoas não indígenas. Menciono a virilocalidade, como princípio de residência; a dependência financeira dos filhos casados, como a extensão do ato de “*ajeitar*” (cuidar, dar sustento) dos pais, para netos(as) e nora. Abordo as formas como o casal produz e reproduz a vida, a partilha, as trocas de carinho, práticas de cuidado que se conjugam a partir das formas de “*ajeitar*” o outro, demonstrações (públicas e não públicas) de afeto e cumplicidade, interesse sexual, mas também situações que atravessam conflitos, envolvendo ciúme e traições, a fim de argumentar que, independentemente de ser indígena ou não indígena, tornar-se um “*bom marido*” e uma “*boa mulher*” é da ordem do devir (movimentos inacabados) e a aprendizagem para tal é parte da própria experiência vivida do casal.

Casar e viver na casa da sogra

O princípio de residência entre os(as) Kariri-Xocó é virilocal, mas esta não é uma regra rígida e intransponível, ao contrário, depende muito mais de acordos, negociações e oportunidades que surgem para os recém-casados. Após o casamento, a esposa se desloca para a casa dos sogros, para viver junto ao marido, contudo, espera-se que o período de convívio junto aos sogros seja breve e que logo o casal tenha a sua própria casa para viver e criar os(as) filhos(as).

As residências podem ser constituídas por mais de uma família, no caso de uma filha ou filho morar com o marido ou a esposa e filhos(as) na casa dos sogros, considera-se como “*duas famílias vivendo juntas na mesma casa*”. A prerrogativa para “*formar família*” é se juntar a um(a) parceiro(a) afetivo-sexual, o nascimento dos(as) filhos(as) consolida esta formação. A maior parte das residências é constituída pelo casal e seus(suas) filhos(as). Os(As) filhos(as), frutos de relacionamentos anteriores, podem viver com a madrasta, mas isso quase não ocorre, uma vez que os(as) filhos(as) acompanham a mãe, nesse caso é mais comum que o padrasto conviva com os(as) enteados(as).

O tempo de permanência na casa do(a) sogro(a) varia bastante, geralmente, leva de três a cinco anos para que o novo casal se desloque para a sua própria residência, isso se não houver desentendimentos entre as pessoas que vivem juntas, o que nesse caso antecipa a saída do casal. A aquisição da casa própria, quase sempre, depende da ajuda dos pais e dos sogros(as). Se o casal já possui filhos, os pais e sogros se apressam para ajudar na compra da casa. Se os pais e/ou sogros(as) dispõem de recursos podem comprar um terreno ou uma casa (de outro indígena) e dar de presente ao casal⁶⁹. A casa pode ser distante ou próxima à casa dos sogros, especialmente se a mulher demonstrar interesse em continuar perto de sua mãe. Se o quintal for muito grande, os pais podem ceder uma parte para que o(a) filho(a) construa a sua casa, tornando o quintal comum para as duas famílias. Podem ainda ceder uma parte do terreno do quintal para o(a) filho(a) “*butar roça*”, mesmo que este(a) decida morar um pouco mais distante.

O novo casal pode se apropriar de um pedaço de terra que não tenha dono(a) para construir a sua casa, mas isso está cada dia mais difícil, pois quase todo o território indígena é demarcado, sobretudo nas áreas mais próximas da aldeia – todas cercadas por indígenas e por não indígenas casados com mulheres Kariri-Xocó. Quem cerca a área com arame ou com paus de madeira se torna o(a) dono(a) do terreno.

Ainda é possível acontecer troca de casas. Se a negociação ocorrer entre famílias, a troca é mais facilmente resolvida. Essa troca é motivada pelo desejo de morar em outro lugar, seja para viver próximo de um(a) parente(a), seja por considerar o outro lugar como melhor, pela tranquilidade ou pela proximidade de áreas verdes. Mas, nem sempre se considera este

⁶⁹ Embora esse tipo de manejo, controle ou apropriação do território levante dúvidas, pois não se trata de uma propriedade privada, pode-se inferir que o mais importante nesse tipo de relação é a capacidade de negociação entre os(as) próprios(as) “*cabôco(a)*” interessados(as) – aquele(a) que quer vender e aquele(a) que quer comprar. Sabe-se bem na Sementeira, que esse tipo de negociação dispensa o registro em cartório e nem poderia, uma vez que as terras pertencem à união; a negociação “*de boca*” entre os(as) “*cabôco(a)*” interessados(as) é suficiente. Uma pessoa se torna dona (“*dona só de boca, mas não para vender no preço de terra*”) de um pedaço de terra quando o cerca e cuida do lugar, podendo vendê-lo mais tarde, se assim desejar, como nos casos de não haver mais interesse em construir casas ou “*butar roça*” no local. Esse tipo de articulação, chamada de venda e “*compra de benefício*” (denomina-se “*benefício*” o resultado do trabalho do antigo dono(a) da terra, como no caso de uma roça, que passará para o/a novo/o dono/a do terreno – aquele/a que o comprou), é bastante comum, na Sementeira, e a venda do terreno compensa os gastos que o(a) dono(a) teve ao cercar a terra, nesse sentido não há um sistema de lucro envolvido; não se compara a venda de terrenos e lotes entre os “*cabeça-seca*” em Colégio e arredores.

um bom negócio, pois algumas casas são maiores, possuem garagem, cerâmica, são pintadas e outras não, fazendo com que nem sempre a troca beneficie o(a) outro(a).

Para os casos em que o casal não dispõe de renda ou que a renda é baixa, contará com a ajuda financeira dos pais e sogros(as) para a manutenção de sua família. Mas, algumas vezes, por ajudarem financeiramente os(as) filhos(as) casados(as), alguns pais terminam por exercer forte influência na vida do casal, a ponto de eles determinarem, a seu próprio gosto, o que o(a) filho(a) e a(o) nora(genro) devem fazer. Exemplifico: um casal de jovens que “*vive junto*” se mostrou insatisfeito com a atitude do pai da moça, que continua agindo como se a filha fosse solteira e vivesse em sua casa, não deixando-a sair para festas na cidade, nem mesmo acompanhada do marido. “*Quem quiser ir para festas que vá só, mas você não vai*”, disse o pai a sua filha casada. As pessoas ao redor da jovem desaprovam essa atitude e respondem que os pais não devem interferir na vida conjugal dos(as) filhos(as), exceto em casos de violência do marido. Por outro lado, o casal atribui isso ao fato de serem dependentes financeiramente do pai da jovem e receiam que a desobediência acarrete na interrupção da ajuda de que tanto necessitam, assim, visualizam o estudo e o emprego como formas possíveis de adquirir a tão desejada independência financeira.

No tocante à sogra, ela pode ser para alguns homens e mulheres como uma mãe, depende da relação que foi construída entre eles(as), mas muitas mulheres relatam a dificuldade de “*viver junto*” com a sogra e a(s) cunhada(s). “*Viver junto*” com sogros e cunhadas nem sempre é uma tarefa fácil, foi o que me relataram várias mulheres, sendo assim, alguns casais preferem alugar uma casa na própria aldeia a ter que morar com eles(as). Há indígenas que possuem mais de uma casa, por isso alugam aquelas desabitadas. Pode ocorrer de um(a) tio(a) oferecer uma de suas casas desocupadas para que o recém casal viva até que tenha condições materiais para construir a sua própria moradia.

Enquanto a mulher, seja ela indígena ou não indígena, conviver na casa dos sogros, ela deve ajudar nos afazeres de casa, como limpar e cozinhar. Na divisão de tarefas, se a mulher ficar com a atividade de lavar as roupas, ela deve lavar as de todas as pessoas da casa, enquanto que a(s) cunhada(s) e a sogra arcam com as demais responsabilidades de limpeza. O preparo dos alimentos é de responsabilidade da sogra, mas, a nora também pode assumir a cozinha.

É esperado que a nora seja uma boa “*mulher*”, que saiba limpar, cozinhar e que “*ajeite*” bem o marido. No caso de a sogra adoecer, a nora passará a administrar as coisas da casa. Se a cunhada for preguiçosa e se recusar a ajudar a “*mulher*” de seu irmão, a situação entre elas tende a entrar em conflito, por isso as mães aconselham as filhas: “*estudem para*

não virarem empregada de sogra e cunhada". Quando há conflitos, a situação tende a se agravar se a nora não for indígena, pois receberá críticas da sogra e da(s) cunhada(s): *"o que é que tu quer? Nem cabôca você é!"*. O homem logo é criticado por ter se casado com uma mulher não indígena e acusado de ter levado a companheira para viver na aldeia, na casa de uma família indígena.

Algumas cunhadas aproveitam que a *"mulher"* de seu irmão convive junto na casa de seus pais para não ajudar nos afazeres domésticos. Caso a *"mulher"* se recuse a ajudar, justificando que todo o trabalho doméstico recai sobre si, poderá ter atrito com a sogra, que não a aceitará em sua casa e defenderá suas filhas. A nora será vista como preguiçosa, não apenas para a sua sogra, mas para os(as) demais parentes(as), que logo tomarão conhecimento do caso e apoiarão a atitude da sogra de não aceitar uma nora preguiçosa em sua casa, ainda mais se ela não for indígena.

Como mencionei no início, essa modalidade de residência não é rígida, podendo ocorrer de o homem ir morar na casa de seus sogros. Na ocasião do trabalho de campo, não documentei nenhum homem não indígena morando na casa dos sogros, mas pude observar a existência de alguns homens Kariri-Xocó vivendo na casa dos sogros indígenas. Nesse caso, o homem deve trabalhar e ajudar nas despesas da casa. Se ele não conseguir trabalho na cidade pode fazer *"bicos"* – serviços extras remunerados, sem segurança trabalhista. Pode, ainda, trabalhar com o sogro no roçado ou na pesca. Caso o homem seja preguiçoso, o sogro poderá expulsá-lo de sua casa, aí caberá a sua filha decidir se acompanha o marido ou se separa dele.

Uma Kariri-Xocó de mais de setenta anos, viúva, contou-me que o seu filho a chamou para morar com ele, sua esposa (também indígena) e sua filha, em uma casa recém construída, bem maior que a atual, a qual dispunha de um quarto com banheiro para o seu uso exclusivo. A senhora, em questão, agradeceu o convite, mas recusou, embora a casa tenha sido construída em um local cobiçado pelos(as) indígenas, nas terras mais altas do território, devido ao silêncio e por ter maior espaço para *"butar roça"*. Durante nossa conversa perguntei sobre o seu não interesse de morar com o filho, ela explicou-me: *"minha fia, quando eu acordo já sei o que vou fazer. Você acha que vai dá certo eu ir morar com alguém? Não dá certo não, seria duas mandonas em uma mesma cozinha"*, referindo-se a sua nora.

Em geral, a relação entre noras e sogras é de bastante respeito, mas soube de alguns casos de brigas constantes. As acusações das noras recaem, quase sempre, sobre a intromissão das sogras na relação com o seu marido e a forma como criam os(as) seus(suas) filhos(as). Já a acusação das sogras, geralmente, sustenta-se na pouca habilidade da nora com a casa e/ou a

pouca atenção dada ao seu filho. As acusações de ambos os lados se agravam quando noras e sogras vivem juntas em uma mesma casa, ainda mais se na casa reside o sogro, cunhadas, cunhados, avó e/ou avô do marido.

Foi-me dito por algumas noras que a sogra é muito ciumenta: *“vixe mulher ciumenta, parece que quer o filho todo pra ela. Cren Deus pai!”* ou *“ela ainda não se acostumou que o filho se casou, por ela ele ficava o tempo todo debaixo das asas dela”*. O fato de discordarem da postura da sogra, diante de sua relação marital, pode alcançar o ápice do conflito entre elas, sendo a última alternativa alugar uma casa para morar ou mudar-se às pressas, ainda que a casa esteja em construção ou reforma.

Algumas dessas sogras com quem conversei reclamaram das noras, atribuindo-lhes adjetivos, como: preguiçosas (*“só querem acordar tarde, onde já se viu uma dona de casa levantar oito horas?”*), malcriadas, irresponsáveis e mimadas, caso as noras sejam muito novas. As noras, por sua vez, somente aquelas que não possuem um bom relacionamento com as sogras, atribuíram-lhes nomes como: *“vêa chata”*; *“vêa nojenta”*; *“coiteira”*, que significa dizer que ela favorece outra mulher (possível amante de seu filho) para lhe provocar raiva.

A senhora indígena que mencionei há pouco tem boas relações com a sua nora, porém acredita que a relação entre elas poderia ser comprometida, se morarem juntas sob o mesmo teto, pois a nora não permitiria que ela ditasse as regras da cozinha, nem a sogra ficaria satisfeita em receber suas ordens. A mulher de seu filho mais novo morou durante muitos anos junto a esta indígena, mas como se tratou de um caso em que a nora era quem morava na casa da sogra e não ao contrário, não tiveram problemas na convivência, já que era a sogra quem geria a casa (a cozinha) e delegava à nora e netas o que deveria ser feito enquanto tarefa doméstica. Esta nora era considerada pela sogra como uma filha, pois além de nunca terem brigado, sempre se ajudavam e confidenciavam segredos.

Uma vez a nora desta indígena me disse: *“olhe, você tá vendo ali minha mãe, é minha mãe porque me pariu, mas tá vendo aqui minha sogra, essa é mais que uma mãe pra mim”*. A relação de afeto entre noras e sogras pode ser semelhante à relação entre mães e filhas. Tem sogra que é capaz de brigar com o próprio filho, em defesa da nora, podendo ser uma discussão somente ou uma surra com as próprias mãos, com um pedaço de cipó ou um pedaço de vara arrancado de uma cerca, dependendo do que o filho tenha cometido. Se for por falta de responsabilidade enquanto *“bom marido”* e *“bom pai”*, como prover a família e dar carinho a esposa e aos filhos, a mãe pode chamar o filho para conversar, mas se a briga do

casal envolver embriaguez e casos extraconjugais, a mãe pode se envolver na situação e surrar o filho, atestando posição contrária à atitude e demonstrando solidariedade à nora.

Se a nora é uma “*cabeça-seca*”, e a relação entre ela e a sogra for de conflito, a sogra não medirá esforços para que saia de sua casa. Mas, se elas se gostam e se respeitam, se a nora cuida do marido e dos(as) filhos(a), poderá ganhar estima de sua sogra que a defenderá diante dos(as) demais parentes(as), em situações conflituosas que, por ventura, possam ocorrer. Mas, a atitude da sogra desagradará os(as) parentes e poderá acarretar desavenças entre eles(as), pois ser a favor de um(a) “*cabeça-seca*”, ao invés de um(a) parente(a), é sempre um ato criticável, então, não demorará a ouvir, em tom de ironia: “*tá bonito, você defendendo uma cabeça-seca e sendo contra teus parentes*”.

Há sogras que se recusam a viver na mesma casa da nora se esta não for indígena, assim como também ocorre com o genro. Conheci uma senhora que advertiu a filha: “*tu trate de casar com gente daqui de dentro porque eu não vou aceitar cabeça-seca morando e nem visitando a minha casa*”. Acontece que o deslocamento de não indígenas para a aldeia interfere na rotina de toda a comunidade, como já pontuei, em capítulo anterior. As pessoas que convivem na mesma casa se queixam de não ter privacidade para conversar sobre os assuntos do ritual. Aqueles que vivem próximos às casas onde moram não indígenas também se dizem incomodados e sem privacidade. Contudo, as pessoas que se casam com não indígenas relatam a grande carga emocional em ter que deixar a aldeia e morar na cidade, sobretudo em cidades de outros estados, devido à escolha conjugal. Mulheres indígenas comentaram comigo: “*eu nasci aqui, foi aqui que me criei, não acostumo longe daqui não*”. Mudar a residência é sempre uma escolha difícil, o sentimento de viver como família e a ideia de comunidade são colocadas em contraposição ao modo de vida possível na cidade, ainda que em algum grau, revelem curiosidade e até desejo de experimentação desses espaços. Ao final, os sentimentos de tristeza e saudade mobilizam, quase sempre, o retorno à aldeia, mas não sem conflitos, uma vez que o marido (ou a esposa) não indígena acompanhará o(a) companheiro(a) Kariri-Xocó nesse retorno.

No tópico seguinte me detenho aos aspectos internos dos relacionamentos, como as demonstrações públicas e não públicas de afeto, companheirismo, mas também situações envolvendo ciúmes, as quais culminam no entendimento das mulheres sobre o “*machismo*” dos homens Kariri-Xocó. Todas essas questões, como veremos, são importantes para o estreitamento dos laços maritais ou a sua dissolução.

Demonstrações de carinho e ciúme

À tarde, por volta das quatro horas, o meu companheiro foi chamado no portão de nossa casa. A visita era exclusivamente para ele. O rapaz indígena entrou, cumprimentou a mim e a mais duas mulheres indígenas que estavam comigo na cozinha e se sentou na companhia de meu marido, na sala. A conversa entre eles durou mais ou menos uma hora. Decidi preparar um lanche, enquanto os dois conversavam. Depois de alguns minutos chamei-os para a cozinha. Percebi o rapaz envergonhado e resolvi levar o lanche até eles. Ao final da conversa, ao despedir-se de mim, o rapaz perguntou-me se poderia levar um lanche para a sua esposa; respondi que sim. As mulheres indígenas que presenciaram a cena acharam bonita a atitude do rapaz e elogiaram o carinho que ele demonstrou ter pela esposa.

Demonstrações de carinho podem ser expressas mediante a presença do(a) companheiro(a) ou não, como esta cena que descrevi há pouco. Ser carinhoso(a) é mais do que acariciar, na Sementeira o carinho perpassa situações de cuidado e preocupação com o outro. Entre casais, alguns tipos de carícias, como beijos e abraços, feitas em público podem representar “*safadeza*”, como logo mais deixarei claro, outras, como toques no rosto e andar de mãos dadas, podem significar casais que possuem uma união mais estável e duradoura, os quais dificilmente se acariciam em público. Já casais de namorados costumam demonstrar, com mais proeminência, cenas de carinho e afeto, além de realizarem juntos visitas e frequentarem os espaços de lazer na cidade.

Certa vez, meu companheiro foi fotografar um evento em uma cidade relativamente próxima a Colégio e convidou um jovem indígena casado com uma mulher também indígena para ajudá-lo com os equipamentos de fotografia. Para a nossa surpresa, o rapaz apareceu no horário marcado acompanhado de sua esposa. Ter o marido ou a esposa por perto é uma forma de evitar cenas de ciúme e desentendimentos, sobretudo quando o relacionamento é recente e entre pessoas jovens.

Ao pesquisar os Shipibo-Konibo, povo de língua Pano, da Comunidade Nativa de Callería, na Amazônia peruana, Hammerschmidt (2019) mostra como o ciúme se atualiza nas redes de sociabilidades, destacando que o seu excesso está associado a um estado de enfermidade que deve ser tratado com *rao*, um tipo de remédio feito à base de plantas. O excesso de ciúme entre os(as) Kariri-Xocó é chamado de “*ciúme doentio*”, também considerado uma doença. É dito na Sementeira que o ciúme pode culminar no término de um relacionamento. Ciúme em excesso pode desencadear atitudes ruins, como brigas e atos de

violência física, conforme muitas mulheres destacaram. A evitação do ciúme excessivo é condição necessária para o *“bom viver”* e o sucesso da relação. Assim também entendem as pessoas Tupinambá, conforme documentou Viegas (2007), em que o ciúme é a causa de muitas separações conjugais.

Desde a minha primeira viagem à aldeia, em 2014, uma mulher indígena casada, de vinte e três anos na época, atribuiu o termo *“machista”* ao marido indígena, em uma de nossas conversas: *“ele não me deixa trabalhar na rua, tem ciúme. Os hómi daqui são muito machista”*. Ouvi o termo *“machista”* ser atribuído a homens Kariri-Xocó ciumentos por apenas cinco mulheres, todas elas com idades entre vinte e trinta e cinco anos. Não é um consenso, nem pode ser tomado como o pensamento da maioria das mulheres, mas ainda assim, torna-se relevante para esse estudo, empreender alguns esforços analíticos, a fim de compreender o que querem dizer essas mulheres ao referir-se aos homens indígenas Kariri-Xocó como *“machistas”* e por que atrelam o machismo ao ciúme.

Ainda sobre a conversa com esta indígena que classificou o marido como *“machista”*, devo dizer que este é o seu segundo relacionamento conjugal e que anteriormente foi casada com um homem não indígena. Em nossa conversa, ela me contou que no primeiro casamento podia *“trabalhar fora”* como empregada doméstica, que ganhava muitos presentes de sua antiga patroa, mas a sua vida tomou um novo rumo depois que se casou com um homem Kariri-Xocó, atualmente depende financeiramente dele para quase tudo, pois o marido não concorda que ela trabalhe na casa de outros, como fazia antes. Perguntei: e o que você acha disso? Ela respondeu imediatamente: *“Acho muito errado. Eu sempre trabalhei, não gosto de depender de ninguém, mas como ele [o marido] não quer, eu evito que é pra nós não brigar”*.

O relacionamento amoroso desse casal era(é) permeado de cenas de carinho e ciúme. O marido reclamava quando sua esposa saía às tardes para visitar as parentas, argumentando que ela tinha as coisas da casa para cuidar. A mulher se chateava com as reclamações do marido, mas não interrompia as visitas. A atitude da mulher revela grande capacidade de negociação entre as vontades do marido e a sua própria.

Viegas (2007) relata que entre as mulheres Tupinambá, normalmente a partir de quarenta anos, o ciúme do marido é menos comum e por isso, costumam circular mais livremente pelos espaços entre a roça e a rua. Esta mesma proposição faz muito sentido entre muitos casais Kariri-Xocó, com algumas poucas exceções, como presenciei entre um casal de mais de quarenta anos de casados, em que ainda hoje a mulher evita circular pela aldeia e visitar as parentas por causa do ciúme *“doentio”* de seu companheiro, como ela classificou.

Um homem de trinta e sete anos me disse que os “*cabôco são ciumentos demais*”. Ele relembrou de quando ainda era adolescente e “*botou pra correr*” um grupo de rapazes não indígenas que estavam à procura de jovens indígenas para namorarem, as quais conheceram na escola da cidade. Rindo, este homem comentou: “*os cabôco são tudo assim, querem as cabôca só para eles. Nós é ciumento demais, mais do que os brancos*”.

Para uma indígena de dezenove anos, que prefere não ter o nome revelado, o “*machismo*” se expressa em relacionamentos amorosos e conjugais entre casais e/ou entre pais e filhas, em que há uma sobreposição da opinião do homem sobre a da mulher. O “*machismo*” seria, na fala dessa indígena, um conjunto de ações e discursos que modelam a forma como os homens podem legitimamente se comportar, em contraposição à maneira como deve a mulher agir.

“minha mulher não vai poder usar essa roupa... Minha filha, você é mulher não pode beber no meio do povo... Não pode beber junto comigo e com os meus amigos... Você não pode postar fotos ou aparecer de biquini... Se a mulher não for forte o bastante e inteligente o suficiente para entender vai sempre achar que o homem tá certo e nunca vai acabar com o machismo. Se o homem tiver um filho homem ele pode fazer o que quiser, eu não posso fazer porque sou mulher. Se o homem sai de casa para uma festa o pai vai achar que ele é um garanhão, que ele pode, que tá saindo com uma mulher e outra. Agora se for com a filha mulher, não pode e se for sair não pode chegar tarde. Os pais não querem saber se o filho tá saindo com as meninas e tirando a virgindade, mas com as filhas eles querem saber”.

Durante a nossa conversa, a própria indígena diferenciou o “*machismo*” que existe na aldeia do “*machismo do branco*”. Segundo o que pude observar, o “*machismo do branco*” resulta em atos extremos de violência contra a mulher, como me explicou outra jovem Kariri-Xocó de mesma idade: “*a pessoa ser estuprada por causa da roupa, de não poder realizar alguma tarefa ou ter menos direito em opinar pelo fato de ser mulher*”. O “*machismo*” entre os Kariri-Xocó está presente, sobretudo, na retórica, com isso não estou ignorando situações de brigas que envolvem a violência física contra as mulheres, mas quero apontar esta distinção que foi destacada por elas próprias.

Silvia Martins (2003a) também estava atenta aos discursos e práticas desempenhadas por mulheres e homens Kariri-Xocó. A autora identifica, nos relatos das mulheres: “[...] experiências de relacionamentos conjugais que ilustram uma ordem patriarcal”, continua sob a afirmação de que por meio de tais relatos, baseados em histórias de sofrimento, “observei como a dominação masculina tem caracterizado suas experiências conjugais” (MARTINS, 2003b, p. 06).

Destaco as observações de Martins, porém minha análise é orientada por uma posição divergente. As inúmeras práticas exercidas pelas mulheres Kariri-Xocó na chefia da família; na autonomia da escolha do companheiro ou mesmo do amante; no término de um relacionamento; nas atividades empreendidas no roçado e na antiga olaria; na atitude de continuar as visitas às parentas, mesmo diante das reclamações do marido; além de tantas outras, mostram o quanto as mulheres não são submissas aos homens, ainda que seja possível ouvir, entre as pessoas Kariri-Xocó, principalmente entre homens e mulheres de mais idade, discursos que ressaltam o valor bíblico da mulher, os quais fizeram questão de me lembrar.

Uma Kariri-Xocó de pouco mais de quarenta anos classificou as mulheres de sua família como muito corajosas, pois estas decidem sobre a sua própria vida e fazem as suas próprias escolhas. Nenhuma delas se sentem ou se veem sujeitadas, oprimidas ou subjugadas aos homens, ao contrário, aquelas que são “*mães solteiras*” dizem que “*não se escondem atrás de homem nenhum*”, ou seja, trabalham, assumem as despesas de casa, cuidam dos filhos, saem, passeiam e visitam as parentas. Quanto às “*mulheres separadas*” de sua família, elas optaram pelo fim do relacionamento após a descoberta de traição do marido, sob a alegação de que: “*se ele tá comigo e procurou outra é porque eu não sirvo mais para ele, e ele menos ainda para mim*”. Outras parentas escolheram viver na condição de amante, e reconhecem, nesse caso, que a traição é culpa do homem casado, pois é ele quem está comprometido com a esposa. Todavia, há consequências para as mulheres que se tornam amantes, sejam indígenas ou não indígenas, falarei mais sobre elas ainda neste capítulo, mas adianto que não ficam imunes às críticas e xingamentos.

No próximo tópico, abordo mais detidamente os ideais que constituem e formulam as noções de “*bom marido*” e “*boa mulher*”, discorro sobre os perfis que se distanciam desses modelos, demonstrando, ainda, como as relações generizadas na Sementeira recaem sobre estas configurações.

O bom marido e a boa mulher

As mulheres relataram nas conversas a satisfação de estarem casadas, atribuindo as qualidades de trabalhador aos maridos que “*sempre faz[em] uma coisa ali, uma coisa aqui para não deixar faltar nada dentro de casa*”. As sogras desejam ter genros preferencialmente Kariri-Xocó e que sejam um “*bom marido*” para a sua filha, ou seja, um homem trabalhador. Também cultivam com apreço noras Kariri-Xocó esforçadas e “*trabalhadeira*”. Ser

trabalhador e trabalhadeira é uma virtude entre as pessoas na Sementeira, enquanto que uma pessoa preguiçosa é motivo de vergonha e crítica. A preguiça é condenada, considerada uma doença na aldeia.

Mesmo diante da dificuldade de conseguir emprego na cidade, as pessoas “*trabalhadeiras*” não se aquietam, sempre arranjam atividades para fazer, ainda que recebam em troca uma baixa remuneração. Já as pessoas preguiçosas não trabalham nem mesmo por uma justa remuneração, não ajudam os(as) parentes(as) no roçado e ficam sempre à espera da ajuda dos pais (quando jovens) ou do(a) companheiro(a) (quando casados/as) para se alimentar e/ou se vestir.

Atos recíprocos de carinho, atenção, cuidado e sustento são fundamentais nos processos relacionais que formam pessoas aparentadas, o que na Sementeira se denomina como “*ajeitar*”, ato que pode se configurar também em dar conselhos, vestir e alimentar. Mas, se os pais “*ajeitam*” seus(suas) filhos(as) e eles(as) não retribuem ajudando nos afazeres domésticos ou outros, logo são chamados(as) de preguiçosos(as).

Os amantes também “*ajeitam*” as suas parceiras. Além de “*ajeitar*” as esposas financeiramente, “*ajeitam*” as amantes com dinheiro, roupas, alimentos e atenção. Quando eu estava na casa de uma indígena, surpreendentemente, o seu amante chegou para dar-lhe um frango (vivo). Ela sorriu, um pouco envergonhada, por causa da minha presença, agradeceu, cortou as asas do animal e o soltou no quintal, depois de um tempo, já mais gordo estaria pronto para ser abatido para a alimentação.

As relações de carinho envolvem as nomenclaturas: “*meu marido*” e “*minha mulher*”. Depois de casada, a mulher passa a ser “*mulher de alguém*”, assim, quando os homens comentam sobre suas companheiras, utilizam a expressão: “*minha mulher*”. No cotidiano, as mulheres usam o termo “*marido*” para se referir ao companheiro, porém, na presença de pessoas externas à aldeia, preferem chamar de “*esposo*”. Estas são categorias que servem para significar aquele(a) “*que eu ajeto*”, assim como ex-marido e ex-mulher significa “*aquele(a) que eu ajetei/ajetava*”. Mas, há maridos e “*mulheres*” que não “*ajeitam*” um ao outro ou que não “*ajeitam*” os(as) filhos(as), eles(as) são criticados dentro e fora do casamento pelos(as) parentes(as) e não se enquadram no perfil do “*bom marido*” e da “*boa mulher*”.

No contexto geral da Sementeira, compete ao homem “*ajeitar*” a sua família. Como em Porto Real do Colégio as condições de trabalho e emprego são limitadas, alguns acabam realizando trabalhos em cidades vizinhas ou mesmo em outros estados, submetendo-se ao trabalho precário, os chamados “*bicos*”.

Figura 8 – Kays e Goiaba

Fonte: Gutemberg Santana, 2018

A responsabilidade de cuidar da casa e dos(as) filhos(as) e preparar os alimentos é da mulher, com algumas poucas exceções. Raramente se vê pratos sujos na pia de uma casa, mais ainda um homem lavando os pratos, a não ser que a mulher esteja doente e, ainda assim, somente na falta da sogra, mãe, cunhadas ou filhas que a substitua nos afazeres domésticos. Pannelas e tampas bem areadas são expostas na parede da cozinha, geralmente presas com pregos ou fixadas em suportes de ferro, comprados na feira da cidade, como motivo de orgulho e demonstração de limpeza e cuidado, significando, mais estritamente, que ali vive uma “*boa mulher*”, aquela que “*ajeita*” a casa.

O fato de algumas mulheres Kariri-Xocó estarem inseridas em espaços diversos alterou as configurações e o funcionamento de algumas casas. As mulheres, no entanto, pelo fato de estarem em casa, nem sempre consideram que os maridos desempenham as atividades domésticas como elas, algumas relataram que antes de sair deixam a casa arrumada e o almoço preparado. Nesses casos, o esposo se encarrega de acordar as crianças, dar o café da manhã e conduzi-las à escola. Se durante toda a semana as mulheres se deslocam para trabalhar em espaços fora do âmbito familiar, durante o final de semana as atividades domésticas se acumulam, exigindo-lhes grande esforço. Com efeito, os homens que se dedicam ao trabalho doméstico são chamados de “*caçarola*” pelos outros homens e até mesmo por algumas mulheres, além disso, esse tipo de trabalho é entendido como “*ajuda*”. A expressão “*caçarola*” é seguida do nome da mulher, por meio de uma sintaxe que expressa posse, a saber: “*Paulo, caçarola de Joana*”.

Dois homens Kariri-Xocó com quem conversei, intitularam-se “*dono de casa*” e me disseram enfrentar a realidade do não emprego cuidando dos filhos(as) pequenos(as), enquanto as suas “*mulheres*” indígenas trabalham “*fora*”. Para eles não há nenhum desprestígio em ser “*caçarola*”, ao contrário, dizem que dividindo (ainda que não igualmente) as tarefas domésticas, ganham mais confiança, afeto e respeito de suas companheiras. Adiante, detalho mais o uso da expressão “*caçarola*” quando atribuída aos homens.

De todas as casas que frequentei em que as mulheres indígenas trabalhavam na cidade e os homens indígenas não exerciam atividades remuneradas, não vi e nem ouvi nenhum tipo de humilhação por parte das esposas em torno da condição atual dos companheiros. Mas, algumas mulheres criticaram o marido de uma de suas parentas, acusando-o de não ajudar a companheira e ainda ser “*grosso*” (arrogante) com ela e com as filhas. Na conversa que tivemos, uma de suas comadres mencionou: “*não sei por que minha comadre ainda está com esse homem grosso, ela não depende dele para nada, tudo quem bota dentro de casa é ela*”. Nesse caso, a situação evidencia que “*ser grosso*” e não “*ajeitar*” a esposa dando-lhe carinho e atenção é motivo maior de comentários negativos por parte das parentas da mulher do que o fato de o marido não exercer nenhuma atividade remunerada.

Mas, alguns homens Kariri-Xocó se envergonham com o fato de não assumirem o sustento da família e da casa. Aqueles que comungam desse sentimento de tristeza e impotência, sobretudo diante de uma realidade de trabalhos escassos e mal remunerados que eventualmente surgem em Colégio e povoados vizinhos, encontram na cachaça uma forma prazerosa de lidar com as dificuldades cotidianas.

Mesmo não ocupando os principais lugares de liderança, como são os de cacique e pajé, destinados apenas aos homens Kariri-Xocó⁷⁰, as mulheres indígenas ocupam outros espaços de influência, a exemplo da organização e gestão da escola indígena. Fora e dentro da aldeia, as mulheres participam de importantes e decisivas reuniões. Lize, uma jovem de vinte e seis anos, é um exemplo de liderança indígena; na época da pesquisa, ela viajou algumas vezes para representar as pessoas da Sementeira em eventos e reuniões cujo foco era a saúde indígena. Kekeu, de mais de quarenta anos, ao assumir a função de diretora da Escola Estadual Indígena Pajé Francisco Queiroz Suíra, também desempenha importante função nos debates em torno da educação indígena diferenciada. Denízia, escritora indígena, viaja para divulgar seu livro com histórias Kariri-Xocó contadas por sua avó e seu tio Nhenety. Outra mulher indígena, Demivalda, ocupou o cargo de conselheira tutelar, nesse mesmo período. Além disso, as mulheres são responsáveis pela organização do lar, orçamento familiar, preparo dos alimentos, educação dos(as) filhos(as) etc. Desse modo, as mulheres indígenas Kariri-Xocó ocupam “papéis” importantes em distintas esferas (doméstica, política local e nacional), fato que contribui para contrapor à ideia de poder absoluto exercido pelos homens.

Desse modo, para matizar meu argumento, considero importante ressaltar que mesmo diante de atividades bem demarcadas desempenhadas por homens e mulheres, como acontece em algumas situações cotidianas na Sementeira, não há qualquer indício de rigidez, homens e mulheres exercem importantes funções, as quais mais se complementam do que se excluem. Dito isto, como informado acima, retomo a discussão sobre os homens “caçarolas”, os quais realizam atividades domésticas na ausência ou presença da “mulher”.

Meu marido caçarola e os homens dominados

Vovó Zezinha: - *Maiara, cadê Maria?*

Eu: - *Tá com o pai.*

Vovó Zezinha: - *Óia...*

Tia Diva: - *E Maria, ficou em casa foi?*

Eu: - *Foi, nem sempre dá para levar ela.*

⁷⁰ A explicação para somente os homens ocuparem estas posições não pode ser dada a um(a) “cabeça-seca”, uma vez que se ampara no segredo do Ouricuri. Sabe-se, porém, que os escolhidos são sempre homens de uma mesma linha de descendência.

Tia Diva: - *É verdade minha fia.*

Eu: - *Oi, vovó!*

Vovó Dôre: - *Oi minha fia. Cadê as meninas?*

Eu: - *Em casa com o pai.*

Vovó Dôre: - *E elas ficam?*

Eu: - *Maria às vezes chora, mas fica.*

Não foram raros os momentos que ouvi essas perguntas das minhas mais novas avós, tias e outras pessoas que conheci no trabalho de campo. Constantemente me questionavam sobre o fato de ter optado por deixar Maria aos cuidados do pai, uma vez que na aldeia existia (existe) uma creche. Perguntavam se o meu companheiro tinha a prática de cuidar das filhas, se sabia fazer comida, dar banho e tudo mais que era imprescindível para estar com uma criança de menos de dois anos.

O fato é que nem sempre eu podia levar as minhas filhas comigo, principalmente quando ia entrevistar alguém. Maria, a mais nova, estava na fase de descoberta das coisas, iniciava a sua fala e necessitava de atenção a todo momento, cheguei a levá-la algumas vezes comigo nas visitas, mas as conversas eram constantemente interrompidas, já que Maria corria pelos quintais, pegava pedras e folhas e colocava-as na boca, dentre outras coisas que tomavam a minha atenção. Sem contar que crianças pequenas necessitam de cuidados muito específicos como trocar fralda, verificar se está brincando com algo perigoso, dar mama, etc. Mainá, minha outra filha, também chegou a me acompanhar em algumas visitas e entrevistas, enquanto eu conversava, ela brincava com as crianças da casa ou visitava pessoas já conhecidas que moravam próximas. Quando éramos convidadas para um almoço ou um café, as crianças e o meu companheiro sempre me acompanhavam.

Mesmo assim, a situação parecia gerar muito desconforto entre as pessoas Kariri-Xocó, tanto em homens, quanto em mulheres. Estranharam quando foram em minha casa e presenciaram meu marido cozinhando. Uma mulher logo me perguntou se eu não sabia cozinhar, ao responder que sim, ela me questionou mais uma vez, querendo saber por que, então, ele preparava o almoço. Depois disso, em outra ocasião, a mesma mulher tornou a me perguntar se não sabia cozinhar, só que dessa vez a pergunta foi feita quando eu estava cozinhando. Dias depois, recebemos a visita de um rapaz que pareceu bastante incomodado com a situação, ao encontrar meu companheiro na cozinha logo quis saber: *“rapaz, você na cozinha? Cadê, Maiara?”*. Eu, que estava lavando o banheiro, no momento, saí para cumprimentá-lo, mesmo molhada e com as mãos cheias de espumas de sabão. Foi quando ele falou: *“Ah, você está aí”*.

De modo geral, era estranho para as pessoas Kariri-Xocó que o meu marido assumisse um lugar na cozinha, que raramente é frequentada pelos homens, exceto no momento da alimentação. No caso de uma doença que tenha acometido a mulher, o marido passa a frequentar a cozinha para o preparo da alimentação, mas isso somente na falta da sogra, mãe, cunhadas, irmãs ou comadres, como disse antes. No dia a dia, a participação dos homens nos afazeres domésticos não se constitui como parte da realidade de muitas famílias Kariri-Xocó. O ambiente da cozinha é propriamente feminino, além de ser um local de preparo dos alimentos, também é um espaço de sociabilidade, de conversar com as parentas assuntos confidenciais ou fofocas.

O estranhamento que estava diretamente pautado nos “papéis” sociais que homens e mulheres desempenham na aldeia se tornou uma questão. Algumas mulheres Kariri-Xocó diziam que cozinham porque não havia jeito, já que o seu marido não sabia cozinhar e seus(suas) filhos(as) ainda eram pequenos(as), outras recusavam a presença deles na cozinha, pois consideravam que atrapalhavam e faziam bagunça. O fato é que era estranho para as mulheres que o meu marido fizesse as atividades domésticas e cuidasse das crianças, mas, ao mesmo tempo, elas cobiçavam um marido assim, como pode ser percebido no excerto do meu diário de campo:

Depois que algumas mulheres passaram a frequentar minha casa e viram o meu marido cozinhando ou dando banho em Maria começaram a questionar sobre os seus companheiros e sobre si mesmas. Ouvi muitas delas dizerem, muitas vezes, que gostariam de ter um marido como o meu (caçarola), que soubesse cozinhar, cuidar das crianças e arrumar a casa, pois elas estavam cansadas de tantas atribuições domésticas (ARQUIVO PESSOAL. Diário de campo, maio de 2018).

Os posicionamentos de alguns homens indígenas e mesmo os não indígenas que vivem na Sementeira porque são casados com mulheres indígenas também nos revelam o modo como a situação se colocava para eles. Os homens indígenas logo passaram a convidar meu marido para jogos de vôlei na aldeia e outras atividades; tornou-se uma investida tirá-lo de casa. Contudo, ao justificar, algumas vezes, que precisava esperar que eu chegasse em casa para ficar com as nossas filhas, esses homens insinuavam que as suas companheiras tomariam conta delas, mesmo antes de consultá-las.

Entre um convite e outro, meu marido começou a sair mais. Caminhava pela aldeia cumprimentando as pessoas, fazia visitas, conversava, tirava fotos e participava do cotidiano de alguns homens Kariri-Xocó ao jogar vôlei com eles, por exemplo. Ele havia se tornado um “antropólogo”. Enquanto isso, sem uma divisão igualitária das tarefas, tornou-se difícil dar prosseguimento às visitas e entrevistas, encontrava-me repleta de atividades domésticas para

executar: limpar a casa, cozinhar, lavar roupa, ensinar a Mainá o dever da escola, sem contar que ainda amamentava Maria. A sobrecarga era tamanha, o cansaço encerrava o meu dia.

Na Sementeira, um homem passa a ser chamado de “*dominado*”⁷¹ se recusa muito aos convites de seus amigos e parentes homens para sair. Homens “*dominados*” não adquirem o respeito dos demais homens, pois se considera que vivem submissos às vontades e desejos das “*mulheres*”. Chacotas sempre são lançadas sobre aqueles considerados “*dominados*”. Presenciei uma mulher que reagiu bravamente quando outros homens fizeram chacota de seu marido, chamando-o de “*dominado*”; o marido, no entanto, não levou o caso muito a sério.

Além de “*dominados*”, alguns homens recebem ainda a denominação de “*caçarola*”, que significa aquele que faz as atividades domésticas, como já mencionado. O termo faz referência à panela de mesmo nome, feita de barro ou de alumínio. Pode ser atribuído mesmo em situações não rotineiras, como no caso de um homem varrer a casa esporadicamente. Se um de seus parentes o avistarem, questionarão: “*Você é caçarola é? “virou dominado, foi?”*”.

Um senhor indígena me explicou que ele jamais aceitaria ser um homem “*caçarola*”, pois a sua esposa só pensaria em ficar deitada descansando. Outro homem, também indígena, esclareceu-me que “*os caçarolas dão ousadia à mulher, que passa a explorar, a não querer fazer mais nada em casa, virando mulher preguiçosa*”. Nem todos os homens Kariri-Xocó concordam com esse ponto de vista, mas nem todos eles assumem que dividem as tarefas domésticas e cuidam dos(as) filhos(as). Alguns preferem realizá-las às escondidas, evitando virar motivo de chacota.

Tornar-se “*caçarola*” ou “*dominado*” não é uma condição natural e estável, mas flexível e situacional. Alguns homens, que já foram “*caçarolas*” ou “*dominados*” um dia podem deixar de sê-lo, do mesmo modo que aqueles que nunca foram podem um dia se tornar.

“*Caçarola*” e “*dominados*” são termos que conotam algo muito ruim na masculinidade dos “*cabôco*”. O “*dominado*” obedece à sua “*mulher*”, não costuma decidir sobre a casa nem sobre os filhos sem antes consultá-la. O “*caçarola*”, ao adotar aquilo que é concebido na aldeia como próprio das atividades das mulheres (“*coisas de mulher*”), como

⁷¹ Bell Hooks (2018 [2004], p. 07) utiliza o a expressão “dominado pela mulher” em contraposição ao “machomen” para referir-se ao pai de sua mãe, Daddy Gus, por ter praticado a “arte de amar”, sendo desleal ao patriarcado.

lavar, passar, cozinhar e cuidar das crianças, inverte os “papéis” de gênero, socialmente construídos, tornando-se desprezível para boa parte dos homens Kariri-Xocó.

Embora não tenhamos escutado diretamente ninguém ter adjetivado meu marido por nenhum dos dois termos, ele não se encaixava no perfil masculino que se espera entre os “*cabôco*”, aproximando-se mais do tipo “*caçarola*”.

Ter um marido “*caçarola*” que cuida das duas filhas e da casa para que a “*menina das canelas finas*” saia para “*trabalhar*”, como expliquei no capítulo 1, é algo pouco comum na vida diária das pessoas na Sementeira. Talvez, a forma como estive em campo tenha soado “subversiva” demais para as pessoas que vivem sob outros regimes e outras experiências, o fato é que essa “subversão” terminou por provocar questionamentos importantes que nos ajudam a pensar o gênero nas relações cotidianas entre as pessoas Kariri-Xocó. Além disso, pode-se concluir que a maneira muito própria como compreendiam o meu casamento e a relação com o meu companheiro dizia muito mais sobre as noções de “*bom marido*” e “*boa mulher*” e a preocupação que revelam sobre o tema da conjugalidade, do que exatamente sobre o meu relacionamento conjugal.

No próximo tópico abordo o casamento a partir da perspectiva das relações sexuais. Este é entendido na Sementeira como uma maneira de se relacionar sexualmente sem a acusação, julgamento e crítica dos(as) parentes(as), o que ocorreria mais facilmente com as mulheres, acaso mantivessem relações sexuais fora do domínio conjugal e o assunto se tornasse público. Também veremos que mulheres e homens apontam a importância do sexo, seja porque gostam de transar, seja pelo lugar que este ocupa na saúde da mulher.

“O marido é o remédio para o útero”

Na Sementeira, as relações sexuais, assim como a menstruação, ajudam o útero a não “*ressecar*”. Lembro-me bem da explicação que me foi dado pelo pajé sobre as mulheres que “*largam*” (se separam) os seus companheiros e logo “*juntam-se*” a outro homem: “*minha fia, as mulheres precisam se casar logo que superam a separação porque elas não podem ficar muito tempo sem ter relação, pra mó do útero não ficar ressecado*”. Também ouvi de uma indígena que “*o marido é o remédio para o útero da mulher*”, pois a relação sexual pode evitar o aparecimento de doenças no aparelho reprodutor feminino. Agora fica mais fácil de entender porque o pedido de levar a minha família para me acompanhar na aldeia durante o trabalho de campo foi rapidamente aceito, quando tentei explicar ao pajé o motivo de minha

escolha, ele reagiu com as seguintes palavras: “*claro minha fia, você tem que trazer seu marido mesmo, como vai ficar tanto tempo sem ele?*”

Durante as conversas ouvi de uma indígena de aproximadamente quarenta e três anos que muitas mulheres mantêm o casamento porque não querem “*ficar sem homem*”, pois sabem que sem sexo correm o risco de desenvolver algum tipo de inflamação ou até infecção no útero. Mas, não somente por isso, na Sementeira se diz que mais se pratica o sexo do que se fala sobre ele, portanto, o casamento é também uma forma de dar continuidade a vida sexual, livre de acusações advindas dos(as) parentes(as), uma vez que sexo fora do casamento pode deixar a mulher “*malfalada*” e convertê-la em “*rapariga*”, uma alternativa, então, é manter o casamento atual ou se casar novamente com outro pretendente.

Algumas mulheres Kariri-Xocó com quem conversei disseram que têm tanto desejo sexual quanto os homens, mas que muitas outras mulheres na Sementeira têm mais desejo do que os maridos. A explicação para o desejo sexual tem a ver, na fala dos(as) Kariri-Xocó, com o fato de serem “*quentes*”, conforme elucidado no capítulo seguinte, e saberem estimular sexualmente o(a) parceiro atingindo o “*ponto fraco*” (zona de maior prazer). Diz-se entre eles(as) que aqueles(as) que têm menor desejo sexual produzem menos hormônios; ao contrário, aqueles(as) que têm maior desejo sexual produzem mais hormônios, os quais são referidos como “*hormônio de homem*” e “*hormônio de mulher*”.

A vida sexual dos rapazes pode se iniciar com jovens não indígenas, além de aprenderem sobre sexo, não se sentem “obrigados” a casar, embora alguns pais não indígenas procurem o rapaz para cobrar-lhe o casamento com a sua filha. Mas, a maior parte deles inicia suas primeiras experiências sexuais com as jovens Kariri-Xocó, na Sementeira. No entanto, um caso de perda de virgindade descoberto é a consequência de muitos amancebamentos, ainda que estes sejam decorrentes da interposição do sogro, não do desejo do casal, como dito no capítulo 2.

A necessidade de acomodar-se ao mundo não-indígena atiza a curiosidade dos povos indígenas a respeito da sociedade envolvente. Os índios compram DVDs pornográficos, assistidos por homens, mulheres e crianças. Trata-se de uma espécie de antropologia reversa que, como as telenovelas, permite aos indígenas investigarem o mundo dos brancos. Soube que (pelo menos em Mato Grosso) os clientes indígenas fazem sucesso entre as prostitutas; não chegam com problemas de culpa, inexistente um antes e depois. Gozam rapidamente, pagam o que devem e vão embora. Os homens ficam intrigados pelo fato de as mulheres brancas se mexerem durante o ato sexual e há cada vez mais interesse por parte de mulheres não-indígenas de experimentar sexo com um homem indígena (LEA, 2013, p. 88).

O argumento de Lea (2013) aponta para as experiências sexuais possíveis envolvendo as relações entre indígenas e não indígenas. As meninas Kariri-Xocó, mesmo aquelas que

nunca tiveram experiências sexuais com homens “*cabeça-seca*”, conhecem sobre sexo, seja por meio de conversas com outras jovens já casadas de mesma idade, seja por meio de novelas, programas televisivos e, principalmente, da internet, cada vez mais acessível na aldeia.

Belaunde (2015, p. 546) considera que “a sexualidade das cidades extravasa para as aldeias por meio dos produtos do mercado sexual”. Conheci uma Kariri-Xocó de vinte e três anos que vendia, às escondidas de seus pais, tias e avós, produtos eróticos comprados na cidade. Até serem vendidos, os produtos eram escondidos no guarda-roupa da jovem em meio às roupas. Os produtos mais pedidos pelas indígenas casadas e solteiras, que também compravam às escondidas, eram sprays, lingerie e bolinhas eróticas aromáticas. As mulheres casadas mencionaram que é importante inovar no sexo, “*não se pode cair na rotina, principalmente após o nascimento dos filhos*”.

Outro assunto de interesse das jovens se refere ao tamanho do órgão sexual masculino, essas também são conversas que ocorrem longe das mães, avós e tias, podendo envolver jovens casadas e solteiras, com maior participação daquelas que não são mais virgens. As jovens riem quando têm uma experiência sexual com homens de pênis pequeno. A má fama desses homens pode chegar aos ouvidos de outros e dele próprio. Ao tomar conhecimento do assunto, o homem pode ficar “*escabreado*” (envergonhado), passando a beber frequentemente, diante da vergonha, ou isolar-se por algum tempo em sua casa, até que deixe de ser motivo de comentários.

O assunto sobre o tamanho dos órgãos sexuais importa muito aos jovens, mas nem tanto às mulheres casadas. Chacotas ou brincadeiras jocosas podem ser feitas com o tamanho dos órgãos sexuais, sejam eles considerados grandes ou pequenos. As vaginas, chamadas de “*periquitos*”, também são observadas e comentadas. Sobre as vaginas pequenas comentam: “*essa só tem o rastro*”. Vaginas grandes podem ser reconhecidas como “*pacotão*” ou “*bolachão*”. Já os homens que possuem o pênis grande (com aproximadamente dezesseis centímetros), o qual pode ser reconhecido pelo tamanho do pé, como destacam as mulheres indígenas, é denominado de “*acavalado*”. Algumas falas associam a traição da mulher ao tamanho do pênis (pequeno) do marido, sob a afirmação de que “*ela deve não ter se contentado*”. É sobre o assunto da traição que me detenho no tópico subsequente.

Virar corno, maria gaieira e rapariga

Pensando bem, vocês se merecem
 Mas a sua história não vai acabar bem
 Pois aqui se faz, aqui se paga
 Ela foi influenciada
 Por causa de uma amiga, de uma amiga
 E já agora eu vou ligar pra ela
 Dar a notícia que ela tanto espera
 Que ela tá livre como um passarinho
 Para poder ficar contigo
 Baby alô
 (Oi nego)
 Tudo bem contigo?
 (Tudo bem)
 Só liguei pra perguntar se foi divertido
 (Divertido?)
 Me traír
 (Eu nunca te trai)
 Cala a boca, pois estava aqui
 Quando ele sim
 Me falou da lingerie
 A que eu comprei pra ti
 Tanto que eu te dei
 E te confiei
 Mas onde que eu errei?
 Sua ingrata...
 (Música de Devinho Novaes)

Não havia um só dia que não fosse tocada a música “Oi nego”, de Devinho Novaes, mais conhecido como “boyzinho”, o mais novo cantor do estilo musical denominado como arrocha ou sofrência. Músicas como essa embalavam (embalam) os aniversários, almoços em família e encontros entre amigos(as) e primos(as) na beira do rio, acompanhados de cerveja e/ou cachaça e uma pequena caixa de som ao lado. Mas, não somente nas comemorações e encontros se ouve músicas de arrocha ou sertanejo (incluindo o sertanejo universitário), em dias comuns elas estão presentes nas casas, sendo tocadas nas rádios locais ou nos celulares dos(as) Kariri-Xocó.

A música em questão discorre sobre um dos principais temas que movimentam as fofocas na Sementeira: a traição. Dentre outras, a fidelidade e o respeito são atributos esperados de um “*bom marido*” e de uma “*boa mulher*”, mas casos de relacionamentos extraconjugais são mais comuns do que se imagina, estes, contudo encontram poucas explicações na falta de amor e carinho da(o) companheira(o), mas justificam no fato de os(as) traidores serem “*safados*” (para homens) e “*raparigas*” (para mulheres), de gostarem de sexo e não sentirem que o seu desejo está sendo saciado no relacionamento em que se encontram, embora não desejem desfazer a relação com o(a) companheiro(a).

Quando retornei à aldeia em dezembro de 2019, logo fiquei sabendo de alguns términos de casamentos de pessoas que me tornei bem próximas. Para a minha surpresa e para

a indignação das cunhadas, sogra e mãe, o rapaz indígena havia terminado o relacionamento de mais de quinze anos. Ainda que eu não soubesse o motivo real para tal decisão, as parentas da “mulher”, também indígena, supunham ser um caso típico de traição do marido. Fui visitar a mulher, antes mesmo de saber do ocorrido, percebi que estava abatida e quieta, mesmo assim preferiu não comentar o fato. Mais tarde uma de suas irmãs me perguntou se eu estava sabendo da separação do casal. A irmã da “mulher”, então, sabendo da admiração e carinho que tinha pelo casal, disse-me estar decepcionada com o ex-cunhado e preocupada com a sua irmã e sobrinhas, fruto da relação, pois estavam sofrendo com o fim do casamento.

A proximidade entre as pessoas e o grau de relação fazem com que os boatos se espalhem rapidamente. Em poucos dias, o assunto da traição já circulava pela Sementeira, da “Rua do Primeiro portão” até o “Conjunto das Duzentas”, de um lado a outro do território. As reações eram das mais variadas, do riso à revolta. Algumas mulheres recriminavam o homem traidor, principalmente por ser a traída uma parenta próxima. Contudo, não se pode esperar um ponto de vista único para situações tão complexas como essa.

A virilidade entre os rapazes Kariri-Xocó, considerados mais infiéis que os homens não indígenas, é marcada pela quantidade de mulheres com quem eles transam (ou que supostamente transam). Para os homens casados, a virilidade está expressa na quantidade de filhos ou mesmo de amantes. Conheci um homem Kariri-Xocó que possuía, na época, cinco amantes, e todas elas sabiam sobre os relacionamentos do parceiro, mesmo assim se recusavam a deixá-lo. Quando uma delas me contou esta façanha, pronunciou: “*esse é um dos homens mais namorador da aldeia*”; um pouco desajeitado e com um sorriso envergonhado, ele respondeu ao comentário: “*o que é isso? O que a moça vai pensar de mim*”.

O tema da traição discorre sobre outra temática correlacionada: “*a honra*”. O homem traído tem a sua honra lacerada. A mulher que se casou com o tal homem namorador não tem a honra atingida, por outro lado, as amantes podem ser negativamente designadas como “*raparigas*”, enquanto isso a honra masculina daquele que tem mais de uma companheira é positivada por outros homens a partir dos adjetivos de “*famoso*” e/ou “*garanhão*”.

Diante da traição do marido, algumas mulheres preferem não dar demonstrações de que têm conhecimento, optando em dar continuidade a relação sem questionamentos: “*oh, minha filha, eu vou fazer o que? Já tô com ele há tanto tempo...*”. Outras costumam relembrar a traição do marido em tom de raiva e ameaça. Há aquelas que permanecem casadas com o traidor e “*se intrigam*” com a amante, sobretudo se for uma parenta Kariri-Xocó. Também não é difícil encontrar aquelas que reagem à situação no exato momento de seu

acontecimento, como mostro no relato abaixo, conforme foi contado a mim por uma mulher indígena, atualmente idosa, no período em que era mais nova:

“quando eu soube que o meu marido tava me traindo eu fui atrás dele, no meio do caminho encontrei meu sobrinho e ele perguntou por que eu tava aperrriada daquele jeito. Eu disse a ele: ‘tô indo atrás daquele cabra safado, hoje ele vai ver...’. Meu sobrinho ainda achou de me dar uma faca. Téh, peguei mesmo. Aí fui atrás dele. Quando eu cheguei onde ele tava, a mulher tava lá, eu aí disse a ela: olhe dona, vá-se embora, que hoje o meu papo é com ele’. Ela foi saindo e ele todo escabreado perguntou o que foi que ele só tava conversando. Eu avancei logo em cima dele com a faca e foi gente me segurando de um lado, me segurando de outro. A sorte foi que a faca pegou de leve”.

Brigas físicas envolvendo a esposa traída e a amante, chamada de *“rapariga”*, é bastante comum. *“Rapariga”* é também um termo usado na Sementeira para significar *“aquela que não se deve confiar, que não merece consideração”* e pode ser proferido em tom de xingamento, mesmo para os casos que não envolvem traições: *“sua rapariga, fia da gota!”*.

Uma mulher que na época da pesquisa tinha mais de quarenta anos me lembrou uma briga que teve com outra indígena da mesma idade. Na ocasião, ambas eram mais novas e a briga envolvia o relacionamento amoroso que cultivavam com o mesmo homem, também indígena. Ao se encontrarem na feira, ambas ergueram a região peitoral uma em direção a outra. A rival, todavia, ergueu ainda mais, sinalizando não ter medo e estar disposta a assumir as últimas consequências que aquela situação poderia desencadear. Ambas se enfrentaram, *“trombando”* o peito uma na outra *“que nem dois galos”*, conforme a comparação de uma delas. Se o resultado do encontro foi o *“trombamento”*, a finalização foi uma briga com tapas, puxões de cabelo e xingamentos. A rival disse: *“se você for mulher, venha se encontrar comigo na estrada”*. O encontro aconteceu na estrada que liga a aldeia à cidade. A mulher que relatou a situação disse ter seguido em direção a sua rival, dizendo: *“oh eu aqui, você não mandou eu vir? Agora bata, porque se você não bater, quem bate sou eu”*.

Nem sempre os relacionamentos extraconjugais resultam em separação, algumas histórias revelam que *“botar gaia”* ou *“botar ponta”* no(a) parceiro(a), o mesmo que trair, pode até apimentar (estimular/excitar) a relação entre o casal, diante do medo de perder o(a) companheiro(a), passa a lhe dedicar maior atenção.

Na semeteira, tornou-se público o caso de uma esposa que mantém um caso extraconjugal com um dos primos do marido, ela considerada *“safada”* e chamada, às escondidas, de *“maria gaieria”*. Tive a oportunidade de conhecer esse casal, que não fala sobre o fato, enquanto que as pessoas na aldeia não perdem a chance de rir e comentar quando veem um dos dois passarem. O marido frequenta o mesmo ambiente que a esposa e o amante,

todos circulam juntos, mesmo assim não visualizei nenhum tipo de constrangimento por parte dele. Porém, tal atitude é questionada por alguns homens, mas poucos demonstram incômodos com a situação. Os comentários partiam mais das mulheres, os homens diziam, com um tom de voz mais vigoroso, que jamais aceitariam tal situação, outros destacavam ações violentas que comentariam com a esposa e o amante.

Os(as) Kariri-Xocó revelam suas opiniões e julgamentos através de brincadeiras. Lagrou (2006) considera que o riso possibilita um espaço de imaginação social que permite a cada um estabelecer os termos da relação. As pessoas Kariri-Xocó, por meio das piadas, revelam seus posicionamentos, ao passo que cultivam relações entre os(as) parentes, este é também um espaço de ação e reação, um espaço de relacionalidades. A figura cômica, por sua vez, recai sobre o marido traído que passa a ser reconhecido socialmente como “*cornos*”. Considera-se que ele foi quem não conseguiu “*segurar*” a mulher em casa, resultando em traição.

“[...] uso do humor irônico como uma técnica de sobrevivência, uma ferramenta para se alcançar a complexidade, um meio de expor ou subverter ideologias hegemônicas opressivas e uma arte para a afirmação da vida diante de problemas objetivos” (FISCHER, 2016, p.309).

O humor, neste caso, “tem um papel de destaque na performance de narrativas” (LAGROU, 2006, p. 77). A figura cômica do “*cornos*” é representada pelo boi, animal de chifre. Os homens brincam fazendo comparações com o homem traído: “*eu que não queria ter a cabeça que nem a de Roberto*”. O “*cornos*” mancha a “*honra*” do homem corajoso e valente, bastante característico na conceituação das culturas nordestinas e tão apreciado na cidade de Colégio, como cheguei a concluir a partir de minhas andanças pela cidade. Bota de couro, boné ou chapéu de palha, no estilo *cowboy*; óculos escuro e cinto de fivela grande enlaçado em uma calça jeans, são objetos ostentados de cima de cavalos, carroças e bois, nos desfiles feitos nas cavalgadas que acontecem em diversos momentos que antecedem as festas juninas, seja a título de competição ou de diversão, configuram-se como símbolo das “culturas nordestinas sertanejas”.

Os homens que não reagem ao saberem da traição da companheira, além de serem chamados de “*cornos*”, tornam-se motivos de piadas e risos. Por experimentarem a “*desonra*” sem incômodo, diante da comunidade, a eles são atribuídos outros adjetivos, a exemplo de lerdos. Mas, nem sempre as piadas são aceitas e algumas delas desencadeiam brigas, envolvendo violência física. Entre as reações do marido traído estão: “*largar*” a mulher (se separar), agredi-la e/ou agredir o amante de sua companheira, estas duas últimas

muito questionadas pelas pessoas na Sementeira, sobretudo pelas mulheres que rebatem a atitude do marido traído com a seguinte pergunta: *“por que não largou e pronto, precisava fazer isso?”*.

Em casos de agressão à companheira, os pais e irmãos da mulher podem se envolver na briga e surrar o marido agressor, mas nem sempre os(as) parentes(as) da mulher têm conhecimento do ocorrido, já que em alguns casos ela prefere omitir a violência sofrida pelo companheiro. As reações dos(as) parentes(as) diante dos eventos de agressão desencadeados pelo ciúme do marido ou pela traição da esposa podem ser de desaprovação ou concordância: *“não precisava bater, mas ela bem que mereceu”* ou *“ele (o marido) fazia tudo por ela e ela não deu valor”* e, ainda, *“ela procurou”*.

A situação se torna ainda mais problemática se a mulher que traiu e apanhou do marido não for indígena, pois se a reação de seu pai, tio e/ou irmão contra o marido agressor for violenta, isso pode contrariar a todos(as) da aldeia, uma vez que, em hipótese alguma, as pessoas da Sementeira permitem que um(a) parente(a) seja agredido por pessoas não indígenas. Ainda que o homem indígena tenha agido mal, os(as) parentes(as) sairão em sua defesa, resultando, então, no agravamento da briga, com o envolvimento de quase toda a aldeia e, possivelmente, na expulsão da mulher não indígena, mesmo que o marido agressor decida perdô-la e dar continuidade a relação.

Almeida (1995), a partir da sua experiência etnográfica na aldeia Alentejana, em Portugal, destaca o adultério das mulheres como um perigo dos mais temidos, que pode envolver as relações entre os casais. Ser traído faz de um homem um “cabrão”, como descreve o autor, que aponta ainda para as ambiguidades que permeiam as relações masculinas, conforme explicita o trecho destacado:

Sobretudo, deve desconfiar da predação dos outros homens, pelo que vive na ambiguidade da confiança da amizade e da desconfiança da virilidade predadora dos outros. Do mesmo modo, a «sua» mulher é suposta ter pouco apetite sexual (ALMEIDA, 1995, p. 41).

Aquino (2008) apresenta uma pesquisa desenvolvida sobre a infidelidade conjugal no contexto de um bairro popular da capital pernambucana, mostrando as experiências que incidem sobre o homem traído e a mulher que trai, considerando, para tanto, as redes de parentesco e vizinhança, assim como os discursos sobre a temática produzidos nas formas de fofoca, indicando vários pontos de intersecção possíveis de serem descritos e discutidos por meio da noção nativa de honra e sua correlação com o humor. O material etnográfico produzido por Aquino (2008) apresenta vários pontos em comum com a pesquisa que aqui

desenvolvo, mesmo não se tratando de um trabalho realizado junto a uma população originária. Talvez essas aproximações, a nível etnográfico e de sintaxe, possam ser explicadas pelos processos históricos que constituíram os vários elementos que configuram as masculinidades e feminilidades no Nordeste do país, mas também, pela aproximação entre os estados de Alagoas e Pernambuco, a nível geográfico e relacional.

Na Sementeira, a figura da mulher que trai (“*maria gaieira*”) não se torna cômica, mas quase sempre repudiada. Também não se tornam cômicas as mulheres que vivenciam condições de amante (*raparigas*). Considera-se que ambas são “*safadas*” e “*sacanas*”. O termo “*sacana*” se origina da palavra “*sacanagem*”, que pode ser empregada para se referir a diferentes situações da vida cotidiana que incluem sexo, “*chumbrego*” (ato de esfregar os corpos, ver capítulo 6), relações de confiança/desconfiança, respeito/desrespeito e situações que envolvem traições entre casais, como o que irei exemplificar com as próprias palavras de uma Kariri-Xocó:

“Quando uma mulher que fala que é sua colega ou que gosta de você, que lhe considera, aproxima-se: ‘óí mulher, eu tava passando e seu marido veio com umas conversas pra mim, mas Deus me livre eu querer ele’, ou ainda: ‘mulher, tão falando por aí que eu ando com o seu marido, mas eu vim lhe dizer que é mentira do povo, Deus me livre eu fazer isso com você’.”

Depois de algum tempo, a esposa avisada descobre que a mulher que lhe procurou é amante de seu marido. Em casos como esses, se diz que a amante é “*sacana*”, não por estar se relacionando com um homem casado, mas por ter procurado a esposa na tentativa de que o caso extraconjugal não fosse descoberto ou, pelo menos, permanecesse na condição de fofoca. Quando uma pessoa, seja parente(a) ou não, age de maneira desrespeitosa com a outra que antes dizia considerar, espera-se que dessa ação resulte brigas na Sementeira.

Iracoany lembrou de quando foi casada e uma mulher que considerava grande amiga a procurou em sua casa para lhe contar que ficou com o seu marido, alegando ter sido por “*precisão*” (necessidade). “*Precisão? Como assim?*”, indagou Iracoany, bastante decepcionada com o que acabara de saber. A amiga lhe explicou que precisava de dinheiro para pagar uma dívida, então o marido de Iracoany lhe ofereceu em troca de uma noite com ela. A revelação resultou no fim da amizade entre elas. Nas palavras de Iracoany:

“como é a história? E você ainda tem a cara de pau de vir me contar? Eu sei de muitos relacionamentos dele por aí, mas nunca fiquei de mal de nenhuma outra, até porque de qualquer maneira estamos convivendo todo mundo junto aqui e isso é uma coisa que acontece. Mas, você ainda ter vindo me falar... Saia da minha casa e viva a sua vida que eu vivo a minha. Nunca mais volte aqui”.

Histórias como essa também acontecem envolvendo homens. São “*sacanas*” os homens que se fazem de amigos para se aproximarem da esposa de seu parente, a fim de se relacionar com ela. Esses homens se valem das conversas, da presença frequente na casa do casal e de presentes ofertados a eles, como carne e fumo, até se tornarem íntimos o bastante da família e confiáveis para, finalmente, “*cantar*” (paquerar) a esposa de seu amigo.

Diferentemente de muitas opiniões sobre o assunto da “*sacanagem*”, a fala de Iracoany vai na contramão dos discursos que apontam como um ato de “*sacanagem*” ou como “*sacanas*” as mulheres solteiras que se envolvem com homens casados. Iracoany considera que na aldeia as mulheres acusam muito umas às outras, sobretudo quando o assunto envolve traição, mas ela se posiciona diferente, o que lhe coloca em uma situação de muito desconforto diante de suas parentas que consideram suas opiniões um tanto quanto absurdas, pois para ela a mulher solteira tem a vida livre, portanto, o homem casado é quem deve respeito à esposa.

Chegando ao fim desta discussão, importa dizer que as condições de “*maria gaieira*”, “*rapariga*” e “*cornio*” demarcam distinções nas relações de gênero e operam dinâmicas e experiências específicas, no contexto da aldeia Kariri-Xocó. As mulheres podem deixar de ser vistas como “*maria gaieira*”, se acaso se tornarem “*boa mulher*”, ou seja, esposa fiel que cumpre determinadas responsabilidades que na Sementeira são mais comumente destinadas às mulheres casadas, como lavar, limpar, cozinhar, cuidar dos(as) filhos(as) e do marido. Se a “*rapariga*” termina o relacionamento com um homem casado, pode optar em viver solteira e a sua atitude e imagem logo serão positivadas pelos(as) parentes(as). Ela também pode escolher se casar com um homem solteiro e se tornar “*dona de casa*” e “*boa mulher*”, deixando, assim, a condição de amante. Desse modo, a mulher “*desonrada*” pode recuperar sua honra, casando-se para “*formar família*”, por isso se diz entre os(as) Kariri-Xocó: “*a mulher só vive errado até o dia que ela quer*”. A mudança no comportamento, o que inclui a escolha por um único parceiro sexual, faz a mulher ser lembrada como “*ex-rapariga*”, somente para enfatizar a sua nova condição ou status social de “*mulher de família*”, como destacado por meios de falas como esta: “*aquela ali era uma rapariga da gota, mas depois que se casou, quietou*”. Contudo, a mulher pode decidir pela continuidade da condição de

amante, mesmo diante de críticas depreciativas dos(as) parentes(as): “*ali é uma maria gaieira da gota!*”, além de fofocas e até mesmo brigas.

Por outro lado, o homem que trai, apelidado de “*famoso*” e considerado “*garanhão*”, não terá com o que se preocupar, desde que continue com as responsabilidades de provedor do lar e a relação extraconjugal permaneça sob sigilo, ou seja, passível de conformação⁷² pela atual esposa que, neste caso, tem a capacidade de agenciar o seu lugar de esposa, ao invés de “*mulher separada*”, uma condição que na Sementeira é associada à imagem de mulher solitária, sofredora e incapaz de “*formar família*”, como mostrei no capítulo 2. Já o “*cornio*” será sempre lembrado como tal, ainda que ele “*largue*” (se separe) a mulher que o traiu e se case novamente, tais lembranças atravessarão os novos e atuais relacionamentos, simbolicamente os chifres do boi permanecerão em sua cabeça e somente com o passar do tempo essas imagens ficarão menos evidentes, mas não são totalmente apagadas, pois, na Sementeira, considera-se que a culpa pela traição não é somente da mulher (“*maria gaieira*”), mas também do marido que não a satisfaz o suficiente, sobretudo sexualmente, fazendo-a procurar outros homens.

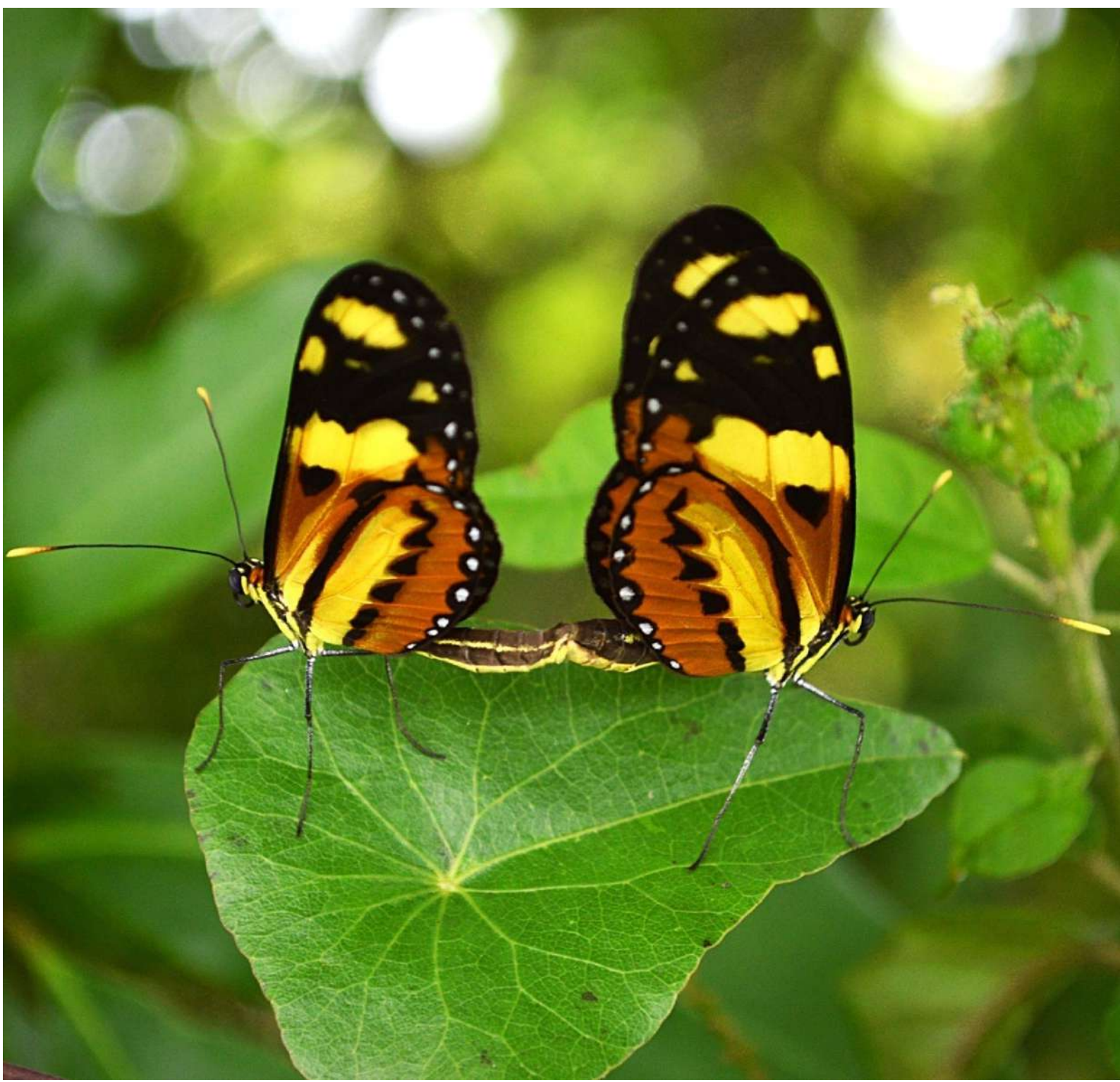
Nesse capítulo mostrei que entre as pessoas na Sementeira importa ter boas relações – pacíficas, de confiança e de cooperação e complementaridade (baseada na ideia de que homens fazem certas coisas, mulheres outras), importantes na constituição processual de socialidade (no molde de “viver bem” na literatura etnológica – MCCALLUM (2001) e BELAUNDE (2001)). As relações de gênero não se tratam de relações entre sexos distintos ontologicamente, mas que envolvem a constituição constante de significados e valores, em processos sociais e emergentes.

Mostrei, ainda, como os ideais de “*bom marido*” e “*boa mulher*” são formulados e materializados na própria experiência vivida pelos(as) sujeitos(as) na Sementeira, independentemente se estes são indígenas ou não indígenas. O sucesso de um casamento está no “*bom viver*” e na “*combinação*”, como destaquei no capítulo 2, mas para isso, como apresento neste capítulo, é preciso que os(as) parceiros(as) sejam um para o outro “*bom marido*” e “*boa mulher*”, o que depende, dentre outras coisas, do modo como ambos se

⁷² Utilizo a palavra conformação no lugar de aceitação porque algumas mulheres que convivem sabendo da traição do marido deixam claro a sua insatisfação com a situação, mas afirmam: “*é o jeito, eu vou fazer o que? Largar ele eu não largo*”.

“*ajeitam*”. Mesmo os(as) não indígenas sendo considerados ruins para casar, estes(as) também podem se tornar “*bom marido*” e “*boa mulher*”, desde que “*ajeitem*” o(a) companheiro(a) e não interfiram no Ouricuri, como também já sinalizei. Se as projeções sobre o modo de ser e/ou de agir do marido ou da “*mulher*” não condizem com a maneira como cada um se reconhece na relação conjugal, um conflito pode se estabelecer. Por exemplo, a “*mulher*” pode julgar que o companheiro não tem se comportado como um “*bom marido*”, uma vez que este dedica mais tempo ao jogo de dominó na casa do primo do que a sua família; o homem, ao contrário, pode se reconhecer como um “*bom marido*”, pois não deixa faltar alimentos para a esposa e os(as) filhos(as). Assim, evidencia-se que na Sementeira ser um “*bom marido*” e uma “*boa mulher*” é mais uma questão de tornar-se... um movimento inacabado que necessita continuamente de intervenções, pois está em constante devir e a aprendizagem para tal se dá no próprio convívio conjugal.

Uma vez finalizada essas discussões, passo para o capítulo seguinte, no qual adentro ao universo das sexualidades Kariri-Xocó por meio da noção de “*chumbrego*”, em busca de entender melhor as experiências relativas à fabricação corporal, experimentação da sexualidade e constituição de gêneros, considerando, por sua vez, o papel dos(as) não indígenas nesses processos.

CAPÍTULO 6**Formas de chumbregar:****Corporalidade, sexualidade e relações de gênero**

Sinopse do capítulo

Neste capítulo apresento como as pessoas Kariri-Xocó se produzem, “*botam corpo*”, constituem gêneros⁷³, vivenciam experiências cotidianas que permeiam as sexualidades⁷⁴ e se relacionam amorosa/sexualmente com pessoas indígenas e não indígenas, através das práticas de “*chumbrego*”, ou seja, dos atos de “*esfregar*” os corpos em algo ou em alguém. Brincar de casinha, ficar, namorar e transar são alguns dos meios em que as práticas de “*chumbrego*” se efetivam, as quais produzem “*fogo*” (prazer) e potencialmente ativam a “*quentura*” dos corpos, aspecto imprescindível para um bom sexo, melhor dizendo, para o “*sexo quente*”. Ser ou estar “*quente*” é uma condição possível a todos os corpos humanos, porém o grau de intensidade da “*quentura*” diverge entre estes. Na Sementeira não há dúvida: “*os(as) cabôco são mais quentes do que os(as) cabeça-seca*”. Dito isto, logro neste capítulo elucidar duas questões principais: em primeiro lugar, intento mostrar que os(as) não indígenas, ao compartilharem com os(as) Kariri-Xocó das práticas de “*chumbrego*”, contribuem para o

⁷³ Esta etnografia procura se distanciar das abordagens que se pautam na pressuposição de que exista uma distinção rígida entre sexo (biológico) e gênero (cultural) e de que uma polarização entre homens e mulheres embasa antagonismos entre os sexos. Procuo mostrar que as pessoas Kariri-Xocó, ao tempo em que constroem o mundo para si, constroem também o gênero em uma perspectiva relacional e de constante transformação, enquanto um fazer contínuo, não uma estrutura, ideologia imposta ou propriedade dos indivíduos (WEST e ZIMMERMAN, 1987).

⁷⁴ As discussões sobre gênero e/ou sexualidade em trabalhos etnológicos realizados no contexto etnográfico Nordeste/Leste (MARTINS, 2003a, 2003b; ATHIAS, 2004; SOUZA, 2007; MACEDO, 2007), pautaram-se, sobretudo, em entender os processos reprodutivos que envolvem a fabricação do corpo em determinada população originária e como estes reverberam na relação entre as pessoas (humanas, não-humanas, parentes e não-parentes). A dissertação recentemente publicada de Eliza Urbano Ramos (2019), indígena Pankararu, trata de investigar os lugares ocupados pelas mulheres lideranças indígenas no estado de Pernambuco no contexto de organizações indígenas, como a APOINME – Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, concluindo que a atuação das mulheres nesses espaços corrobora para a prática do que ela entende por “equidade de gênero” (RAMOS, 2019). Complementarmente, a autora contribui para as discussões em torno dos “feminismos indígenas no Brasil” (RAMOS, 2019), tomando como referência teórica o feminismo comunitário. No tocante à sexualidade, Rival et al. (1998) menciona que as pesquisas sobre sexualidade não avançam quando reproduzem a ideia de que ela é socialmente construída. Segundo nos informam a autora e colaboradores, a noção de sexualidade tem sido construída de maneira abstrata e generalizada, sem qualquer tipo de sustentação de base empírica, definida como “reflective of a peculiarly western objectification of sexuality as a thing apart from mundane sociality” (RIVAL et al., 1998, p. 03). Desse modo, a proposta dos autores, a qual também é adotada neste estudo, é entender a(s) sexualidade(s) como um domínio da prática social, cuja atenção recai sobre os modos como ela é vivida nas experiências cotidianas, desde a infância.

processo de fabricação corporal (de si e do outro) e para a ativação da “*quentura*”; em segundo lugar, concluo que não seria a “*quentura*” dos corpos dos(as) não indígenas um argumento forte para justificar os inúmeros casamentos entre eles(as).

“Chumbrego” e reprodução da vida conjugal nas brincadeiras de casinha

Por meio das brincadeiras as crianças reproduzem e reelaboram a sociabilidade cotidiana na Sementeira; recriam e atualizam as relações de parentesco que compõem a dinâmica da aldeia; reconstroem relacionamentos conjugais e extraconjugais, utilizando os vocativos de “*marido*” e “*mulher*” para representar os parceiros sexuais, seus modos de ser e agir na relação; formulam ideias sobre o cuidado com os(as) filhos(as); além de constituir gêneros e experimentar a sexualidade, por meio do “*chumbrego*”⁷⁵ – ato de “*esfregar*” o corpo em outro corpo / atrito entre corpos, este que pode ser também um corpo não humano, como apresento na sequência.

Defendo a noção de “*chumbrego*” como essencial para o entendimento das relações sociais cotidianas entre as pessoas na Sementeira, assim como para a abordagem da sexualidade e das relações conjugais. O “*chumbrego*” não envolve necessariamente o sexo, mas todo sexo depende do “*chumbrego*”. O uso dessa expressão também é recorrente nos casos de embriaguez, com frases do tipo: “*Lá vem ele ‘chumbregado’*”. Para este capítulo, a noção de “*chumbrego*” é utilizada para enfatizar os atos de “*esfregar*” os corpos, o que possibilita a sua fabricação, ao mesmo passo em que produz “*fogo*” (prazer) e ativa a “*quentura*”, aspecto importante para um bom sexo, como explicarei melhor adiante.

Ao longo desta seção mostro como o gênero e a sexualidade permeiam as “*brincadeiras de casinha*” entre meninos e meninas Kariri-Xocó, considerada a brincadeira favorita das meninas, e como as práticas de “*chumbrego*” se efetivam por meios delas. As descrições apresentadas, neste tópico, trazem como pano de fundo importantes indicativos para entendermos como se constituem as masculinidades e as feminilidades nesse contexto

⁷⁵ Nesta concepção, a nomenclatura “*chumbrego*” pode ser usada como adjetivo (exemplo: “Renato é chumbregueiro”) ou como verbo (chumbregar), dependendo da maneira e da situação remetidas.

etnográfico, como se dão as relações sociais cotidianas, além de destacar os ideais de “*bom marido*” e “*boa mulher*”, uma vez que essas brincadeiras evidenciam aspectos íntimos do convívio entre os cônjuges e entre pais e filhos(as). Com isso, revelo como as atividades generizadas que marcam o processo de tornar-se homem e mulher vão sendo informadas desde a infância⁷⁶.

Nas brincadeiras, as crianças não fazem qualquer tipo de diferenciação entre aqueles(as) que são filhos de não indígenas e os demais filhos(as) de genitores(as) indígenas, as divisões feitas consideram o gênero/sexo e idade. Quando estive na aldeia em 2014, Mainá (minha filha) tinha quatro anos e foi inserida em uma “*brincadeira de casinha*” no papel de filha da menina maior que a convidou para brincar. As demais crianças que não a conheciam perguntavam umas às outras, em voz baixa para que ela não escutasse: “*essa menina é cabeça-seca?*”, mesmo sendo informadas por suas mães que se tratava da filha de uma pesquisadora (não indígena) que estava temporariamente na aldeia, isso não a impediu de brincar.

Por volta dos sete ou oito anos de idade as meninas intensificam suas brincadeiras coletivas, como a “*brincadeira de casinha*”. Os meninos também participam. Cada criança tem um papel bem definido na brincadeira e, portanto, atribuições bem estabelecidas. As meninas maiores se sobrepõem nessas brincadeiras, são elas que organizam e definem os(as) papéis desempenhados por cada participante, o lugar, o tempo de duração (mas não *a priori*) e o enredo da brincadeira.

As meninas maiores assumem os lugares de “*donas de casa*” e, portanto, têm como obrigação arrumar a casa, fazer a comida, cuidar dos(as) filhos(as), cuidar do marido e cobrar a sua presença em casa. As madrinhas também assumem um lugar de importância nessas brincadeiras, assim como fora delas. Elas ajudam a educar os afilhados(as), ajudam a comadre nos afazeres domésticos, quando necessário; sentam-se à porta de casa para conversar e fumar, o que também é parte da sociabilidade entre as mulheres casadas. A relação entre as meninas que se tornam comadres na “*brincadeira de casinha*” pode se estender para toda a

⁷⁶ Vale uma ressalva na utilização dessa expressão. Na falta de outra que possa ser substituída sem causar alteração de ordem pragmática no texto decido mantê-la, mas indico que ela nem sempre é apropriada para contextos indígenas.

vida e, mesmo sem envolver afilhados(as), elas passam a se considerar e se apresentar como comadres, tratando-se por meio do pronome “senhora”, indicando uma relação afetuosa e de respeito entre elas.

As crianças menores são incluídas nas brincadeiras no papel de filhas(os). As(os) irmãs(ãos) menores, que muitas vezes ficam sob os cuidados das irmãs maiores, para que sua mãe verdadeira⁷⁷ “*lave os panos*” ou cozinhe, tornam-se filhos(as) nas “*brincadeiras de casinha*” e, portanto, devem obedecer a mãe (irmã maior), madrinha (irmã ou prima), tias (irmã ou amiga da irmã) e seu pai (um menino escolhido pela irmã maior).

Os meninos, da mesma faixa etária das meninas maiores ou um pouco mais velhos, assumem o papel de maridos. Eles fazem como boa parte dos pais: saem para jogar bola, vôlei, baralho; trabalham e levam alimentos para casa que são entregues à sua “*mulher*” para que o preparem⁷⁸. Os maridos na “*brincadeira de casinha*” devem agradar as suas mulheres levando presentes e demonstrando carinho com abraços e beijos, que podem ser no rosto ou mesmo na boca. Depois que representam o marido desempenhando uma das ações descritas, como “*ajeitar*” a esposa, juntam-se a um grupo de meninos para outras brincadeiras, como jogar bola, por exemplo. A ausência dos meninos não finda a brincadeira, neste momento, as meninas simulam que seus parceiros saíram para trabalhar e dão continuidade exercendo atividades de casa. Embora os meninos ocupem um importante lugar nas “*brincadeiras de casinha*”, uma vez que a participação deles permite a formação da família ideal, constituída por mãe, pai e filhos(as), estas brincadeiras são entendidas como de menina, por isso, a sua participação é meramente pontual.

Os meninos raramente optam em se unir às meninas para brincar de casinha, quando estão brincando de bola. As meninas-mães podem ir ao encontro deles, como se eles participassem da brincadeira, dirigindo-lhes reclamações: “*ande, hómi. Vá logo pra casa!*” ou “*Seu vagabundo, vá trabalhar pra colocar comida dentro de casa*”. Os meninos-maridos, mesmo sem fazer parte da brincadeira no momento, respondem às suas “*mulheres*”: “*oh*

⁷⁷ Neste tópico farei uso do adjetivo “verdadeira(o)” para referir-se aos entes das crianças (pai, mãe, avó, tia, irmã(o)).

⁷⁸ Aqui expresso aquilo que é considerado “ideal” para a maioria dos(as) Kariri-Xocó, como observei e me relataram nas entrevistas, contudo, é importante destacar que há famílias em que as mulheres são as mesmas que levam o alimento para casa e prepara-o, assim como há homens, embora poucos, que cuidam da casa e dos filhos.

mulher, venha cá...” abraçando e/ou beijando-a no rosto ou com um rápido beijo na boca. As meninas-mães caminham em direção a suas casas de brincadeira, rindo por terem sido beijadas, mas reclamando dos meninos-maridos preferirem estar com os amigos e primos, ao invés de se juntarem a elas para brincar.

As “*brincadeiras de casinha*” sempre contam com a representação da figura do marido, mesmo havendo na Sementeira famílias formadas por filhos e “*mãe solteira*”. Se os meninos não desejarem brincar, as meninas não ficam sem maridos, de imediato, convertem as árvores em maridos, compondo, assim, o núcleo familiar considerado ideal na Sementeira. No quintal onde acontece a brincadeira, cada menina escolhe a árvore que mais gosta ou a que considera mais lisa, a exemplo do “*pé*” de seriguela, laranja ou manga. As meninas “*chumbregam*” nas árvores-marido, beijam e abraçam, assim como fazem os casais. Se duas meninas escolherem o mesmo “*pé*” de pau, os papéis são negociados: uma será a esposa e a outra a amante.

Ao relembrares de sua infância, Detinha e Katy, duas jovens Kariri-Xocó, relataram que não “*chumbregavam*” nas árvores como as meninas fazem hoje e que nas brincadeiras de casinha não havia beijos na boca dos meninos. As mães e/ou avós, ao verem a brincadeira, diziam alto, mas sem dar muita importância: “*vocês vão pegar uma doença na boca de tanto ficar se chumbregando nesses paus*” (árvores).

As meninas que assumem na brincadeira o papel de mulheres casadas e mães, escolhem um menino para ser o seu marido. Elas dizem que os meninos feios ficam de fora e que só chamam para brincar os mais bonitinhos. Não há na escolha qualquer diferenciação entre aqueles que tenham um dos genitores “*cabeça-seca*” ou que sejam filhos(as) de genitores(as) indígenas. Os meninos que não são escolhidos sentem raiva, ameaçam contar para os pais verdadeiros que as meninas estão namorando, já que na brincadeira também pode ter “*chumbrego*”.

As brigas entre casais também ganham lugar de destaque nas brincadeiras. As brigas são reproduzidas por motivos como: falta do marido na educação dos(as) filhos(as), embriaguez, dificuldades financeiras e traição, pois mesmo nas brincadeiras os maridos têm amantes. Se a “*mulher*” (menina maior) descobrir a traição pode simular uma briga com o cônjuge (o menino escolhido), com a amante ou com ambos. A simulação pode envolver

xingamentos como: “*Sua rapariga, pegou meu marido!*”, “*Seu descarado! Eu sou sua mulher, largue ela*”, “*Seu vagabundo, vá pra casa*”; e até mesmo agressões físicas: tapas e puxões de cabelo, como as que eu presenciei quando caminhava perto da “quadrinha”⁷⁹ (próximo ao “*Conjunto das Cem*”), em direção a minha casa. No início achei que uma briga real estava acontecendo entre as crianças, logo mais a jovem que me acompanhava aliviou a minha tensão ao me dizer que se tratava de uma brincadeira.

Interessante análise sobre a brincadeira das crianças Tupinambá de Olivença (Sul da Bahia) foi empreendida por Viegas (2007). A autora menciona algumas brincadeiras em que meninos e meninas de sete a nove anos de idade mimetizam atividades elaboradas por homens e mulheres na Sapucaeira, à guisa de exemplo, pode-se citar o jogo de dominó, atividades de cavalgar e capinar ou a simulação de que bebem cachaça, quando aproveitam para proferir palavras que ressaltam os juízos morais dos adultos sobre o consumo, tal como observei entre meninos e meninas Kariri-Xocó, o que também se estende para as traições e brigas entre casais.

No campo etnográfico em que me situo, a brincadeira inclui, ainda, o preparo de alimentos. Para fazer a comida (uma panelada) as meninas recolhem alimentos crus da casa de suas mães verdadeiras, principalmente arroz, macarrão, carne, ovo, sal, legumes: tomates, cebolas e pimentão (chamados de verduras) e temperos. Cada menina pega o que pode, mas em pouca quantidade. Algumas pedem os alimentos para as suas mães verdadeiras, outras pegam escondido. A comida é feita em conjunto pelas meninas. O alimento é cozido na lenha que elas mesmo recolhem nos matos próximos às suas casas. Apropriam-se de utensílios domésticos de suas mães e avós, panelas, garfos, colheres e facas; além de panelas, potes e

⁷⁹ Existe um campo de futebol na aldeia, localizado na frente do Polo Base de saúde e revestido de grama, mais quatro áreas cobertas por areia, as chamadas “quadrinhas”. No campo, os times masculinos (Kariri, Guarani, PSG e Artistas) que disputam campeonatos, treinam com frequência, enquanto que nas “quadrinhas”, além de treinos do único time feminino de futebol (Futebol Clube Feminino Kariri-Xocó), que também participa de competições fora da aldeia, em menor proporção, ocorrem os “*rachas*”. Diferentemente dos campeonatos de futebol que possuem regras bastante rígidas e definidas, os “*rachas*” fazem parte da sociabilidade dos(as) Kariri-Xocó. São partidas de futebol com regras flexíveis, em que meninas e meninos, “*moças*” e “*rapazinhos*”, homens e mulheres podem jogar juntos. As “quadrinhas”, situadas perto do campo e nas proximidades do “*Conjunto das Cem*”, foram construídas por mulheres. Antes de sua existência, as mulheres “*pegavam um racha*” em qualquer lugar espaçoso e plano que encontrassem na aldeia. A “quadrinha” que se situa na frente da Escola Estadual Indígena Pajé Francisco Queiroz Suíra foi reservada para os jogos de vôlei, em que participam mais os “*rapazinhos*” e homens. As outras duas “quadrinhas”, localizadas na extensão territorial das famílias Taré e Parrancó, foram construídas pelos próprios familiares e os “*rachas*”, em ambos os lugares, acontecem com mais frequência entre os(as) parentes(as).

cuscuzeiro de barro que ganharam de alguma louceira. Com a comida pronta, cada menina, no papel de mulher casada, deve servir o almoço ao marido (menino) e aos(as) filhos(as).

Em períodos de colheita de manga, acerola e seriguela, meninos e meninas entram nos quintais dos vizinhos, às vezes às escondidas, para retirar as frutas. Aqueles(as) considerados(as) mais espertos(as) se escondem para que os(as) donos(as) do quintal não os(as) vejam. Quase sempre escolhem uma menina ou um menino de boa pontaria para lançar uma pedra em direção à fruta, enquanto os demais esperam a sua queda ao chão para a coleta. Se forem pegos pelos(as) donos(as) do quintal sabem que receberão reclamação, pois seus pais ou avós serão comunicados pelo feito, podendo encerrar a brincadeira ou apenas pedir que não incomodem as pessoas (parentes).

As meninas-mães pedem para que os meninos-maridos saiam para pescar, se houver recusa uma discussão entre o casal pode ser iniciada ou até mesmo a retirada do menino da brincadeira. As meninas também pescam saburica (*Macrobrachium jelskii*), uma espécie de camarão pequeno, tratam, temperam com sal e depois cozinham ou fritam (“*torram*”). Para a pesca que é feita no rio, utilizam os mosquiteiros de suas casas, sem que suas mães e/ou avós saibam. Nesses casos, é difícil o mosquiteiro não rasgar... e foi o que aconteceu com uma dessas meninas, hoje já mulher de vinte e seis anos, que ao lembrar desse episódio, contou-me: “*tomei uma pisa da gota de vovó*” (apanhou), quando ela descobriu que o mosquiteiro estava sendo usado como jereré, uma espécie de rede de pesca feita com aro circular que pode ser presa a um cabo ou vara.

No “*tempo de antes*”⁸⁰, tijolos poderiam ser incluídos nas brincadeiras de casinha no papel de filhos(as). Os tijolos-filhos recebiam nome e suas personalidades eram ressaltadas: alguns eram tímidos(as), outros(as) falantes e havia até os(as) teimosos(as). Os tijolos-filhos(as) também recebiam diferenciações de gênero e idade. Os tijolos-meninas recebiam cabelos de lã do tamanho que fosse do agrado da menina-mãe, saias ou vestidos costurados

⁸⁰ Muitos brinquedos atualmente são comprados pelos pais, padrinhos, madrinhas, tios e tias, mas no “*tempo de antes*” tudo era fabricado pelas próprias crianças, algumas vezes com a ajuda dos(as) adultos(as). Utilizavam garrafa pet, latas de leite, retalhos de pano, pedaços de madeira para a confecção de jarros, vasos, vasilhas, bolsas, celulares, cavalo de pau, carrinhos, entre outros. As meninas caprichosas que faziam os brinquedos mais criativos e coloridos ficavam reconhecidas pelas demais como “*jeitosas*”, podendo ter seus brinquedos copiados por outras meninas.

por elas próprias ou por alguém de sua família, geralmente uma tia ⁸¹. Assim também se fazia com os tijolos-meninos. Os tijolos-bebês usavam fraldas de pano apanhadas pelas meninas de seus(suas) irmãos(ãs) menores. Os(as) adultos(as) eram convocados(as) para ajudar a colocar os braços nos tijolos, um pedaço de cipó que deveria ser bem amarrado com arame fino ou liga de câmara de ar de pneu até ficarem bem firmes.

Os tijolos-filhos(as) deveriam ser atenciosos e interessados na aprendizagem da “*cultura*” Kariri-Xocó, assim como os pais esperam de seus filhos(as). Os meninos-pais e as meninas-mães os colocavam em círculo para dançarem o toré⁸² e o Ouricuri também era reproduzido nas brincadeiras. Na falta de tijolos eram usados os sabugos de milho enfeitados com pedaços de pano de cores diversas, laços ou cordão, assim, tornavam-se sabugos-filhos, o que também acontecia com os filhotes de cachorro, gato ou porco.

Como discorre Berenice Bento (2015, p. 146) “não existe gênero em-si, absoluto. O gênero é sempre para-si”. Você precisa do olhar do outro para se produzir no gênero. É nesse sentido de negação de uma “identidade” de gênero enquanto essência que compreendo as performances de gênero demonstradas nas “*brincadeiras de casinha*”, a partir da introdução de objetos e animais. Em conformidade com este argumento, Berenice Bento (2010, p. 05), aponta que “o gênero adquire vida através das roupas que compõem o corpo, dos gestos, dos olhares, ou seja, de uma estilística definida como apropriada”.

Tive a oportunidade de conversar com Katy, Sury e Kawane sobre “*brincadeiras de casinha*”. Elas destacaram que as meninas no “*tempo de hoje*” só querem namorar, pouco brincam, ou então suas brincadeiras envolvem beijos na boca, diferentemente de quando elas eram crianças e brincavam “*sem maldade*”, sem beijo, como disseram. Katy, Sury e Kawane começaram a namorar aos quatorze anos, idade considerada tardia pelas pessoas na Sementeira, elas atribuem isso ao fato de gostarem muito de brincar e revelam que após se tornarem “*moça*” (ter menstruado) tiveram suas bonecas “*tocadas fogo*” por suas mães, restando-lhes apenas alguns ursos de pelúcia em seus quartos. É sobre essa e outras questões

⁸¹ As roupas feitas para os tijolos-filhos(as) eram lavadas pelas meninas-mães em uma bacia ou na lavanderia de cimento cedida, na época, pela FUNASA – Fundação Nacional de Saúde. O sabão para a “*lavagem dos panos*” era formado a partir das sobras de sabões usados pelas mães, avó ou tias.

⁸² Dança com canto ritual bastante comum entre os povos indígenas no Nordeste do Brasil.

sobre um período da vida em que as meninas Kariri-Xocó se tornam “*moças*” e os meninos “*rapazinhos*” que me dedico nas próximas linhas. Revelo, nessa fase, como algumas intervenções corporais são fundamentais para “*botar corpo*”, tornando-o bonito, forte e atrativo, fundamental para atrair os(as) futuros parceiros, com quem irão “*chumbregar*” e talvez até se casar.

Botar corpo

A menina torna-se “*moça*” ou “*menina-moça*” assim que começa a menstruar entre dez e quatorze anos, com algumas poucas exceções que podem variar para mais ou menos. A menstruação demarca um momento importante, pois mesmo namorando às escondidas, a “*moça*” só recebe permissão de seus pais para “*namorar na porta*” depois que menstrua. A “*menina-moça*” torna-se “*mulher*” após a primeira relação sexual, mas somente se torna “*mulher feita*” ou “*mãe de família*” após o casamento. As jovens com quem eu conversei, me contaram que tinham vontade de menstruar logo, principalmente porque suas primas ou irmãs já haviam menstruado. Lize me relatou que após a primeira menstruação as meninas com quem antes brincava lhe disseram: “*Lize, como você tá mudada*”. Lize sabia que o assunto de sua menstruação já tinha se espalhado entre as parentas próximas, então respondeu: “*ah mulher, é porque eu fiquei moça, agora eu já posso namorar*”.

Algumas jovens que se tornam “*moça*” deixam de “*brincar de casinha*” e passam a andar acompanhadas de meninas de mesma faixa etária. Com elas aventuram-se por novas descobertas sobre o corpo e de como podem modificá-lo para chamarem atenção de outras jovens, que as olham e elogiam, além de seus futuros pretendentes, pois consideram que ter um “*corpo de moça*” atrai os rapazes. As mães, tias e madrinhas também cuidam para que a jovem mude seu comportamento, advertindo-a: “*tenha modo, olhe seu jeito de falar, você já é uma ‘moça’*”, como fez tia Diva ao reclamar com Bebel, de dezesseis anos, a sobrinha que reproduziu em sua fala a cena de uma briga que presenciou, acrescentando os xingamentos que escutou.

Dine, uma indígena de dezesseis anos, contou-me que menstruou pela primeira vez aos onze anos de idade, que somente depois disso começou a engordar e os seios cresceram. Na ocasião, a jovem não aceitou a menstruação, chorando muito ela se perguntava: “*meu Deus, o que é isso saindo de dentro de mim?*”, até que sua mãe a chamou para conversar, sendo esta a primeira vez que falaram sobre menstruação, sexo e fecundação, conforme ela expôs.

Outra jovem, de vinte e seis anos, que também participava da conversa, disse ter menstruado com nove anos e nos revelou sobre o desejo que tinha de virar “moça”, já que ouviu dizer na aldeia que a menstruação faz a menina “botar corpo”. Ansiosa para “botar corpo”, a jovem questionou a sua mãe: “*mãe, se quando menstrua os peitos crescem logo... por que os meus não crescem?*” Em resposta, a mãe explicou: “*Não cresce? Tu vai botar cada peito... tu vai ver, depois vai querer até fazer cirurgia pra tirar*”.

Além da permissão para “namorar na porta”, ao virar “moça”, a jovem inicia o processo de “botar corpo”, sendo, portanto, um período da vida em que se evidenciam inúmeras mudanças corporais. Contudo, mostro neste tópico que a produção do corpo está para além de processos biologizantes, anatômicos e fisiológicos. O corpo a que me refiro está para o mesmo sentido adotado por Viveiros de Castro (2004, p. 240), enquanto “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus”. O corpo não é um objeto em que as práticas atuam sobre ele, mas um “feixe de afecções e capacidades” (Idem).

As “moças” anseiam por rápidas transformações em seus corpos, o crescimento dos seios e a definição dos quadris são as partes mais cobiçadas. Uma jovem Kariri-Xocó de vinte e quatro anos me contou que reclamava a sua mãe: “*o que adianta menstruar e não ter nem peito?* Diante do desejo de “ter peito”, as “moças” estimulam o seu crescimento com uma xícara que é pressionada nos mamilos e puxada de uma só vez. Outra maneira de estimular o seu crescimento é usar o excremento da galinha na região dos mamilos. Uma das jovens que optou pelo excremento de galinha quando tinha onze anos não se recorda de como tomou conhecimento dessa forma de “botar corpo”, mas afirma que, assim como as outras meninas, acreditava que teria bons resultados, mas o que conseguiu ao final foi provocar muitos risos nas parentas. O depoimento abaixo, descrito com muitas gargalhadas, mostra como algumas “moças” produziam (produzem) seus seios às escondidas:

de vez em quando as meninas tavam lá em casa... lá tinha um galinheiro, minha vó tinha umas galinhas presas, aí nós subia em uma escadinha, é um beco de casa bem assim [mostra com as mãos]. Aí a gente subia.

Um dia minhas colegas perguntaram: - Você tem bosta de galinha em casa?

Aí eu disse: - Tem.

As meninas falaram: - É porque diz que cresce os peitos.

Tá, me levantei bem cedo pra pegar o cocô de galinha, no dia seguinte. Quando fui pegar, as galinhas: có, có, có, có (risos).

Eu aí fiz: - ti ti ti, ti... fingindo que tava dando comida a elas.

Minha vó disse: - Eu não sei que peste essa menina tá fazendo aí detrás.

Aí eu: - Iri, ôooo Iri.

Aí Iri respondeu da janela: - Oi.

Eu disse: - Bora, as galinhas já saíram, tem que ser quentinha [as fezes]. Mulher... (risos)

Aí Iri: - Malane, bora pegar as bostas da galinha que elas já saíram, tá quentinha.

As meninas tudo de mesma idade, até hoje a gente rir tanto. Ô mulher, foi tanta menina que juntou: Kaká, Pepêta, Nica...

Aí eu disse: Bora logo que é pra mó de minha vó não desconfiar. Vai de uma em uma.

Quando chegou, tá as galinhas lá tudo de novo.

Minha vó pensou que tavam roubando as galinhas dela (risos).

Eu aí peguei as bostas.

As meninas: - Bora pegar um monte viu.

Minha vó me chamando... Tá, eu dei uma carreira, tava era longe.

Aí a gente: - Bota, bota... E foi botando nos peitos, melando tudo.

A gente botava e deixava um tempo, mas o fedor era demais...eita....

Aí Gorete foi quem pegou a gente botando (risos). Depois todo mundo da Sementeira [aldeia] já sabia, e eu chorando porque as meninas faziam resenha da gente.

Além dos seios, os quadris largos também são bastante apreciados pelas “moças” e pelos rapazes, como destaquei acima. Na experiência Kariri-Xocó, as relações sexuais contribuem para a fabricação do corpo e, no caso das “moças”, ajudam a definir os quadris, tornando-os mais largos, além de desenvolver os seios mais rapidamente, porque são mais estimulados nos “chumbregos”.

Algumas jovens iniciam a vida sexual por volta dos seus quatorze anos, podendo se tornar mães logo nas primeiras relações sexuais⁸³. Após a primeira relação sexual é aconselhável que a “moça” (agora mulher) converse com sua mãe para que ela a oriente no preparo do banho de ervas que ajuda na limpeza do útero, mas dificilmente isso ocorre, seja porque se recusam a casar assim que perdem a virgindade e sabem que a descoberta pelos pais pode ocasionar o casamento, seja porque sentem vergonha de conversar sobre o assunto. As mães mais jovens quase sempre aconselham suas filhas a cuidarem de seus corpos, por meio de banhos de ervas, e a usarem preservativo para não engravidar; todavia essa não é a realidade de muitas mães, que mesmo suspeitando da perda da virgindade da filha, optam em não conversar.

Discorrendo um pouco sobre as transformações corporais que ocorrem entre os meninos, destaco algumas de minhas observações: diferentemente das meninas, via frequentemente os meninos por volta de cinco anos abaixarem suas calças, segurarem o pênis e se posicionarem para “mijar” (urinar). Como eu caminhava muito na aldeia, meu olho captava muitas imagens, em uma delas avistei um grupinho de crianças brincando e um menino que parecia ter entre cinco e seis anos provocava o grito e a correria de meninas um

⁸³ Algumas jovens tardam o amancebamento escondendo dos pais a perda da virgindade.

pouco maiores do que ele, ao dar “bingadas” (encostar o pênis) nelas. As “bingadas”, que também são dadas em árvores, além de se configurarem como uma brincadeira, também estimulam o pênis, produzindo o prazer. Quando se tornam “rapazinhos”, por volta dos treze anos de idade, seus corpos iniciam novos processos de transformação, incluindo nessa fase a prática de “bater”, o mesmo que se masturbar.

Os pais sabem que seus filhos se masturbam, pois demoram muito tempo no banheiro, geralmente o único local da casa reservado com portas. Os quartos da maioria das casas ganham privacidade limitada, já que a separação de outros cômodos é feita com cortinas. Uma mãe de trinta e três anos reagiu de maneira positiva quando descobriu que seu filho se masturbava, pois para ela era indicação de sua heterossexualidade, como disse: *“Ah minha fia, eu sei que ele se masturba, é bom porque assim já sei logo que ele não é viado”*.

O mesmo assunto foi conversado com outra mulher indígena, mais velha que a primeira, de quarenta e dois anos, mãe de uma filha e um filho já casados. A interlocutora me disse que, *“na aldeia os homens têm o direito de conhecer o seu corpo desde cedo”*, por meio da masturbação, mas isso não se aplica às mulheres. Acontece que falar sobre sexo ou masturbar-se, para as “moças” teria conotação diferente do que ocorre com os “rapazinhos”, pois impacta diretamente na “honra” da mulher, como me explicou Iracoany, podendo indicar sexo antes do casamento, o que não se espera de uma “moça”. Por esse motivo, nada se comenta sobre a masturbação feminina na Sementeira, o que não indica que ela não ocorra, mas que se mantém em segredo.

Sendo a masturbação, na Sementeira, um indicativo de orientação sexual hetero, para uns(umas); para outros(as), um elemento importante para o conhecimento do corpo, mas vinculado à masculinidade, a qual entendo como não restrita ao corpo de homens, mas também como “la fusión de una conducta masculina con un cuerpo de mujer”, como informa Halberstam (2008, p. 07), desconfio que a masturbação feminina possa representar, para algumas pessoas na aldeia, não apenas a perda de “control de la sexualidad de las mujeres” (VIGOYA, 2006, p. 114), mas uma ameaça à noção de feminilidade, já que mulheres que se masturbam estariam agindo em conformidade com o que é esperado dos homens, convertendo-se em uma prática que poderia ser entendida como “masculinidade sem homens” ou “masculinidade feminina” (HALBERSTAM, 2008; GARDINER, 2012), o que na Sementeira é circunscrito ao universo de mulheres homossexuais.

Falando mais um pouco sobre a fabricação dos corpos dos “rapazinhos”. Observei que para produzir um corpo com músculos bem definidos, eles se reúnem com seus primos e amigos (todos “cabôco”) no quintal de casa, a fim de fabricar objetos de peso, que são

utilizados como equipamentos de musculação para a produção de um tipo de corpo bonito, forte e atraente, como classificam. As “moças” concordam com a classificação e dizem preferir rapazes com essas qualidades físicas.

As pouquíssimas pessoas que podiam pagar, malhavam em uma academia de musculação na cidade de Colégio, mas não ficavam isentas de viverem situações de preconceito e racismo, como as que já enfrentam cotidianamente nos espaços urbanos. Esse foi um motivo forte, mas não o único, que fez Júnior Rosendo⁸⁴, um jovem de vinte e um anos de idade, na época, criar uma academia para os(as) indígenas dentro da aldeia.

Júnior viveu durante toda a infância e adolescência na cidade de Colégio. Em 2018 deslocou sua moradia para a aldeia, sendo acompanhado, posteriormente, por seus pais, uma irmã e um irmão pequeno, amadureceu a ideia e finalmente fundou a academia, a qual teve boa receptividade das pessoas Kariri-Xocó, principalmente dos(as) jovens que argumentavam: “*agora a gente não precisa mais ir malhar na cidade e nem correr na ‘Pista’*” (fazer caminhada).

No período de criação da academia, final de agosto de 2018, eu completava quase sete meses de intenso trabalho de campo, tempo necessário para conhecer bem Júnior e construir uma relação de amizade com ele. Alguns vezes, em minha casa, Júnior passava para uma rápida visita e em uma dessas idas, relatou-me o cansaço sentido ao dedicar boa parte de seu tempo ao funcionamento da academia, pois era ele quem abria e fechava as portas do local, fazia o pagamento do instrutor, cobrava a mensalidade aos participantes e cuidava para que os equipamentos estivessem adequados para o uso. Pude acompanhar de perto todo o seu esforço para a abertura e funcionamento da academia, que ainda servia de espaço para ensaios de peças teatrais e danças de quadrilhas, também organizadas por ele e apresentadas na aldeia em datas festivas.

Ter um espaço próprio para malhar, que inclui somente pessoas que vivem na Sementeira, foi um dos motivos para fundar uma academia, o outro destacado por Júnior foi a necessidade de “*cuidar da saúde de todos na comunidade, pensando no bem-estar...*”, uma vez que considera que a sua cultura “*precisa de pessoas com um bom preparo físico*”. De fato, os(as) Kariri-Xocó contam com um cronograma ritual bastante ativo, que corrobora o

⁸⁴ Em outubro de 2019, Júnior Rosendo tornou-se conselheiro tutelar na cidade de Porto Real do Colégio.

que diz Júnior. Em períodos quinzenais ou semanais participam do ritual que dura quatro dias, a depender das decisões do pajé, como já mencionei. Além disso, os(as) Kariri-Xocó organizam lutas pela demarcação de seu território, sendo necessário empreender retomadas territoriais com a ocupação de fazendas. Nesse sentido, é importante ter “*pessoas com um bom preparo físico*”.

Assim que foi inaugurada, a academia já contava com muitos “*rapazinhos*” Kariri-Xocó interessados. Às oito horas da manhã a academia já estava aberta e funcionava de segunda a sexta, nos três turnos. Sem dispor de um espaço próprio para a academia, Júnior alugou uma casa desocupada de um indígena, na “*Rua do Primeiro Portão*”, mas mantém planos de construir um galpão em um terreno comprado por ele (dentro da aldeia), onde futuramente funcionará a academia, deixando, assim, de pagar aluguel.

Desde 2018 até 2020, a taxa cobrada permaneceu vinte reais, valor destinado ao pagamento do espaço físico (aluguel), restauração dos equipamentos de musculação (alguns comprados usados, outros doados) e pagamento de um instrutor de musculação (não indígena), o qual permaneceu somente no primeiro ano de funcionamento da academia, até que Júnior iniciasse os estudos em Educação física, bem como outros dois jovens indígenas que hoje o ajudam também ingressassem na faculdade, um no mesmo curso, outro em Nutrição.

Segundo Júnior Rosendo, quando a academia foi inaugurada ainda não havia decidido qual nome colocaria, até perceber que os(as) jovens comentavam: “*vamos lá malhar no imperador*”, em referência ao apelido do instrutor não indígena, resolvendo, assim, nomeá-la como Academia Imperador. No entanto, com a saída do instrutor e com a necessidade de tornar a academia algo “*de dentro*” ou, como me disse Júnior: “*uma academia só pra índio mesmo*”, o nome foi modificado para “*Crody Buyô*”, que significa “Força Máxima”, na língua Kariri-Xocó. Cabe a ressalva de que mesmo sendo considerada como uma academia “*só pra índio*”, os(as) companheiros(as) não indígenas que vivem na aldeia também podem frequentá-la.

No início da inauguração as mulheres não se aproximavam, pois sentiam vergonha de malhar próximo aos rapazes, já que não sabiam utilizar os equipamentos, optando, então, por fazer caminhadas na “*Pista*”. Pouco tempo depois, nos horários menos visitados pelos “*rapazinhos*” e homens, as “*moças*” e mulheres passaram a frequentar o espaço. Atualmente a academia está em outro local (ainda dentro da aldeia), mas não perdeu seus frequentadores assíduos. Em 2020, a procura das “*moças*” e mulheres pela academia aumentou

consideravelmente, ultrapassando rapazes e homens. Conta-se hoje com o número de trinta e seis mulheres para vinte e dois homens, totalizando cinquenta e oito pessoas.

A academia se tornou um *lócus* específico de produção do corpo, não somente bonito, mas também com um “*bom preparo físico*”, porém a procura de homens e mulheres por esse espaço aponta para interesses diferentes. Os homens expressam o desejo de ficarem “*bombados*” e “*fortes*”, detendo mais atenção aos membros superiores do que aos membros inferiores. Os discursos das mulheres se diferem mesmo entre si. Algumas delas demonstram interesse em “*aumentar a perna e a bunda*”; há aquelas que desejam “*abaixar a barriga*”; outras explicitam a preocupação com a saúde e redução de problemas de circulação sanguínea e colesterol alto; uma jovem que disse ter dificuldade para engravidar procurou a academia há dois meses, pois foi orientada por um médico não indígena a praticar exercícios físicos, os quais poderiam ajudá-la a engravidar, segundo ela relatou.

As “*moças*” e mulheres dificilmente utilizam os aparelhos de musculação, elas se interessam mais por danças com ritmos eletrônicos e aulas aeróbicas, as quais recebem coreografias que são ensinadas às participantes; aulas de alongamento e treino funcional são outras modalidades oferecidas pela academia. Nas aulas de dança, em especial nos momentos de relaxamento, são incluídos alguns solos musicais xamânicos, encontrados na internet, ou torés Kariri-Xocó, destacados como aspectos que potencializam a diferença com as academias da cidade e meio de fortalecimento da “*cultura*” dos(as) “*cabôco*”.

Entre as pessoas Kariri-Xocó, um “*corpo bonito*” é motivo de elogios, a beleza pode ser sinônimo de saúde e até mesmo de melhores condições financeiras, entre eles(as). Uma pessoa bonita é considerada saudável. Diz-se que se alimenta bem e por isso tem boa saúde. A beleza é apreciada, mas a escolha do(a) parceiro(a) também envolve outras qualidades como: ser uma pessoa boa, dar “*valor*” ao(a) companheiro(a), ser um(a) homem(mulher) trabalhador(ora) e respeitador(a).

Finalizo a discussão deste tópico, atentando para os modos como acontecem os processos de produção generizada dos corpos na Sementeira, os quais abrangem intervenções corporais intencionais, cuja finalidade é “*botar corpo*”, a fim de esclarecer que tais práticas são fundamentais para conquistar um(a) parceiro(a) e com ele(a) “*chumbregar*”. Destaca-se, por fim, que ao “*chumbregar*” dá-se continuidade ao processo de fabricação corporal. A seguir, abordo como as “*moças*” e os “*rapazinhos*” exploram os diferentes tipos de relacionamentos amorosos que antecedem o casamento, ou seja, as possibilidades de “*chumbregarem*” antes de “*formar família*”.

“Fica” e namoro

Por volta das dezenove horas, eu caminhava na aldeia, em direção a minha casa, acompanhada de três jovens, quando vimos passar um grupo de “*moças*” de treze e quatorze anos. Uma das indígenas que estava na minha direita advertiu a outra (à esquerda) para que tomasse conta de sua irmã, a qual fazia parte do grupo, pois ela estava namorando um rapaz bem mais velho que já tinha um filho. Antes mesmo que eu perguntasse sobre o caso, a jovem que primeiro se pronunciou me relatou que muitos homens na aldeia preferem as meninas novas, “*cheirando a leite*”, pois ainda são inexperientes. Acontece que meninas “*cheirando a leite*” também preferem os rapazes mais velhos para ensinar-lhes sobre as artes do namoro e do sexo. Esses rapazes, no entanto, não as desejam para relacionamentos sérios, mas para alguns “*fica*” (relacionamentos de curta duração e sem compromisso), com ou sem sexo.

Outro dia, ao passar próximo à casa de uma interlocutora e cumprimentá-la, fui surpreendida pelo seu interesse em me contar o que estava se passando com a filha mais nova, de quinze anos, na época. A “*menina-moça*” desejava a autorização para namorar um rapaz que tinha uma “*má fama*” na aldeia, pois havia “*desonrado*”, tirado a virgindade de duas jovens, deixando uma delas grávida. A mãe, por temer o que poderia acontecer com a filha, não permitiu o namoro. Diante da resposta negativa da mãe, a jovem iniciou um jejum, a fim de fazê-la mudar a decisão. Enquanto isso, comia escondido da mãe, como fiquei sabendo por uma de suas primas. A mãe temia que sua filha “*moça*” passasse pelas mesmas coisas que ela passou quando jovem, ao se casar com um homem que já tinha uma filha. O desfecho do caso se deu meses depois: a jovem fugiu com o namorado, também indígena, e atualmente vive com ele na casa da sogra.

Um casal de namorados tem permissão para sair sem a presença de outros(as) parentes(as), mas dificilmente é permitido que durmam juntos, ainda que alguns desses casais mantenham relações sexuais. Mesmo que a mãe da jovem saiba que a filha não é mais virgem, não permite ao casal dormir junto, para evitar maus comentários de parentes(as), pois teme que a filha fique “*malfalada*” ou passe a ser chamada de “*rapariga*”.

Os pais estabelecem o horário (quase sempre até às 22h) para que seus filhos, sobretudo as “*moças*”, retornem para a casa e se acaso não cumprirem, ficam proibidos(as) de encontrar o(a) namorado(a) no dia seguinte. A espera quase sempre causa aos pais da “*moça*” aborrecimento e/ou preocupação, o que pode fazê-los deslocar-se em direção a casa do namorado, ligar para a filha ou esperar na porta de casa até que ela retorne. O rapaz

acompanha a moça até a sua casa ao final do passeio, quando poderá ser surpreendido pelo sogro e/ou sogra com reclamações por terem infringido o horário permitido.

Conheci um casal de namorados durante minha longa estadia na aldeia, a jovem tinha dezesseis anos e o rapaz aproximadamente vinte anos. A autorização para o namoro foi concedida pelos pais da “moça” que já tinham relações de compadrio com o rapaz⁸⁵. O namoro se dava na varanda da casa da avó da jovem, algumas vezes primas, tias, avó e mãe interrompiam o namoro e participavam da conversa que pairava sobre assuntos diversos, mas quase nunca sobre o relacionamento do casal. A moça envergonhada de beijar seu namorado na frente de toda aquela parentada, passava horas ao seu lado e despedia-se com um beijo rápido, ao escurecer. Com pouco mais de dois meses de relacionamento decidiram noivar e preparar-se para o casamento.

Porém, nem todos os namoros são assim. No caminho que eu percorria para chegar em casa à noite, depois de minha jornada como professora de redação (temporária e voluntária) para alguns jovens que pretendiam prestar o vestibular para os cursos de licenciatura intercultural indígena da Universidade Estadual de Alagoas – UNEAL, sempre me deparava com o mesmo casal de jovens namorando. O namoro não durou o tempo da pesquisa, antes disso houve o término, devido à traição do rapaz, mas enquanto “*namoravam na porta*”, em uma espécie de namoro permitido pelos pais, pude ver o casal em momentos de abraços e/ou beijos. Preferiam a varanda da casa da avó materna, pois em sinal de respeito aos pais, os(as) jovens não beijam os seus parceiros(as) na presença deles. Embora a casa da jovem ficasse ao lado, a varanda da avó, que geralmente ficava sem ninguém, oferecia mais privacidade, diante da vigilância do pai e do irmão mais novo, o que terminaria impedindo o casal de “*chumbregar*” com abraços mais apertados e beijos mais longos.

O namoro “*firme*” ou namoro “*na porta*” é um tipo de namoro sério, com o consentimento dos pais. O namoro “*na porta*” exige do casal respeito e fidelidade. Para namorar “*na porta*” e iniciar o compromisso com a “*moça*”, o rapaz vai ao encontro do sogro para fazer o pedido. Os “*rapazinhos*” mais envergonhados preferem namorar escondido, a ter que enfrentar a cara feia do sogro, como um deles me contou, rindo. O pai da “*moça*” adverte

⁸⁵ Nesse caso, mesmo tornando-se sogra(o) e genro, eles continuam se cumprimentando com os termos vocativos de compadrio: compadre e comadre.

o novo genro que não desrespeite a sua filha e que nunca a violente. A partir de então, o namorado deve respeito não só a sua parceira, mas também ao sogro que permitiu o namoro.

Quando o pai da “moça” não aprova o namoro, o casal pode continuar o relacionamento às escondidas. Contudo, a aldeia já não conta com tantos lugares para “namorar escondido”, devido ao aumento significativamente do número de construções de casas, mas ainda assim é possível encontrar lugares com pouca luminosidade, perto de matos e debaixo dos “pés de pau”, a exemplo da antiga olaria, da “Ladeira”, da “Pista”, da escola indígena e da subida do Polo de Saúde Indígena. Entre eles, a preferência ainda é pela “Ladeira”, encostados nos “pés de pau”, pois se diz que de tantos os casais “chumbregarem” ali, “já tem o jeito certo para se escorar”. Katy, Sury e Kawane me contaram que certa vez colocaram iluminação na “Ladeira”, mas alguns casais que namoravam escondido ali, lançaram uma pedra em direção a lâmpada para assegurar que o local permanecesse escuro e continuasse sendo um ponto de encontro de casais.

O namoro também pode ser um compromisso assumido apenas entre o casal, sem o conhecimento da família. Esse é o tipo de namoro chamado de “não assumido”, ou seja, a “moça” não coloca o rapaz “na porta” dos pais. Nesses casos, pode ser que a família descubra somente depois do término do relacionamento. No namoro “não assumido”, amigos(as) e primos(as) do casal dão cobertura para que os encontros aconteçam.

Há ainda o namoro “ajeitado”, em que os pais da jovem “ajeitam” o pretendente para a filha, seja para evitar que ela se relacione com vários rapazes e fique “malfalada”, seja para assegurar que a filha tenha melhores condições de vida ao relacionar-se com um rapaz cuja família está em situação financeira mais favorável. São chamadas de “cuviteiras” as mães que “ajeitam” o namoro e o casamento para as filhas, o que é entendido e aprovado pelas outras mães. O relacionamento “ajeitado” geralmente ocorre entre famílias e evita que os(as) jovens se interessem por não indígenas. A maioria desses namoros e casamentos “ajeitados” deram certo, mesmo sem amor no início da relação. A tríade gostar/confiar/respeitar aparece como imperativo para o bom relacionamento, mas essa tríade é construída com o tempo, na própria convivência diária, não *a priori*, por isso o casamento “ajeitado” não é motivo de preocupação para as pessoas na Sementeira.

Um exemplo de namoro de curta duração que resultou em casamento foi o de meus compadres indígenas Lua e Lymbo. Luana foi chamada por Lymbo para morar com ele, após dois dias de namoro. No início ela entendeu o convite como uma brincadeira, mas ele reforçou: “bora, bora, bote suas roupas em uma sacola e vamo”. No dia seguinte, o convite

foi feito novamente e só então Lua aceitou. Em 2018, os dois completaram cinco anos “vivendo junto”.

Uma “cabôca” de mais de vinte anos me disse que não gosta de namorar, porque os “cabôco” são possessivos e grudentos, querem ver a parceira todos os dias. Ela dispensa relacionamentos desse tipo e segue solteira, levantando suspeitas sobre a sua sexualidade, o que ocorre na Sementeira, muito comumente, quando uma jovem nesta idade não namora e não é casada.

Geralmente, os rapazes tomam a iniciativa na paquera, mas isso não é uma regra. Se eles demoram de “chegar” (ir ao encontro) até as “moças”, por intermédio de uma amiga ou prima, elas lhe enviam recados revelando o seu interesse. Com o uso de celulares e aplicativos, os(as) jovens se comunicam e marcam os encontros. Sury, por exemplo, comentou que se dependesse de alguns rapazes ela não ficaria com ninguém, pois “tem deles que é tímido”. Outra tática utilizada pelos “rapazinhos” para se aproximarem das “moças” é frequentando a sua casa, mas não a parte interna da casa, somente a “porta”, parte externa onde as pessoas sentam para fumar e conversar. Para não chamar atenção dos pais ou avós, o “rapazinho” assobia até que a “moça” saia de casa e vá ao seu encontro, a conversa entre eles segue à noite e desse encontro podem marcar um “fica” (encontro para namorar), em outro lugar.

No centro da aldeia, local onde uma pequena igreja católica está situada, possui um ponto gratuito de internet, também muitas casas possuem internet individual, fato que redesenhou as práticas de “fica”, pois muitos encontros decorrem das conversas por meios de aplicativos de celular. Ao abordar um jovem que passava por nós, Lize lhe disse que uma “moça” de outra aldeia ficou interessada por ele, e antes mesmo que o rapaz pudesse opinar, ela completou que já havia passado o seu número do celular para a “moça”, que logo faria contato. O rapaz agradeceu e se despediu de nós dizendo que esperaria a mensagem.

O “fica”, conforme mencionei em alguns trechos, é outro tipo de relacionamento bastante comum na Sementeira. Conhecido há mais de trinta anos como “tobrou”, o “fica” é um tipo de relacionamento sem compromisso nem acordos de fidelidade e, quase sempre, de curta duração, diferentemente do namoro. A porta de entrada para o “fica” é a atração física.

Esta relação está circunscrita ao universo dos jovens. Mulheres e homens separados que decidam ter um novo relacionamento, poucas vezes optam por relações casuais, quando assim escolhem é concebido como um “*caso*”. Nilma⁸⁶ me disse que suas filhas não apoiaram o seu “*caso*”, após separação do marido. Contudo, esta interlocutora me confessou que já não seria possível confiar nos homens, por isso não queria um relacionamento sério, queria somente alguém para sair de vez em quando, namorar e transar, quando os dois tivessem vontade. Nilma enfrentaria as opiniões contrárias e falas de críticas que recairiam sobre ela, pois mulheres que se envolvem em “*casos*” têm grandes chances de serem nomeadas de “*raparigas*”, de todo modo, o relacionamento não foi a frente.

É muito comum que a primeira experiência do “*fica*” ocorra com um(a) “*primo(a) de segundo grau*” ou “*primo(a) distante*”, por volta dos onze ou doze anos. Por não presumir um compromisso entre o casal, o “*fica*” assegura a descoberta de outras pessoas interessantes que podem se tornar novos(as) “*ficantes*”. O “*fica*” é também um envolvimento para a curtição, como assim destacou Sury: “*para dar uns beijos e pronto*”, por isso há uma preferência de “*moças*” e “*rapazinhos*” pelo “*fica*”, ao invés de namoros sérios.

O “*fica*” pode ser o prenúncio de um relacionamento sério, o que geralmente acontece quando ele adquire regularidade. Na Sementeira, nenhum relacionamento é iniciado antes do “*fica*”, assim ele é também uma oportunidade de conhecer o futuro(a) parceiro(a). O “*fica*” também aparece, para alguns(mas) jovens, como uma possibilidade de confirmação da própria orientação sexual, como assim Jonas⁸⁷ me explicou: “*sempre soube que gostava de meninos, mas somente depois de um ‘fica’ é que eu confirmei que era isso mesmo que eu queria*”.

O tempo de duração de um “*fica*” varia entre os casais, podendo ser apenas um único encontro, durar dias, semanas e até meses, o que dificilmente acontece. A “*combinação*” do casal, a “*pegada*” do “*rapazinho*”, como comentam as “*moças*”, e o tipo de beijo podem ser a garantia de repetição ou interrupção do “*fica*”.

Rapazes que beijam mal, segundo as “*moças*”, são aqueles que os beijos são muito molhados e que não têm “*pegada*”, que significa um conjunto de ações como: abraçar forte, beijar no pescoço, pegar nos cabelos e “*chumbregar*”. Se o rapaz não tem “*pegada*” a moça

⁸⁶ Nome fictício.

⁸⁷ Nome fictício.

difícilmente se envolverá com ele outra vez. Se comprovado que o rapaz beija mal, as “moças” logo comentam com as amigas ou parentas, dizendo: “*vixe que beijo ruim, quero não!*”. Ao serem advertidas que o pretendente beija mal, a “moça” pode cancelar o encontro, com a desculpa de que está com dor de cabeça, até que o rapaz desista. Mesmo com a advertência, algumas continuam interessadas no encontro e ressaltam: “*vou ensinar ele a beijar de verdade*” ou “*vou mostrar a ele como se beija*”.

Algumas “moças” atualmente revelam que aprenderam a beijar na boca por meio das “brincadeiras de casinha”, principalmente quando os seus maridos eram os “pés” de pau no quintal, ou por meio de novelas, filmes e seriados, que após assistidos aproveitavam para treinar o beijo em laranjas ou mangas. Sobre isso Kawane discorreu:

Na casa de minha vó, quando passava uma cena de beijo na novela, se eu ficasse olhando, vó dizia logo: ‘já tá olhando que é pra aprender, né’. Aí lá em casa eu nem olho quando tá passando essas cenas assim, tenho vergonha. Quando meu pai tá na sala eu começo a futucar as unhas, mexer nos cabelos (risos)...

Quase sempre a decisão de continuar o “fica” vem das “moças”. O “fica” não requer fidelidade, a não ser nos casos de estar “ficando”, quando se espera que o(a) parceiro(a) não “fique” com outras parceiras, sobretudo aquelas que são suas amigas e/ou primas próximas. Nesse sentido, o “ficando” pode se confundir com o namoro, por apelar para certo grau de fidelidade e pelo tempo de relação. “Fica” e “ficando” indicam temporalidades diferentes, o gerúndio do termo expressa uma ação de continuidade, a exemplo da fala: “*Estou ficando com Marcelo*”.

Os rapazes podem optar pelo fim do “fica”, se julgarem seu envolvimento afetivo na relação e se este não for o desejado no momento. Mas, muitas vezes o “fica” requer sigilo, este é um imperativo para a sua continuidade. Diversas jovens me disseram que pararam de ficar com alguns rapazes, pois eles comentaram com outros sobre a relação. O sigilo requerido pode ser uma garantia de “fica” com outros rapazes e “moças”, mas também a garantia de que as pessoas na Sementeira não tomarão conhecimento e não comentarão com seus pais.

O “fica” pode ocorrer entre “cabôco(a)” e “cabeça-seca”, principalmente por ocasião da relação entre eles(as) na cidade, mesmo o namoro e o casamento entre os próprios indígenas (relações endogâmicas) se constituindo como discurso forte na Sementeira. Nesse caso, o “fica” não ocorre dentro da aldeia. Como a saída para a cidade à noite é bastante controlada pelos pais, as relações ocorrem na praça ou nas escolas não indígenas, nos turnos da manhã e tarde. As jovens, a partir de vinte anos de idade, têm mais facilidade para sair,

quando interessadas por rapazes não indígenas, combinam antes com alguma prima e saem juntas para a cidade; quando perguntadas pelos pais, avós ou tias para onde irão, respondem apenas: *“nós vai ali rapidinho”*, sem revelar exatamente para onde.

Um exemplo que desafia a prerrogativa do relacionamento entre os próprios indígenas na Sementeira foi proferido por uma *“cabôca”* de vinte e três anos que disse preferir os brancos, pois considera que os *“cabôco”* da Sementeira têm o costume de *“ficar”* com as moças e *“gabolar”*, ou seja, comentar com os outros sobre a relação, adicionando eventos que não ocorreram, como o sexo, por exemplo. Atitudes como essa trazem consequências sérias para as *“moças”*, sendo uma delas a dificuldade para namorar sério e/ou casar, pois *“cairão na língua do povo como raparigas”*.

Nas próximas linhas, traço o modo como a virgindade é concebida na Sementeira, no *“tempo de hoje”*, em termos geracionais e de gênero, com especial atenção a forma como as jovens refletem sobre seus corpos e desejos, incluindo a vontade de *“chumbregar”* e a experimentação do sexo, sem que para isso tenham que se casar e *“formar família”*.

“Chumbrego” e virgindade

Na Sementeira uma *“moça”* pode ser virgem de *“honra”*, mas não de corpo, ou seja, ao *“chumbregar”* e sentir o *“calor de um homem”*, permitir que ele toque nos seios, nádegas ou mesmo na vagina, sentir o pênis *“chumbregando”* nas partes íntimas... se diz que a moça já foi *“chumbregada”*, mas que continua virgem. A insistência dos homens pelo sexo, principalmente se ele é mais velho e possui vida sexual ativa, pode desencadear a perda da virgindade da *“moça”*. Lize uma vez me falou que: *“os homens não aguentam ver as meninas cheirando a leite que iludem e querem logo algo a mais. Elas, que nem besta, caem no papo e se perdem”*. Perde-se a *“virgindade de corpo”* quando há penetração do pênis na vagina, a partir de então a expressão mais frequentemente usada para as mulheres é *“ela já não é mais de nada”*.

Dona Chica, *“cabôca véa”* com quem conversei, falou-me que as *“moças”* de hoje nem sabem mais o que é virgindade, que isso não tem mais nenhuma importância, que se namora, com um e outro, sem a preocupação de ficar *“malfalada”*. As palavras proferidas por Dona Chica destacam as mudanças na forma como a virgindade é concebida pelas jovens, mas também a forma como as pessoas mais velhas a concebem no *“tempo de hoje”*.

Todavia, conforme as minhas observações, asseguro que a virgindade é concebida como um valor para os(as) Kariri-Xocó, assim como também é para os(as) Karitiana, povo de língua pano (CASTRO, 2015), embora com algumas especificidades contextuais. Diferentemente dos segundos, em que a virgindade se torna um “seguro contra traições futuras, pois ela garante que a mulher vai aprender a só gostar do marido, a só sentir com ele”, entre os Kariri-Xocó não há nenhum tipo de relação entre virgindade e fidelidade.

Entre os Karitiana, Castro (2015, p. 515) registra que:

aA lembrança de relações passadas, do corpo do(a) outro(a), do prazer sentido com o(a) outro(a), fazem com que a memória não se caracterize apenas como uma atividade do pensamento com respeito a acontecimentos passados, mas também como um dispositivo de experimentação corporal capaz de manter as sensações corporais passadas vivas no presente, de tal modo que lembranças e sensações corporais, nesse caso, se tornam uma só experimentação. Quanto mais intensa for a relação e mais intenso o prazer, mais forte também serão as lembranças, sensações corporais e, conseqüentemente, o vínculo com o outro(a).

Não há entre os(as) Kariri-Xocó nenhum pacto de fidelidade, mas a memória das relações sexuais com ex-parceiros(as) protagoniza inúmeras cenas de ciúmes entre pessoas casadas, uma vez que “a memória de relações sexuais prévias não se apaga facilmente, podendo demorar muitos anos a se dirimir e, dependendo da força do vínculo, pode até mesmo ser indelével” (CASTRO, 2015, p. 515). Uma “*cabôca*” me falou a respeito de outra indígena de sua aldeia que não gosta dela pelo fato de, no passado, ela ter sido namorada do seu atual marido. Contudo, o homem já teve várias outras relações com pessoas da aldeia e a mulher não se comporta da mesma forma com as outras ex-namoradas, mas trata minha interlocutora com indiferença ou vira-lhe a rosto quando ela passa pelo seu caminho. Intrigada com o fato, a “*cabôca*” resolveu perguntar ao ex-namorado o porquê de sua “*mulher*” a tratar assim. A explicação foi curiosa. Ele respondeu: “*quando você passa eu olho. Aí ela diz: vai atrás, tá demorando, por quê?* Para rebater a fala da mulher, o marido lhe responde: “*vou não, ela não me quer, mas se quisesse eu ia*”. Contrariada com a resposta do ex-namorado, a “*cabôca*” em questão decidiu não o cumprimentar mais a partir de então, evitando, assim, fofocas e mal-entendidos entre ela e a atual “*mulher*”.

Testemunhei vários relatos de meninas que perderam a virgindade e cuidaram para não serem descobertas, às vezes até iniciando um namoro sem revelar ao parceiro, fato que causa sempre muita tristeza, pois alguns rapazes ao saberem que a namorada não é mais virgem se decepcionam e desistem da relação, mesmo gostando da “*moça*”.

Os cuidados e precauções tomadas pelas jovens para que a perda da virgindade não seja descoberta incluem, principalmente, não conversar com as primas e irmãs sobre sexo na

porta de casa ou quintal, perto da presença de tias, avós, mães e parentes homens, sobretudo, e prestar atenção aos olhares das “*cabôca véa*”, pois elas sabem quando uma “*moça*” não é mais virgem, como atesta Suaná em conversa com Mariah⁸⁸.

Mariah: Ah, eu já sabia que Laísa não era mais moça faz tempo”.

Suaná: Sério?

Mariah: Sério, minha fia. Eu percebo tudo. Quem pensar que me tem por besta, de besta eu não tenho nada.

Suaná: E como é que a senhora soube?

Mariah: Minha fia, a moça muda, a moça muda... e aquelas cabôca que presta atenção, percebe. Laísa não tá mais andando com o pé direito, as pernas dela era toda durinha, depois ficou murcha. Laísa tinha os peitos grandes, mas começou a ficar maior de tanto os machos bulir. A aparência de Laísa era outra, ficou mais responsável. Não é de agora não que um dia eu percebi que ela trocou as pernas já quando foi entrar dentro de casa.

Suaná: Teh, e quem é esquerda?

Mariah: Quem é esquerda, a gente já sabe que é e que vai ser direita. Tá! Quem é burro?

Suaná: Então quem é esquerda vira direita, quem é direita vira esquerda. Vige, que presepada minha gente! (risos).

Suaná tem mais de vinte anos e ainda hoje cuida para que a família não descubra sobre a perda de sua virgindade, embora afirme que confessaria a sua mãe e avó materna, se acaso elas a questionassem. De todo modo, prefere que ambas não perguntem sobre o assunto, uma vez que não se contentariam somente em saber que não é virgem, mas desejariam saber com quem “*se perdeu*” e onde foi o ocorrido. A jovem me revelou que às vezes pensa: “*meu Deus, que ela nunca me pergunte, deixa assim mesmo*”. *Se um dia eu tiver morando com alguém aí ela vai dizer, perguntar, aí eu vou conversar tudo com ela*”. Suaná diz prestar atenção quando sua mãe e avó ficam observando suas pernas e seu jeito de caminhar, ao perceber os olhares, a jovem rapidamente altera a posição das pernas: “*Aí vai eu caminhar com a direita (perna)... (risos)*”, conta Suaná.

Quando disse a uma jovem que queria conversar sobre esses temas, ela me advertiu para que eu não conversasse com as suas parentas mais próximas, caso contrário ela passaria a ser observada mais detidamente e despertaria a curiosidade em torno de sua virgindade, comprometendo a continuidade de suas relações que envolvem “*chumbrego*” e sexo, feitos às escondidas.

⁸⁸ Nomes fictícios a pedido das mulheres.

Existem alguns “jeitos de descobrir” utilizados por mulheres e homens mais velhos que servem para reconhecer se uma “moça” é ou não virgem, o mesmo não é possível entre os “rapazinhos”. Perguntei: mesmo os homens podem saber? Suaná respondeu que sim, mas somente os homens mais velhos que têm muitas experiências. Os “jeitos de descobrir” estão respaldados nas experiências de vida de longa duração. Vejamos no quadro abaixo, em que consistem esses jeitos:

Tabela 7 – Jeitos de descobrir se a moça “se perdeu”

Observação	Explicação/descrição
Caminhar com as pernas abertas ou “puxando” uma das pernas.	Observa-se muito as pernas e a forma como as “moças” andam. Diz-se que aquelas que andam de pernas abertas não são mais virgens. A perda da virgindade também faz com que as mulheres destras caminhem “puxando” mais a perna esquerda, assim como as mulheres canhotas passam a “puxar” mais a perna direita.
Jeito do short	Se a moça usar um short pela primeira vez e depois, ao usá-lo novamente, ficar folgado demais significa que ela já teve relações sexuais. Shorts justos que “desenham” a vagina, deixando a genitália dividida e shorts que “entram na bunda” ao caminhar, deixam as pessoas atentas para o fato de quem os usa não ser mais virgem.
Jeitos de ser/estar	Diz-se que uma mulher que não é mais virgem passa a conversar diferente, fica mais responsável e quer logo mostrar que não é mais criança.
Emagrecimento	Considera-se que as jovens emagrecem quando “se perdem”, algumas porque praticam muito sexo, outras por causa da preocupação de ter que esconder dos familiares a perda da virgindade, o que as deixam perturbadas, provocando, assim, o emagrecimento.

Fonte: Maiara Santana, 2018.

Esses “jeitos de descobrir” foram considerados pela maioria das jovens como invenção dos(as) mais velhos(a), que se utilizam dessas justificativas, a fim de que a “moça” revele se ainda permanece virgem. Aquelas “moças” mais espertas não admitirão; outras, diante da interrogação de uma pessoa mais velha, terminam por revelar. Uma jovem de vinte e

três anos que não é mais virgem me disse ter pesquisado em alguns sites sobre a veracidade desses conhecimentos e não encontrou nada que os justificassem. Outra indígena solteira, de menos idade, também pesquisou o assunto na internet, pois se sentia incomodada com as investidas da mãe, tias e avó que desejavam saber sobre sua virgindade, e concluiu se tratar de invenções das “*cabôca véa*”.

Cada vez mais entre as(os) jovens a internet se mostra uma ferramenta interessante para aprender sobre sexualidade e sexo. Entretanto, mesmo utilizando o recurso da internet para pesquisar sobre essas informações e ainda que considerem os “*jeitos de descobrir*” sobre a perda da virgindade como invenções das “*cabôca véa*”, as “*moças*” não desacreditam totalmente das mulheres de mais idade de sua aldeia, de modo que adotam certos cuidados para não ter a virgindade colocada sob suspeita, como foi relatado acima por Suaná.

Nenhuma jovem não virgem que guarda em segredo a perda da virgindade se submete ao teste do cordão, empreendido pelas “*cabôca véa*”, pois sentem medo de ter o seu segredo descoberto. O teste fora relatado de dois modos:

a) modo 1: pega-se o cordão e mede-se o pescoço como parâmetro para outras medidas a serem feitas. A segunda medida será feita no antebraço, com o mesmo cordão que foi medido o pescoço. A terceira medida é feita de um ombro a outro, em sentido horizontal. Para a quarta medida pega-se o cordão, que é colocado em formato de círculo, preso com os dentes e posicionado para a medição da circunferência da cabeça. Se essas medidas não ficarem uniformes se diz que a moça não é mais virgem;

b) modo 2: pega-se o cordão, junta-se as duas pontas e mede-se o pescoço. A medida do pescoço servirá de parâmetro para a medida da cabeça. Em seguida, prende-se as duas pontas do cordão com o dente e mede-se a circunferência da cabeça. Se o cordão passar por toda a cabeça, a “*moça*” não é mais virgem. Se o cordão ficar situado no meio da cabeça é dito que a “*moça*” já “*chumbregou*”, mas é virgem. Caso o cordão fique posicionado na testa, como a grinalda de uma noiva, uma analogia feita pelas mulheres Kariri-Xocó, considera-se que a “*moça*” é virgem e nunca “*chumbregou*”.

Os “*jeitos de descobrir*” e os testes do cordão empregados pelas “*cabôca véa*” são direcionados apenas para as “*moças*” e se configuram como uma tentativa de controle da sexualidade, a fim de garantir que se case virgem. Vale mencionar que as tentativas de controle não inibem e nem desencorajam as “*moças*” de “*chumbregarem*” e experimentarem o sexo antes do casamento; tampouco desencorajam as mulheres casadas, se acaso desejarem viver ou experimentar relações extraconjugais.

Destaca-se na Sementeira que dificilmente a perda da virgindade ocorre com homens não indígenas e se isso acontece, nem sempre resulta em amancebamento, pois o acontecimento é guardado em segredo, uma forma de se preservarem das críticas que recairão sobre si por terem se relacionado e “*se perdido*” com um homem “*cabeça-seca*”.

Adiante estabeleço uma diferenciação entre o sexo praticado pelos(as) Kariri-Xocó e pelos(as) “*cabeça-seca*”, a fim de problematizar se este poderia ser ou não considerado uma diferença entre os corpos. Ao longo do texto mostrei como o “*chumbrego*” contribui para a fabricação dos corpos, na próxima seção destaco outra qualidade também relacionada a esta noção êmica, a qual se refere à forma de estimular a “*quentura*” dos corpos, o que se considera fundamental para uma experiência sexual prazerosa.

“Chumbrego”, corpos e sexo quentes

A primeira vez que ouvi na aldeia uma pessoa mencionar que a outra “*tá de fogo*”, comentei com Lize que não estava entendendo a conversa; rindo (alto e sem esconder o que eu havia perguntado em voz baixa), ela comentou para que as outras parentas ouvissem: “*tu é broca mesmo, viu comadre. Não entendeu não foi? Tá de fogo, tá com sem-vergonhice, com safadeza*”. A expressão “*tá de fogo*” ou “*puxando fogo*” também faz menção à pessoa que bebe excessivamente: “*Fulano vem ali puxando fogo*”. Nos casos relacionados ao sexo, usa-se somente entre parentes(as) próximos(as), com quem se tem intimidade para conversar tais assuntos. Casais de namorados, amantes, marido e “*mulher*” podem expressar entre eles: “*Porra, você tá no fogo da porra hoje!*”, o que reflete a vontade sexual do(a) parceiro(as). As fofocas também motivam comentários como este: “*Fulana(o) anda num fogo...*” ou “*uma mulher (um homem) naquela idade, mas tem um fogo...*”.

Esses conceitos que emergem da própria experiência de viver a sexualidade serão melhores tracejados a partir dos diálogos com Iracoany⁸⁹, uma “*cabôca*” Kariri-Xocó de quarenta e três anos. Começo recuperando, nesta narrativa, uma de suas falas. Certo dia, em uma consulta com a ginecologista, esta interlocutora indagou a médica: “*Doutora, por que eu*

⁸⁹ Nome fictício.

engravidar sem gozar?”. A médica não indígena, por sua vez, respondeu-lhe: *“acontece, pode acontecer”*, encerrando o questionamento que fora feito. Para Iracoany não fazia sentido que um sexo, qualificado por ela como *“frio”*, desencadeasse uma gravidez. Ela me explicou que sentia muito tesão nas transas, mas que não chegava a gozar, experiência vivenciada somente muitos anos após o nascimento dos filhos(as). Aproveitando o ensejo, pedi que falasse mais sobre o *“sexo frio”*, quando, então, ela atribuiu ao sexo praticado pela maioria dos não indígenas.

“O ‘sexo frio’ é aquele que o homem não dá conta da mulher”. Segundo esta entrevistada, o *“sexo frio”* se contrapõe ao *“sexo quente”*, em que ambos os(as) parceiros(as) sexuais atingem o máximo do prazer. Para as mulheres Kariri-Xocó, quando apenas o homem é quem goza, considera-se o sexo como *“frio”*, ainda que o parceiro qualifique a relação como *“quente”*. Ouvi alguns casos de homens descritos como sendo de boa aparência: alto e forte, mas que *“deixaram a desejar”*, ou, em outros termos, *“que o sexo ficou incompleto”*. Esses são considerados *“frios”* na relação sexual, o que causa grande decepção nas mulheres.

Uma das diferenças no sexo entre pessoas Kariri-Xocó e não indígenas está no *“valor”* que é dado a mulher nos momentos antes, durante e depois do ato sexual, segundo fui informada. Dar *“valor”* significa dar atenção, importar-se com a parceira. Como Iracoany me explicou, muitos homens *“cabeça-seca”* tratam as indígenas como *“máquina de sexo”*, de maneira que se preocupam, apenas, em satisfazer suas próprias vontades e desejos sexuais, o que ela denominou como *“sexo pelo sexo”* ou *“sexo frio”*. Por outro lado, entre as mulheres Kariri-Xocó se diz que os indígenas têm maior tesão, sabem dar atenção, procuram o *“ponto fraco”* da mulher – sem pressa –, para tentar satisfazê-la sexualmente de maneira completa, ou como completou Iracoany: *“o cabôco tem o prazer de mostrar a mulher o que é gozar, faz a mulher ser importante. Ele busca de todas as formas o prazer, não é só transar, ele quer fazer a mulher se sentir mulher de verdade, por isso o sexo é ‘quente’”*.

Em uma conversa com um grupo de mulheres entre trinta e quarenta e cinco anos, uma delas revelou que após tantas relações sexuais, apenas recentemente descobriu o que era o *“gozo”*. Disse-me que hoje sabe diferenciar o que é *“sensação”* de *“gozo”*: *“o gozo é aquele negócio... ui”* (sinal com as mãos como se estivesse se abanando); já a *“sensação”* é um prazer, uma vontade sexual pelo(a) parceiro(a), explicou-me a mulher de trinta anos. Outra mulher, de aproximadamente trinta e dois anos, mencionou que muitas outras mulheres na Sementeira não sabem o que é *“gozar”* e me revelou que somente descobriu após o seu quarto relacionamento conjugal.

Algumas mulheres Kariri-Xocó já se relacionaram amorosa e sexualmente com homens não indígenas, sobretudo quando jovens, ao estudarem nas escolas da cidade, durante os Ensinos Fundamental II e Médio, mas também nas oportunidades que tiveram de conhecê-los, ao transitarem frequentemente por Colégio. Esses relacionamentos, em certa medida, eram(são) movidos pelo desejo e curiosidade de experimentarem o sexo com os não indígenas, por meio de uma alteridade que se dá no ato de “*chumbregar*”.

Nas conversas informais que tive com as mulheres ficava muito evidente que mesmo diante das experiências amorosas e sexuais com os não indígenas, a preferência era(é) pelos(as) “*cabôco(a)*”, sob a afirmativa de que eram(são) mais “*quentes*” do que os “*cabeça-seca*”, pois, segundo elas, os homens indígenas sabem estimular o prazer sexual, pois têm mais “*pegada*” do que os “*cabeça-seca*”.

O “*corpo quente*” é uma qualidade autoatribuída por algumas pessoas Kariri-Xocó. Contudo, considera-se que os(as) “*cabeça-seca*” também podem ser “*quentes*”, assim como os(as) “*cabôco(a)*” podem ser “*frios*”, pois ser ou estar “*frio*” ou “*quente*” não são condições ou estados imutáveis.

Mesmo as pessoas consideradas “*quentes*” podem ficar “*frias*”. Preocupações, tristeza, insatisfações com algo do dia a dia podem fazer as pessoas não desejarem o sexo, o que pode durar dias. Nesses períodos, as pessoas “*frias*” podem fazer sexo, mas será menos intenso e prazeroso. Mulheres com quem conversei disseram que já tiveram relações sexuais sem vontade e mencionaram outras parentas que viveram igual situação, somente para satisfazer o marido. Uma “*cabôca*” de vinte e oito anos, casada, afirmou ter passado por isso e destacou que: “*o homem não se preocupa com as preocupações da mulher. A mulher se preocupa com casa, com filhos... parece que o homem esquece porque ele quer satisfazer a carne*”.

Ainda segundo Iracoany, “*a maioria dos cabôco são quentes, mas também tem daqueles que são ‘frios’, esses são porque ainda não despertaram o que eles têm de melhor – a ‘quentura’*”. Outra questão também se sobrepõe, “*ser quente*” ou “*estar/ficar quente*” não é uma propriedade intrínseca de um tipo de corpo específico, mas um modo que opera na própria relação com o outro, de maneira que a “*quentura*” pode ser ativada a partir do “*chumbrego*”.

O grau de intensidade da “*quentura*” do corpo (mais quente ou menos quente), conforme foi possível perceber nas conversas com as pessoas Kariri-Xocó, “*depende da genética*” que é transmitida pelo sangue, mas, ainda assim, é preciso que seja “*despertada*” pelo(a) parceiro(a), para tanto, abertura e entrega na relação são fundamentais. A abertura

permite que o(a) casal conheça bem o corpo um do outro e a entrega consiste em deixar-se conhecer em profundidade; assim, o casal experimenta uma relação intensa de prazer. Conhecer bem o corpo do(a) parceiro(a) é fundamental para uma boa relação afetiva e sexual e esse conhecimento perpassa o “*chumbrego*”.

Aquele(a) que tem sangue indígena é considerado(a) mais “*quente*” do que aquele(a) que só possui sangue de branco(a). Iracoany declarou que: “*Quando ele é um indígena 70%, ele tem mais sangue indígena, a mente e o corpo dele é mais selvagem*”. “*Selvagem*”, como Iracoany explica, significa aquele(a) que está mais próximo dos antepassados, considerados por eles(as) como mais “*puros*”, mais distantes do processo de “*mistura*”. Desse modo, a porcentagem utilizada pela interlocutora para explicar as substâncias que são transmitidas pelo sangue tem a ver com a quantidade de “*mistura*” com o não indígena: menos “*misturados*”, mais “*quentes*”.

Fica explícito que incorreria em grande risco se acaso naturalizasse o uso da expressão “*selvagem*”. A solução que ofereço, não somente para este caso, mas para todos os outros que cito, referentes a termos e expressões vernáculas utilizadas ao longo da escrita etnográfica, e que também me serve de inspiração, é refletirmos sobre os equívocos que podem ocorrer em processos de tradução em contextos interétnicos. Estas discussões apontam para o conceito de “equivocação controlada” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018), enquanto algo que é potencializado pela tradução, no sentido de uma relação que se dá a partir de “uma diferença de perspectiva” (Idem, p. 255). Para Ramos (2015, p. 55), os desencontros semânticos ou os conflitos de interpretações em palavras homônimas, que a autora chama de “malentendidos”, são mais que problemas de ordem acadêmica, mas “un fuerte componente al servicio de la dominación”. Assim sendo, ressalto a importância de um esforço etnográfico que permita entender os “outros” em seus próprios termos e concepções ou, como aponta Viveiros de Castro (2018, p. 250), possibilitar que “os conceitos alienígenas deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceitual do tradutor”, ao invés de tentar estabelecer sinônimos em nossa linguagem conceitual.

Cheguei até aqui sem mencionar que Iracoany é filha de mãe Kariri-Xocó e pai “*cabeça-seca*”, mas se considera “*quente*”, pois afirma ter “*puxado*” mais para o “*lado*” indígena do que para o “*lado*” não indígena. A “*quentura*” do corpo do pai de Iracoany, um homem não indígena, não é explicada pela “*genética*”, mas pela relacionalidade, uma vez que fora casado com três mulheres Kariri-Xocó ao longo de sua vida. A relação com essas mulheres ativou a “*quentura*” em seu corpo, ou seja, “*fez ele se reconhecer, se descobrir como um homem ‘quente’*”. Portanto, qualquer pessoa, não somente as pessoas Kariri-Xocó,

pode se tornar “*quente*” ou “*fria*”, estes são movimentos possíveis nas experiências que envolvem o sexo. Nesse sentido, a colocação de Belaunde (2015, p. 551) de que “fazer sexo é uma forma de aprender e se transformar, fazer-se e fazer o outro num cosmos sexualizado”, faz muito sentido para entender esses processos e movimentos dos corpos que os(as) Kariri-Xocó qualificam como “*quentes*” e “*frios*”.

Mesmo sendo estas experiências possíveis também aos “*cabeça-seca*”, o grau de intensidade no modo em que são vivenciadas nos coloca uma diferença importante – a diferença étnica. As mulheres Kariri-Xocó consideram que são mais “*quentes*” do que mulheres não indígenas, assim como também consideram os homens indígenas mais “*quentes*” do que os homens “*cabeça-seca*”. Até as mulheres que atualmente estão casadas com homens não indígenas argumentam que os namorados indígenas que tiveram no passado eram mais “*quentes*” do que os seus maridos atuais, portanto, não é possível explicar os vários amancebamentos entre pessoas Kariri-Xocó e não indígenas a partir da “*quentura*” do corpo. Com isso não argumento que os(as) “*cabeça-seca*” sejam “*frios(as)*”, apenas afirmo que, ao comparar-se a eles(as), os(as) Kariri-Xocó enfatizam e justificam o grau de intensidade de sua “*quentura*”, a partir de uma “*genética indígena*”, nessa sequência, os não indígenas seriam menos “*quentes*”.

A explicação sobre a “*genética indígena*” tem relação direta com o complexo do Ouricuri, por isso não tive acesso ou pude aprofundar esta consideração. Contudo, pode-se entender que ao mencionar a “*força*” do Ouricuri como capaz de produzir pessoas diferenciadas (sobretudo diferentes dos(as) “*cabeça-seca*”), cuja “*genética [é] fortíssima*”, os(as) Kariri-Xocó estão apontando para uma capacidade genética de transmissão não somente de características físicas ou de aspectos da personalidade dos genitores indígenas (a exemplo do pai ou da mãe ser considerado/a namorador/a), mas também (e mais importante) dos conhecimentos sobre a “*origem*”, estes inacessíveis aos não indígenas.

O ponto de vista êmico é significativo para entendermos, em uma abordagem comparativa, como os(as) “*cabôco(a)*” pensam a “*quentura*” entre eles(a) próprios(as). Argumentam que a maioria deles(as) são “*quentes*” e aqueles(as) – poucos – considerados “*frios*” ou 1) são mais “*misturados*”; ou 2) possuem mais sangue indígena, mas “*puxaram*” mais para o “*lado*” não indígena; ou ainda 3) não descobriram a “*quentura*” porque não “*caíram na mão certa*”, ou seja, não encontraram a pessoa ideal, aquela que sabe explorar o “*ponto fraco*” do(a) parceiro(a) durante o “*chumbrego*”.

Já no quesito gênero, mulheres indígenas consideraram-se tão “*quentes*” quanto os homens indígenas e asseguram que por esse motivo algumas delas “*comentem falhas*”, ou

seja, traem os maridos, *“porque sempre querem mais e mais no sexo”*. Mulheres e homens muito *“quentes”*, mais do que os(as) parceiros(as) com quem convivem, satisfazem os seus desejos com mais de um companheiro(a). Sobre esse assunto, Iracoany se posicionou diferente da forma como pensa a maioria de seus(suas) parentes(as), que consideram uma *“safadeza”* ter mais de um parceiro(a) sexual. Ela atribuiu o excesso de *“quentura”* à *“genética”* da pessoa: *“se a gente for procurar na família, no tempo dos antepassados, a gente vai ver... é pai com duas, três mulher; é avó com dois, três homens...”*. Uma das quatro parceiras de um homem Kariri-Xocó que tive a chance de conhecer, explicou-me que por ele ser muito *“quente”* precisa de muitas mulheres para se satisfazer, concluindo que nenhuma delas quer deixá-lo, pois *“ele dá conta de todas as quatro”*.

Pontuo, ainda, diferenciações geracionais relevantes. Afirma-se entre eles(as) que somente com as experiências sexuais que se tem na vida é que se descobre o *“sexo quente”*, o que geralmente ocorre depois dos trinta anos de idade. Conheci três mulheres Kariri-Xocó que fizeram questão de destacar que após a menopausa ficaram mais *“quentes”* do que antes. Elas também comentam que *“as jovens usam muita ‘sacanagem’, mas não sabem o que é prazer de verdade. Não descobriu ainda o que é ‘sexo quente’”*.

Como já informado no capítulo 5, usa-se a expressão *“sacanagem”* para diferentes situações da vida. A palavra foi utilizada por Iracoany na citação acima para significar uma forma de se relacionar sexualmente que envolve a capacidade de explorar tudo o que for possível e acessível no momento do ato sexual, muitas vezes não por *“prazer de verdade”* (experiência em que se atinge o *“gozo”*), mas por curiosidade e pelo gosto por sexo.

Para matizar meu argumento, ressalto que, ao possibilitar a produção de corpos e subjetividades, o *“chumbrego”* opera como uma potência ordenativa fundamental nas experiências corporais e na sexualidade das pessoas Kariri-Xocó. Na Sementeira, desde a infância, as crianças, sejam elas filhas de genitores indígenas ou filhas de casais de indígenas com *“cabeça-seca”* iniciam as práticas de *“chumbrego”* por meio das brincadeiras, especialmente, *“brincadeiras de casinha”*, como evidencio neste capítulo. Na puberdade, as *“moças”* abandonam as *“brincadeiras de casinha”* e deixam de *“chumbregar”* nos *“pés”* de pau, dedicando-se em descobrir e pôr em prática técnicas de intervenção corporal, a fim de *“botar corpo”*, tanto para chamar atenção de outras meninas, quanto a dos meninos (indígenas e não indígenas) com quem passarão a *“chumbregar”* mais efetivamente, por meio de *“ficas”*, que podem avançar para namoros. Os *“rapazinhos”* também levam muito a sério as intervenções corporais, pois sabem que um corpo bonito e musculoso atrairá as *“moças”* (também as não indígenas). Com isso, observa-se que em diferentes fases da vida e por meio

de distintas experiências de “*chumbrego*”, os(as) Kariri-Xocó produzem a si e o(a) outro(a), além de constituírem gêneros. As pessoas não indígenas que compartilham dessas experiências de “*chumbrego*”, não ocupam um lugar privilegiado e nem desprezível nesse processo, porém, ao se relacionarem com um(a) “*cabôco(a)*”, terminam por contribuir para esse continuum produtivo que envolve a fabricação corporal e a ativação da “*quentura*” dos corpos.

O próximo capítulo continua interessado em investigar a corporalidade desses(as) indígenas, uma vez que parto do princípio de que ela nos ajuda a entender porque eles(as) se consideram “*peças diferenciadas*”. Assim, descrevo como se dá a fabricação do corpo, desde o período gestacional até o nascimento do(a) bebê, mostrando que, especialmente, a “*feitura*” no Ouricuri e o cultivo do segredo são de grande valor para a constituição da relacionalidade dos(as) Kariri-Xocó, produção de seus corpos e, conseqüentemente, da diferença. Com isso, concluo o último argumento e “caminho” para a finalização da tese.

CAPÍTULO 7

**Nascer curado:
Identidade, alteridade e diferença**



Sinopse do capítulo

O capítulo em questão trata da formação de um corpo propriamente Kariri-Xocó, cujas interferências internas, como a capacidade de agir desenvolvida pelos genitores, e as interferências externas, concernentes à relacionalidade com o(s) outro(s) complexo(s), beiram as condições (não estáveis) de pessoa humana, não humana, parentesco e não parentesco. Esse corpo é essencialmente fabricado no espaço ritual do Ouricuri e continua o seu processo de fabricação na aldeia, a partir das conexões estabelecidas por meio do segredo, este proibido aos(as) brancos(as). Defendo neste capítulo que fazem parte do processo relacional de produção de pessoas Kariri-Xocó, que concebem a si como “*pessoas diferenciadas*: a relação com a alteridade, a manipulação de diferentes substâncias corporais, a ação dos genitores, mas, sobretudo, o acesso ao segredo e “*feitura*” no Ouricuri.

No artigo já clássico da etnologia indígena “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) evidenciam como para muitos povos indígenas amazônicos, as intervenções conscientes e intencionais sobre os corpos são processadas ao longo da vida, desde a fase embrionária até a morte, colaborando, assim, para a constituição da pessoa humana. Desde então, essa nova abordagem trouxe notáveis contribuições teóricas à Etnologia; partindo dessa referência é que situo este capítulo, a fim de apreender como a fabricação do corpo específico Kariri-Xocó, uma fabricação regida por segredos e constituída a partir das relações diárias, pode nos ajudar a entender os efeitos e transformações que decorrem dessas escolhas, não somente os discursos de rejeição em torno dos casamentos com não indígenas, ao passo que dão continuidade a esses relacionamentos.

A principal justificativa para a rejeição desses casamentos está na prática/religião do Ouricuri, o que já foi mencionado ao longo da tese. Meu interesse, então, nesse capítulo é mostrar que os discursos em torno dos casamentos com não indígenas são, antes de tudo, discursos sobre a diferença, especialmente sobre corpos; nesse sentido, defendo que é fundamental pensarmos a formação de um corpo que gera “*pessoas diferenciadas*”, como assim esses(as) indígenas se reconhecem. Com isso não estou dizendo que os corpos sejam entendidos como substâncias, mas, como considera Lima (2002, p. 03) entre os Juruna, povo tupi do rio Xingu, como “relações ou posições, ou ainda perspectivas”. No entanto, esta não

foi uma tarefa simples, ao menos não entre os(as) Kariri-Xocó, uma vez que o mundo do Ouricuri não é o mesmo mundo da aldeia, o primeiro está envolto em segredos e isso coloca inúmeros impeditivos a uma antropóloga. Já que não poderia (e não posso) adentrar a este universo, poderia ao menos seguir as pistas apontadas pela corporalidade, no caminho para entender como se dá a fabricação de corpos constituídos por segredos e não o segredo em si, e foi o que procurei fazer. Ressalto que a corporalidade Kariri-Xocó é constituída a partir das relações de sangue e outros fluídos corporais como o suor e o sêmen, da relação com outros mundos e, sobretudo, do conhecimento do segredo, que é parte fundamental do Ouricuri. Dito isto, acredito esclarecer melhor qual a base sustenta o discurso que pauta a diferença entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) “*cabeça-seca*” e até mesmo entre eles(as) e outros indígenas que não compartilham a experiência do Ouricuri. Inicio esta apresentação a partir de um caso bastante interessante: a cobra que gosta de leite. O contato e a relação com este ser não humano, ser que aparece mais frequentemente no Ouricuri do que na aldeia, coloca questões importantes que perpassam o perspectivismo, gênero, relacionalidade e etnicidade⁹⁰.

“A cobra que mama”

Maria, minha filha, com menos de dois anos, tinha demanda livre para mamar. Aprendeu a abaixar a minha blusa e colocar meus seios para fora, estivesse ela sentada no meu colo ou em pé, em qualquer lugar e em meio ao público. Com a outra mão agarrava o outro peito esticando-o ou apertando, um “vício” que adquiriu quando estávamos na aldeia. As mulheres da Sementeira quando viram a cena comentaram: “*valei-me, essa menina ainda*

⁹⁰ A discussão sobre gênero e perspectivismo direciona para a abordagem das relações que envolvem seres humanos, não humanos, espaços-tempos cosmológicos assinalados pela alteridade e pela capacidade transformacional dos corpos generificados. Esse tipo de abordagem busca interagir com a proposta de Viveiros de Castro (1996, 2004) e Lima (1996) do perspectivismo, investigando a possibilidade de pensar o gênero como perspectiva, uma vez que ele é entendido como “uma relação de diferença que se articula a outras relações de diferença entre humanos e não humanos” (MATOS, SANTOS, BELAUNDE, 2019). Nesse sentido, a proposta evidencia a relevância e rendimento de pensar as relações de gênero nas sociocosmologias amazônicas o que, a meu ver, pode ser ampliada para outros contextos etnográficos. Para mais detalhes, ver o Dossiê “Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na etnologia”, especialmente os trabalhos de Matos, Santos e Belaunde (2019).

mama?”, “*vai tirar quando, Maiara?*”, “*larga o peito menina véa*”. Esses episódios colaboraram para as nossas conversas sobre amamentação... foi, então, que aprendi, dentre outras coisas, sobre a técnica de “*pentear os peitos*”, considerada eficaz para as mulheres com dificuldade de amamentar.

Para “*chegar leite*”, a mulher parida deve se alimentar bem, ao menos três vezes ao dia, ingerir alimentos que estimulam a sua produção, como a macaxeira e o cuscuz de milho. A ingestão de líquidos como água, leite de vaca, café, chás, sucos e caldos (caldo de feijão, por exemplo) também são apontados como importantes estimuladores na produção do leite materno.

Além de alimentos e líquidos, a prática de “*pentear os peitos*” é bastante utilizada pelas “*cabôca*” para “*chegar leite*”. Primeiro os seios são aquecidos com uma toalha submersa em água morna, em seguida, utilizam um pente de madeira ou plástico, preferencialmente de pontas grossas, as mulheres “*penteam*” os seios com movimentos de cima para baixo, ao menos uma vez por dia, até que a sua prática não seja mais necessária. Foi em uma dessas conversas sobre amamentação que chegamos à história da cobra que gosta de leite, a qual relato a seguir.

Figura 9 – Cobra mamadeira



Fonte: Lize Kariri-Xocó, 2018.

Uma Kariri-Xocó me disse que não era bom que eu tomasse conhecimento sobre a cobra que mama, já que ainda amamentava, poderia ficar com medo ao ir dormir. As histórias que ouvi sobre a cobra que gosta de leite não se referem ao imaginário das pessoas, nem mesmo ao passado longínquo, ao contrário, as pessoas relatam tais acontecimentos como coisas que podem ocorrer mesmo nos “*tempos de hoje*”, não com a mesma frequência, pois, com as poucas áreas verdes na aldeia, o aparecimento da cobra que mama se tornou mais

difícil. A devastação de muitas áreas de mata trouxe impactos significantes para muitas espécies animais, alterando seus habitats, colocando a necessidade de buscarem outros locais para morada.

Figura 10 – Parte alta do território Kariri-Xocó



Fonte: Gutemberg Santana, 2019.

Neste tópico detenho atenção a “*Cobra mamadeira*” – a que mama nos peitos das mulheres recém-paridas – de maneira a evidenciar quais conhecimentos sobre os corpos são acionados pelos(as) Kariri-Xocó em situações em que a relação entre humanos e não humanos são intensificadas⁹¹. Ressalto, primeiramente, que assuntos desse tipo são comumente tratados como lendas (FOERSTER et al., 2013), parte constitutiva do folclore sertanejo (MAGALHÃES, 1969). Mas não é este o meu ponto de partida. A abordagem que logro não dialoga com trabalhos desse cunho, pois prioriza o ponto de vista dos(as) Kariri-Xocó, levando a sério suas considerações, compreendidas como produção de conhecimentos outros.

Uma Kariri-Xocó, depois de ter-me contado um episódio em que presenciou a cobra se aproximando da casa de uma mulher parida, assegurou-me ser um caso verídico, concluindo:

⁹¹ As cobras aparecem como parte constitutiva de muitas mitologias ameríndias, nos estados pré-humanos e na criação da humanidade, por meio da viagem da cobra-canoa, como concebem os Tukano e outros povos da região do Alto Rio Negro (LASMAR, 2005; AZEVEDO, 2009). Entretanto, entre os(as) Kariri-Xocó não identifiquei um lugar privilegiado para as cobras nos discursos dos(as) “cabôco(a)”, mas algumas delas, como a “*Cobra mamadeira*”, “*Pico-de-jaca*”, Jibóia e a Cascavel trazem histórias muito interessantes.

“se você quiser tirar prova, pode conversar com ela”, referindo-se a uma das mulheres que foi vítima da cobra, a qual está viva “para contar tudo”.

Encontrei uma vítima da cobra mamadeira e muitos outros relatos me apontaram pessoas que também foram vítimas e que permanecem vivas. A vítima da cobra, a qual me refiro, é uma mulher Kariri-Xocó, tem em torno de 40 (quarenta) anos, é casada e possui 4 (quatro) filhos. Ela não quis conversar sobre o assunto porque possui pavor a cobras, segundo explicou-me. Mas, rapidamente, relatou-me: “graças a Deus eu não a vi, foi um vizinho quem viu”. Em grande parte dos casos a descoberta é feita pelo marido, que se levanta à noite e avista a cobra ao lado da mulher, mamando no lugar do bebê.

As cobras são consideradas pacíficas, desde que não se sintam ameaçadas. Fui aconselhada, caso viesse a encontrar uma cobra, a deixá-la passar, seguir o seu caminho. Mexer com uma cobra pode ser um grande perigo, o mais aconselhável é não agir ou, então, matá-la. Caso uma pessoa agrida uma cobra, mas não a mate, deve se preparar, pois ela irá procurar o(a) agressor(a) até vingar-se dele(a).

Uma jovem, contou-me de uma vez que a cobra apareceu embaixo do colchão de sua tia, que percebeu algo diferente ao se deitar sobre o colchão, então resolveu suspendê-lo para conferir. Avistou uma cobra, correu e chamou o marido. Dias antes o marido havia tentado matar a cobra a pauladas, mas não conseguiu, ela, então, voltou a sua procura. A jovem disse que a cobra só não mordeu a tia porque o alvo era o marido dela.

A cobra Muçurana (*Clelia*) ou cobra preta é conhecida e denominada entre os(as) Kariri-Xocó como “cobra mamadeira”. Seu nome origina-se de sua preferência alimentar – o leite materno, seja de mulheres ou de outros mamíferos, sobretudo das vacas, fato que foi descoberto após a cobra ter sido morta e aberta a sua barriga, espalhando leite por toda a parte. Os(As) Kariri-Xocó me explicaram que as cobras Muçurana se alimentam de outras cobras, ou seja, são ofiófaga, o que acaba afastando aquelas que possuem veneno e são realmente perigosas, além disso comem outros animais nocivos aos seres humanos, como alguns insetos e ratos.

Os(as) “cabôco(a)” dizem que a cobra mamadeira pode atingir 10 metros, tem a barriga branca e a cabeça bem “deportadazinha” (redonda). A “cobra mamadeira” pode assustar as pessoas, devido ao seu tamanho, mas se diz que ela é tão mansa que pode até ser criada em ambiente doméstico. Aqueles que não a conhecem podem confundi-la com a jararacuçu (*Bothrops jararacussu*), mas esta tem o formato da cabeça pontudo e possui grande quantidade de veneno.

Outra jovem me contou que certa vez, em seu rancho⁹², no Ouricuri, quando sua mãe estava parida, junto com mais duas mulheres que também amamentavam, apareceu uma cobra preta, bem grande, enrolada atrás da porta. Outra jovem também me relatou sobre o aparecimento da cobra em outro rancho. Nos dois casos, as mulheres avistaram a cobra antes de se deitarem. Os gritos mobilizaram outras pessoas, principalmente os homens que trataram de retirá-la dali, mas antes de receber as pauladas, a cobra conseguiu se embrenhar por entre os matos e desaparecer.

Sugiro pensarmos que não somente o fato deste local dispor de maiores áreas de mata atlântica explica a presença mais efetiva da “cobra mamadeira”, a sua circulação no complexo relacional que organiza o tempo e o espaço do ritual estreitam as relações de alteridade entre humanos e não humanos. Lembro-me de quando os(as) Kariri-Xocó me orientaram a morar na “Pista”, sob o argumento de que “mais pra lá pra cima”, em referência às partes mais altas do território, os(as) “cabeça-seca” devem evitar transitar. Isso me leva a acreditar que em todo o caminho em direção ao Ouricuri, não apenas o local em si, é possível experimentar estas relações que fazem parte desse complexo simbólico que engloba o segredo, por isso deve-se manter os(as) brancos(as) afastados(as) e por esse mesmo motivo a presença da “cobra mamadeira” e outras é mais comum.

A mulher parida é o alvo da cobra, pois mais facilmente encontra-se sonolenta e o(a) bebê recém-nascido(a) também não desperta tão prontamente de um sono, isso é o que justifica não haver nenhum registro de casos em que a cobra tenha mamado em mulheres que amamentam crianças maiores, de todo modo, elas também devem se precaver. Considera-se que a “puxada” (mamada) da cobra mamadeira é como a “puxada” de um(a) bebê, por isso muitas mulheres paridas permanecem dormindo, sem desconfiar que no lugar do(a) bebê estaria a cobra mamando. Se acaso a mulher despertar e avistar a cobra mamando em seu seio é aconselhável deixá-la mamar até satisfazer-se e ir embora.

Segundo a jovem, essa cobra se aproxima da mulher ao sentir o cheiro do leite. As cobras podem se esconder em buracos que porventura existam debaixo da cama durante o tempo de dois meses, enquanto o(a) bebê ainda é considerado recém-nascido, à noite, quando

⁹² São chamadas de ranchos as casas, com um ou dois cômodos, construídas no Ouricuri para o período de permanência no ritual. Cada família possui o seu rancho e nele instalam-se pessoas separadas por sexo/gênero. Mesmo maridos e “mulheres” ficam em ranchos separados.

a escuridão diminui as chances de encontrá-la, saem para mamar. A própria cobra tira a blusa ou a parte superior da camisola da mulher, mas pode também aguardar que o(a) recém-nascido(a) durma e abandone a mama, para em seu lugar continuar mamando. Se acaso o(a) bebê demore a soltar o peito da mãe, a cobra poderá tomar o seu lugar e colocar o rabo na boca da criança que chupará e não acordará a mãe adormecida. Ao avistar que o(a) bebê não se encontra no colo da mãe ou ao seu lado na cama, a cobra pode apenas lambe a boca da criança e ir embora, pois dessa forma ficaria mais fácil ser descoberta.

Diz-se na aldeia que as cobras, mesmo aquelas venenosas, não mordem crianças pequenas que ainda não falam, consideradas puras e inocentes. Se uma cobra avistar uma criança nesse perfil ela ficará rodeando, mas não dará o “*bote*” (atacar a vítima), porém, se a criança, mesmo pequena, já tenha desenvolvido a fala, a cobra a morderá, porque a criança poderá pronunciar o seu nome, avisando ao adulto que poderá atacá-la. Considera-se na Sementeira que a capacidade de falar retira da criança a sua inocência e pureza, o que as deixam suscetíveis a mordidas de cobras.

O risco que tem a “*cobra mamadeira*” para os(as) recém-nascidos(as) não se refere a mordidas, mas às feridas que ela provoca em seus corpos ao colocar o rabo em sua boca. As feridas se assemelham às aquelas provocadas pela varicela, também conhecida como catapora, com irritação cutânea e bolhas em todo o corpo. Junto a isso, o(a) bebê pode apresentar fraqueza e desnutrição. Se as feridas não forem tratadas adequadamente, o(a) bebê virá a óbito, logo perderá a condição humana, tornando-se “outro” de uma espécie não humana. Desse modo, as práticas de cuidados dos genitores para evitar o aparecimento da cobra que mama são fundamentais ao estabelecimento da saúde do(a) bebê e de sua perspectiva humana. Os remédios indicados para curar o bebê com o corpo ferido são o chá de camará, também denominado de cambará (*Lantana câmara*) e o melão de galinha, conhecido ainda por galinha-de-melão ou melão-de-são-caetano (*Momordica charantia*). O chá deve ser fraco, feito por meio de infusão, já o melão-de-galinha deve ser “*pisado*” (triturado), dissolvido em água e passado no corpo do(a) doente. Ambos são bastante eficazes, o melão-de-galinha, entretanto, pode incomodar um pouco, pois provoca ardência.

Ainda que a “*cobra mamadeira*” se interesse, majoritariamente, por mulheres paridas, o que não era o meu caso, na época, fui alertada a tampar todas as pequenas aberturas debaixo da porta, sobretudo a que dava acesso ao quintal, assim como os possíveis buracos na parede, a fim de evitar que a cobra se aproximasse. Além desses cuidados que me foram passados, a mulher parida pode usar mosquiteiros e, principalmente, não deve deixar que seus bebês

chorem à noite, pois a cobra mamadeira reconhece o choro de um(a) bebê recém-nascido(a) à distância, além de sentir o forte cheiro do leite, comparado a um ímã que a atrai.

Ao perceber que na casa há uma mulher parida, a cobra pode tentar entrar por debaixo da porta ou mesmo pelo telhado. As pessoas próximas, sobretudo as crianças, devem ser alertadas a não assobiar à noite, pois as cobras (todas elas, não somente a “*cobra mamadeira*”) se comunicam por assobios, assim, a cobra poderá se aproximar de onde partiu o som. A fim de afastá-las, orienta-se a queima da “*ponta de boi*” (chifre) ou do casco, pois ambos exalam fortes cheiros, capazes de inibir o aparecimento das cobras.

Foi-me dito que o leite materno não transmite para as cobras a “*força*” da “*origem*” Kariri-Xocó. Os(As) “*cabôco(a)*”, certificaram-me que não há risco de as cobras virarem gente e nem tampouco das mulheres virarem cobras, mesmo com a troca de substâncias entre elas, assim, as fronteiras entre humanos e não humanos não são totalmente diluídas quando a cobra mama na mulher, mas provocam interferências claras no corpo da criança que se abre com feridas ao sugar o rabo da cobra, esta, sim, experimenta grande perigo, podendo vir a óbito. Mas, estaria, então, a criança virando cobra? Os(As) Kariri-Xocó me responderam enfaticamente que não, e para cessar as minhas insistentes indagações sobre a relação entre pessoas e bichos, um “*cabôco*” completou: “*cobra é cobra, leite é leite, vaca é vaca e cristão é cristão*”.

Nascer curado(a) e ser batizado(a)

A frase que encerra o tópico acima é a base necessária para dar início à reflexão a seguir. Ser cristão(ã) no contexto Kariri-Xocó significa acreditar e confiar no Pai eterno, batizar-se e receber as bênçãos de Deus e de Nossa Senhora Maria Santíssima, como foi-me esclarecido. Ser cristão(ã) não é precisamente frequentar a igreja católica, embora exista uma situada bem ao centro da aldeia, mas agir corretamente, ser humilde, ajudar aqueles(as) que necessitam e confiar no Pai Eterno e no poder do Santo Ouricuri, acima de qualquer coisa.

O batismo católico é muitíssimo importante para os(as) Kariri-Xocó e, por isso, ele é realizado quando as crianças ainda são pequenas, a fim de que abandonem a condição de “*pagãs*” e se tornem filha(o) verdadeira(o) do Pai Eterno. Entendem o batismo como a bênção de Deus para a criança, a qual lhe concede proteção. As crianças “*pagãs*” ficam mais vulneráveis ao adoecimento e até ao óbito, devido à ação de seres não humanos que se aproximam delas com mais facilidade. O batismo religioso, portanto, além de oferecer

proteção, reforça a condição humana do(a) bebê. Todavia, antes mesmo do batismo religioso, para as pessoas Kariri-Xocó é fundamental que as crianças sejam “*curadas*” no Ouricuri. Esta cura, feita ainda no ventre materno, é o primeiro passo para a fabricação e fortalecimento do corpo do(a) bebê, enquanto pessoa Kariri-Xocó.

Diferentemente do que preconiza a Etnologia Amazônica, de modo bastante recorrente, as pessoas Kariri-Xocó comentam que desde a fecundação, logo nas primeiras semanas de gestação, o feto já é considerado pessoa humana, assim Val me disse:

A mulher engravidou, pr'os médicos... dizem que é um feto, não sei o que, um embrião...não. Pra gente a mulher descobriu que está grávida, pronto, ali já é uma pessoa, pode tá com uma semana, com dois, três dias, pode tá com o tempo que for, descobriu que tá grávida, nós já considera a mulher uma mãe. A gente já considera o bebê uma pessoa, um ser humano, uma criança, um ser que Deus consentiu e tudo o que Deus faz nós tem mais é que acatar, né?

O corpo do(a) bebê nas primeiras semanas de gestação é comparado a “*um sapinho de rabo*”, como comentou Vanda: “[...]que começa como um caroço de feijão e depois cria raízes” ou, ainda, conforme argumentou Val: “*uma bola de sangue*”, ou seja, considera-se que desde a fecundação, o feto é considerado uma pessoa humana, mas o pajé ressaltou que somente a partir do terceiro mês, quando está biologicamente formado, torna-se “*gente completa*”.

Quando a mãe é “*cabôca*” é dito que o(a) bebê já nasce “*curado(a)*”, pois a mulher frequenta o Ouricuri durante a gravidez e, desde então, o(a) bebê recebe a “*cura*” e tem o seu corpo fortalecido por meio do ritual e isso independe de o pai ser ou não indígena, pois é a mãe, nesse caso, o principal e primeiro veículo que permite ao bebê “*curar-se*”. Este fato já impõe certa diferença corporal entre aqueles(as) que possuem mães indígenas e os(as) demais, cujas mães são “*cabeça-seca*”. Felizmente, a diferença não é irredutível. Embora os(as) bebês, filhos(as) de mulheres “*cabeça-seca*” e homens indígenas frequentem o Ouricuri somente após o nascimento, ainda assim podem nascer “*curados(as)*”, desde que as mães não indígenas procurem o pajé durante a gestação para fazer a cura por meio de ritual realizado na casa do próprio xamã.

Ao nascer humano(a) e “*curado(a)*”, seja no Ouricuri ou por meio do pajé, na aldeia, o(a) bebê recebe a segunda “*cura*”, que acontece por meio do batismo religioso, todavia o que nos mostra a etnologia amazônica e que pode ser dialogado neste estudo é que as condições de pessoa humana dificilmente são estáveis, portanto, faz-se mister aos genitores empreender diversas ações a fim de que seus(suas) bebês não se transformem em “*outros*” (pessoas não humanas). Nesse sentido, a participação no Ouricuri, logo após o nascimento é

tão importante quanto a “cura” inicial, no ventre materno. A participação garante a “cura” necessária para o fortalecimento do “espírito”, mas também, na aldeia, pode-se “curar” e, após o nascimento, além do pajé, as(os) curandeiras(os) e as(os) rezadeiras contribuem para a formação de um corpo “forte”.

Os(as) bebês, ainda em processo de formação do corpo “forte” e “duro”, encontram-se mais vulneráveis do que as crianças maiores, as adversidades e infortúnios que podem acometê-los, acabando por transitar mais constantemente por situações de riscos que envolvem processos de saúde, doença e restauração da saúde (SILVA, 2003). Uma das doenças que podem acometer os(as) bebês ainda bem pequenos(as) é a “espremedeira”. O nome origina-se do ato de “se espremer” (apertar para extrair algo). É dito que a criança se espreme até colocar as tripas para fora, podendo vir rapidamente a óbito. Justifica-se que a “espremedeira” decorre da falta de autocuidado da gestante que, após o parto, deixa de ingerir magnésia com água de coco, remédio “fresco”, usado para “purgar” (limpar) e expelir as “obras velhas” (fezes) que são acumuladas no intestino. As fezes são consideradas matérias “quentes” e essa quentura prejudica a criança que pode nascer com a doença de “espremedeira”. Contudo, se a ação da mãe não for demorada, após os primeiros sintomas apresentados pelo(a) bebê, este(a) terá a sua saúde reestabelecida. Pode-se optar por uma dessas sugestões e todas elas devem ser ingeridas em pouca quantidade pelo(a) recém-nascido(a): chá de cardeiro (também conhecido como mandacaru, *Cereus Jamacaru*); sumo de algodão-crioulo (*Gossypium barbadense L.*); água retirada do miolo da ortiga (conhecida por urtiga ou urtiga, *Urticaceae*); chá de erva-doce (*Pimpinella anisum*) ou chá de erva-cidreira (*Melissa officinalis*).

Outra doença decorre do “vento-mau”. Ventania não é o mesmo que “vento mau”. Este último é um “espírito” que ao passar pode “encostar” na pessoa e transmitir uma “sensação” ruim, a qual se diz que consegue agitar os órgãos, interferindo, principalmente, na corrente sanguínea. O “vento-mau” pode acometer crianças e adultos, os quais devem sempre evitar dormir sem roupa, pois considera-se que descoberta a pessoa é alvo fácil. Quando percebem que um “vento estranho” circula, os “cabôco(as)” na Sementeira e mesmo as mulheres “cabeça-seca” que vivem na aldeia, como pude presenciar, dizem: “aqui tem Maria, aqui tem Maria Virgem”, a fim de que ele se afaste. O principal modo de “curar-se”, além de rezas e defumador no corpo do(a) doente, é queimando as roupas que o(a) enfermo(a) está vestido(a) no momento em que foi acometido pelos sintomas provocados por este tipo de vento, pois o cheiro da roupa queimada afasta-o. O “vento-mau” provoca “tremedeira”, a qual foi comparada a uma epilepsia, a pessoa fica roxa e com os olhos revirados.

No sétimo dia de nascimento do(a) recém-nascido(a) os cuidados são intensificados, a fim de que o(a) bebê não seja acometido pelo “*mal-de-sete-dias*”, provocado por um tipo de vento considerado ruim. Não fica claro nas falas dos(as) indígenas se esta enfermidade deriva do “*vento-mau*” ou de outro tipo de vento, entretanto, reconhece-se entre eles(as) que é um vento que traz doenças. Uma Kariri-Xocó relatou-me que sua irmã morreu do “*mal-de-sete-dias*”, a bebê chorava incessantemente até vir a óbito.

No sétimo dia as mães não deixam seu(sua) bebê chorar em hipótese alguma. Mãe e filho(a) ficam em reclusão até que o dia se encerre. As visitas ficam proibidas e somente as pessoas que moram na casa podem entrar no quarto onde mãe e bebê estão. Se porventura alguma visita for à casa da mulher parida para conhecer o(a) bebê, diz-se que eles(as) estão de dieta, ao entender do que se trata, a visita retorna em outra ocasião. Nem todas as “*cabôca*” paridas abandonaram essa prática, aquelas que seguem essas prescrições, orientadas pelas “*cabôca véa*”, afirmam que o(a) bebê fica mais forte e prevenido de doenças.

Embora tenham nomes parecidos, “*vento-caído*” é diferente de “*vento mau*”. Diz-se que o vento “*cai*” quando o(a) adulto carrega o(a) bebê, colocando-o(a) em uma posição acima de sua cabeça, sobretudo a partir do horário de doze horas até o final de tarde. Logo se percebe que a moleira anterior (fontanela) do(a) bebê “*afunda*” (abaixa). O “*vento caído*” provoca vômito e fezes de coloração verde. A criança fica com o corpo “*mole*”, fraco e sente cólicas fortes, que provocam choros constantes. Para curar a criança, a mãe a leva em uma rezadeira que a coloca de cabeça para baixo para realizar a “*cura*”, caso contrário, poderá vir a óbito.

Nas próximas linhas destaco um episódio que experimentei na casa de uma mulher parida, envolvendo outro tipo de infortúnio que pode acometer os(as) recém-nascidos(as). Fomos eu, meu marido, minhas filhas e Noama (uma indígena de pouca idade que estava em minha casa passando o final de semana), visitar o filho mais novo de Pawanã e Nari, nascido há poucos dias. Pawanã e Nari são Kariri-Xocó, vivem juntos há mais de uma década e têm quatro filhos(as). Ambos viajam frequentemente para várias capitais brasileiras, apresentando a “*cultura*” Kariri-Xocó aos brancos, sendo esta, atualmente, a principal fonte de renda da família.

Quando chegamos a sua casa, Pawanã não estava, havia saído para um “*racha*” (jogo de futebol), no principal campo da aldeia. Nari estava de resguardo pós-parto. Ela pariu de parto normal em uma maternidade pública. Sua aparência era boa, assim como a sua recuperação. Quando cheguei, ela estava na segunda sala de sua casa com mais duas mulheres

conversando. Uma era a sua irmã e a outra era Aline, uma mulher não indígena que se juntou recentemente a um homem Kariri-Xocó, conhecido pelo apelido de Papeiro.

Nari nos ofereceu cadeiras para sentarmos na primeira sala. Minhas filhas, Noama e uma das filhas do casal (prima de Noama) logo se enturmaram e começaram a brincar. Antes de me sentar, fui conhecer o recém-nascido que estava dormindo no berço, no quarto do casal. O menino estava gripado e Nari se levantava com frequência para conferir se ele estava bem e respirando sem dificuldade.

Aline foi chamada para aproximar-se e participar da conversa conosco. Fomos apresentadas por Nari que logo tratou de dizer que Aline era paulista, que havia se juntado recentemente a um indígena e estava morando na aldeia há poucos meses⁹³ numa casa alugada na “*Pista*”, próximo à “*Rua do segundo Portão*” da aldeia. Aline e seu companheiro se conheceram em uma apresentação dele, sobre a “*cultura*” Kariri-Xocó, em São Paulo.

Não é muito comum homens visitarem os(as) recém-nascidos(as), muito menos permanecerem no mesmo cômodo onde as mulheres estão conversando. Para a nossa sorte e para o pouco constrangimento que poderíamos causar ao ter a presença de meu marido ali entre nós, Pawanã chegou do “*racha*” em poucos minutos, tornando-se a sua principal companhia.

Antes que Pawanã entrasse em casa, a esposa correu em sua direção com o bebê no colo e gritou: “*Fique aí!*”. Eu não estava entendendo e nem podia esperar o que vinha a acontecer nos próximos minutos, mas a reação de Pawanã foi de quem sabia do que se tratava e, por isso mesmo, ali permaneceu sem dar mais nenhum passo. Nari agiu rapidamente e chamou Aline para lhe ajudar. Eu atentamente observava. Aline não sabia como ajudar, mas prontamente levantou e perguntou o que deveria fazer. Nari pediu para que Aline se posicionasse atrás de Pawanã e pegasse o recém-nascido que ela entregaria por debaixo das pernas dele. Nari passou o menino três vezes seguidas por debaixo das pernas do marido e entregou-o a Aline que o devolveu pela lateral do corpo do pai da criança. Após a segunda passada, o recém-nascido chorou, mas isso não interfere no ritual que deve continuar sendo executado. Ao final das três repetições ritualísticas, Nari colocou o bebê de volta no berço e arrumou o mosquito.

⁹³ Antes mesmo do final da pesquisa o casal resolveu voltar para São Paulo.

Após o ocorrido, Nari retornou à sala dizendo que não há melhor maneira de “*curar*” o “*olhado*” de uma criança do que o suor do pai. A eficácia do procedimento só é garantida quando o marido retorna para casa bastante suado, como foi o caso de Pawanã, que acabara de sair de um jogo de futebol. É preciso também que o pai não tenha entrado em casa, pois ao realizar o ritual entende-se que o “*olhado*” colocado na criança sai pela porta da frente da casa. Aproveitei para perguntar como ela sabia que o menino estava de “*olhado*”, a sua explicação enfatizava o estado físico do bebê: “*ele estava enjoadinho, meio mole*”, sintomas muito característicos de “*olhado*”.

Os sintomas de “*olhado*” e “*vento caído*” são parecidos, mas no caso do “*olhado*” os sintomas aparecem de imediato: bocejo constante, corpo “*mole*”, diarreia e/ou vômito. Esta é uma doença que acomete também pessoas adultas. No caso das crianças, o “*olhado*” advém de pessoas humanas e de “*outros olhos*” (não humanos), diante da admiração que elas causam, pela beleza, alegria, inteligência e inocência que possuem. Já com as pessoas adultas, o “*olhado*” decorre, em grande medida, da inveja sobre aquilo que ela tem, podendo ser bens materiais, valores emocionais e qualidades físicas cobiçadas. Porém, o pior “*olhado*” que existe entre os(as) Kariri-Xocó é “*chamar nome*” (xingar), como dizer, por exemplo: “*eita homi pra comer, eta peste!*” A pessoa a quem a frase foi dirigida ao ficar de “*olhado*”, logo perderá o apetite, podendo emagrecer rapidamente e vir a óbito.

Para adultos e crianças o mais recomendado para a “*cura*”, nesse caso, é a reza feita pelo pajé ou por uma rezadeira, mas também, pode-se “*quebrar o olhado*” com a expressão: “*Deus benza!*”. Usando o nome de Deus “*quebra-se*” qualquer sentimento, fala e desejos ruins, “*porque acima de Deus só tem ele mesmo*”, argumentam os(as) Kariri-Xocó. Uma forma eficaz de resolver o “*olhado*” colocado por uma pessoa humana é chamar o(a) suspeito(a) e dizer: “*mulher (hómi) você botou olhado em minha(meu) filha(o)*”. A suspeita poderá ser confirmada e nesse caso a(o) acusada(o) ficará revoltada(o), não admitirá, não aceitará a acusação, mas também não terá mais força para colocar outro “*olhado*” naquela criança, pois o mau foi imediatamente “*quebrado*”.

Nem sempre o “*olhado*” é intencional ou a pessoa que o colocou é ruim, mas no momento em que pronunciou determinadas palavras, podendo ser até mesmo elogios, um “*espírito mau*” passou e a doença “*pegou*” na criança ou no adulto a quem estava sendo atribuída tal qualidade, por isso é que na Sementeira se diz que tudo é o “*momento*”. Muitos elogios à criança são feitos pelos pais que, nesse caso, colocam no(a) filho(a) o “*quebrante*”.

Diz-se que o “*olhado*” pode levar o recém-nascido a óbito, quando atinge as tripas (intestino), por isso é tão perigoso. Nari me disse que para evitar o “*olhado*” nos recém-

nascidos é importante rezá-los frequentemente, mesmo que não estejam doentes, pois a reza afastará “*coisas ruins*” que queiram atentar.

Feita esta exposição sobre a importância do(a) bebê nascer “*curado(a)*” e ir se curando ao longo da vida e de seu desenvolvimento enquanto pessoa, além de apontar alguns riscos provocados por doenças/agentes ruins que podem atuar a favor da transformação da pessoa humana em outro não humano, continuo a mostrar, no tópico a seguir, a importância das intervenções dos genitores na fabricação corporal de seus(suas) bebês, entendendo que o corpo nunca está totalmente pronto e acabado, mas que necessita de intervenções contínuas, as quais atuam sobre o estado impermanente do corpo e da pessoa humana.

Outros cuidados com os corpos dos(as) recém-nascidos(as)

Logo nos primeiros dias após o nascimento do(a) bebê, as avós maternas ou paternas preparam uma papinha de alho em pequena quantidade que fortalece o corpo do(a) recém-nascido, evitando o aparecimento de cólicas e diarreias. O preparo da papinha é simples e rápido: esmaga-se um dente de alho na farinha de mandioca com água, leva-o ao fogo até que adquira consistência e depois espera esfriar para oferecer ao bebê. A avó passa o dedo na papinha e, em seguida, coloca-o na boca da criança. Depois da ingestão da papinha, os(as) bebês interrompem a “*obra ferrada*”, um tipo de fezes pretas, e daí por diante defecam normalmente. Entre as pessoas Pankararu, dá-se três gotinhas de aguardente “um cuidado para a prevenção do tétano, ensinado pela avó materna da criança” (ATHIAS, 2002, p. 18).

No “*tempo de antes*”, no processo de cozimento da papinha de alho, acrescentava-se três “*pingas*” (gotas) de algodão-crioulo (*Gossypium barbadense*) que atua como antidiarreico e antidisetérico. Com seis meses o(a) bebê tomava uma colher de chá de magnésia misturada a água. Dona Valdete Kariri-Xocó adverte que algumas mulheres não estão fazendo mais as papinhas, porque preferem seguir as recomendações de médicos não indígenas que orientam amamentar até os seis meses sem acréscimos de outros alimentos e mesmo água, o que as “*cabôca véa*”, discordam.

Quando os partos eram realizados na aldeia, pelas parteiras Kariri-Xocó, elas se encarregavam de dar o banho no(a) recém-nascido(a) e cuidar do “*imbigo*” por três dias após o parto. Algumas das parteiras permaneciam frequentando a casa da mulher parida até a “*queda do imbigo*” (queda do coto umbilical), quando a própria mulher parida assume os cuidados do(a) bebê.

Para “*curar o imbigio*” (cuidados que derivam na queda do coto umbilical) do(a) recém-nascido, usava-se óleo de coco e canela, hoje se usa mais frequentemente o álcool 70. Primeiro era necessário dar o banho, enxugar o “*imbigio*”, depois se acrescentava o óleo de coco e a canela ou cravo “*pisado*” (machucado) por cima. Com três ou cinco dias o “*imbigio*” do(a) recém-nascido caía. Ainda hoje, no dia da queda do “*imbigio*”, a criança não deve tomar “*banho completo*” (“*da cabeça aos pés*”), para evitar a penetração da água em um corpo ainda considerado “*aberto*”. A atenção nesse dia é redobrada, mantém-se o uso de óleo e canela ou cravo no local “*aberto*”. Outra indígena de trinta e três anos disse ter usado o pó da palha queimada para “*curar o imbigio*” de seus três filhos, o que provoca a queda do coto umbilical em até oito dias após o nascimento, mas ela reconhece que essa técnica é pouco usada pelas jovens atualmente.

O coto umbilical é enterrado no quintal, nas proximidades do Ouricuri, em porteiras de currais ou jogado no rio, que é “*pra os meninos ficar sortioso (sortudo)*”, como explicou Dona Valdete, pois consideram que os lugares onde são enterrados influenciam no futuro da criança. “*Imbigos*” enterrados no Ouricuri contribuem para a fabricação de pessoas que preservam e tem maior dedicação ao ritual; aqueles enterrados próximos a currais podem originar pessoas interessadas na criação de animais; os que são jogados no rio podem influenciar na feitura de bons(boas) pescadores(as); os quintais podem influenciar no gosto de plantas, criação de hortas, práticas de cura por meio das ervas. Contudo, ainda que o lugar de enterro do “*imbigio*” influencie nos interesses de meninos e meninas, os quais se tornarão adultos(as) habilidosos(as) em alguma especialidade, é imprescindível dedicação e vontade pessoal para aprender os conhecimentos necessários para o desempenho de cada especialidade.

Enterra-se o “*imbigio*” no mesmo dia de sua caída ou no dia seguinte, “*pra mó do rato não carregar*”, como me disse Vanda e tantas outras “*cabôca*”. Quando perguntei: e se o rato encontrar, mesmo após ser enterrado? Vanda, logo, respondeu-me: “*ai não tem remédio, a criança vira ladrona*”. Na aldeia uma pessoa que rouba é comparada a um rato, se diz entre eles(as): “*fulana é ligeira que nem rato, rouba que ninguém percebe*”. Os ratos são considerados ladrões que roubam a comida dos humanos. Ao alimentarem-se do “*imbigio*” da criança, eles transmitem para ela o seu instinto de roubar, por isso os(as) “*cabôco(a)*” cavam um buraco em profundidade para que ratos e outros roedores não o encontrem e corrompam o futuro das crianças. Tal versão foi encontrada também entre os Pankararu, nas aldeias Brejo dos Padres, Jitó e Saco dos Barros, em Pernambuco (GIBERTI, 2013), com uma pequena diferença, pois os “*imbigos*” não são enterrados, mas guardados pelas mães.

Quando optam em jogar no rio, coloca-se o “*imbigo*” dentro de uma caixa de fósforos e faz-se o depósito, mas com o rio seco, as mulheres preferem enterrar. Dona Valdete destacou: “*se jogar no rio é capaz de ficar enganchado nos matos porque não tem mais água*”. Quase sempre cabe ao pai do(a) recém-nascido enterrar, mas também é permitido aos irmãos mais velhos da parturiente ou qualquer outra pessoa de confiança do casal.

Outra prática de cuidado com os(as) bebês é “*atracar o imbigo*”, modo como denominam a prática de baixar o “*imbigo*” entre aqueles(as) que possuem “*imbigos estufados*” (grandes). Bebês que choram demais estão mais propensos a ter o “*imbigo*” aumentado. Pode-se chamar uma mulher para realizar o atracamento, ela se tornará “*madrinha de imbigo*”. A madrinha se posiciona na frente do(a) bebê e com um dos dedos em seu “*imbigo*”, empurra-o levemente, para não machucar a criança, e repete três vezes a frase: “*ói, eu sou sua madrinha de ‘imbigo’ e quero que seu ‘imbigo’ diminua*”. Diz-se na Sementeira que esta é uma prática eficaz e, por isso, costumam executá-la sempre que um(a) bebê apresente o formato do “*imbigo*” aumentado. As mulheres não indígenas que vivem na aldeia também utilizam esta prática.

Uma mulher “*cabeça-seca*” que vive na aldeia com um homem Kariri-Xocó, juntamente com a sua filha não indígena, fruto de seu primeiro relacionamento, fez uso dessa prática, sob a recomendação da sogra indígena. Quando se “*juntou*” com o seu atual esposo, a filha da mulher tinha somente três meses, ao avistar o “*imbigo*” da criança, a sogra aconselhou que a mãe escolhesse uma madrinha de “*imbigo*” para fazer o atracamento na menina o quanto antes, pois a reversão só é feita com a criança ainda pequena. A mulher indígena, que se tornou madrinha, assim o fez e logo o “*imbigo*” da afilhada foi baixado.

A madrinha de “*imbigo*” é tão importante quanto às outras madrinhas, a criança crescerá pedindo a sua benção e considerando como uma segunda mãe, conforme observei na Sementeira. No pedido de benção não se destaca o tipo de madrinha, se diz apenas: “*Bença a madrinha*”.

Outras duas formas de “*atracar o imbigo*” foram descritas na pesquisa que realizei, em época anterior:

Depois de *estufado*, uma forma de diminuir o umbigo do recém-nascido é medi-lo com uma linha de costura, tendo feito isso, a mãe vai à feira na cidade e deposita a linha em algum saco de farinha, à medida que a farinha vai sendo vendida e a saca vai diminuindo, o umbigo da criança também diminui. Existe outra forma de diminuir o umbigo. A mãe ou a avó pega o peixe *caboje* (conhecido como caborja, *Hoplosternum littorale*) morto, abre a boca do animal e coloca o umbigo da criança, fazendo o sinal da cruz três vezes. Em seguida, pendura-se o peixe próximo a um fogo de lenha ou fogão, até que ele seque com a temperatura do fogo, conforme o peixe vai secando, o umbigo também seca (SANTANA, 2015, p. 113).

As intervenções sobre o corpo do(a) bebê têm o objetivo de deixá-lo “*bem feito*” (*bonito*), “*forte*” e “*duro*”, e isso independe de sexo/gênero. Os(as) bebês começam a “*endurecer*” os copos quando completam dois meses. As crianças maiores são muito importantes no processo de fabricação de corpos “*durinhos*”, pois carregam os(as) irmãos(ãs) e primos(as), balança-os(as), coloca-os(as) de um lado e de outro. Os pais acostumam os(as) bebês a serem carregados na posição em pé, para “*endurecer*” mais rapidamente, logo, chorarão se forem postos deitados ou sentados. Recordo-me de Kemilly, filha de Gessilda, antes mesmo de completar seis meses já ficava pelo chão da casa de sua avó Valdeci, não demorou muito para que seu corpo ficasse “*durinho*”. Antes de completar um ano, Val, a avó, estimulava que a neta andasse, segurava em uma de suas mãos, dizendo: “*eita menina, preguiçosa. Venha andar. Bora Kemilly*”, com pouco tempo a menina aprendeu a caminhar.

A alimentação também é outro fator importante para fortalecer os corpos dos(as) bebês e se inicia quando completam mais ou menos três meses, mas as mulheres continuam amamentando; outras aproveitam para acrescentar o “*gogó*” (mingau). Algumas avós maternas e paternas introduzem as primeiras alimentações pastosas ou sólidas, como caldo de feijão ou peixe com arroz, em pouca quantidade, quando os(as) netos(as) chegam ao segundo mês de nascimento. Os alimentos proibidos de serem dados aos(as) bebês incluem os “*embutidos*” (enlatados). Na Sementeira, comenta-se que os(as) bebês somente se tornarão “*fortes*” e “*duros*” com “*comida de panela*”, feita pelas mães ou avós.

Explicado como o corpo do(a) bebê é “*curado*”, fortalecido e tornado “*duro*”, direciono-me para o tópico seguinte, o qual explicitará a gestação e o parto como partes constitutivas e iniciais da fabricação do corpo.

Pegar barriga e parir

A idade mediana da primeira gravidez é de quatorze a dezesseis anos de idade, com um intervalo de um filho para outro que pode durar em torno de dois anos. As mulheres no “*tempo de hoje*” não querem muitos filhos(as); dizem que atualmente os partos estão mais

difíceis do que no “*tempo de antes*”, devido ao fato de muitas mulheres não “*terem passagem*” (dilatação necessária para o parto normal)⁹⁴.

O útero é entendido como o local de formação do bebê, mas para isso ele precisa estar “*sadio*”. Para engravidar a mulher precisa estar com “*útero limpo*”, sem inflamações. Algumas mulheres que tentaram engravidar e tiveram dificuldade de “*pegar barriga*” recorreram ao pajé, que recomenda o uso de um tipo específico de remédio à base de ervas, preparado por ele, o qual “*limpa*” todo o corpo não deixando “*manchas*” no útero. Com o “*útero limpo*”, a mulher está preparada para engravidar, todavia, isso só acontece mediante a “*vontade*” sexual do casal. Sexo sem “*vontade*” não engravida. A “*vontade*” aumenta quando o marido ou a “*mulher*” passam dias sem ter relação sexual, seja por motivo de viagem, brigas com reconciliação posterior ou a ida ao Ouricuri.

Quando a mulher para de menstruar, em virtude de uma gravidez, reconhece-se que aquele sangue está atuando em benefício do feto. Contudo, este não é formado somente de sangue feminino, mas também do “*esperma da mulher*” e do “*esperma do homem*”. Na compreensão desses indígenas, a gravidez é “*um conjunto de tudo*”, porque necessita de homens e mulheres para atuarem na formação do feto, através de seus fluidos sexuais e de seus órgãos, como me foi explicado.

Se a intenção é não engravidar, as mulheres utilizam algumas técnicas que incluem posições durante o ato sexual, sendo as mais comentadas: “*no torno*” – em que a mulher se posiciona sobre o homem; “*bota fora*” – em que o pênis é retirado da vagina antes da ejaculação (interrupção do coito) e “*catando cavaco*” – posição em que as mulheres ficam em quatro apoios, com os joelhos e os cotovelos apoiados em uma superfície. Outra técnica utilizada para evitar a gravidez é, após a relação sexual, agachar-se apertando o “*pé da barriga*”, seguida de banho de asseio. Conheci uma Kariri-Xocó que confirmou a eficácia dessas técnicas, sobretudo desta última, relevando já ter feito seu uso por diversas vezes e nunca ter engravidado. A seguir, dedico a discussão aos casos de fecundação bem sucedida.

⁹⁴ Não “*ter passagem*” é uma fala bastante presente no discurso das mulheres Kariri-Xocó, que apontam este fato como um dos principais empecilhos para o parto normal em maternidades e para os partos em casa. As “*cabôca véa*”, contudo, retratam esse problema como fruto da alimentação das jovens hoje, além da quebra de resguardos desde o período menstrual até o momento da gravidez. Como consequência disso, aumentou-se os partos em maternidades e cesáreos.

As mulheres Kariri-Xocó do “*tempo de hoje*” mostram grande preocupação com a sua estética. Se antes os(as) filhos(as) eram vistos como um parceiro no roçado ou na pescaria, as meninas junto a sua mãe, nas tarefas domésticas, hoje, elas preferem menos filhos(as), pois consideram que mulheres com muitos(as) filhos(as) ficam feias e velhas. Essa é somente uma das explicações, mas em conversa com Zé, ele me apontou um “dado” interessante. Segundo sua análise, as políticas de redução das taxas de natalidade, a concepção de família e a quantidade ideal de filhos(as) por casal sofreram alterações ao longo dos anos. Para ele, as propagandas políticas, educacionais, patriotas; campanhas de saúde e novelas influenciaram, sobremaneira, a decisão das mulheres Kariri-Xocó, principalmente as mais jovens, quanto à quantidade de filhos(as).

De todo modo, as expectativas de que o novo casal tenha filhos(as) é sempre muito grande. Se a mulher se casa e passa mais de um ano sem engravidar, todos(as) na Sementeira logo comentam e cobram os(as) filhos(as) desse relacionamento. A “*barrigada*” (gravidez) possibilita que a mulher seja reconhecida pelo status social de “*mãe de família*”, adquirindo, assim, grande respeito das pessoas na aldeia. Entre as mulheres Kamaiurá que habitam o Alto Xingu (Mato Grosso), por exemplo, o nascimento de uma criança “é o elo necessário à materialização da aliança” (JUNQUEIRA, PAGLIARO, 2009, p. 457). Enquanto não tem filho, a mulher Kariri-Xocó será apenas “*mulher casada*”, se permanecer sem filho, mais tarde, poderá ser reconhecida pelo termo “*maninha*”⁹⁵, utilizado para mulheres que nunca namoraram ou que são inférteis. Em casos como esse as pessoas podem culpar a mulher por não ter engravidado. Podem, ainda, acusá-la de não querer responsabilidades com filhos(as), de todo modo, até que se comprove a infertilidade se diz que a mulher não deseja tornar-se mãe.

Mães e sogras são as que mais cobram do novo casal um(a) bebê e, quase sempre, o desejo é que a primeira gestação seja de um menino. A relação da mãe, do pai e mesmo dos avós com o(a) bebê começa a ser construída antes mesmo de nascer. Além de identificar aquilo que a mãe sente, o(a) bebê se acostuma com a voz daqueles(as) que conversam e cantam para ele(a), mesmo quando ainda está na barriga da mãe. Fui visitar um bebê de dois meses de nascido, na casa da avó materna, ao chegar percebi o quanto o menino parecia ficar

⁹⁵ Quando se refere a homens basta flexionar o gênero do substantivo.

calmo no colo da avó, diante do meu olhar, ela falou: “*ele já me conhece, mas também eu sempre conversava com ele, desde que tava na barriga da mãe. Olha como ele fica quando ouve a minha voz*”.

Na Sementeira, os(as) indígenas entendem que o(a) bebê, mesmo no ventre materno, tem agência, pode sentir cheiros e sabores, através do corpo da mãe. Assim como o “*desejo*” na gravidez, que veremos adiante, o “*entojo*” (enjoo) é atribuído à ação da criança e não da gestante. O “*entojo*” de grávida é uma repugnância a cheiros, alimentos e até ao próprio companheiro e, alguns deles, podem permanecer mesmo após a gestação.

Chá da folha de umburana, também conhecida por amburana (*Amburana cearenses*) pode ajudar a gestante a livrar-se do “*entojo*”, mas nada se compara ao fluído corporal do marido, tal como o suor. Nesse caso, o marido deve sair de casa sem cumprimentar a esposa, ao retornar, suado, posiciona a mulher debaixo de seu braço, a fim de fazê-la sentir o cheiro do suor. A mulher deve ser surpreendida com tal ação, caso contrário não haverá eficácia. Como consequência, a mulher poderá vomitar, mas ficará livre daquele “*entojo*”. Uma Kariri-Xocó me contou que ela incentivou o genro a fazer isso com sua filha que estava grávida e sentia “*entojo*” pelo próprio companheiro. Ao acatar o pedido da sogra, o marido causou grande raiva na esposa que chorava e reclamava, mas, desde então, ela não teve mais “*entojo*”.

Deve-se evitar que a mulher grávida “*leve susto*”, pois é transmitida para a criança uma “*sensação*” ruim. Ressaltam que o susto é para o bebê ainda no útero como um choque elétrico ou uma bomba explodindo. É uma surpresa que causa grande impacto e reação como tremor, nervosismo e desmaio, por isso, deve-se evitar que gestantes “*levem susto*”, sob o risco de adoecimento da mãe e morte da criança.

Muito se critica a forma como as jovens têm se comportado frente aos cuidados que se deve ter durante a gravidez e as falas, quase sempre, recaem sobre a relação com os(as) brancos. Contudo, a não obediência aos cuidados prescritos pelas “*cabóca véa*” podem acarretar diversas consequências às gestantes, como “*ficar sem passagem*” ou, como também mencionam, “*prender o parto*”, dificultando, com isso, o parto normal, aumentando o número de partos cesáreos. O uso de roupas apertadas na gravidez e a abstenção de banhos de asseio com ervas por volta dos sete ou oito meses de gestação podem impedir que “*as carnes se abram*”. Comer demais na gestação, além de engordar o bebê no ventre, fazendo-o nascer “*preguiçoso*”, torna o parto mais difícil e demorado. Pisar em escama de peixe e corda amarrada em animal prejudica a placenta, atrapalhando a sua expulsão após o parto do(a) bebê, o que é manifestado como o momento de maior risco para a mulher.

Vanda, uma Kariri-Xocó de cinquenta e seis anos, também parteira, contou-me que ela trabalhou até o dia de ir parir e advertiu que “*gravidez não é doença*”. Para ela, o repouso durante a gestação deve ser feito somente nos casos de mulheres que têm o “*útero raso*”, em que o risco de complicações na gravidez é maior, podendo ocasionar até a perda do(a) bebê no primeiro trimestre da gestação. As mulheres que trabalham pouco durante a gravidez e preferem ficar deitadas são chamadas de preguiçosas e têm seus partos dificultados e demorados, pois a carne não se “*abre*” para a passagem da criança.

O sexo durante a gravidez ajuda a “*abrir as carnes*”, faz com que a criança tenha um bom desenvolvimento e ajuda na “*estrada que ela terá que percorrer quando chegar a hora de nascer*”. Porém, algumas mulheres não querem fazer sexo com os seus maridos depois que descobrem a gravidez, o que termina dificultando o nascimento da criança. Elas, todavia, explicaram-me que a vontade sexual diminuiu durante o período de gestação. Mas, o fato é que para as demais pessoas na Sementeira, as relações sexuais, em qualquer período gestacional, exceto nos casos de inflamação ou risco de perda do(a) bebê, por qualquer motivo, ajudam a mulher a “*abrir a carne*”, preparando o corpo para o momento do parto.

A posição da criança no último trimestre da gestação é motivo de cuidado e intervenção da mulher grávida e das parentas próximas. Quando chegam nesse período gestacional, observa-se o formato da barriga da gestante, que pode estar baixa ou alta. Considera-se que tal formato é um indicativo da posição do bebê no útero. A “*barriga alta*” dificulta o parto, pois significa que o bebê não está em boa posição de “*encaixe*” (“*bebê alto*”), ao contrário, a “*barriga baixa*”, é considerada a posição correta para parir (“*bebê baixo*”) e, nesse caso, sentenciam-se: “*tá encaixado*”. Algumas barrigas permanecem altas até o fim da gestação e por esse motivo são, quase sempre, submetidas a cesarianas. Mas, na Sementeira há uma técnica para “*baixar o bebê*” (consequentemente a barriga) que deve ser realizada no sétimo mês de gestação: amarra-se uma camisa masculina, preferencialmente a do marido, na região da “*boca do estômago*” (região epigástrica – parte superior do abdômen), para a criança “*descer e encaixar*”.

A relação corporal do marido, seja ele Kariri-Xocó ou não indígena, por meio do suor, roupa ou mesmo da relação sexual, revela-se fundamental para uma gravidez de sucesso, uma vez que estas substâncias corporais são capazes de alterar o corpo da “*mulher*” e do(a) bebê, permitindo alguns benefícios, tais como a diminuição ou suspensão do “*entojo*”; transformação do formato da barriga (de barriga alta para baixa), consequentemente a posição do bebê no ventre; “*abertura das carnes*”, o que facilita o parto normal, além de contribuir para o processo de fabricação do corpo do(a) bebê.

Assim como algumas atitudes e ações ajudam a mulher durante a gravidez e no momento do parto normal, há outras que podem dificultá-lo. Não é aconselhável que uma mulher grávida se sente no batente de porta, principalmente aquele que dá acesso ao quintal, pois no momento do parto a criança tem dificuldade para nascer. Conforme explicou-me a parteira Vanda, as mulheres que desobedecem a esse cuidado quando estão no momento do parto, nas contrações de expulsão, sentem a criança nascendo e de repente são surpreendidas pela interrupção evolutiva do quadro, nesse instante ocorre de a criança ficar somente com a cabeça fora do corpo da mãe, sendo necessário a intervenção da parteira ou de médicos(as).

Os partos são realizados em maternidades de cidades vizinhas, pois na cidade de Colégio não existe esse tipo de assistência. O parto cesáreo, entre as “*cabôca*”, fundamenta-se na justificativa biomédica de obstetras não indígenas que alegam a “*falta de passagem*”. Mas, atualmente, nas conversas cotidianas que tive com jovens solteiras e recém-casadas, é possível observar um discurso cada vez mais orientado pela escolha do parto cesáreo, diante do medo que sentem das dores das contrações.

Os partos realizados em casa quase não existem mais na Sementeira, pelo menos desde o aumento da procura por maternidades, de modo que as três parteiras que existem na aldeia não são mais requisitadas para o ofício que exerciam. A história mais recente de parto com parteira entre as Kariri-Xocó aconteceu há pouco mais de seis anos, no Ouricuri, quando a grávida sentiu contrações e ao saber que não daria tempo de chegar à maternidade, pediu que uma parteira fosse chamada às pressas. Ali mesmo, no espaço ritual, a criança nasceu e lá a placenta⁹⁶ foi enterrada. A placenta não é considerada um agente depois do nascimento do bebê, Vanda me explicou que ela “*é uma coisa que criou a criança, a partir do momento que ela nasce, ela não tem mais serventia nenhuma, agora tem que ir pra debaixo do chão. É resto*”. Assim, o marido cava um buraco fundo, no qual a mulher deposita a placenta, para depois tapá-lo com o resto da terra.

Nesta sessão dediquei atenção a gravidez que resulta na geração de pessoas humanas, estas que serão “*curadas*”, ainda no ventre das mães e, ao nascer, já são reconhecidas como gente Kariri-Xocó. Abaixo, destaco um tipo de gravidez que pode gerar seres não humanos.

⁹⁶ Nos casos de partos em maternidades, o descarte da placenta fica sob a incumbência da própria maternidade. Nenhuma mulher com quem conversei soube de outra que tivesse solicitado a placenta para enterrá-la no quintal de casa.

Gravidez da Bicha

A menstruação marca o início de uma nova fase para as meninas que se tornam “moça”, já que é o princípio da fertilidade. A menarca ocorre entre dez e quatorze anos, com algumas poucas exceções que podem variar para mais ou menos. Entre as Kariri-Xocó a menstruação é considerada “*a saúde da mulher*”, pois a descida do sangue regular assegura que o útero não “*resseque*” e esteja sempre sadio. É dito que as mulheres que não menstruam, devido ao uso ininterrupto de anticoncepcionais, correm o risco de sofrer de “*ressecamento de útero*”, o que pode se agravar e resultar na dificuldade para engravidar, em mulheres em idades férteis, ou até mesmo na possibilidade de desenvolvimento de doenças, a exemplo do câncer de colo do útero e mioma.

O período menstrual envolve resguardos, prescrições, advertências e modos de manipulação do sangue - lócus por onde passam os conhecimentos da “*origem*” Kariri-Xocó, como disse antes. Diferentemente de uma gravidez comum, em que um casal precisa se relacionar sexualmente para gerar um(a) bebê, a gravidez de uma “*bicha*” se origina do “*sangue preso*” retido na quebra de um dos resguardos necessários nessa fase. A “*bicha*”, também chamada como “*bicha de rabo*”, ora é descrita como um ser não humano, ora como uma doença que se desenvolve no útero da mulher e, mesmo, da “*moça*”, ainda que esta não tenha iniciado a vida sexual. Somente as mulheres na menopausa ficam fora dos riscos de desenvolver a “*bicha*”.

Dentre os cuidados mencionados no período menstrual, destaco: passar por cima de escama de peixe, corda de animal e fezes de cavalos; passar por encruzilhadas; passar por debaixo de arames, além de deixar que bichos de rabo, como gatos(as) e cachorros(as), passem por debaixo das pernas da mulher menstruada. Vale ressaltar que nem sempre, ao pisar em uma corda de animal, por exemplo, a mulher vai desenvolver a “*bicha*”, pois na Sementeira se entende que “*tudo vai de momento*”, se no tempo da pisada passar um “*vento ruim*”, aquele que traz doenças, a mulher, então, será acometida pela “*bicha*”, caso contrário, não.

Ao engravidar de uma “*bicha*”, a mulher tem o aumento do útero, aumento dos seios, instabilidade de humor, assim como acontece em uma gravidez comum. A gravidez geralmente não atinge os nove meses, antes mesmo de completar quatro meses a mulher sente uma forte cólica, até que a “*bicha*” seja expulsa do útero. Esse período de quatro meses grávida de uma “*bicha*” é uma temporalidade média, mas conheci uma Kariri-Xocó,

atualmente com sessenta e um anos de idade, que me relatou ter ocorrido esse tipo de gravidez com a sua mãe, em um período maior de gestação:

Minha mãe pegou uma gravidez que não foi de menino, parou a menstruação dela, a barriga cresceu, os peitos cresceu e ele bulia. Isso sem ela ir ao médico...Só que ela sentiu diferença, com oito meses ela menstruou. Aí se perguntou: 'oxente, que negócio é esse?' Aí ela menstruou, passou uns cinco dias menstruada. Aí ensinaram a ela: 'faça o chá de hortelã com mel de abelha e pegue o pó do prato de louça [como é chamado o prato de barro na aldeia] e bote dentro do hortelã e beba. Aí meu pai fez e minha mãe bebeu. Quando a minha mãe bebeu, com três dias, ela botou um negócio desse tamanho [tamanho de um dedo] e botou o saco [saco gestacional], parecia uma moela de peixe. Até isso a mulher cria.

Entre as mulheres Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, no Município de Borba (Amazonas), Scopel (2014) registrou a “gravidez de bicho”. O caso que fora descrito pela autora também revela a relação da gravidez com a quebra de resguardo no período menstrual. Uma das interlocutoras de Scopel (2014), que “engravidou de bicho” disse que passou a desconfiar que estivesse grávida, após ser atingida com uma bola na barriga, quando jogava futebol com outras mulheres. O episódio causou-lhe dor e sangramento. A mulher ingeriu o “*sumo*” de algodão, considerado entre os(as) Munduruku um remédio eficaz para cessar o sangramento, todavia, à noite, depois de um incômodo, ela expeliu o bicho. Este evento é avaliado pela própria interlocutora como consequência da quebra de prescrições e restrições necessárias durante esse período, como a reclusão da mulher no interior da casa.

Já ocorreram entre as Kariri-Xocó casos em que as mulheres acharam ser a forte cólica, seguida de sangramento, indício de um aborto espontâneo. Somente após terem “*colocado a bicha para fora*”, tomaram conhecimento do que estava acontecendo. Diz-se na Sementeira que são poucas as mulheres que engravidaram da “*bicha*”, o fato é que ninguém sabe precisar quantas delas tiveram essa experiência, pois não há registros sobre o assunto. Das que engravidaram da “*bicha*”, poucas tiveram coragem de olhar para ela, assim me contaram, ficando a cargo de outra mulher, que pode ser a mãe, a irmã, a tia ou a comadre, retirar a “*bicha*” da presença da mulher parida e levá-la para enterrar.

Ao parir a “*bicha*” é esperado que as mulheres se apavorem, fiquem em estado de choque e levem tempo para se recuperarem emocionalmente. Mesmo assim não se esquecem de agradecer a Deus por ter expulsado a “*bicha*” de seu corpo. Engravidar da “*bicha*” pode trazer sofrimento profundo à mulher, sobretudo se a gravidez fora desejada. Por isso, as visitas dos(as) parentes(as) “*mais chegados*” têm importância neste momento, pois ajudam na recuperação da mulher. Em situações como essa, o marido deve ajudar a esposa, estando ao seu lado, dando-lhe amor e carinho, não lhe causando irritações e raiva. A mulher deve se preocupar apenas em seguir os resguardos, explicados na próxima seção, que duram em média

de trinta a quarenta e cinco dias, os mesmos que são realizados por uma parturiente de gravidez comum. Cabe ressaltar que o resguardo não se estende aos homens, nem neste caso, nem nos casos de uma gravidez comum e, muito menos, para as situações de aborto.

Durante o período de resguardo, depois de uma gravidez de “*bicha*”, a mulher faz uso de chás e banhos de ervas, como aroeira (*Schinus terebinthifolius*), unha de gato (*Uncaria Tomentosa*) e cascas do cajueiro roxo (*Anacardium occidentale*), além da ingestão de água inglesa, comprada em farmácias, cuja finalidade é limpar o útero. O resguardo deve ser intensificado, a fim de evitar uma nova gravidez da “*bicha*”, mesmo que não se tenha registros entre as Kariri-Xocó de casos em que a mulher tenha desenvolvido a gravidez da “*bicha*” por mais de uma vez. Após essa experiência, a mulher e as “*parentas próximas*” passam a obedecer aos resguardos no período menstrual.

Há mulheres que se arrepiam ao conversar sobre o assunto ou sentem repugnância ao descreverem a “*bicha*”, que pode ter formatos variados: algumas se parecem com um morcego, outras com um “*pedaço de carne*” com olhos, venta (nariz) e rabo. O medo de “*atrair*” a “*bicha*”, ao conversar sobre ela, faz com que muitas mulheres em período reprodutivo não queiram falar sobre o assunto. Os(as) Kariri-Xocó entendem que “*coisas ruins existem e estão sempre rondando*”, por isso, deve-se sempre falar coisas positivas, “*pensar certo*” (pensar sempre coisas boas), não xingar, não ficar com “*questão*” com ninguém (brigar), para, assim, “*atrair*” coisas boas. “*Atrair*” é chamar para perto de si algo ou alguém, assim, evita-se pronunciar certos nomes de doenças, “*espíritos*” ou seres não humanos. Isso vale também para as doenças que acometem os recém-nascidos, evita-se falar o nome destas, a fim de não “*atrai-las*”. A pessoa que só fala coisas desagradáveis pode ter uma “*mal vida*”, o que significa dizer que a pessoa, mesmo se esforçando para ser melhor e ter uma vida próspera, não consegue, pois só “*atrai*” coisas ruins para si.

Também as mulheres não indígenas que vivem na aldeia podem engravidar de uma “*bicha*”, ainda que a sua diferença enquanto “*cabeça-seca*” seja reforçada diariamente, estas mulheres, por estarem imersas no mundo Kariri-Xocó, podem experimentar relações de perigo por meio de seus corpos. Não se transformam em Kariri-Xocó ao se casarem com eles, mas podem gerar seres não humanos, assim como as mulheres Kariri-Xocó, caso optem em

não seguir as prescrições orientadas pelas mulheres mais velhas da Sementeira. Judite⁹⁷ me explicou que “*qualquer mulher que desobedecer a esses resguardos pode acontecer isso*”.

Ao viver na aldeia no período em que amamentava percebi o quanto era importante escutar o que diziam as mulheres mais experientes sobre os cuidados que deveria ter para evitar a aproximação da “*cobra mamadeira*”. Não somente cuidavam de mim, mas também de minha filha, evitando que nós duas experimentássemos relações com seres não humanos, como as cobras, as quais podem envolver o perigo de perda da condição humana. Ainda que os relatos descrevessem, majoritariamente, o interesse da cobra por mulheres parturientes, para estas indígenas era importante sempre estar vigilante. Por estar imersa no mundo Kariri-Xocó, fui orientada a seguir certos cuidados, como evidenciei acima, a fim de manter a “*cobra mamadeira*” distante do convívio entre humanos.

Conforme argumenta Viveiros de Castro (2006), a especificidade dos humanos está no modo como são fabricados, e os genitores desempenham importantes papéis. Os cuidados, a intencionalidade e os afetos são fundamentais no processo de produção da corporalidade da pessoa humana, ou melhor, para esta modalidade de existência, a qual não é estável e nem pertence a uma espécie particular, nas palavras do autor [...] “*au genre humain est élastique dans son extension et fluctuante dans le temps*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 152). Produzir pessoas é a capacidade de produzir corpos semelhantes que se veem como parentes (VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

De volta ao assunto anterior, o último caso de gestação da “*bicha*”, comentado na aldeia, já faz mais de trinta anos e foi com uma mulher não indígena casada com um homem Kariri-Xocó. Ao parir a “*bicha*”, a mulher percebeu que ela estava viva, pois mexia o rabo. A “*bicha*” pode ser expelida morta ou viva e em ambas as situações precisam ser enterradas. Após parir, alguém da família se encarrega de enterrar a “*bicha*” em um local que pode ser sabido ou não pela mulher parida. Quase sempre a família cuida para que a mulher saiba o mínimo possível do assunto, evitando causar-lhe ainda mais sofrimento. Esta mulher veio a óbito em 2019, depois de muitos anos do ocorrido, mas durante a minha estadia na aldeia ela estava viva, porém fui aconselhada a não conversar com ela, uma vez que a mesma não gostava de falar sobre o assunto. Este caso mostra que mesmo as pessoas não indígenas que

⁹⁷ Nome fictício.

vivem junto aos Kariri-Xocó, em decorrência das alianças matrimoniais, experimentam essas relações corporais que beiram as condições (não estáveis) de pessoas humanas.

Quando perguntei a Glória⁹⁸ se no “*tempo de hoje*” as mulheres podem engravidar de uma “*bicha*”, a sua resposta foi: “*Maiara, as coisas mudaram muito, antes isso tinha mais, mas ninguém tá livre, né, a gente tem que se cuidar*”. Glória esclarece que não se trata de lendas ou histórias dos(as) velhos(as), mas casos reais que podem acometer as mulheres, por isso é importante realizar os resguardos. Contudo, as “*cabôca véa*” reclamam que muitas “*moças*”, atualmente, não dão atenção ao período de resguardo que se deve ter quando estão menstruadas. Ao responderem aos questionamentos das jovens sobre a validade desses resguardos, as “*cabôca véa*” dizem que “*tem coisas que não tem explicação porque são coisas divinas e ninguém deve afrontar, mas obedecer*”. Desse modo, as mulheres mais velhas afirmam: “*cada pessoa tem a sua escolha e cada um faz o que quer, mas tudo tem sua consequência*”.

A temporalidade pode explicar a mudança na forma como as jovens concebem esses conhecimentos, contudo, ainda que tenham deixado de seguir muitos desses resguardos, os quais continuam sendo realizados pelas mulheres mais velhas, as mesmas que aconselham as suas filhas e netas a darem continuidade, todas(os) elas(es) sabem que a desobediência tem colocado em risco a saúde de muitas mulheres. Boa parte das explicações sobre resguardos, prescrições e cuidados advém do Ouricuri e se referem a um mundo cosmológico específico e à relação com seres não humanos. Os resguardos e cuidados descritos neste estudo não compõem, em si, o universo secreto, embora alguns detalhes não possam ser explorados, pois estão justamente neles as partes que se deseja manter em sigilo.

Não há dúvida da “*força*” e do “*poder*” do Ouricuri, entre os(as) Kariri-Xocó, por isso, ninguém afronta tal conhecimento. As jovens que são “*conhecedoras*” (conhecem o segredo) são ainda mais cobradas pelas mulheres mais velhas por deixarem de seguir os resguardos, além de serem acusadas de quererem viver como os(as) não indígenas, sem precisar seguir tais recomendações. Acontece que “*basta um desobedecer para muitos pagarem*”, o que significa dizer que ações individuais podem interferir no coletivo, por isso é

⁹⁸ Nome fictício.

importante a obediência aos resguardos, os quais descrevo logo abaixo. Estes servem para os períodos posteriores à gravidez de um bebê ou da “*bicha*” e também para os casos de aborto.

Resguardos de mulher parida

O resguardo puerperal compreende práticas de cuidado e atenção que visam estabelecer a saúde da mulher e do(a) bebê. Os resguardos das mulheres Kariri-Xocó acionam um conjunto de conhecimentos próprios da “*origem*”, os quais formulam uma etiologia específica e complexa. Nesta seção, compartilho as informações obtidas por meio de conversas e entrevistas, acrescidas às observações etnográficas, no formato de relato.

O “*resguardo mais certo*” é aquele que tem duração de um mês e quarenta e cinco dias, para partos normais e cesáreos, redobrando os cuidados para este último. O “*resguardo rigoroso*” propicia à mulher e ao bebê boa saúde, assegura um puerpério sem inflamações e uma vida posterior com menos riscos de mioma para as mulheres e um crescimento saudável para a criança.

Dona Valdete confirma esse argumento citando a sua mãe, uma louceira Kariri-Xocó falecida aos oitenta e seis anos de idade em bom estado de saúde. A única dor que sentia era nas pernas, devido ao longo tempo que trabalhou fazendo potes e panelas de barro. A mãe de Dona Valdete pariu dezoito filhos(as), todos(as) em casa, e em todos os momentos de pós-parto seguiu rigorosamente os resguardos. Esses cuidados possibilitaram a esta “*cabôca véa*” uma vida mais saudável.

Para o resguardo de parida, faz-se “*banho completo*⁹⁹” em água morna, após oito dias do parto, “*banho completo*” em água fria, após quinze dias. A água fria antes desse tempo é bastante prejudicial, pois, após o parto se diz que as mulheres estão com as “*carnes quentes*” e o contato com a água fria provoca um “*choque*” de temperatura no corpo, podendo desencadear febre. Nos dias que antecedem os “*banhos completos*”, basta que a mulher faça dois banhos de asseio: um pela manhã (logo bem cedo) e outro à noite, adicionando ervas, como a aroeira e o cajueiro, que ajudam na cicatrização.

⁹⁹ “*Da cabeça aos pés*”, como explicam as “*cabôca*”.

Após quinze dias de parida, a mulher pode usar uma cinta (faixa que aperta a cintura). Caso ela tenha parido em casa, no dia seguinte já pode fazer uso da cinta. Apertar a barriga com cinta ou atadura auxilia “*as carnes a irem voltando ao seu lugar*”, também facilita na expulsão do sangue “*acumulado*” na gravidez e no momento do parto. Uma Kariri-Xocó expôs que há mulheres que ficam com mau cheiro após o parto porque não usam a cinta e “*ao invés de colocar o sangue para fora, o prende, ficando com o sangue grosso ou preso*”.

Durante o resguardo, a mulher deve evitar ficar descalça, pois os(as) Kariri-Xocó compreendem que “*tudo de ruim entra pelos pés*” (seres não humanos ou espíritos). Também se evita que as crianças recém-nascidas fiquem com os pés descalços, por isso as mães os cobrem com meias. Porém, no Ouricuri, local “sagrado”, os(as) Kariri-Xocó ficam descalços para que os pés absorvam todas as energias boas que aquele lugar tem a oferecer.

Durante o resguardo, a mulher não deve ingerir “*comidas carregadas*”, como caranguejo, camarão, peixe pilombeta, sardinha, guaiamu, siri e peixes de couro. Deve-se evitar por quinze dias a ingestão de pimentão, coentro e tomate. Dona Valdete somente chupou laranja após seis meses de parida, pois a sua mãe orientava-lhe sobre o mal que as frutas cítricas provocam nesse período. A ingestão da abóbora jerimum de leite, conhecida como abóbora sergipana ou Maranhão; peixe pilombeta; guaiamu e outros alimentos considerados como “*muito carregados*”, somente após seis meses ou mais. Durante esse período mais extenso a mulher continua sob o risco de “*morrer de parto*”, por isso não deve consumir esses alimentos.

A comida para a mulher parida não pode ser “*requentada*” (aquecida por várias vezes/ feita no dia anterior). Isso também serve para o preparo do café, que deve ser retirado do fogo assim que a água apresentar fervura. É recomendado que se alimente de pirão escaldado, também chamado de “*pirão de parida*”, feito com galinha de capoeira (galinha caipira), farinha azeda cessada e sal. Pode-se também preparar a carne bovina ou galinha de capoeira cozidas com água, sal e tempero (cominho), com exceção do colorau, para serem consumidas com arroz. Hoje, com muitos partos ocorrendo em maternidades, ficou mais difícil seguir esses resguardos, visto que a alimentação nesses locais não faz diferenciação de quem é ou não indígena. As mulheres que optaram em seguir o resguardo, como fez Maria Divanilda (de apelido Diva), quando teve seu filho único há mais de vinte anos, quando chegam da maternidade passam a se alimentar, durante trinta dias, somente do pirão escaldado feito pela mãe ou sogra. Destaca-se que o pirão escaldado continua sendo consumido pelas mulheres nos dias atuais, mas a dieta não é mais seguida rigorosamente.

Para assegurar um bom resguardo, além de seguir algumas prescrições descritas, orientadas pelas mães, avós e tias, a mulher precisa de afeto e apoio. O afeto do marido inclui carinho e presença. É importante que os homens não “*façam raiva*” a sua companheira durante esse período, a fim de que o resguardo não seja “*quebrado*”. Também é importante o apoio das parentas próximas, nos primeiros quinze dias após o parto, para a realização de atividades domésticas que as paridas devem evitar, sobretudo “*barrer*” a casa, que é considerada muito prejudicial, pois “*mexe com o corpo todo e inflama o útero*”, provocando a quebra do tempo de resguardo ideal.

A raiva é um sentimento desestabilizador da saúde da grávida e puérpera. Em diferentes contextos etnográficos (CASÃO, 2012; MCCALLUM et al., 2015), é possível apreender as consequências danosas à mulher e à criança provocadas pela raiva. Entre as mulheres Kariri-Xocó, o que mais as fazem “*ter raiva*”, quando estão de resguardo pós-parto, é traição e embriaguez do companheiro, além das fofocas advindas de(as) parentes(as) na Sementeira.

Assim como ocorre com as mulheres grávidas, que devem cuidar para não “*levar susto*”, sob o risco de perder o bebê, a puérpera também deve ter os mesmos cuidados, a fim de que o sangue do pós-parto não “*suba*” para a cabeça. O perigo de um “*resguardo quebrado*” é eminente, por isso “*as mais chegadas*” (as “*parentas próximas*”) cuidam para que o sangue pós-parto não “*suba*” para a cabeça e afete a mente, uma vez ocorrido, comenta-se que a mulher nunca mais terá a “*mente forte*”, o que a deixa mais “*avexada*” (agitada). A quebra desses resguardos provoca dor de cabeça intensa, vômito e febre, e as últimas consequências são a loucura ou mesmo a morte.

Outros contextos etnográficos evidenciam a “*subida*” do sangue para a cabeça em mulheres puerperais (MACEDO, 2007; FLEISCHER, 2007; MOTTA-MAUÉS, VILLACORTA, 2000; REZENDE, 2015). Para evitar, portanto, esse acontecimento, que decorre da “*quebra de resguardo*”, as mulheres Kariri-Xocó, assim como fazem as mulheres Tupinambá, do Sul da Bahia (MCCALLUM et al., 2015), evitam: “*comer comida que ofenda*” (reimosa); fazer sexo antes do período de quarenta e cinco dias, pelo menos; “*ter raiva*”; “*pegar peso*”; fazer esforço físico, principalmente “*barrer casa*”; preocupação excessiva e “*levar susto*”.

Em casos inevitáveis de susto que podem ocorrer mediante uma notícia de morte de um(a) parente(a), a puérpera deve ser colocada em uma cama de repouso. Todavia, em alguns casos a reação proveniente do susto é instantânea e a mulher é acometida por um forte tremor, capaz até mesmo de sacudir a cama em que está deitada, sendo necessário alguém deitar-se

sobre o seu corpo, até que o tremor cesse. Na Sementeira, esses procedimentos e mais outros descritos abaixo são considerados eficazes, uma vez que ativam (re)ações no corpo, podem “curar”, produzir pessoas e atuar contra a “quebra” dos resguardos pós-parto e pós-aborto. É sobre a possível perda/aborto do(a) bebê que me dedico no tópico a seguir.

Perder o(a) bebê e abortar

Uma mulher de quarenta anos que deseja muito se tornar avó, disse-me que certa vez desconfiou que sua nora estivesse grávida, mas depois de pouco tempo ela menstruou, porém o fluxo sanguíneo estava mais acentuado, seguido de cólicas. A jovem, então, foi orientada pela sogra a dirigir-se ao hospital. Chegando lá, o médico perguntou o que ela havia tomado, suspeitando tratar-se de um aborto provocado. A jovem explicou-lhe que tomou um chá preparado por sua mãe, o qual não sabia descrever de que erva fora feito. Foi nesse instante que o médico lhe surpreendeu com a notícia de que ela estava grávida de poucas semanas e que o tal chá resultou em abortamento. A mulher que me relatou a história acredita que a mãe de sua nora estava desconfiada da gravidez da filha e por isso preparou o chá, uma vez que ela desejava que a jovem estudasse e não engravidasse antes de concluir os estudos. A tal mulher relatou que a mãe da jovem sempre dizia que mesmo a filha estando casada, ainda era muito nova para engravidar. A atitude da mãe da jovem causou grande decepção na sogra, pois adiou o seu desejo de se tornar avó, mesmo assim disse não sentir raiva e completou afirmando que “*não caberá a mim julgar, mas sim a Deus*”. Não me estenderei nessa história e outras tantas que poderiam ser aqui relatadas, mas, apoio-me nela para discorrer sobre o significado do aborto em terras Kariri-Xocó.

Na Sementeira, o aborto provocado é considerado “*um pecado mortal*”, “*um pecado grande*” e também um crime, pois “*é matar sem necessidade. Foi Deus quem deu, foi Ele quem consentiu*”; nesse sentido, o aborto é compreendido como interrupção da vida humana. Ao afirmarem ser crime, indaguei: Na lei dos brancos? O pajé responde-me: “*Na lei dos brancos e na nossa também*”. Val, em concordância com o pajé, completou: “*é crime porque tá matando um ser humano e nenhum da gente tem o direito de tirar a vida, principalmente, de uma criança, de um inocente que nem conhece o mundo*”. Também há consenso de que o aborto provocado é pecado, como mencionou um Kariri-Xocó de sessenta anos: “*uma mãe que tem um filho e desiste dele é muita coisa, a gente aqui sabe que é pecado grande*”.

Na Sementeira, abortar é diferente de “perder o(a) bebê”, expressão que faz referência ao aborto espontâneo, não provocado pela mãe, mas que pode ser provocado por sentimentos que acometem a gestante, como raiva, tristeza e desgosto devido à ausência do marido durante a gestação, envolvimento em relacionamentos extraconjugais, negação da paternidade e maus-tratos cometido pelo companheiro. Ações da própria gestante, como “carregar peso”, não saciar o “desejo” durante a gestação e eventuais alterações de ordem fisiológica que, dentre diversos fatores, podem ser consequência de uma má alimentação; ações e atitudes de outras pessoas que reflitam na gestante também podem desencadear na perda do bebê, tais como “dar susto”, inveja e difamação, sobretudo se a mulher engravidar de um homem já casado, porém, todas essas situações descritas não têm como interesse incitar a perda do(a) bebê, embora eventualmente isso possa ocorrer. Diferentemente, o aborto se refere às práticas de interrupção da gravidez que são provocadas e planejadas pela mulher ou por pessoas próximas, como no exemplo que inicia este tópico¹⁰⁰. Vejamos o depoimento de Dona Rose¹⁰¹:

Minha nora é mãe de quatro filhos, abortou um e esses dois últimos, ela não queria, aí eu disse a ela: “não, você não pode”. Ela tava com dois mês, quando ela descobriu que tava grávida, ela não se dá bem com anticoncepcional, aí ela disse: ‘ah, vou tomar cabacinha’. Eu disse: “tome, tome mesmo, aí você deixa seus três filhos, com esse último agora, pra o pai criar e eu. ‘Porque minha filha você tomar cabacinha que todo mundo diz que é um veneno, faltando um grau pra veneno e você querer matar uma criança que não sabe de nada. Por que não evitou antes?’. Ela já tinha feito o chá, mesmo assim ela ainda tentou, quando diz que tomou o primeiro gole, aí ela passou mal, começou a vomitar, vomitar, também ela não insistiu e tá aí meu netinho, já com um ano e tem o maior amor ao filho. Se tomasse mais outro gole... Ela vomitou, não aguentou, não, porque amarga que nem ‘fê’. É muito amarguento. Ele não é só pra isso. No caso, a cabacinha não é pra matar filho, ele é remédio para o nariz, pra sinusite e para várias outras coisas. Mas, devido à substância que ele tem, que é tão forte, chega a matar. Ele mata, vai direto para o coração.

Retomando a discussão acima sobre as causas de perda do(a) bebê, destaco aqui o “desejo” e como ele é entendido no contexto em questão. As mulheres Kariri-Xocó que não saciam o “desejo” na gravidez podem “perder o(a) bebê”. Diz-se que o “desejo” pode ocorrer em qualquer período gestacional e reflete o “desejo” do(a) bebê e não da gestante,

¹⁰⁰ Além da ingestão do chá de cabacinha (buchinha-do-norte - *Luffa operculata*), registrei uso de cytotec e ouvi alguns relatos sobre casos de hemorragia em função do uso desse medicamento farmacêutico.

¹⁰¹ Nome fictício.

porém, nem sempre aquilo que é desejado na gravidez fará parte do gosto da criança, após o nascimento. Para os Guarani-Mbyá, do Município de Paraty, Rio de Janeiro, uma das causas do aborto é denominado como “*o castigo do feto*”, que se dá quando o “*desejo*”, que corresponde ao pedido do feto (e não da mãe), não é acatado. Para os(as) Guarani-Mbyá, assim como para os(as) Kariri-Xocó, o feto possui agência e atua durante a gravidez; no primeiro caso etnográfico, este assume a característica de “falante, que julga, portanto, castiga e premia” (LOPÉZ, 2000, p. 113).

São variados os “*desejos*”, podendo ser por alimentos, objetos ou substâncias, com preponderância de barro mole, tijolo e telha. Fiquei sabendo de uma Kariri-Xocó que se recusou a comer fezes de galinha, conforme o “*desejo*” despertado no momento, resultando na “*perda do(a) bebê*”. Diz-se que ao ser retirado do útero, a criança estava com a “*boca aberta*”. A descrição de Dias-Scopel et al. (2017, p. 194), sobre as gestantes Munduruku, destaca a consequência da “*boca aberta*” mediante um “*desejo*” não saciado, como pode-se observar:

Ela [a gestante] não deve conter seu *desejo* por comida e não se lhe deve negar comida, pois o *desejo* não saciado pode causar falhas de caráter na criança gestada. Assim, os membros da família extensa se esforçam para saciar o *desejo* dela, para evitar que o novo membro da família venha a nascer, por exemplo, *boca aberta*, isto é, uma pessoa cuja característica moral é marcada pela letargia, falta de concentração e indisposição.

Uma mulher Kariri-Xocó lembrou um episódio de “*desejo*” que ocorreu com a sua mãe quando grávida:

Minha mãe quase perde a filha, ela adoeceu. Ela não viu, mas sentiu o cheiro do abacaxi. À noite ela começou a sentir frio, no outro dia de manhã, ela sentiu mais frio, dor de cabeça. A vizinha chegou e perguntou, foi quando ela disse que sentiu o cheiro do abacaxi. A vizinha disse que ela sentiu desejo. Então, pediu para comprarem. Mesmo com febre ela comeu o abacaxi. Comeu um pedaço e vomitou bastante. A menina já estava parada sem mexer. Aí foi que a menina começou a mexer. Ela começou a pedir a Deus que não deixasse acontecer.

“*Desejo*” e “*vontade*” são coisas distintas. Os(as) Kariri-Xocó explicam que o “*desejo*” faz a boca “*encher de água*”, provoca ansiedade, porque ele só passa quando é saciado, ele é uma vontade aumentada, uma sensação forte que apela para uma resolução rápida, uma vez que pode ocasionar o nascimento de uma criança com deficiência ou mesmo

a sua morte. Diferentemente do “*desejo*”, a “*vontade*”, esta pode ser saciada ou não, pois não implica em danos à gestante e ao bebê.

Paula e Francisca Kariri-Xocó¹⁰² concordam que o “*desejo*” verdadeiro é aquele que a mulher chora e/ou vomita. Paula, que tem três filhos, conta que ia para a olaria que existia na aldeia para comer barro quando estava grávida de um de seus filhos. Francisca, que não tem filho, conta-nos o que presenciou quando a sua mãe, que estava grávida de sua irmã, sentiu “*desejo*” de comer pé de pato:

Ela chorava, chorava, chegava, colocava as mãos na cabeça de desespero por causa daquele desejo e outra coisa, não era pé de pato cozido não, era cru. Ela chorava só porque ela viu o pato. Tava gordinho, o pé do pato.

Ela disse assim: ‘Lucas, diga a Lita pra matar esse pato, diga a ela pra tirar esse pé de pato pra eu comer. Eu como assim mesmo, tire, tire...’

Lucas: ‘Tá doida, Neide? Eu vou roubar o pato do povo?’

Aí ela: ‘Cê não vai não, né? Tá bom, tá certo’.

Quando eu olhei minha mãe chega tava soluçando de chorar e nós preocupado com ela.

Minha vó: ‘o que é minha fia?’.

Ela: ‘Mãe, eu queria o pé daquele pato, mãe...’.

Aí eu: ‘Vooooote, e tem isso é?’

Minha vó: Lucas, ou você corre ou sua fia vai nascer com uma deficiência.

Aí depois minha vó disse: Se sua irmã quiser, quanto ela quiser eu pago nesse pato, agora minha filha não vai botar essa criança pra fora, não. Agora vá pegar aquele pato.

Aí vovó pediu a tio Ian pra matar o pato.

Aí foi minha mãe comendo o pé do pato e vomitando.

Vovó perguntou: ‘quer o pato?’

Ela disse: ‘quero não’.

Também ali foi a última vez que ela comeu pato. Nunca mais ela comeu.

O “*desejo*” pode provocar náuseas e vômitos, como aconteceu com outra indígena que sentiu “*desejo*” de comer esterco de vaca, ao passar pelo caminho e avistá-lo, não resistiu e resolveu voltar para apanhar um pouco com o dedo, ao colocar na boca e sentir o gosto ruim saciou o “*desejo*” e vomitou bastante, “*só faltando colocar as tripas para fora*”.

Outra situação que pode desencadear a perda do(a) bebê é “*levar susto*”. Em situações de susto, as parentas e o marido devem agir rapidamente, a fim de evitar infortúnios. A gestante deve ingerir “*água de aliança*”: coloca-se a aliança em um copo com água de pote, mexe rapidamente, retira a aliança e dá água para a mulher beber. A aliança pode ser de qualquer casal, desde que tenha se casado na igreja ou no civil, mas, preferencialmente, usa-se uma aliança que foi abençoada na igreja, perante a Deus. Explicaram-me que nenhum efeito

¹⁰² Nomes fictícios, assim como os utilizados na citação.

terá a “*água de aliança*” de um casal amancebado (que vive junto sem a oficialização do casamento). Pode-se recorrer à aliança de um homem, mas geralmente usa-se a aliança de mulheres. Além da “*água de aliança*”, existem outras opções que ajudam a acalmar a mãe e o(a) bebê no ventre.

Na falta da aliança, o marido pode lavar o rosto e aquela água misturada ao seu suor servirá de remédio para a gestante que deverá ingeri-la. Outra opção é comer batata-doce crua, imediatamente após o ocorrido, pois se diz que ela ajuda a acalmar a mulher. Ainda pode-se recorrer a última técnica: cheirar um penico, preferencialmente um penico de estanho¹⁰³. A técnica do penico funciona da seguinte maneira: pega-se o penico, geralmente guardado no banheiro ou debaixo da cama após higienização com água e sabão, entrega-o imediatamente para a mulher cheirar. Se nenhuma dessas técnicas forem rapidamente executadas, a mulher poderá “*perder o(a) bebê*”.

Em casos de perda do(a) bebê ou aborto, as mulheres devem fazer uso de banhos com ervas e, a depender do tempo gestacional, são aconselhadas a procurarem a maternidade para a realização de curetagem. Deve-se, ainda, seguir as mesmas prescrições e resguardos destinados à mulher parida. A “*quebra de resguardo*” de aborto, assim como de pós-parto, é perigosa, pois atinge diretamente a “*mente*” da mulher, podendo levá-la à loucura. É aconselhável que nos casos de “*quebra de resguardo*” de aborto a mulher faça urgentemente um tratamento “*bem feito e bem forte*”, orientado pelo pajé. Se o resguardo é “*quebrado*”, a mulher logo sentirá fortes dores de cabeça e aumento do fluxo menstrual, podendo evoluir para uma hemorragia. Também podem ser acometidas por uma tristeza profunda, a qual foi descrita na Sementeira como depressão.

A perda do(a) bebê, quando acontece com mulheres não casadas, é acompanhada por julgamentos de pessoas que a criticam, o que as deixam como um “*pano de chão*”, ou seja, sem ânimo algum e com grande sentimento de tristeza. Uma interlocutora tratou de me explicitar que os maus comentários acontecem em qualquer lugar, mas ressoam mais fortemente na aldeia, por ser um local onde todos(as) se conhecem. Ao finalizar, ela mencionou: “*todo mundo tem um fardo, mas todo mundo aponta o dedo um para o outro*”.

¹⁰³ O uso do penico era mais comum quando os banheiros ficavam situados no fundo das casas, no quintal.

Tomei conhecimento de casos de mulheres que se arrependeram, após terem realizado aborto. O arrependimento vem junto ao pedido de perdão a Deus: “*eu tô arrependida senhor, me perdoa pai!*”, os(as) “*cabôco(a)*”, porém, disseram-me que não é possível saber se Deus concede o perdão. Embora sobre esse assunto paire muitas dúvidas, na Sementeira os(as) Kariri-Xocó afirmam que a pessoa que pratica aborto “*pagará*” (terá uma vida de sofrimento) neste mundo ou em outro. Diz-se que a mulher que aborta “*carrega*” a culpa pelo resto da vida, pois sabe que “*prestará conta ao Pai eterno mais cedo ou mais tarde*”. A prestação de contas a Deus, no entanto, começa ainda nesta vida humana, os planos que a pessoa põe em prática dão errado e ela poderá se tornar infeliz e deprimida. Mesmo mencionando a “*culpa*” das mulheres que decidem pelo aborto, as indígenas não deixam de atribuir a “*culpa*” também aos homens que abandonam as mulheres, ao saberem da gravidez, e rejeitam o(a) bebê.

Ao fim deste capítulo, fica esclarecido que para as pessoas na Sementeira “*só Deus é quem dá e quem tira a vida*”, portanto cabe aos Kariri-Xocó dar continuidade à vontade de Deus, fabricando “*pessoas diferenciadas*”, por meio dos ensinamentos da “*origem*”, da “*cura*” e da “*feitura*” no Ouricuri, para isso, como já vimos, destaca-se os papéis dos(as) genitores, ao agenciarem as transformações dos corpos dos(as) bebês e de si próprios, quando em contato com a alteridade. Os corpos são constituídos por meio de relações específicas, moduladas, sempre ameaçadas e passíveis de transformação, porque os corpos são o efeito das relações passadas e produtores de relações futuras, assim sendo, estão no centro do processo de produção da relacionalidade Kariri-Xocó.

Pode-se dizer que as relações que se constituem no Ouricuri são o pivô para outras relações – para a “relacionalidade” que emerge no dia a dia da aldeia e que leva à criação de socialidade. A relacionalidade Kariri-Xocó emerge de “relações entre relações” (MCCALLUM, 2001), em um contexto bem distinto – o Ouricuri, cujas relações permitem que a vida continue, em contraste com a relação que a “*cobra-mamadeira*” tenta impor ao mamar na mulher e oferecer o seu rabo ao bebê para mamar. Assim, em vez de criar vida, como faz a primeira; cria a doença e até a morte. Por isso, entre as pessoas na Sementeira não basta apenas “*crer no Pai Eterno e na Santíssima Virgem Maria*”, embora essa condição seja fundamental, é preciso cuidar do Ouricuri, acima de tudo, considerado o bem mais precioso dos(as) Kariri-Xocó, pois dado por Deus.

Nas próximas linhas, os(as) leitores(as) terão em vista as considerações finais. Veremos que o argumento central desta tese se encontra esmiuçado em várias partes do texto, cada capítulo traz em seu bojo elementos chave que são discutidos separadamente, mas que se interconectam, incidindo diretamente nesta conclusão. Aos(as) leitores(as) que chegaram até

aqui, convido-os(as), agora, para a etapa de finalização textual, a qual pretende suscitar diálogos futuros.

Considerações finais

“Eu amo a minha aldeia, por isso eu não saio daqui”

(Nhenety - Zé Nunes).



Nhenety, meu amigo Zé, revela nesta fala o seu profundo sentimento pela aldeia e o desejo de permanecer vivendo nela. São tantas histórias, tantos aprendizados que em nenhum outro lugar encontraria tamanha felicidade, ele relata. Tantas outras pessoas comungam desse mesmo sentimento, mas ressaltam que o deslocamento dos(as) brancos para a aldeia, em decorrência dos casamentos com pessoas Kariri-Xocó, tem trazido muitos incômodos e insatisfações.

Ao longo da tese, meu esforço foi, justamente, o de entender por que e quais eram esses incômodos e insatisfações. Por que casar e viver com os(as) brancos(as) suscitam tantos discursos de reprovação das pessoas Kariri-Xocó? O que esses casamentos geram em termos relacionais? Se avaliam os(as) brancos(as) como interesseiros(as) por que se casam com eles(as)? Quais motivações justificam esses casamentos? Neste estudo, em que a conjugalidade esteve ancorada à etnicidade, à corporalidade e à relacionalidade, percorri por todos esses questionamentos e para além de entender por que se casam, tratei de identificar e compreender o lugar dos casamentos entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas no âmbito da vida diária na aldeia.

A tese demonstra que embora a mistura com os(as) “*cabeça-seca*” e o deslocamento desses(as) não indígenas para a aldeia sejam ações discursivamente combatidas, são justamente estes processos que possibilitam a dinamicidade da socialidade Kariri-Xocó, uma vez que esses casamentos ativam a diferença entre eles(as), demarcando uma identidade indígena específica, fabricada, sobretudo, no mundo ritual do Ouricuri, cujo segredo está no centro da constituição da relacionalidade Kariri-Xocó e da produção de “*pessoas diferenciadas*”.

Nesta conclusão textual, resgato os elementos centrais discutidos no estudo, os quais perpassam, de alguma maneira, as principais e atuais preocupações dos(as) Kariri-Xocó. Sobrepõem-se, então, a ideia da continuidade enquanto “*cabôco(a)*”, ou seja, “*pessoas diferenciadas*” dos(as) não indígenas, e também da continuidade da aldeia, enquanto lócus distinto da cidade, com formas muito específicas de viver. Foi nesse exato instante que me deparei com o maior desafio da tese, pois para entender essas preocupações, as quais justificam tantos incômodos e insatisfações em torno dos casamentos com os(as) “*cabeça-seca*”, precisava, antes, compreender o que querem dizer esses(as) indígenas quando se consideram “*pessoas diferenciadas*”. Um “*mergulho*” nos processos de fabricação do corpo Kariri-Xocó me ajudou a compreender, em parte, porque se consideram como tais, contudo, não foi e nem seria possível se aprofundar nestas explicações, pois estas abrangem o universo do segredo do Ouricuri, inacessível aos não indígenas.

Como evidenciei, o Ouricuri é o centro da fabricação do corpo e da criação da “identidade” Kariri-Xocó. Uma vez “*feito(a)*” no Ouricuri, os(as) Kariri-Xocó passam a se considerar “*pessoas diferenciadas*” e afirmam que foi Deus quem os(as) escolheu para ter acesso ao segredo. Esses(as) indígenas nos mostram que a sua diferença se situa no corpo, entendendo aqui que “o corpo não é meramente lugar de expressão da identidade social, mas o substrato onde ela é fabricada” (VILAÇA, 2000, p. 60). O corpo dos(as) “*cabôco(a)*” é fabricado no espaço ritual e também na aldeia, a partir dos ensinamentos que lá recebem, por meio de processos de intervenção contínuos e inacabados.

Neste estudo, mostro claramente que o idioma do sangue é uma categoria importante para pensar as classificações de “*índio(a) legítimo(a)*”, “*índio(a) misturado(a)*”, “*cabôco(a)*”, “*cabôco(a) de entrada*”, “*indígena*” e “*cabeça-seca*”, contudo, como ficou evidente na etnografia, a categoria “conhecimento”, que remete ao segredo do Ouricuri, à “*feitura*” e participação no ritual é reveladora para esta tese, pois é esta que permite aos Kariri-Xocó se diferenciarem dos não indígenas e, ainda assim, com eles se casarem, sem que para isso, tenham que se tornar um deles. Então, se muitos(as) “*cabeça-seca*” são considerados(as) interesseiros(as) e se casam para ter acesso aos direitos indígenas, é necessário aos indígenas agenciar essas relações que envolvem amor, vontade de casar, desejo de acessar os dois “*lados*” da mistura e possibilidade de produzir parentes indígenas, ao mesmo tempo em que potencializam as suas diferenças frente ao cônjuge.

Ao falar das escolhas conjugais daqueles(as) que se casam com brancos(as), os(as) Kariri-Xocó se referem ao gênero e à geração. Diante da tentativa de controle da sexualidade das “*moças*”, que a princípio fica sob a responsabilidade do pai e, após o casamento, sob a incumbência do marido, não é surpresa que recaia sobre elas a acusação de que são as que mais procuram os(as) “*cabeça-seca*” para se casar, embora o estudo revele que são os homens Kariri-Xocó que mais se casam com não indígenas. O fato de os homens Kariri-Xocó não cederem aos eventuais pedidos das esposas não indígenas para que faltem o ritual, sob o risco de serem considerados pelos parentes homens, principalmente, como “*dominado*”, o que conota negativamente em sua masculinidade, acaba por colocar as mulheres indígenas em evidência, elas que, mais do que os homens indígenas, podem diminuir a frequência ou abandonarem o ritual por causa da pressão do marido “*cabeça-seca*”.

Acontece que mesmo os(as) brancos(as) não sendo considerados como a tampa ideal para a panela, ou seja, são ruins para casar, os casamentos com eles(as) possibilitam a continuidade da produção de parentes e não o rompimento dessa cadeia. Embora, os cônjuges não indígenas não se transformem em Kariri-Xocó, essa é uma questão indiscutível, desde que

ficou proibida a incorporação de “*peças de fora*” no Ouricuri e a consequente transformação em “*cabôco(a) de entrada*”, os(as) filhos(as) dos relacionamentos entre um(a) “*cabeça-seca*” e uma(um) indígena, nascerá indígena, tal como um de seus genitores, e após ser “*feito(a)*” no Ouricuri se tornará um(a) “*conhecedor(a)*” – um(a) “*cabôco(a)*”. Portanto, a mistura permite o duplo movimento, ao tempo em que ativa a diferença, produz o parentesco.

Ao aproximarmos-nos das discussões que envolvem a experimentação da sexualidade, desde a infância até a fase adulta, entre os(as) próprios(as) indígenas e entre eles(as) e os(as) “*cabeça-seca*”, vimos que a “*quentura*” dos corpos dos(as) não indígenas não se configura como razão motivadora para os casamentos entre esses diferentes tipos de pessoas humanas. Também afastamos a proposição de que a condição financeira dos cônjuges não indígenas, sobretudo dos homens, descrita como “*melhores*” pelas pessoas na Sementeira, era o fator que impulsionava essas uniões. Os(as) indígenas afirmam que casam por amor, contudo a questão é mais complexa. Ocorre que o casamento com os(as) “*cabeça-seca*” permite acessar os dois “*lados da mistura*”, representados nas falas dos indígenas como o “*lado*” dos(as) Kariri-Xocó e o “*lado*” dos(as) “*cabeça-seca*”. Ainda que, em alguns momentos, os casamentos com brancos(as) levem as pessoas Kariri-Xocó embora da aldeia para viverem na cidade, seja em Colégio ou em qualquer outra, acredita-se fielmente que o “*sangue puxa*” e, por isso, mais cedo ou mais tarde, o(a) parente(a) reingressará, pois ele(a) próprio(a) sentirá falta do Ouricuri. Se o “*sangue puxa*” é por causa das conexões que são criadas no espaço ritual. Ao reingressar, o(a) Kariri-Xocó poderá trazer junto consigo o(a) companheiro(a) não indígena. Se, por um lado os(as) Kariri-Xocó, reforçam a satisfação pela volta do(a) parente(a), por outro lado, demonstram insatisfação pelo fato de ter um(a) “*cabeça-seca*” vivendo entre eles(as), de maneira que é preciso negociar essa presença.

Apesar de os(as) Kariri-Xocó demonstrarem em suas falas uma supervalorização da ideia de pureza, do modo de vida no “*tempo de antes*”, quando caçavam em matas abundantes e pescavam nas águas cheias do Rio São Francisco, as suas práticas atuais não estão mobilizadas por um desejo de retorno, abertamente compartilham sobre suas preocupações quanto ao futuro da aldeia (este que já anuncia a sua presença), buscando atuar sobre ele. Ainda que os(as) Kariri-Xocó sejam reconhecidos como “*descendentes de índios*” pela população ao seu redor, devido aos traços fenotípicos, o que esses(as) indígenas nos mostram é que, em lugar da aculturação, fricção ou transfiguração étnica, o que se tem é a contramestiagem. Nesse sentido, a etnicidade opera muito mais como uma categoria “*nativa*”

do que analítica, ou seja, “usada por agentes sociais para os quais ela é relevante” (CUNHA, 2009b, p. 244).

Percebo que, entre os(as) Kariri-Xocó, mais problemático do que o casamento com não indígenas, que é discursivamente rejeitado, é o deslocamento de moradia desses casais para a aldeia. Ambos atuam sobre a dinâmica da aldeia, sobre a socialidade Kariri-Xocó, os modos de se comportar, a forma como agem para manter viva e presente a prática do Ouricuri – aquelas que são realizadas em espaço ritual e as que são feitas na aldeia sob sigilo. Contudo, e contraditoriamente, viver na aldeia, perto do mundo ritual, fortalece não somente os(as) indígenas, mas também os(as) companheiros(a) não indígenas que demonstrarem respeito ao Ouricuri, pessoas que serão por ele protegidos(as). Viver na aldeia para os(as) filhos(as), frutos desses relacionamentos, é ainda mais importante, pois isso, permite-se às crianças o acesso ao ritual, desde muito pequenas; para os(as) filhos(as) das “*cabôca*”, casadas com homens “*cabeça-seca*”, a sua participação no Ouricuri acontece ainda no ventre da mãe, quando são “*curados(as)*”.

Desse modo, friso que mesmo sendo considerado problemático, o deslocamento dos(as) não indígenas para a aldeia dinamiza as redes de relações, de diferentes formas. Para viver com eles(as) é necessário que a diferença seja ativada, sem isso as práticas do Ouricuri ficam em risco. No caso das mulheres indígenas casadas com os homens “*cabeça-seca*” é necessário negociar a sua participação no ritual, mesmo diante do ciúme e não aceitação do marido. Além disso, é necessário a negociação entre a sogra indígena e a nora “*cabeça-seca*” para a participação dos(as) netos(as) no Ouricuri, quando ainda pequenos(as). O papel das avós paternas na “*feitura*” e participação dos(as) netos(as) “*misturados(as)*” no Ouricuri é fundamental, ela quem tomará conta dos(as) netos, na falta da mãe, uma vez que a presença da nora no espaço ritual é interdita. Sem essa intervenção, as crianças terminam por frequentar pouco o ritual, o que acarreta problemas diversos, tal como adoecimento e enfraquecimento do “*espírito*”.

A mistura constitui um movimento mútuo de transformação que envolve o enfraquecimento e fortalecimento do corpo e da “*cultura*”. Compreende-se que o enfraquecimento se dá pela mistura de sangue e “*culturas*”, porque alguns(as) indígenas “*puxam*” mais para o “*lado*” dos(as) brancos(as); mas, especialmente, pela diminuição da participação de alguns(mas) “*cabôco(a)*” ou mesmo pela sua interrupção no Ouricuri, o que pode provocar o enfraquecimento do “*espírito*”. Estar com o “*espírito*” forte significa estar “*preparado*” para as adversidades da vida (como problemas de saúde, acidentes, brigas etc.), para fazerem retomadas de terras e para mostrarem a sua “*cultura*”. A ativação da diferença

frente aos não indígenas é fundamental para os(as) Kariri-Xocó não enfraquecerem. O Ouricuri é o cerne desse movimento de ativação da diferença e fortalecimento, pois é por meio dele que os(as) “*cabôco(a)*” se tornam “*de espírito forte*” e “*preparados*”. Este é o ciclo que modula a vida diária na aldeia.

Caminhando para a finalização desse texto, depreende-se que o casamento com não indígenas seria o ponto máximo de ativação da diferença, o que nos permite pensá-lo a partir de modulações, tal como a união da panela de barro com a tampa de alumínio (e vice-versa). Se os casamentos endogâmicos (entre “*primos/as de segundo e terceiro graus*”) para os(as) Kariri-Xocó são compreendidos como formas de “*fortalecimento da cultura*”, como estratégias sociopolíticas frente à mistura, pode-se entender os casamentos entre indígenas e não indígenas como formas de contramestiçagem, ou seja, uma forma própria Kariri-Xocó de misturar sem fundir. Nesse sentido, conclui-se que no lugar onde a relação é, muitas vezes, considerada impossível, esta surge como possibilidade real. Desse modo, estamos diante de processos relacionais que pensam a diferença sobre outros termos, que não a fusão, hibridização ou o apagamento.

REFERÊNCIAS

ADAM, Lucien. **Matériaux pour Servir a l'Établissement d'une Grammaire Comparée des Dialects de la Famille Kariri**. Bibliothèque Linguistique Américaine. Tome XX. Paris: J. Maisonneuve, 1897. Disponível: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aadam-1897-materiaux-kariri/adam_1897_materiaux_kariri.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2017.

AGIER, Michel. **Encontros etnográficos: Interação, contexto, comparação**. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp; Alagoas: Edufal, 2015.

ALMEIDA, Lígia Rodrigues. **Estar em movimento é estar vivo: Territorialidade, pessoa e sonho entre famílias Tupi Guarani**. 2016. 252f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ALMEIDA, Miguel Vale de. **Senhores de Si: Uma interpretação antropológica da masculinidade**. Nova edição [online]. Lisboa: Etnográfica Press, 1995. Disponível em: <<https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/17355/1/etnograficapress-459.pdf>>. Acesso em: 28 fev. 2020.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

_____. **Comentários à Mesa Redonda "Mestiçagens e (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas"** (Coordenada por Francisco Pazarelli e Marcio Goldman XI Reunião de Antropologia do Mercosul, Montevidéu, dezembro de 2015). Revista de @ntropologia da UFSCar, 9 (2), jul./dez. 2017. 213-217pp. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/13_Jos%C3%A9_Carlos.pdf>. Acesso em: 28 fev. 2021.

ARRUTI, José Maurício Andion. **Agenciamentos Políticos da “Mistura”**: Identificação Étnica e Segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó. Estudos Afro--Asiáticos, Ano 23, nº 2, 2001, pp. 217 – 254. Disponível: <<https://www.scielo.br/pdf/ea/v23n2/a01v23n2.pdf>>.

ATHIAS, Renato. **Espaço, Fecundidade e Reprodução entre os Pankararu**. In: XIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Ouro Preto, 2002. pp. 01-23. Disponível em: <<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/1238/1202>>. Acesso em: 08 fev. 2020.

_____. **Corpo, fertilidade e reprodução entre os Pankararu: perspectivas e alcances**. In.: MONTEIRO, Simone; SANSONE, Lívio (Orgs.). Etnicidade na América Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2004. pp. 189-209.

_____. **A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira: de Roquette Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira / Renato Athias**; apresentação Edvânia Torres. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007.

AZEVEDO, Marta. Saúde reprodutiva e mulheres indígenas do Alto Rio Negro. In: PAGLIARO, Heloísa (Org.). **Povos indígenas no Brasil**. Caderno CRH: Revista do Centro de Recursos Humanos da UFBA. n. 1 (1987). Salvador, UFBA, 2009. pp.463-477.

BAMFORD, Sandra (ed.). **The Cambridge Handbook of Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press. 2019.

BARBIER, René. **A escuta sensível na abordagem transversal**. In: BARBOSA, Joaquim (Coord.) *Multirreferencialidade nas ciências e na educação*. São Carlos: Editora da UFSCar, 1998. pp. 168-199.

_____. *L'écoute sensible dans la formation des professionnels de la santé*. Conférence à l'École Supérieure de Sciences de la Santé. Brasília: Juillet, 2002. pp. 01-17. Disponível em: <<http://www.barbier-rd.nom.fr/ecoutesensiblemedecine3re.PDF>>. Acesso em: 05 fev 2019.

BELAUNDE, Luisa Elvira. **Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia Peruana**. Lima, CAAAP/BCRP, 2001.

_____. **A força dos pensamentos, o fedor do sangue**. Hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, V. 49, Nº 1, 2006. pp. 205-243 Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v49n1/v49n1a07.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

_____. **Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação**. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, 2015. pp. 538-564. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/111618/114126>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

_____. **Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade destes e de outros conceitos**. [Entrevista concedida a DAINESE, Grazielle; SERAGUZA, Lauriene]. *Revista Ñanduty*. v. 4, n. 5, 2016. pp. 286-307. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/5767/2937>>. Acesso em: 28 mar. 2020.

BENTO, Berenice. **As tecnologias que fazem os gêneros**. VIII Congresso Iberoamericano de ciência, tecnologia e gênero. De 05 a 09 de abril de 2010. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/22783765-As-tecnologias-que-fazem-os-generos.html>>. Acesso em 18 mai. 2020.

_____. **O que pode uma teoria?** Estudos transviados e a despatologização das identidades trans. *Revista Florestan*. Ano1, N. 02, 2014a. pp. 46-66. Disponível em: <http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/64/pdf_25>. Acesso em 05 jun. 2020.

_____. **Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento**. *Revista Cadernos Pagu*. Campinas, n. 43, 2014b. pp. 475-497. [Entrevista concedida a Diego Madi Dias]. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/cpa/n43/0104-8333-cpa-43-0475.pdf>>. Acesso em: 16 mai. 2020.

_____. **É o queer tem pra hoje?** Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria Queer ao Sul do Equador. *Áskesis*. v. 4, n. 1, 2015. pp. 143 – 155. [Entrevista concedida a Felipe Padilha e Lara Facioli]. Disponível em: <<http://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/61>>. Acesso em: 17 mai. 2020.

BIERNACKI, P.; WALDORF, D. **Snowball sampling-problems and techniques of chain referral sampling**. Sociological Methods and Research. v. 10, n. 2, 1981. pp. 141-163.

BONDÍA, Jorge Larrosa. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação. n.19, 2002. pp. 20-28. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n19/n19a02.pdf>>. Acesso em: 28 fev.2019.

BRAGA, Palloma Cavalcanti Rezende. **Corpo, saúde e reprodução entre os índios Fulni-ô**. 2010. 70f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

CARIAGA, Diógenes. **Gênero e sexualidades indígenas**: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul. Cadernos de campo, São Paulo, n. 24, 2015. pp. 441-464. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4413245/mod_resource/content/1/Cariaga_genero_sexualidade_Kaiowa.pdf>. Acesso em 14 jul 2019.

CARSTEN, Janet. **Cultures of relatedness**: new approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. **The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth**: Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. American Ethnologist. V. 22, N. 2, 1995, pp. 223-241. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/1de0/29c4befd3196a82bf89a54c08d419a32eef4.pdf?_ga=2.238426496.1218170236.1604590037-580476126.1604590037>. Acesso em: 05 nov. 2020.

CASÃO, Carolina Dias Cunha. **Etnografando o sistema de parto kaingang na Terra Indígena Mococa – PR**. 2012. 252f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

CASTRO, Andréa Oliveira. **Desejo e prazer**: um aspecto da sexualidade entre os Karitiana. Cadernos de campo, São Paulo, n. 24, 2015.pp. 505-523. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/108349>>. Acesso em: 28 mar. 2020.

CAVALCANTI, Palloma. **Doenças da Terra e doenças dos espíritos**: versão cultural Fulni-ô sobre o processo de Reprodução humana. Anais do 33º Encontro Anual da Anpocs, de 26 a 30 de outubro de 2009, em Caxambu/MG. Disponível em:<<http://anpocs.org/index.php/papers-33-encontro/gt-28/gt07-13/1839-palomacavalcanti-doencas/file>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

CIOCCARI, Marta. **Reflexões de uma antropóloga “andarina” sobre a etnografia numa comunidade de mineiros de carvão**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, jul./dez. 2009. pp. 217-246. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v15n32/v15n32a10.pdf>>. Acesso em: 26 fev 2019.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. **Uma irritante duplicidade**: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê. Revista de @ntropologia da UFSCar, 9 (2), jul./dez. 2017. 201-212pp. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/12_Marcela_Stockler.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2021.

COLLIER, Jane F.; YANAGISAKO, Sylvia J. **Gender and kinship: essays toward a unified analysis**. Stanford: Stanford University Press, 1987.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Revista Sociedade e Estado. V 31, N 1, Jan/Abr 2016. pp. 99-127. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>>. Acesso em 17 set 2019.

CORREA, Célia Nunes (Célia Xakriabá). **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. 2018. 218 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília.

COSTA, Sérgio. **A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 13(1): 143-158, maio de 2001. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ts/v13n1/v13n1a10.pdf>>. Acesso em: 30 mar. 2021.

CRENSHAW, Kimberle W. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero**. Cruzamento: raça e gênero. Brasília: Unifem, 2004. pp. 07-16. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>>. Acesso em: 20 jul 2019.

CRUZ, Idiane (Idiane Crudzá). **Primeiro casamento indígena Kariri-Xocó**. Porto Real do Colégio, 27 nov. 2019. Facebook: Idiane Crudzá. Disponível em: <https://www.facebook.com/idiane.cruz.94?epa=SEARCH_BOX>. Acesso em: 09 dez. 2019.

_____. **Cerimônia em prol da nossa cultura**. Porto Real do Colégio, 04 dez. 2019. Facebook: Idiane Crudzá. Disponível em: <https://www.facebook.com/idiane.cruz.94?epa=SEARCH_BOX>. Acesso em: 09 dez. 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a. pp. 311-373. Disponível em: <<https://fredericomb.files.wordpress.com/2017/03/cunha-manuela-carneiro-cultura-e-cultura-cultura-com-aspas.pdf>>. Acesso em: 10 jan 2019.

_____. **Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível**. In: _____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b. pp. 235-244. Disponível em: <<https://leiaarqueologia.files.wordpress.com/2018/02/10-etnicidade-da-cultura-residual-mas-irreduzivel.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

DAINESE, Grazielle. **Desentendimentos entre parentes: variações da intimidade**. Revista de Antropologia. 58(2). 2015. pp. 371-385. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/108578/107414>>. Acesso em: 07 nov. 2020.

DA MATTA, Roberto. **O ofício de etnólogo, ou como ter “anthropological blues”**. Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro, n. 27, 1978. pp. 01-13. Disponível em: <http://www.ppgasmn-ufRJ.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_27.pdf>. Acesso em: 02 fev 2019.

DANOWSKI, Débora; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há um mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. 2ª ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2017.

DIAS-SCOPEL, RAQUEL. **A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto:** práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku. Florianópolis, 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina.

DIAS-SCOPEL, Raquel; SCOPEL, Daniel; LANGDON, Esther Jean. **Gestação, parto e pós-parto entre os Munduruku do Amazonas:** confrontos e articulações entre o modelo médico hegemônico e práticas indígenas de autoatenção. *Ilha Revista de Antropologia*. Florianópolis, v. 19, n. 1, jun. 2017. pp. 183-216. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2017v19n1p183/35643>>. Acesso em 11 fev. 2020.

DNIT; COPPETEC. **Estudos Etnoecológicos.** Relatório final Terra Indígena Karapotó. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <<http://www.br101indigena.com.br/kariri-xoco/>>. Acesso: 05 jul 2017.

FARIAS, Joana Silva de Araújo. **Modelando Parentes:** Sobre as redes de relações da ritxo(k)o entre os Karajá. 2015. 168f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo – SP.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado.** *Cadernos de campo*. N.13. 2005. pp. 155-161.(tradução de Paula Siqueira). Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/50263/54376>>. Acesso em: 01 mar. 2019.

FERRARI, Alfonso Trujillo. **Os contactos e as mudanças culturais dos Kariri.** São Paulo: Sociologia, ago. 1956.

_____. **Os Kariri, o crepúsculo de um povo sem história.** *Revista Sociologia*, n. 3, São Paulo, 1957.

FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. **A flecha do ciúme:** O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. 437 f. 2010. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Tese de doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional. Disponível em: <<http://objdig.ufrj.br/72/teses/746021.pdf>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

FISCHER, Michael M. J. A etnicidade e as artes pós-modernas da memória. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. **A escrita da cultura:** poética e política da etnografia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016. pp. 271 - 321. (Tradução de Maria Cláudia Coelho)

FOERSTER, S.I.A; BEZERRA, P.E.S; ALMEIDA, C.G. **A cobra-preta na percepção dos moradores da Fazenda Saco, Pernambuco.** Resumos Expandidos do I CONICBIO / II CONABIO / VI SIMCBIO v.2. Universidade Católica de Pernambuco - Recife - PE - Brasil - 11 a 14 de novembro de 2013. pp. Disponível em: <<http://www.unicap.br/simcbio/wp-content/uploads/2014/09/A-COBRA-PRETA-NA-PERCEP%C3%87%C3%83O-DOS-MORADORES-DA-FAZENDA-SACO-PERNAMBUCO.pdf>>. Acesso em: 07 fev. 2020.

FONSECA, Cláudia. **De afinidades a coalizões:** uma reflexão sobre a "transpolinização" entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *Revista Ilha*. Florianópolis, v.5, n.2, 2003. pp. 05-31. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15356/15283>>. Acesso em: 25 jun. 2020.

_____. **Família, fofoca e honra:** etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares. - 2.ed. - Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

_____. **Apresentação:** De família, reprodução e parentesco: algumas considerações. *Cadernos Pagu* (29). Dossiê: famílias em movimento. 2007. pp. 09-35. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n29/a02n29.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2020.

FRANCHETTO, Bruna. **Mulheres entre os Kuikúro.** *Estudos Feministas*. Ano.4. N 1. 1996. pp. 35-54. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16653>. Acesso em: 06 nov. 2020.

FRANKLIN, Sarah; MCKINNON, Susan (ed.). **Relative Values:** Reconfiguring Kinship Studies. Durham, NC: Duke University Press Books, 2001.

FUNAI. Kariri-Xocó. In.: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos e demografia. 1990.** Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3724#demografia>>. Acesso em: 03 abr. 2021.

GALVÃO, Eduardo. **Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil.** *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 5, n. 1, 1957. pp. 67-74. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110360/108927>>. Acesso em: 03 dez. 2017.

GARCIA, Uirá. **Sobre o poder da criação:** parentesco e outras relações Awá-Guajá. *Mana* 21(1), 2015. pp. 91-122.

GARDINER, Judith Kegan. **Female Masculinity and Phallic Women – Unruly Concepts.** *Feminist Studies*. 38, n. 3, 2012. pp. 564-611. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/289982276_Female_Masculinity_and_Phhallic_Women_-_Unruly_Concepts>. Acesso em: 10 mai. 2020.

GEERTZ, Clifford. Estar lá escrever aqui. *Diálogo*, São Paulo, V. 22, N.3, 1989. pp. 58-63. Disponível em: <http://gege.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/PPGG%20-%20PESQUISA%20QUALI%20PARA%20GEOGRAFIA/Estar%20l%E1,%20escrever%20a%20qui.pdf>. Acesso em: 23 fev 2019.

GIBERTI, A. C. **Nascendo, encantando e cuidando** – uma etnografia do processo de nascimento nos Pankararu de Pernambuco. 2013. 196 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Saúde Pública. Universidade de São Paulo.

GOLDMAN, Márcio. **Os tambores do antropólogo:** Antropologia pós-social e etnografia. *PontoUrbe*, ano 2, versão 3.0, julho, 2008. pp. 01-11. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/1750>>. Acesso em: 05 fev 2019.

_____. **“Quinhentos anos de contato”**: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana* 21(3): 641-659, 2015. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/mana/v21n3/0104-9313-mana-21-03-00641.pdf>>. Acesso em: 29 mar. 2021.

_____. **Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem**. *Estudos Etnográficos. Revista de Antropologia da UFSCar*, 9 (2), jul./dez. 2017. 11-28 pp. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/introdu%C3%A7%C3%A3o_dossi%C3%AA.pdf>. Acesso em: 05 mar. 2021.

_____. **‘Nada é igual’**. Variações sobre a relação afroindígena. *MANA* 27(2): 1-39, 2021. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/YGG67m8GCQWwGhzswX77xqd/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 05 set. 2021.

GOW, Peter. **Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

HALBERSTAM, Judith [Jack]. **Masculinidad femenina**. Madrid: Egals. United States of America: Duke University Press, 2008. (Tradução de Javier Saéz).

HAMMERSCHMIDT, Bianca. **Tramando afetos**: manipulação de corpos e desejos através da magia amorosa entre os Shipibo-Konibo. 165 f. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

HOENTHAL JÚNIOR, W. D. **As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco**. *Rev. do Museu Paulista*, São Paulo: Museu Paulista, n. 12, n.s., 1960.

HOOKS, Bell. **The Will to Change: Men, Masculinity, and Love**. New York: Atria Books. 2018 [2004]. (tradução de Ayodele e Ezequias Jagge. Coletivo Nuvem Negra).

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais**. Estimativas da população residente com data de referência 1º de julho de 2020. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/al/porto-real-do-colegio.html>>. Acesso em 05 jun 2021.

_____. **Área territorial brasileira 2020**. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/al/porto-real-do-colegio.html>>. Acesso em 05 jun 2021.

JUNQUEIRA, Carmen; MINDLIN, Betty. **Índias e antropólogos**. *Diálogo de Carmen Junqueira e Betty Mindlin. Estudos Avançados*. v. 17, n. 49. 2003. pp. 235-251. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18406.pdf>>. Acesso em: 10 fev 2019.

JUNQUEIRA, Carmen; PAGLIARO, Heloisa. **O saber Kamaiurá sobre a saúde e o corpo**. In: PAGLIARO, Heloísa (Org.). *Povos indígenas no Brasil. Caderno CRH: Revista do Centro de Recursos Humanos da UFBA*. n. 1 (1987). Salvador, UFBA, 2009. pp. 451-462.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. (tradução de Beatriz Perrone-Moisés).

LAGROU, Els. **Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, V. 49 N° 1. 2006. pp. 55-90. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ra/v49n1/v49n1a03.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2020.

_____. Uma experiência visceral: pesquisa de campo entre os Kaxinawa. In: Grossi, Miriam Pillar (Org.). **Trabalho de campo, ética e subjetividade**. 1ª ed. Florianópolis: Editora Tribo da Ilha e Editora Copiart. v. 1, 2018. pp. 39-53. Disponível em: <<http://miriamgrossi.paginas.ufsc.br/files/2012/03/Visualizar7.pdf>>. Acesso em: 28 jan 2019.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago do leite: gênero e transformação no alto rio Negro**. São Paulo: Editora da UNESP; ISA; Nuti, 2005.

_____. **Casamento com ‘branco’**: novas formas de subjetividade e agência feminina em São Gabriel da Cachoeira, alto rio Negro”. 30º Encontro Anual da ANPOCS 24 a 28 de outubro de 2006. 01-30 pp.

LEA, Vanessa R. **O som do silêncio (Paul Simon)**. Cadernos Pagu (41), 2013. pp. 87-93. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n41/09.pdf>>. Acesso em 08 fev. 2020.

LIMA, Tânia Stolze. **O dois e seu múltiplo**: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana 2(2):21-47, 1996. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/6ae3/e48d5ea3410f442629b81fd9485243be04d2.pdf?_ga=2.132530254.132025100.1633622712-489673130.1633622712>. Acesso em 10 mai. 2021.

_____. **O que é um corpo?** Religião e Sociedade, v.22, n.1, 2002. pp.9-20. Disponível em: < https://www.academia.edu/31501521/Lima_O_que_e_um_corpo>. Acesso em: 20 jun. 2021.

_____. **O campo e a escrita**: Relações Incertas. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.2, 2013. pp. 09-23. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no2_01.TaniaStolzeLima.pdf>. Acesso em: 15 jan 2019.

LIZARDO, Liliane. **Gênero**: “mãe do corpo” doença que atinge as mulheres indígenas Baré no Alto Rio Negro. Wamon: Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFMA. v. 2, 2017. pp. 73-85. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/wamon/article/download/2754/3254>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

LÓPEZ, Gloria Margarita Alcaraz. **A fecundidade entre os Guarani**: um legado de Kunhankarai. 2000. 2017 f. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde). Fundação Oswaldo Cruz. Escola Nacional de Saúde Pública. Rio de Janeiro.

LUCIANI, José Antonio Kelly. **Sobre a antimestiçagem**. Cultura e Barbárie Desterro, 2016. (Tradução de Nicole Soares, Levindo Pereira e Marcos de Almeida Matos). Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/novo/wp-content/uploads/2016/05/antimesticagem.pdf>>. Acesso em 28 fev. 2021.

_____. **Articulação de sistemas médicos, diálogos cerimoniais e reuniões políticas**: comentários sobre a antimestiçagem cosmopolítica para além do interétnico. Amazôn., Rev. Antropol. (Online) 9 (2): 700 - 715, 2017. Disponível em:

<<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/5671>>. Acesso em: 20 jun. 2021.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3), 2014. pp. 935-952. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ref/v22n3/13.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2020.

MACÊDO, Ulla. **A dona do corpo: um olhar sobre a reprodução entre os Tupinambá da Serra-BA**. 2007. 205f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais com concentração em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

MAGALHÃES, Josa. **A cobra e o folclore sertanejo**. Revista do Instituto do Ceará. 1969. pp. 113-123. Disponível em: <<https://www.institutoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1969/1969-CobraoFolcloreSertanejo.pdf>>. Acesso em 07 fev. 2020.

MAIA, Cláudia de Jesus. **Genealogia da solteirona no Brasil**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2001. 01-16 pp.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Etnografia como prática e experiência**. Horizontes antropológicos. Porto Alegre, ano 15, n. 32, 2009. pp. 129-156. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v15n32/v15n32a06.pdf>>. Acesso em: 28 dez 2018.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Rio de Janeiro: Record, 1967.

_____. Introdução. In.: _____. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].

MARCELIN, Louis Herns. **A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano**. Mana, 5 (2): 31-60, 1999. Disponível: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/kghr3xv9tC5yvVyBSTkTPLc/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

MARTINS, S. A.C. **Reproduction and Gender: Embodiment among the Kariri-Shoco of Northeast Brazil**. Tese de doutorado. Universidade de Manitoba, Canadá, 2003a.

_____. **Aspectos de Gênero: Kariri-Xocó female embodiment**. V RAM – Reunião de Antropologia do Mercosul: Antropologia em Perspectivas. Florianópolis, 30 novembro a 03 de dezembro de 2003b. Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/vram2003/a13-smartins.pdf>>. Acesso em: 02 nov 2020.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. **A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado**. 1989. 375 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), Rio de Janeiro.

MATOS, Beatriz de Almeida; SANTOS, Julia Otero dos; BELAUNDE, Luisa Elvira. **Corpo, terra, perspectiva: o gênero e suas transformações na Etnologia**. Amazônica - Revista de Antropologia. Volume 11 (2): 391 – 412, 2019. Disponível em:

<<https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7957/5868>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

MCCALLUM, Cecilia. **Gender and Sociality in Amazonia**. How Real People Are Made. Oxford: Berg, 2001.

_____. **Alteridade e sociabilidade Kaxinauá**: perspectivas de uma antropologia da vida diária. Revista Brasileira de Ciências Sociais 13(38). 1998a. pp. 127-136. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v13n38/38cecilia.pdf>>. Acesso em: 15 set 2017.

_____. **O corpo que sabe**: da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das Terras Baixas Sul-Americanas. In.: ALVES Paulo César; RABELO, Miriam Cristina (eds.). Antropologia da saúde. Traçando Identidade e Explorando Fronteiras. Rio de Janeiro: Fiocruz/ Relume Dumará. 1998b. pp. 215-245.

_____. **Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas**. Cadernos pagu (41), 2013. pp. 53-61. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n41/06.pdf>>. Acesso em: 17 set 2017.

MCCALLUM, Cecilia Anne et al. A “dona do corpo” e o “resguardo quebrado”: a etiologia tupinambá numa perspectiva etnográfica. In: MCCALLUM, Cecilia Anne; ROHDEN, Fabíola (Orgs.). **Corpo e saúde na mira da antropologia**: ontologias, práticas, traduções. Salvador EDUFBA: ABA, 2015. pp. 45-65.

MCCALLUM, Cecilia; BUSTAMANTE, Vânia. **Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia**. Etnográfica. 16 (2): 221-246, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/etnografica/1476>>. Acesso em 05 jun. 2021.

MEDEIROS, Flávia. **Adversidades e lugares de fala na produção do conhecimento etnográfico com policiais civis**. Cadernos Campos, São Paulo, n.26, v.1, 2017. pp. 327-347. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/142130/140858>>. Acesso em 04 set 2019.

MELATTI, Julio Cezar. Capítulo B1 Nordeste. In.: _____. **Áreas Etnográficas da América Indígena Nordeste**. UnB/ Brasília, DF., 2016. pp. 01-13. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b1nordeste.pdf>>. Acesso em 10 ago 2019.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. **Devir-afroindígena**: “então vamos fazer o que a gente é”. Cadernos de campo, São Paulo, n. 23, 223-229 pp. 2014. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/98443/97148>>. Acesso em: 05 set. 2021.

_____. **Quatro ecologias afroindígenas**. Revista de @ntropologia da UFSCar, 9 (2), jul./dez. 2017. 29-41 pp. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/introdu%C3%A7%C3%A3o_dossi%C3%AA.pdf>. Acesso em: 05 set. 2021.

MENDES, Luna. **Entre falas bonitas e perigosas**: Notas para um estudo sobre a fofoca no cotidiano Mbya-Guarani. Enfoques, Rio de Janeiro, Edição Especial, XIX Jornada Discente

do PPGSA/UFRJ, 2019. pp. 10-23. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/enfoques/article/view/23914>>. Acesso em 06 nov. 2020.

MINTZ, Sidney W. **Encontrando Taso, me descobrindo**. Dados - Revista de Ciências Sociais. v. 27. n. 1. 1984. pp. 45-57. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/ppgas/portal/arquivos/orientacoes/MINTZ_Sidney_1984.pdf>. Acesso em: 02 fev 2019.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Territorialidade, casamentos mistos e política entre índios e portugueses**. Revista Brasileira de História. São Paulo, 2015. pp 01-23. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882015000200017&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 01 nov 2019.

MOTA, Clarice Novaes da. **As Jurema told us: Kariri-shoko and Shoko mode of utilization of medicinal plants in the context of modern northeast Brazil**. Doctoral thesis. University of Texas System, Austin, 1987.

MOTTA-MAUÉS, M. A.; VILLACORTA, G. M. **Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuí/PA)**. Trabalho apresentado a 24º reunião da ANPOCS, Petrópolis, 2000. Disponível em: <<https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/24-encontro-anual-da-anpocs/gt-22/gt11-7/4818-mmaues-matintaperera/file>>. Acesso em 11 fev. 2020.

NANTES, Martin de. **Relação de uma missão no Rio São Francisco**. SP: Companhia Editora Nacional, 1979. (Tradução e comentários de Barbosa Lima Sobrinho). Disponível: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Anantes-1979-relacao/nantes_1979_relacao.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2017.

NHENETY KARIRI-XOCÓ. **Mundo circular**. 2012. Disponível em: <<http://kxnhenety.blogspot.com/2012/12/mundo-circular.html>>. Acesso em: 20 out 2019.

NÓBREGA, Márcia. **Entre “almas” e “caboclos”, um “povo só”: diferença e unidade numa ilha no Rio São Francisco**. R@U, 9 (2), jul./dez. 2017: 109-122. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/06_M%C3%A1rcia_N%C3%B3brega.pdf>. Acesso em 20 jun. 2021.

NUNES, Eduardo Soares. **Aldeias urbanas ou cidades indígenas?** Reflexões sobre índios e cidades. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 1, jan./jun. 2010. pp. 9-30, Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/8289/7642>>. Acesso em: 15 set 2019.

_____. **De corpos duplos: mestiçagem, mistura e relação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)**. *Cadernos de Campo*, 19, 2010.

_____. **No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)**. 401f. 2012. Mestrado (Dissertação em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília, Brasília.

OLIVEIRA, José Nunes. **Um pouco da minha infância**. Estudos Avançados. vol.13 n.37. São Paulo, Set./Dez., 1999. pp. 87-103. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v13n37/v13n37a05.pdf>>. Acesso em: 10 nov 2019.

OLIVEIRA, Maria das Dores. **Da invisibilidade para a visibilidade: estratégias Pankararu**. In: ALMEIDA, Luiz Sávio de; SILVA, Christiano Barros Marinho da. (Orgs.). *Índios do nordeste: temas e problemas 4*. Maceió: EDUFAL, 2004. pp. 05-23.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. 2 ed. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1972.

_____. **Sociologia do Brasil Indígena**. Brasília: Ed. da UnB, 1978.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Uma Etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA* 4(1), 1998. pp. 47-77. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf>>. Acesso em: 05 nov 2019.

OVERING, Joanna. **Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica**. *Mana*. V. 5, N.1. Rio de Janeiro, abril, 1999. pp. 81-107. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n1/v5n1a04.pdf>>. Acesso em: 04 set 2018.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **“Conhecimentos Tradicionais”**: uma discussão conceitual. *Anais do X Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental. VIII Colóquio Internacional “As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas na Pan-Amazônia*. n. 1. 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufac.br/index.php/simposiufac/article/view/794>>. Acesso em: 10 mai. 2020.

PAZZARELLI Francisco; SAUMA Julia F.; HIROSE Maria Belén. **(Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas**. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9 (2), jul./dez. 2017. 09-10 pp. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/introdu%C3%A7%C3%A3o_dossi%C3%AA.pdf>. Acesso em: 05 set. 2021.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995. Disponível em: <http://www.marizapeirano.com.br/livros/a_favor_da_etnografia.pdf>. Acesso em: 27 dez 2018.

_____. **Etnografia não é método**. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 20, n. 42, jul./dez. 2014. pp. 377-391. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v20n42/15.pdf>>. Acesso em: 13 jan 2019.

_____. **Etnografia, ou a teoria vivida**. *Ponto Urbe [Online]*, N. 2, 2008. pp. 01-11. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/1890>>. Acesso em: 10 jan 2019.

PELÚCIO, Larissa. **Breve história afetiva de uma teoria deslocada**. *Revista Florestan*. ano 1, n. 2. 2014. pp. 26-45. Disponível em: <http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/63/pdf_24>. Acesso em: 27 mai. 2020.

PINA-CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. **Gente livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **Gênero, casamento e trocas com brancos**. In.: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia"*. Rio

de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ /FUNAI, 2012. pp. 98-109. Disponível em: <http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/genero_povos_indigenas.pdf>. Acesso em: 10 out 2017.

_____. **Fuga como estratégia:** notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas Mbya. Cadernos de campo, São Paulo, n. 24, 2015. pp. 412-426. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/321581307_Fuga_como_estrategia_notas_sobre_sexualidade_parentesco_e_emocoes_entre_pessoas_mbya>. Acesso em: 01 mar. 2020.

POLLAK, Michael. **Memória social e identidade.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, pp. 200-212. Disponível em: <<http://www.pgedf.ufpr.br/memoria%20e%20identidadesocial%20A%20capraro%202.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2020.

RAMOS, Alcida R. **Vozes indígenas:** o contato vivido e contado. Anuário Antropológico. n° 87, 1990. pp. 117-43. Disponível em: <http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1987/anuario87_ramos.pdf>. Acesso em 30 abr. 2020.

_____. **O índio hiper-real.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, 28 (10), 1995. pp. 05-14. Disponível em: <<http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto34/FO-CX-34-2102-1997.pdf>>. Acesso em: 11 abr. 2020.

_____. **Sobre malentendidos interétnicos.** Universitas Humanistica. v. 80. 2015. pp. 53-75. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/791/79135351003.pdf>>. Acesso em 30 abr. 2020.

RAMOS, Elisa Urbano. **Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco, espaço de poder onde acontece a equidade de gênero.** 2019. 100f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

REZENDE, Patrícia de Souza. **A reprodução enquanto um processo biossocial.** Estudo etnográfico em uma vila do Baixo-Sul Baiano. 2015. 207 f. Tese (Doutorado). Instituto de Saúde Coletiva. Universidade Federal da Bahia. Salvador: Bahia.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** A integração das populações indígenas no Brasil moderno. São Paulo: Vozes, 1970.

_____. **O povo brasileiro:** a formação e o sentido do Brasil. 2 ed. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

RIVAL, Laura M.; SLATER, Don; MILLER, Daniel. **Sex and sociality:** comparative ethnographies of sexual objectification. London: LSE Research Online, 1998. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/30520539_Sex_and_Sociality_Comparative_Ethnographies_of_Sexual_Objectification>. Acesso em: 27 jun. 2020.

ROJO, Luiz Fernando. **Rompendo tabus:** a subjetividade erótica no trabalho de campo. Cadernos de campo. n. 12, 2004. pp. 41-56. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/53885/57824>>. Acesso em: 03 fev 2019.

ROSALDO, M. **The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding**, Signs 5 (3): 389-417, 1980.

SAHLINS, Marshall. **O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I)**. *Mana* 3:41-74, 1997.

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. **Os Kariri-Xocó na Sementeira: Processos Nativos de Aprendizagem e Perspectiva Corporal**. 2015. 195f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SAUMA, Julia F. **Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena**. Cadernos De Campo (São Paulo - 1991), 23(23), 257-270 pp. 2014 Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/98485/97184>>. Acesso em: 05 set. 2021.

SCHILT, Kristen; WESTBROOK, Laurel. **Doing Gender, Doing Heteronormativity: Gender Normals, Transgender People, and the Social Maintenance of Heterosexuality**, 2009. Disponível em: <https://www.academia.edu/27399388/Doing_Gender_Doing_Heteronormativity_Gender_Normals_Transgender_People_and_the_Social_Maintenance_of_Heterosexuality>. Acesso em: 20 jun. 2020.

SCHNEIDER, David. **American kinship: a cultural account**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968.

_____. **A critique of the study of kinship**. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1984.

SECRETARIA ESPECIAL DA SAÚDE INDÍGENA (SESAI). **Levantamento da População Geral Aldeada – DSEI Alagoas e Sergipe**. Maceió: 2015. Disponível em: <<https://dados.al.gov.br/catalogo/dataset/176ce785-d4fd-47e4-b050-79e2e2aec220/resource/31957252-b75b-41fc-886d-4eab80504b2a/download/indigena.pdf>>. Acesso em 05 mai 2021.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras**. In: OLIVEIRA FILHO, J.P. (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1979. pp. 02-19. Disponível em: <http://www.ppgasmn-ufrrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_32.pdf>. Acesso em: 17 jan 2019.

SIASI, SESAÍ. Kariri-Xocó. In.: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Quadro geral dos povos. 2013**. Disponível em: <https://povosindigenas.org.br/pt/Quadro_Geral_dos_Povos>. Acesso em: 10 nov 2019.

_____. **Kariri-Xocó**. In.: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Quadro geral dos povos. 2014**. Disponível em: <https://povosindigenas.org.br/pt/Quadro_Geral_dos_Povos>. Acesso em: 10 nov 2019.

SILVA, Andrea Leme da. **Comida de gente: preferências e tabus alimentares entre os ribeirinhos do Médio Rio Negro (Amazonas, Brasil)**. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 50, n. 1, p. 125-179, 2007.

SILVA, Christiano Barros Marinho da. “**Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra...**” Diagnóstico, Tratamento e Cura entre os Kariri-Xocó (AL). 2003. 93f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE.

SILVA, Wagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. 1ª ed. 1ª reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SMITH, Barbara. **Home Girls: A Black Feminist Anthology**. New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.

SOBRINHO, TH Pompeu. **Sistema de parentesco dos índios Cariris**. Revista do Instituto do Ceará. Editora Instituto do Ceará LTD: Fortaleza. Ceará. Tomo LXI. Ano LXI, 1947. Disponível: <https://www.institutodoceara.org.br/revista/Rev-apresentacao/RevPorAno/1947/1947-SistemaParentescoIndiosCariris.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2017.

_____. **As origens dos Índios Cariris**. Revista do Instituto do Ceará. Editora Instituto do Ceará LTD: Fortaleza. Ceará. Tomo LXI. Ano LXIV, 1950. Disponível: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Apompeu-1950-origens/pompeu_sobrinho_1950_origens.pdf. Acesso em: 19 ago. 2017.

SOUZA, Jurema Machado de Andrade. **Trajetórias femininas indígenas: gênero, memória, identidade e reprodução**. 2007. 129f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais com concentração em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SOUZA, Marcela Coelho de. **O traço e o círculo o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos**. 2002. 668f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ.

STRATHERN, Marilyn. **After nature: English kinship in the late twentieth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. **A Antropologia e o advento da Fertilização In Vitro no Reino Unido: uma história curta**. Cadernos Pagu (33), julho-dezembro de 2009:9-55. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/tL9xN69QjLS8S3wBZ4nWJNv/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 10 jul. 2021.

_____. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

_____. **Parentesco, direito e o inesperado**. Parentes são sempre uma surpresa. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. (tradução Stella Zagatto Paterniani).

TAYLOR, A. C.; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Um corps fait de regards**. In: BRETON, S. (Ed.). *Qu'est-ce qu'un corps?* Musée du Quai Branly/Flammarion, Paris, 2006. 148-199 pp.

VENANCIO, Manuela Machado Ribeiro. **Os Kariri-Xocó do Baixo São Francisco: organização social, variações culturais e retomada das terras do território de ocupação**

tradicional. 2018. 237f. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra calada**: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2007.

VIEGAS, Susana de Matos; MAPRIL, José. **Mutualidade e conhecimento etnográfico**. Etnográfica. Outubro de 2012 vol. 16 (3): 513-524. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/7492/1/ICS_SMViegas_Mutualidade_2012_ARN.pdf>. Acesso em 10 mai. 2021.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. 365f. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo: São Paulo.

VIGOYA, Mará Viveros. **El machismo latinoamericano**. Un persistente malentendido. In: VIGOYA, Mará Viveros; RIVERA, Claudia; RODRÍGUEZ, Manuel (Org.). De mujeres, hombres y otras ficciones... Género y sexualidad en América Latina. Bogotá: Tercer Mundo: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2006. pp. 111-128.

VILAÇA, Aparecida. **O que significa tornar-se outro?** Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. RBCS Vol. 15, n. 44, outubro/2000. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcso/a/XpNGWq8xKbQ9wnPbd4rHJfn/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em 15 mai. 2021.

_____. **O parentesco como um fato da cosmologia na Amazônia**. In.: Apresentado no GT “Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)”, no XXV Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A fabricação do corpo na sociedade xinguana**. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, 1979. pp. 40-49. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Acastro/castro_1979_xingu.pdf>. Acesso em: 12 jan 2019.

_____. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Mana 2(2):115- 144. 1996. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em 10 jun. 2021

_____. **O problema da afinidade na Amazônia**. In.: _____. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002. pp. 89-180.

_____. **Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena**. O que nos faz pensar. [S.l.], v. 14, n. 18, 2004. pp. 225-254. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqfnfp/article/view/197>>. Acesso em: 23 abr. 2020.

_____. **Contra-antropologia, contra o estado**: uma entrevista com Eduardo Viveiros De Castro [Entrevista concedida a Eduardo Viveiros de Castro]. Paulo Bull. Revista Habitus | IFCS – UFRJ | vol. 12 – N. 2 – 2014. 146-163 pp.

_____. **A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada**. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. Aceno – Revista de Antropologia do

Centro-Oeste, 5 (10), 2018. pp. 247-264. Disponível em: <<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/8341>>. Acesso em 27 abr. 2020.

WAGNER, Roy. The Fractal Person. In: Marilyn Strathern e Maurice Godelier (org.). **Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/pontourbe/173>>. Acesso em 10 jun. 2021.

_____. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1975].

WEST, Candace; ZIMMERMAN, Don H. **Doing gender**. *Gender & Society*. 1 (2), 1987. pp. 125-51. Disponível em: <https://www.gla.ac.uk/0t4/crcees/files/summerschool/readings/WestZimmerman_1987_Doin_gGender.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2020.

ZANELLA, Andréa Vieira. **Inquietações metodológicas: perguntar, registrar, escrever**. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2013.

GLOSSÁRIO

Acavalado	Homem do pênis grande.
Amancebado(a)	Aquele(a) que mora junto com o(a) cônjuge sem ser casado na igreja ou no civil; o mesmo que “amigado”, “juntado”.
Badiação	Mistura.
Botar gaia	Trair a mulher ou o marido; o mesmo que “botar ponta”.
Broco(a)	Bobo(a). Caduco(a). Ingênuo; também é utilizado para se referir às pessoas que não têm conhecimento das leis.
Cabeça-seca	Não conhecedor do segredo do Ouricuri; sinônimo de branco(a) ou não indígena.
Cabôco(a)	Conhecedor(a) do segredo do Ouricuri.
Chifrar	O mesmo que “botar gaia” ou “botar ponta”; trair.
Chumbregar	Esfregar o corpo em alguém ou em algo; atrito entre corpos; a depender do contexto da conversa, pode significar namorar, transar ou embriagar-se.
Desonrar	Tirar a virgindade da “moça”.
Donzelo	Homem que não namora e nem se casou.
Ficar ‘pra’ titia	Mulher velha que não namora e nem se casou.
Furrubio	Bagunça; agitação; brincadeira; barulho.
Furrubienta	Que faz/gosta de furrubio.
Gabolinha	Homem que namora e depois fica “gabolando”, ou seja, comentando com os outros rapazes.
Grogojó	Termo pejorativo utilizado para se referir aos(às) filhos(as) de Kariri-Xocó com não indígenas.
Homem caçarola	Homem que faz as atividades domésticas.
Homem dominado	Homem controlado/dominado pela esposa.
Indígena	Aquele(a) que tem o sangue de “índio”.
Injeitado(a)	Homem/ mulher que ninguém se interessa em namorar.
Ingicar	Ficar bravo(a); enraivar-se.
Maninha(o)	Aquela(e) que nunca namorou; infértil.
Maria gaieira	Mulher que coloca “gaia” no marido; mulher que trai.
Moça	Jovem que menstrua e é virgem.

Moça véa	Mulher velha virgem.
Moroba	Carne em fase de putrefação.
Morobeiro(a)	Aquele(a) que come moroba.
Mulher	Pessoa do gênero/sexo feminino; esposa.
Mutirão	Pessoas reunidas para a realização de uma determinada atividade, como o tapamento de telhado e o limpamento de terreno para a roça; o termo também é utilizado para casamentos coletivos: “mutirão de casamento”.
Origem	Termo que expressa a ideia de pertença. Sentimento daquilo que é “de dentro”, original; raiz; tronco; história.
Ouricuri	Ritual “sagrado”; território onde acontece o ritual; religião.
Racha	Brincadeira de futebol.
Rapariga	Mulher que se relaciona com muitos homens; amante.
Rapazinho	Homem jovem.
Tá de fogo	Pode ter conotação sexual, no sentido de “ter prazer” ou referir-se ao estado de embriaguez.
Ter uma questão	Ter um problema com alguém. Briga; conflito; desavença; intriga.
Top	Diminuição do termo “topada(o)”.
Topada	Coisa boa, de qualidade.
Toré	Dança com canto ritual.
Varão/ varoa	Homem virgem/ mulher virgem.
Xanduca	Cachimbo geralmente feito com angico.

APÊNDICES



APÊNDICE A - Mapeamento

Nº _____
Data ____/____/____

1. Registro de Dados:

- Nome Completo: _____
- Apelido: _____
- Nome Indígena: _____
- Etnia: _____
- Data de nascimento: ____/____/____
- Idade: _____
- Lugar de nascimento: _____
- Sexo/Gênero: _____
- Escolaridade: _____
- Profissão / Ofício: _____
- Lugar de Trabalho: _____
- Religião: _____
- Como considera seu estado civil? _____
- Se casado: com quem é casada(o)? _____
- () Não indígena () Kariri-Xocó () Outra etnia: _____
- Você e seu marido são primos? _____
- Nome do companheiro(a): _____
- Casou-se com quantos anos? _____
- Quantos anos o seu companheiro(a) tinha? _____
- Quantos anos ele tem hoje? _____
- Profissão / Ofício do companheiro(a): _____
- Casou na igreja ou no civil? _____
- Há quanto tempo moram juntos? _____
- Quantos filhos têm dessa relação? _____
- Nome e idade dos filhos(a) dessa relação: _____

- Você já foi casada quantas vezes? _____
- Possui filhos de outro relacionamento? _____
- Nome e idade dos filhos(a) de outra relação: _____

- O companheiro possui filhos de outros relacionamentos? _____
- Se sim: quantos são? _____
- Nome e idade dos filhos(a) de outra relação do seu companheiro(a): _____

- Depois que casou onde foi morar? Depois de quanto tempo conseguiu sua casa? _____

3. Família

a) Avós maternos

- Nome da avó materna: _____
- Qual era a etnia dela? _____
- Nome do avô materno: _____
- Qual era a etnia dele? _____
- Seus avós eram primos? _____ Se sim: maternos ou paternos? _____
- Quantos filhos seus avós maternos tiveram? _____
- Quem são eles (se possível por ordem de nascimento):

- Sua avó materna é viva? _____
- Se sim: quantos anos tem? _____
- Se não: faleceu quando? _____
- Qual foi a causa da morte? _____
- Seu avô materno é vivo? _____
- Se sim: quantos anos tem? _____
- Se não: faleceu quando? _____
- Qual foi a causa da morte? _____
- Seus avós maternos se casaram na igreja, no civil ou se juntaram? _____

b) Avós paternos

- Nome da avó paterna: _____
- Qual era a etnia dela? _____
- Nome do avô paterno: _____
- Qual era a etnia dele? _____
- Seus avós eram primos? _____ Se sim: maternos ou paternos? _____
- Quantos filhos seus avós paternos tiveram? _____
- Quem são eles (se possível por ordem de nascimento):

- Sua avó paterna é viva? _____
- Se sim: quantos anos tem? _____
- Se não: faleceu quando? _____
- Qual foi a causa da morte? _____
- Seu avô paterno é vivo? _____
- Se sim: quantos anos tem? _____
- Se não: faleceu quando? _____
- Qual foi a causa da morte? _____
- Seus avós paternos se casaram na igreja, no civil ou se juntaram? _____

c) Mãe

- Qual o nome completo de sua mãe?

- Etnia: _____
- A sua mãe era qual de quantos filhos? _____
- Quando ela nasceu? _____

- Onde ela nasceu? _____
- Ela é viva? _____
- Se sim: quantos anos ela tem? _____
- Onde ela mora? _____
- Se não: faleceu quando? _____
- Qual foi a causa da morte? _____
- Qual o ofício dela? _____
- Qual o nível de escolaridade dela? _____

d) **Pai**

- Qual o nome completo de seu pai?

-
- Etnia: _____
 - O seu pai era qual de quantos filhos? _____
 - Quando ele nasceu? _____
 - Onde ele nasceu? _____
 - Ele é vivo? _____
 - Se sim: quantos anos ele tem? _____
 - Onde ele mora? _____
 - Se não: faleceu quando? _____
 - Qual foi a causa da morte? _____
 - Qual o ofício dele? _____
 - Qual o nível de escolaridade dele? _____
 - Seus pais se casaram na igreja, no civil ou se juntaram? _____
 - Seus pais são primos? _____
 - Se sim: maternos ou paternos? _____
 - Quantos filhos(as) seus pais tiveram juntos? _____
 - Quem são eles (nome e idade, se possível)?
-
-
-

Outras informações:

APÊNDICE B - Roteiro de entrevista semiestruturada

Entrevista

1. Identificação

- 1.1 Nome de registro –
- 1.2 Nome indígena –
- 1.3 Apelido –
- 1.4 Idade –
- 1.5 Sexo/Gênero –
- 1.6 Ofício (profissão) –
- 1.7 Grau de escolaridade –
- 1.8 Quantidade de filhos(as) –
- 1.9 Todos(as) os(as) filhos(as) são da mesma relação? (Especificar, caso se aplique)
- 1.10 Quantas pessoas moram com você? Quem são?

2. A Sementeira (aldeia) e a cidade

- 2.1 O que você acha da Sementeira? Como é morar na aldeia para você?
- 2.2 O que você mais gosta de fazer na aldeia? E o que menos gosta?
- 2.3 Você considera que a vida na aldeia é diferente da vida na cidade? Por quê?
- 2.4 Você já saiu da aldeia para morar em outro lugar? Se sim: como foi?
- 2.5 É possível viver bem na cidade? Como?
- 2.6 O que você mais gosta na cidade? E o que menos gosta? Por quê?
- 2.7 Os Kariri-Xocó são diferentes dos não indígenas? Por quê?
- 2.8 Qual a maior preocupação dos(as) Kariri-Xocó hoje com relação à aldeia?
- 2.9 Você considera que o tempo de hoje é muito diferente do tempo de antigamente? Se sim: poderia falar sobre essa diferença?
- 2.10 O modo de vida de quem vive nos “Conjuntos” é diferente do modo de vida de quem vive no centro da aldeia? E na “Pista”? Por quê?
- 2.11 Por que o nome “cabeça-seca”? O que quer dizer?
- 2.12 Os “cabeça-seca” podem virar parentes? Como?

3. Namoro

- 3.1 Tem diferença entre “ficar” e namorar? Se sim: você poderia dizer qual seria a diferença?
- 3.2 Você teve muitos namorados(as)? Fale um pouco sobre sua experiência de namorar...
- 3.3 Geralmente quem inicia a paquera é o homem ou a mulher?
- 3.4 Você começou a namorar com quantos anos? Você considera cedo ou tarde?
- 3.5 Existem, atualmente, namoros “arranjados” pela família?
- 3.6 Você já namorou um parente? O que ele(a) era/é seu(sua)?
- 3.7 Onde você costumava namorar?
- 3.8 Ouvi de uma pessoa da aldeia que compadres não podem namorar. Por quê?
- 3.9 Você já namorou um(a) “cabeça-seca”? Como você o(a) conheceu? Quanto tempo durou a relação?
- 3.10 O que a sua família achou da relação com um(a) “cabeça-seca”? E as pessoas da aldeia, de modo geral, o que comentaram?
- 3.11 Quais as experiências são possíveis ao namorar um(a) “cabeça-seca”?

3.12 Você já ficou sabendo de namoro entre pessoas do mesmo sexo/gênero aqui na aldeia? E sobre as relações amorosas entre pessoas do mesmo sexo/gênero entre Kariri-Xocó e não índio? Fale um pouco sobre isso.

3.13 O que as pessoas da aldeia comentam sobre relações homossexuais? E o que você acha desse tipo de relação?

4. Sexualidade

4.1 Quando você menstruou?

4.2 A menstruação mudou algo em sua vida? *Se sim?* O quê?

4.3 Os familiares, principalmente os pais, costumam conversar sobre namoro, virgindade e assuntos desse tipo?

4.4 As mulheres casam virgem?

4.5 Como são vistas as pessoas que não desejam se casar?

4.6 Como são vistas as mulheres que não desejam ter filhos?

4.7 Como homens e mulheres Kariri-Xocó pensam o sexo? E os(as) “cabeça-seca”? Fale um pouco sobre isso...

4.8 Você acredita que as mulheres e os homens que circulam mais pela cidade têm mais experiências sexuais? Por quê? Quais seriam elas?

5. Casamento

5.1 Você é casada(o) ou vive junto com um companheiro(a)? Há quantos anos? Que idade vocês tinham?

5.2 Como vocês se conheceram?

5.3 É o seu primeiro casamento? Se não: quantos casamentos você já teve?

5.4 Você casou na igreja, civil ou outro? Para você, casar na igreja e no civil é a mesma coisa que morar junto? Por quê?

5.5 Caso o(a) entrevistado(a) seja viúvo(a), perguntar: quando seu companheiro(a) faleceu? Como foi? E para cuidar dos filhos(as)? Depois de quanto tempo você casou novamente (somente se aplicar)?

5.6 Você chama o(a) seu(sua) companheiro(a) por algum apelido?

5.7 Qual o ofício (profissão) dele(a)?

5.8 Existe pedido de casamento aos pais da noiva? Se sim: como é feito?

5.9 Caso se aplique: você tem vontade de casar no papel? Por quê?

5.10 Existe algum ritual Kariri-Xocó de casamento? Se sim: Como é?

5.11 Você considera importante se casar? O que você pensa sobre o casamento?

5.12 Caso se aplique: o que mudou em sua vida depois que você casou?

5.13 Você poderia falar sobre os mutirões de casamento que acontecem aqui na aldeia?

5.14 Depois que casa vai morar aonde?

5.15 Caso se aplique: quais as responsabilidades e obrigações o casal assume ao morar na casa da sogra?

5.16 Caso se aplique: você morou quanto tempo com a sua sogra? Como foi? Depois de quanto tempo conseguiu sua casa própria?

5.17 Você tem lembrança de algo que gostava de fazer e acabou deixando, após ter se casado?

5.18 Você acha que as mulheres Kariri-Xocó pensam muito em casar? Por quê? E os homens?

5.19 Os casamentos entre os Kariri-Xocó costumam durar? A que você atribui isso?

5.20 Ouvi uma mãe falando que a sua filha fugiu de casa. O que é fugir de casa?

5.21 Quem foge de casa é o homem ou a mulher? Como acontece?

5.22 Quando alguém passa a morar com um não indígena também se diz que a pessoa fugiu ou fugir se aplica apenas entre os(as) Kariri-Xocó?

- 5.23** Existem muitos casamentos entre primos? O que você acha disso? E o que as pessoas aqui comentam sobre isso?
- 5.24** Uma vez ouvi de uma pessoa da aldeia que algumas crianças têm nascido com deficiência, devido aos casamentos entre primos. Você concorda com isso? Por quê?
- 5.25** Existem casos de casamentos com outros povos indígenas? Quem são esses outros indígenas? Como são vistos esses casamentos por vocês?
- 5.26** Separação e divórcio são coisas distintas? Geralmente qual o motivo da separação?
- 5.27** São muitos os casos de traição aqui? Os homens ou as mulheres traem mais? Por quê? Você poderia relatar algum caso?
- 5.28** Que nome se dá para o homem que trai a esposa? O mesmo nome também é usado para a mulher que trai o marido?
- 5.29** Existem homens casados com mais de uma mulher na aldeia (poliginia)? Existem mulheres casadas com mais de um homem na aldeia (poliandria)? Isso é possível? O que você acha disso? E o que as pessoas daqui comentam?
- 5.30** Você considera que o casamento tem mudado ao longo dos anos aqui na aldeia? Por quê? Se sim: quais as mudanças você identifica?

6. Casamentos com cabeça-seca

- 6.1** Você considera um não indígena bom para casar? Por quê?
- 6.2** Existem muitos casamentos com não indígenas aqui na aldeia? Mais do que antigamente? Se sim: o que você acha disso?
- 6.3** O que as pessoas daqui da aldeia falam sobre esses casamentos?
- 6.4** Você considera que a opinião dos jovens e dos mais velhos são diferentes com relação ao casamento com não indígenas?
- 6.5** Como fica a ida ao Ouricuri para aqueles que se casam com não indígenas?
- 6.6** E os resguardos que antecedem a ida ao Ouricuri, como são vistos pelos(as) companheiros(as) não indígenas?
- 6.7** Você já teve algum desentendimento com seu(sua) companheiro(a), ao se recusar a ter relações sexuais por conta do resguardo?
- 6.8** Você acha que a ida ao Ouricuri para as mulheres que se casam com não indígenas é diferente da ida dos homens que se casam com mulheres não indígenas? Por quê?
- 6.9** Você já presenciou alguma situação de briga entre pessoas casadas com não indígenas aqui na aldeia? Fale um pouco sobre isso...
- 6.10** Muitos não indígenas que se casam com os(as) Kariri-Xocó passam a morar na aldeia? Geralmente quem passa a residir na aldeia é a mulher não indígena ou o homem não indígena? A que você atribui isso? Isso altera a vida dos indígenas que moram na aldeia? Fale um pouco sobre isso...
- 6.11** Onde você acha que quem é casado com não indígenas deveria morar? Por quê?
- 6.12** A família e os(as) amigos(as) do(a) não indígenas passam a frequentar a aldeia? Como você vê isso?
- 6.13** De quem foi a decisão de ir morar na aldeia? (apenas se aplicar)
- 6.14** Onde a família de seu(sua) companheiro(a) reside? Você costuma visitá-la? Como é a sua relação com a família do seu companheiro? Como é a relação da sua família com o seu companheiro? (apenas se aplicar)
- 6.15** Você considera que as pessoas que se casam com não indígenas têm um padrão de vida melhor? Por quê?
- 6.16** A situação financeira de uma mulher Kariri-Xocó casada com um “cabeça-seca” é diferente da situação de um homem Kariri-Xocó casado com uma mulher “cabeça-seca”? Por quê?
- 6.17** Quais experiências as pessoas que se casam com não indígenas podem ter?

- 6.18** Os cabeça-seca permitem/proíbem que suas esposas Kariri-Xocó trabalhem após o casamento?
- 6.19** Já aconteceu algum caso de um não indígena se recusar a sair da aldeia após se separar de um(a) Kariri-Xocó? Se sim: como foi isso?
- 6.20** Como fica a divisão dos bens materiais, no caso de uma separação com um não indígena?
- 6.21** Lembro que em 2015, quando eu estive aqui, aconteceu uma reunião para falar da presença constante dos não indígenas na aldeia. Uma das questões tratadas foi o casamento com os cabeça-seca. Mais alguma reunião foi feita para tratar desse assunto nesses últimos dois anos? O que você acha dessas reuniões? O que é preciso fazer? Quais sugestões foram levantadas?
- 6.22** Dependendo das respostas anteriores, perguntar: se os casamentos com os(as) “cabeça-seca” não são bem vistos entre vocês, por que eles continuam acontecendo? A que você atribui isso?

7. Filhos “misturados”

- 7.1** Como são concebidos(as) os(as) filhos(as) de Kariri-Xocó com não indígenas?
- 7.2** Eles também são considerados de “corpo forte”, assim como vocês se consideram?
- 7.3** Eles participam dos rituais?
- 7.4** Estudam na aldeia ou fora?
- 7.5** Os filhos dessa relação que moram fora da aldeia são considerados Kariri-Xocó?
- 7.6** A maioria deles, quando cresce, casa-se com um Kariri-Xocó ou com não-índio? A que você atribui isso?
- 7.7** Você considera que a criação dos filhos(as) pelos(as) Kariri-Xocó é diferente da criação dos(as) “cabeça-seca”? Por quê?
- 7.8** E a criação de um(a) Kariri-Xocó casado(a) com um(a) não indígena é diferente da criação dada por casais Kariri-Xocó? Por quê?
- 7.9** Se um casal Kariri-Xocó sair da aldeia e for morar na cidade esse tipo de criação muda? Por quê?
- 7.10** Como fica a ida ao Ouricuri para os filhos de Kariri-Xocó com não indígenas?
- 7.11** Existe algum outro termo para denominar os filhos de Kariri-Xocó com um não indígena? Se sim: qual?

APÊNDICE D – Casamentos com primos(as) de segundo e terceiro graus

