

# A dinâmica do parentesco Kariri-Xocó e a força do ritual nas experiências de mobilidade de jovens “gueis”

*Maiara Damasceno da Silva Santana*<sup>1</sup>  
Universidade Federal da Bahia

**Resumo:** Este artigo analisa os processos de recriação e negociação do parentesco, a partir da mobilidade de jovens Kariri-Xocó “gueis” para a cidade e o posterior retorno para a aldeia. Entendendo a mobilidade como um conteúdo do parentesco, verifica-se que o deslocamento atua como forma de gerenciar as críticas e conflitos com os(as) parentes(as). As discussões mobilizadas atravessam a imaterialidade do Ouricuri, ritual sagrado entre os(as) Kariri-Xocó, concluindo o seu papel na produção de parentes e na restituição de laços entre aqueles(as) que saem e aqueles(as) que permanecem na aldeia.

**Palavras-chave:** etnologia indígena; imaterialidade; mobilidade; parentesco; sexualidade.

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia pelo PPGA/UFBA. Mestra em Educação pelo PPGE/UFBA. Graduada em Ciências Sociais e Pedagogia. Atualmente atua como pesquisadora no ISC/UFBA.

## The dynamics of Kariri-Xocó kinship and the strength of ritual in the mobility experiences of young “gueis”

**Abstract:** This article analyzes the processes of recreation and negotiation of kinship, based on the mobility of young Kariri-Xocó “gueis” to the city and their subsequent return to the village. Understanding mobility as a kinship content, it appears that displacement acts as a way of managing criticism and conflicts with family members. The discussions mobilized cross the immateriality of Ouricuri, a sacred ritual among the Kariri-Xocó, concluding its role in the production of relatives and in the restoration of bonds between those who leave and those who remain in the village.

**Keywords:** indigenous ethnology; immateriality; mobility; kinship; sexuality.

## La dinámica del parentesco Kariri-Xocó y la fuerza del ritual en las experiencias de movilidad de jóvenes “gueis”

**Resumen:** Este artículo analiza los procesos de recreación y negociación del parentesco, a partir de la movilidad de los jóvenes “gueis” Kariri-Xocó a la ciudad y el posterior retorno al pueblo. Entendiendo la movilidad como un contenido del parentesco, parece que el desplazamiento actúa como una forma de gestionar las críticas y los conflictos con los familiares. Las discusiones movilizadas atraviesan la inmaterialidad del Ouricuri, ritual sagrado entre los Kariri-Xocó, concluyendo su papel en la producción de parientes y en la restitución de lazos entre el que se va y el que permanece en el pueblo.

**Palabras clave:** etnología indígena; inmaterialidad; movilidad; Parentesco; sexualidad.

**A** narrativa que se segue conta a história de Sávio<sup>2</sup>, um jovem Kariri-Xocó de vinte e cinco anos. Aos dezessete anos, ele teve a sua primeira relação afetiva com um homem também indígena. Antes disso namorou “na porta”<sup>3</sup>, em diferentes momentos, com quatro mulheres, chegando a completar quase três anos de relacionamento “sério” com uma delas.

Sávio explica que as pessoas que convivem com ele, sobretudo seus amigos e primos próximos, concordam que lhe fizeram algum feitiço, tornando-o capaz de convencer e seduzir qualquer pessoa a fazer seus gostos e vontades, inclusive no que concerne aos seus relacionamentos afetivos. Os(as) parceiros(as) com quem se relaciona e mesmo os(as) seus(as) amigos(as) afirmam que há nele uma “coisa” difícil de explicar, mas que tem a capacidade de trazer para si pessoas. Sávio concorda com esta consideração, mas, nem sempre utiliza este termo (feitiço) para explicar essa incógnita que atrai e seduz pessoas, concluindo com a afirmativa: “há alguma coisa em mim”.

O jovem confessou-me ter procurado uma rezadeira da própria aldeia para lhe curar. Porém, o feitiço persiste ainda hoje, segundo contou-me. Essa “coisa” se expressa no discurso – ao convencer as pessoas e seduzi-las com argumentos; e na prática – ao seduzi-la por meio de sua corporeidade; como mencionou Sávio, ao falar sobre os elogios que recebe de seus/suas parceiros(as): “porra, você beija bem pra caralho”. Inclusive, os rapazes que “ficam<sup>4</sup>” com Sávio e que pensam a si e as suas práticas como heterossexuais, afirmam que essa “coisa” que ele tem é que “puxa” as pessoas, fazendo-as se relacionarem com ele, o que torna Sávio um mistério perigoso de desvendar.

A descoberta das relações homossexuais pelo pai de Sávio desencadeou uma série de conflitos entre ele e a família. É muito comum que os(as) jovens que levantam suspeitas quanto a sua sexualidade recebam muitas críticas dos(as) parentes(as), pois compreende-se a homossexualidade como um empecilho para a formação de família, que, no contexto em questão, é quase sempre formada pelas figuras icônicas do pai, da mãe e dos(as) filhos(as), embora reconheça-se hoje, pelos(as) indígenas mais jovens, que este modelo já não é suficiente para explicar a complexidade e configurações de famílias que têm surgido nos últimos cinco anos, incluindo a mais recente união conjugal de duas mulheres Kariri-Xocó que passaram a viver juntas na aldeia.

Retomando a história de Sávio, certo dia seu pai chamou-lhe e perguntou-lhe, em um áspero tom de voz, se ele era “guei”. As pessoas Kariri-Xocó de mais idade costumam utilizar as expressões: “guei”, “desmunhecado” e/ou “afeminado” para qualquer orientação sexual julgada como fora do padrão Kariri-Xocó de masculinidade e mesmo para denominar outros tipos de vivências de gênero ou, dizendo de outro modo, “plasticidade de gênero” (SIQUEIRA, 2006: 15 apud TOTA, 2015: 177), no sentido de uma identidade não fixa.

<sup>2</sup> A pedido deste jovem o seu verdadeiro nome não foi revelado.

<sup>3</sup> O namoro na porta é uma modalidade de namoro entre as pessoas Kariri-Xocó, um tipo de relacionamento “sério”, em que há compromisso do rapaz com a sua namorada, mas principalmente com o sogro (SANTANA, 2021).

<sup>4</sup> É uma modalidade de relacionamento anterior ao namoro e que não envolve compromisso entre o casal, exceto nos casos em que a relação evolui para “ficando”. Possui curto tempo de duração e acordos pré-estabelecidos, como o segredo (SANTANA, 2021).

<sup>5</sup> Considerando a crítica feita por Bento (2015), quanto à linguagem e nomenclaturas utilizadas para referirem-se ao gênero e à sexualidade, como são pensadas, faladas e vividas em diferentes contextos, opto pelo uso da grafia “guei” em alusão ao termo “gay”, com base no trabalho desenvolvido por Trevisan (2018 [1986]), que a considera “mais adequada às especificidades gramaticais do português”.

Sávio, já cansado de esconder seus relacionamentos amorosos com rapazes, encorajou-se e respondeu: “estou namorando com homem mesmo, e daí?”. A resposta desagradou o pai, que expôs o filho diante da família, em uma reunião organizada por ele próprio. Perante o clima de constrangimento testemunhado por Sávio, a declaração não foi confirmada. Tempos depois, o assunto sobre a orientação do jovem foi ficando menos evidente e ainda que despertasse a curiosidade de seus(suas) parentes(as), ninguém mais o interrogava. Não se pode dizer o mesmo com relação aos pais de Sávio, que continuavam decepcionados com a descoberta.

O episódio da reunião em família deflagrou uma série de brigas, sobretudo com o pai. Até que em 2010, afirmando sentir raiva da vida e diante da não aceitação de seus pais e de alguns amigos, Sávio optou em “fugir de casa” com um rapaz (não indígena) de Belo Horizonte, o qual conheceu por meio das redes sociais.

O deslocamento de Sávio para outro estado colocou-o como símbolo de admiração e coragem pelos outros rapazes que também se reconhecem como “gueis”, haja vista que a sua atitude desafiava a todos na aldeia. A mobilidade para a cidade apresenta-se como uma alternativa para amenizar os conflitos entre os corresidentes e os(as) demais parentes(as).

Alguns meses se passaram, a relação entre Sávio e o companheiro ia bem, mas a doença desenvolvida por sua mãe, devido à saudade e preocupação que sentia pelo filho, bem como a falta do ritual, experimentada pelo próprio Sávio desde que se mudou para outra cidade, o fez terminar o relacionamento e retornar à aldeia. A “força” do ritual, conforme abordarei a seguir, foi capaz de trazer Sávio de volta, além de dirimir os conflitos entre pai e filho. Após o retorno, o jovem e seu pai retomaram a relação depois de quatro anos longe um do outro. Atualmente, o pai é considerado como o seu melhor amigo.

Depois da aceitação do pai, nenhum parente ousou proferir comentários “maldosos” sobre Sávio, ao menos na sua frente. Mesmo assim, ele explica que prefere não “se assumir” para os(as) parentes(as) distantes, ainda que acredite que todos saibam, pois na aldeia todos se conhecem e comentam sobre a vida alheia.

Nos minutos finais de nossa conversa, Sávio destacou que embora recentemente estivesse namorando com um rapaz não indígena de uma cidade vizinha, chegando a completar um ano de relacionamento, e de nos últimos tempos ter se envolvido afetivamente mais com homens do que com mulheres, gosta mesmo é de pessoas, independentemente de idade, características físicas e gênero, o que importa para ele é atraí-las e sentir-se atraído por elas.

## **Mobilidade, parentesco e sexualidade – interfaces discursivas**

A história de Sávio ilustra um pouco das experiências de alguns jovens Kariri-Xocó que se reconhecem como “gueis” e “bi<sup>6</sup>” e que, por esse motivo, às vezes, optam ou vislumbram morar na cidade, a fim de se livrarem das críticas e acusações dos(as) parentes(as). Acontece que as pessoas que saem da aldeia para viverem na cidade, seja por esse ou por qualquer outro motivo, comumente desejam retornar e a justificativa para o retorno é a saudade que sentem do ritual e dos(as)

<sup>6</sup> Esta expressão é usada pelas pessoas Kariri-Xocó mais jovens que residem na aldeia, mas que circulam com frequência pela cidade, e explicada da seguinte forma: “é aquela pessoa que gosta de homem e de mulher”.

parentes(as), como abordarei. Ao longo do texto mostro que a trama e a urdidura discursiva desta narrativa propiciam o desenvolvimento dos temas centrais deste artigo.

A esta altura devo dizer que o artigo resulta da experiência do trabalho de campo realizado junto aos(as) Kariri-Xocó entre os anos de 2018 e 2019, para fins de doutoramento em Antropologia. As pessoas Kariri-Xocó vivem às margens do rio São Francisco, no Nordeste brasileiro. Desde a retomada do território, em 1978, habitam a aldeia homônima, também chamada de Sementeira, uma vez que lá funcionava um antigo campo de sementes, administrado pela Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco – CODEVASF, na época (MATA, 1989). Localizada na área rural do município alagoano de Porto Real do Colégio, em uma distância de aproximadamente 1km do centro da cidade, os(as) indígenas vivem realidades análogas a de muitos não indígenas de baixa renda que residem na região e adjacências.

Atualmente o território regularizado ocupa uma área de 699,35 hectares. A maior parte, na condição de terra declarada, ainda se encontra em posse dos fazendeiros locais. Entre terra demarcada e declarada, o território dos(as) Kariri-Xocó compreende uma área total de 4.419 hectares, situada entre os municípios de Porto Real do Colégio, São Brás e os povoados de Tapera e Lagoa Funda (em Alagoas). Os(as) Kariri-Xocó atuais são falantes do português e sua população é estimada em 1.952 pessoas (cf. SESAI, 2015)<sup>7</sup>, embora esse número seja motivo de controvérsia entre os(as) indígenas, os quais apontam uma população muito maior, chegando a quase três mil pessoas.

Durante o trabalho de campo do doutorado meu interesse de pesquisa estava centrado nos discursos e práticas em torno dos casamentos entre os(as) Kariri-Xocó e os(as) não indígenas, como estes repercutiam na vida do casal e dos(as) parentes(as) indígenas (SANTANA, 2021). Durante esse período realizei entrevistas e conversas informais com jovens que se reconheceram como “gueis” e “bi”. Ao mesmo tempo em que conversava sobre o tema da circulação e presença dos não indígenas na aldeia, sobretudo com o posterior deslocamento de moradia pós-casamento, aproveitava para dialogar sobre o tema da orientação sexual.

Enquanto mulher e pesquisadora que viajou para a aldeia com o seu marido e com as suas duas filhas, pude viver experiências inusitadas no trabalho de campo, as quais apontavam para os ideais de masculinidade e feminilidade, a todo momento. Éramos o modelo esperado e desejado de família entre estes(as) indígenas: mulher, marido e filhas, mas, o nosso modo de viver – um marido que cozinhava e cuidava das filhas, enquanto a mulher fazia pesquisa, ou melhor, “trabalhava”, como mencionaram –, soou estranho, talvez até subversivo, para o modo de vida de algumas pessoas Kariri-Xocó. Por este e outros motivos, ficamos conhecidos, por alguns(mas) desses(as) indígenas, como “casal de mente aberta”, o que nos possibilitou muitas aproximações e nos rendeu muitos encontros e diálogos sobre temas variados, incluindo o assunto da sexualidade, aquela situada “fora do eixo” (DOMINGUES, et al., 2021).

Um dos meus propósitos com este texto é contribuir com os estudos mais recentes sobre a diversidade sexual, situados fora dos circuitos Sudeste-Sul, urbanos, hetero, classe média e branco (GONTIJO e ERICK, 2017; GONTIJO, 2017; FERNANDES et al., 2016; GONTIJO e ERICK, 2015; TOTA, 2013), produzindo uma análise interseccionada por marcadores sociais da diferença. De outro lado, considerando as relações que venho criando com os(as) Kariri-Xocó desde 2013,

<sup>7</sup> Mesmo já tendo se passado sete anos, esta informação ainda permanece como a mais atual.

interessa-me construir pontes de diálogos sobre o tema e estabelecer possíveis interconexões com outros, como mobilidade, imaterialidade e parentesco. Para isso, utilizo como ponto de partida a apropriada provocação tecida por Erick e Domingues (2019: 76): “como é viver a diversidade sexual e de gênero sendo interiorano/a, nortista, amazônida, nordestino/a, indígena, ribeirinho/a, camponezes, quilombola fora dos grandes centros urbanos ou mesmo dentro destes?”.

Este artigo também se aproxima de outra temática – a sexualidade entre povos indígenas, especialmente a partir de inspirações teóricas que revelam como este domínio da prática social (RIVAL et al., 1998) é vivido e experienciado pelos sujeitos, a partir de inúmeras “interconexões entre as cosmologias indígenas e a produção de subjetividades diferenciadas [...]” (BELAUNDE, 2015a). Na última década, pesquisas etnológicas (SANTANA, 2021; CIMBALUK, 2020; BELAUNDE, 2015a, 2015b, 2016, 2019; PISSOLATO, 2015; ROSA, 2015, 2016, 2019; MCCALLUM, 2013) vêm demonstrando, de diferentes formas e em distintos contextos etnográficos, o quanto a “ideia da sexualidade coloca em movimento uma abertura à alteridade, corporal, social e temporal” (BELAUNDE, 2015a). Contudo, na área etnográfica denominada como Nordeste (MELATTI, 2016) a abordagem ainda carece de estudos aprofundados.

No que concerne aos estudos sobre diversidade sexual e de gênero na etnologia, o desafio dos(as) antropólogos(as) contemporâneos é ainda maior. Além da crítica explanada acima, destacam-se o apagamento e a invisibilidade da temática homossexual entre povos indígenas (cf. FERNANDES, 2019, 2015a, 2015b, 2014; MCCALLUM, 2013). No Nordeste, pode-se citar a monografia de Oliveira (2018), realizada entre os moradores do litoral norte da Paraíba, cuja maioria é indígena; e a pesquisa de doutorado realizada por Martinho Tota (2013) junto aos Potiguara. Em outros contextos indígenas brasileiros, com exceção de um trabalho realizado fora do Brasil entre os(as) Guna que habitam o Panamá (DIAS, 2018), pode-se mencionar os artigos de Cariaga (2015) entre os(as) Kaiowá e os(as) Guarani, no Mato Grosso do Sul; de Cancela et al. (2010), resultado da pesquisa realizada entre os(as) Guarani Nhandeva, Kaiwoá e Terena, nas aldeias indígenas de Jaguapiru e Bororo, no Mato Grosso do Sul; de Rosa (2013) entre as Tikuna, no sudoeste amazônico; e de Silva (2018) entre os Apinajé.

No estudo aqui proposto, o tema da sexualidade é atravessado pelas relações entre parentes, uma vez que o parentesco é entendido como uma dimensão da experiência vivida (CARSTEN, 2000), em que os(as) parentes(as) “participam intrinsecamente da existência uns dos outros” (SAHLINS, 2013: ix apud CARSTEN, 2013: 245). Defendo o seguinte argumento: o Ouricuri (ritual), patrimônio imaterial sagrado dos Kariri-Xocó, desempenha papel fulcral na produção de parentes, mas também nos agenciamentos, negociações, atualizações e restituições de laços entre aquele(a) que sai e aquele(a) que permanece na aldeia, haja vista que ele mobiliza sentimentos de saudade do ritual e do convívio entre os seus (parentes), além de restaurar qualidades sensoriais e registros emocionais (CARSTEN, 2007), culminando, assim, no retorno do(a) parente(a), o que independe de gênero e sexualidade.

Neste artigo proponho uma análise dos processos de recriação/negociação do parentesco, a partir da mobilidade de jovens Kariri-Xocó “gueis” para a cidade e o posterior retorno para a aldeia. Carsten (2020: 13) afirma que “a mobilidade faz parte do parentesco”. Nesse sentido, o deslocamento de alguns desses jovens é uma forma de gerenciar processos, muitas vezes tensos e conflituosos, decorrentes do peso das cobranças e das críticas dos(as) parentes(as) com relação à orientação sexual. Dessa maneira, indago: quais os efeitos e sentidos essa mobilidade

produz em quem sai e em quem fica? Como a “força” imaterial que emana do ritual atua na mobilidade de retorno do(a) parente(a)?

Seguindo estas interrogações, procuro evidenciar as tensões e sentimentos vivenciados na relação entre parentes(as), as narrativas e práticas atravessadas pela temática da sexualidade, os corpos e as performances que transitam por ruralidades e urbanidades, mas, também, “a produção de socialidades a partir da movimentação de pessoas entre diferentes espaços” (MACHADO, 2014b: 28).

Este artigo mobiliza discussões situadas na interseção entre os estudos de parentesco, sexualidade, mobilidade e imaterialidade, as quais perpassam o texto ora de maneira mais direta, ora menos. A seleção desses temas e o entrelaçamento de áreas independentes de estudo, embora ainda pouco exploradas de maneira articulada, podem oferecer reflexões importantes para pensarmos “as relações de parentesco no tempo ou no espaço” (CARSTEN, 2020: 07).

## **Patrimônio imaterial, riqueza intangível**

Os textos de Souza (2005; 2010) são relevantes para refletirmos sobre os processos de objetivação, na forma de cultura “nativa”, das práticas constituintes dos mundos indígenas que são convertidas na ideia de patrimônio, quando envolvidas nas relações com os mundos não indígenas, especialmente com as lógicas do Estado pautadas na salvaguarda de bens imateriais. Pensando na importância da consideração trazida pela autora, introduzo a discussão deste bloco a partir do seguinte questionamento: em que medida a ideia de patrimônio é boa para pensarmos as práticas de rituais entre os(as) Kariri-Xocó? Dada a complexidade do tema e limitação de páginas, não explorarei neste texto as implicações políticas, nem mesmo as equívocos que podem surgir nos processos de patrimonialização de conhecimentos tradicionais, contudo, a noção de patrimônio imaterial, pensada desde dentro, com significados específicos, parece-nos relevante para descortinar a ideia de força imaterial, chave analítica importante no argumento aqui defendido.

Em 2000, o Decreto nº 3.551 instituiu a política de reconhecimento dos “bens culturais de caráter imaterial”, sendo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) órgão responsável pela promoção do registro e salvaguarda desses bens (BRASIL, 2000). Entende-se por patrimônio imaterial o conjunto de celebrações (incluindo rituais e festas); diferentes formas de expressão, como manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; saberes (conhecimentos e modos de fazer pautados no cotidiano) e lugares (espaços em que se reproduzem práticas culturais coletivas).

Os(as) Kariri-Xocó praticam o ritual do Ouricuri, às vezes também referido como religião. O Ouricuri é também o nome do território onde acontece a prática ritual, em uma distância de aproximadamente seis quilômetros da aldeia (local de habitação), cuja área compreende 100 hectares de mata atlântica preservada. Território e ritual são considerados sagrados para estes indígenas. O deslocamento para o Ouricuri acontece quinzenalmente, mas também pode ocorrer a cada sete dias, a depender da decisão do pajé<sup>8</sup>. A ida quase sempre ocorre em um dia de sexta-feira e o retorno em uma quarta-feira, mas a pessoa pode se sentir livre para frequentar o Ouricuri a qualquer momento. Já na festa do Ouricuri, que

<sup>8</sup> Entre os(as) Kariri-Xocó, o pajé ocupa um lugar privilegiado, de maneira que quase todas as decisões referentes ao coletivo passam pela sua decisão.

acontece uma vez por ano, no mês de janeiro<sup>9</sup>, os(as) indígenas permanecem no espaço ritual por um período de quinze dias consecutivos.

A ida ao Ouricuri caracteriza uma experiência bastante específica na vivência das pessoas Kariri-Xocó, diferenciando-se da prática cotidiana da aldeia. De acordo com Turner (1974), toda a atmosfera ritualística, estilizada por símbolos, também nos períodos anteriores e posteriores ao ritual, é fundamental para a sua existência.

Entre os(as) Kariri-Xocó, o período de reclusão ritual está associado à fase denominada de concentração. Antes, os sujeitos devem se “preparar” (ficar preparado/a). Para tanto, nos três dias que antecedem a viagem, forma como se referem à ida ao Ouricuri, devem evitar: o consumo de bebidas alcóolicas; discussões e brigas; sentimentos ruins sobre os outros, como raiva; e fazer abstinência sexual, a fim de que o corpo fique puro e limpo. A reclusão tem um papel importante, não somente para o ritual, mas também para as relações diárias que são estabelecidas na aldeia, na fase de reagregação (TURNER, 1974), pois ela é entendida como forma de restituição do equilíbrio coletivo, necessário para viver entre parentes. Durante o período recluso, os sujeitos em concentração podem refletir sobre as suas atitudes, bem como encontrar soluções para a resolução de problemas.

Sagrada e secreta, a experiência do Ouricuri é imbuída de segredos não compartilhados com pessoas não indígenas, ainda que estas se tornem cônjuges. Indígenas de outras etnias também não podem acessar o segredo do Ouricuri, exceto os(as) Tingui-Botó, Aconã, Xucuru-Kariri, Karapotó Plak-ô e Fulni-ô, que também praticam o ritual.

O Ouricuri transcende o tempo e o espaço, é um ritual contra o Estado (CLASTRES, 2003 [1974]), pois não necessita que o poder estatal o reconheça como bem imaterial, pois os(as) próprios(as) indígenas assim já o fazem. No entanto, incumbe ao Estado a urgente demarcação dos territórios indígenas no Nordeste, o que interfere sobremaneira na continuidade desta prática ritualística.

A imaterialidade a que me refiro, não dialoga, necessariamente, com as políticas de patrimonialização. O parágrafo 2º do artigo 3º do Decreto nº 3.551/2000 informa que a proposta para registro deve conter: “[...] descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente, e deverá mencionar todos os elementos que lhe sejam culturalmente relevantes”. Ao que fica claro perceber em pesquisa realizada anteriormente (SANTANA, 2021), não é de interesse dos(as) indígenas traduzir, documentar ou proceder ao registro do Ouricuri como patrimônio imaterial, uma vez que a sua proteção, valorização e continuidade efetua-se, justamente, na contramão da lógica do Estado. Ou seja, para as pessoas Kariri-Xocó, a manutenção do segredo ritual é o que assegura a proteção dos conhecimentos associados ao Ouricuri, bem como a formulação de novas estratégias para vivê-lo, enquanto um patrimônio com significado próprio.

A capacidade potencial que tem o Ouricuri de abarcar diferentes âmbitos da vida, não apenas o religioso, como pode-se aferir nas frases: “o Ouricuri é tudo pra nós” e “o Ouricuri é religião, educação, saúde, história...”, desafiam as políticas culturais conformadas no modelo de patrimônio, complexificando o campo de estudo sobre patrimônio imaterial em contextos indígenas (CUNHA, 2005; GALLOIS, 2006; SOUZA, 2010).

<sup>9</sup> Havendo alguma eventualidade, como a morte de um(a) ancião que ocupa papel importante no ritual, o calendário ritualístico pode ser alterado e a festa passa a ocorrer em fevereiro. Adversidades desse tipo indicam maus presságios: doenças, acidentes e mortes, ao longo do ano.



O Ouricuri possui um acervo de práticas e conhecimentos que, segundo os(as) Kariri-Xocó, é anterior à própria existência do grupo. Considera-se que Deus os presenteou dando-lhes o Ouricuri, de modo que cada pessoa deve desempenhar papel importante na preservação do segredo que compartilham entre si, uma vez que ela garante a continuidade do ritual e do próprio grupo, o qual é constituído por “pessoas diferenciadas”, como estes(as) indígenas se autodesignam, ao reconhecerem que detêm um tipo de conhecimento específico e secreto. Pode-se considerar que o Ouricuri possui uma gama de significados e os conhecimentos adquiridos na prática ritual são recriados permanentemente, por isso o Ouricuri é histórico e dinâmico, e remete a diferentes temporalidades.

Pode-se considerar, ainda, o Ouricuri como um complexo étnico-religioso situado na base da relacionalidade Kariri-Xocó (SANTANA, 2021). Especialmente nos termos abordados por Carsten (2000), a relacionalidade pode ser entendida como formas específicas de estar relacionado / se relacionar e conectar pessoas, para além de aspectos biologizantes, mas por meio de variados códigos sociais.

A objetificação do Ouricuri, pensada sob o prisma antropológico, pode ser entendida, então, como uma “cultura em si” (CUNHA, 2009), no sentido da cultura sem aspas, a 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” (CUNHA, 2009: 313).

Desse modo, o Ouricuri atua como elo fundamental no cultivo e recriação do parentesco e nos trânsitos tecidos entre aldeia e cidade, por meio de deslocamentos de ida e volta, entendidos como movimentos, muitas vezes, necessários para dirimir tensões, conflitos e/ou fofocas entre parentes. Assim, a “força” do ritual desempenha um papel sociopolítico importante no restabelecimento e fortalecimento de relações parentais, sendo capaz, até mesmo, de trazer de volta o(a) parente(a) à aldeia.

## A força imaterial

Sávio, o jovem da narrativa descrita no início deste texto, assegurou-me que algumas outras pessoas Kariri-Xocó “gueis” desejam morar na cidade por causa do “preconceito” que vivenciam na aldeia, contudo lamentam o afastamento do ritual. Quando lhe perguntei se tinha vontade de morar na cidade, um ar de dúvida pairou naquele momento, respondendo-me: “mais ou menos, eu gosto daqui”. Mesmo com os “preconceitos” que citou existir na aldeia, considera que vive tranquilo com os seus parentes, o que atribuiu à “força” que recebe no ritual, mediante a assídua participação. Em seguida, ele argumentou: “mas se fosse para viver fora eu vivia”. Então lhe perguntei se sentiria muita falta da aldeia, e a sua resposta foi: “sentiria muita falta, de tudo, principalmente do meu ritual”. Sávio fez uma pausa, ficou em silêncio, pensou um pouco e completou: “Nem sei se ia aguentar ficar longe...”.

O retorno para a aldeia é explicado pelo elemento da “força” que tem o Ouricuri, constituído de imaterialidade sagrada. Nenhuma pessoa Kariri-Xocó duvida desta “força”, também descrita como poder. Ao contrário, há consenso nos argumentos de que o Ouricuri soluciona qualquer problema, desde que se tenha fé, confie no “Pai Eterno” e seja bondoso(a) em suas ações.

Os(as) Kariri-Xocó ressaltam frequentemente que vivem em dois mundos: na aldeia e no Ouricuri, sem contar a constante circulação pelo mundo dos brancos (a cidade). A imaterialidade do Ouricuri, explicada como uma “força” que conecta parentes, cria o sentimento de coletividade. No mundo do Ouricuri os(as) Kariri-

Xocó buscam a força necessária para viver. É lá que encontram respostas e soluções para as “questões” (conflitos/brigas) entre os(as) parentes(as), para as lutas em torno das retomadas de terras, para o enfrentamento de situações de racismo que experimentam na cidade com os(as) não indígenas, para a cura de doenças e ânimo para viver.

Quem vive distante do Ouricuri tem a sua participação comprometida, pois torna-se difícil acompanhar o calendário ritualístico. Viver perto do Ouricuri, por outro lado, assegura maior participação no ritual e ao participarem assiduamente os(as) Kariri-Xocó ficam “acobertados(as)”, ou seja, “preparados(as)” para seguirem em frente na realização de seus projetos pessoais e coletivos; se sentirem fortes, confiantes e protegidos de todo o mal que possa acometê-los(as); além de protegerem as pessoas que estão ao seu redor e que acreditam na “força” do ritual, ainda que estas sejam não indígenas.

## Ritual e gênero

No mundo da aldeia, as experiências de gênero e de orientação sexual, mesmo que experimentadas a partir de tensões, conflitos e chacotas, mesmo que entendidas enquanto “presepada”, “sem-vergonhice”, “safadeza” ou “escolha pessoal”, não interferem no percurso constitutivo de relacionamentos na Sementeira. A mim foi dito: “na aldeia a pessoa pode ser aquilo que ela quiser, mas no ritual ela tem que ser o que Deus escolheu”. Assim, no “manto verde” ou “nossa mata”, nomes atribuídos ao Ouricuri, os lugares ocupados pelos(as) sujeitos(as) são estruturados a partir do gênero atribuído à pessoa desde o nascimento.

Tais relações não obliteram as “identidades” de gênero e as orientações sexuais com as quais os(as) sujeitos(as) constroem a sua existência, mas possibilitam o trânsito de pessoas a partir de diferentes experimentações de seus corpos, nos diferentes espaços: aldeia, Ouricuri e cidade. Esse trânsito só é possível porque o gênero “não é de modo algum uma identidade estável nem locus de agência do qual procederiam diferentes atos” (BUTLER, 2018: 03). Essa ideia corrobora o argumento de que o gênero é constituído temporalmente e relacionalmente, a partir de atos performativos estilizados por meio de corpos e discursos, em uma experiência compartilhada.

Butler (2018: 05) afirma ainda que o corpo é “uma materialização contínua e incessante de possibilidades”, com isso a autora não reduz o corpo à matéria, uma vez que ela entende que o corpo é constituído de diferentes formas, por diferentes contextos e gerações, seria então o corpo, em suas palavras: “uma corporificação de possibilidades tanto condicionadas quanto circunscritas por convenções históricas” (Ibidem). Assim, a ideia de corpo generizado não pode ser concebida enquanto um produto, mas um processo, uma vez que o gênero não existe em si mesmo, ele “só existe fazendo-se” (BENTO, 2017: s/p). É nesse sentido que Bernice Bento afirma que o “gênero é um projeto social que tem como certidão de nascimento a incompletude” (Ibidem).

Tais considerações das autoras nos ajudam a pensar que no momento em que se direcionam para o ritual, os(as) sujeitos(as) não dissimulam um eu interior, mas experimentam por meio de seus corpos, enquanto um feixe de afecções, o mundo do Ouricuri.

Sávio, que afirma gostar de pessoas, independentemente do gênero, conforme dito antes, explicou-me que existe “hora para tudo” e que no ritual não é diferente, bastando que as pessoas saibam se colocar e se impor, sem ofender ou

agredir as demais. Um dos princípios do ritual é o respeito. Para respeitar é necessário também não julgar, por isso a orientação sexual que movimenta fofocas, comentários e curiosidades na aldeia, não se configura como assunto de interesse no ritual.

Para explicar-me sobre essas corporeidades no espaço do Ouricuri, uma indígena de trinta anos disse-me: “o Ouricuri é uma religião muito bonita, o preconceito está na cabeça das pessoas”. Fui testemunha das carinhosas e bonitas formas como o Ouricuri era sempre descrito por pessoas de diferentes idades e sexo/gênero.

Nenhuma pessoa expressou qualquer sentimento de tristeza ou desconforto sobre a construção de si, do seu corpo e de sua orientação sexual, ao participar do Ouricuri; ao contrário, os(as) Kariri-Xocó o consideram como a única “força” sagrada capaz de prepará-los para lidarem e resistirem às múltiplas formas de “preconceitos” que vivenciam na cidade e mesmo na aldeia. Importa dizer que estes “preconceitos” são descritos como diferentes, mas ambos causam dor e sofrimento. Os(as) Kariri-Xocó explicam que na cidade o preconceito experimentado com os(as) não indígenas pode ocasionar atos de violência, resultando em mortes. Enquanto isso, na aldeia o “preconceito” é explicado como: “fofocas, falar mal do(a) outro(a), piadinhas e brincadeiras”.

## **Ritual e relacionalidade: a força que conecta pessoas**

As conexões estabelecidas no Ouricuri, por meio de segredos, definem a relacionalidade entre as pessoas Kariri-Xocó. Nesse sentido, o Ouricuri é central não apenas nos processos relacionais de fazer “pessoas diferenciadas”, mas também para as relações diárias que produzem a socialidade no mundo da aldeia. Tais conexões são descritas como elos fortes, capazes de trazer de volta os(as) parentes(as) distantes, aqueles(as) que por algum motivo deixaram a aldeia para viverem em diferentes cidades do país. As pessoas que assim o fizeram comungam da mesma vontade: o desejo de retorno. No Ouricuri os(as) parentes(as) pedem pelo retorno dos(as) seus, invocando a Santíssima Virgem Maria e o Pai Eterno, acreditando veementemente que o “sangue puxa” e que logo mais trará o(a) parente(a) de volta à aldeia.

Ao entender o sangue não somente como substância, mas também como relação, pode-se dizer que este conecta pessoas e compartilha memórias (SAHLINS, 2013), por meio de sua capacidade de carregar e transmitir diferentes e múltiplas historicidades (CARSTEN, 2014), de maneira que esta conexão encontra no Ouricuri o seu ponto de fusão.

Nesse sentido, argumenta-se que a recriação das relações de parentesco encontra no Ouricuri, especialmente na força que ele tem, a sua matriz de conjunção. O Ouricuri engendra formas de atualização dos laços afetivos entre os(as) parentes(as), os quais configuram-se como processos simultâneos de conectar e desconectar pessoas, ou seja, são sempre possibilidades de recomeçar e reconstruir relações, nunca o seu fim.

A distância física do Ouricuri e dos parentes causa dor e saudade, mas a presença do(a) parente(a) distante por meio de sonhos, ameniza esses sentimentos. Fumar (fumo de rolo) diminui a tristeza porque acalma e traz tranquilidade, além de ser uma forma de ultrapassar a distância territorial, uma vez que as fumaças transitam por vários lugares, incluindo os mais distantes, assim é dito na Sementeira. Também se comenta que aquele(a) que sai da aldeia fuma mais que o habitual, pois é uma forma de enviar mensagens para os(as) parentes(as) que ficaram.

Quem fica na aldeia também sente saudade e deseja ter o(a) parente(a) de volta, assim, quando os(as) Kariri-Xocó deslocam-se para o Ouricuri, pedem a Deus que o “guarde” (ato de cuidar), mas que o traga de volta. Desse modo, os movimentos e fluxos para fora e para dentro da aldeia são ancorados no Ouricuri: “se pedi com fé, o Ouricuri dá”.

Os(as) parentes(as) indígenas não aldeados que vivem na cidade de Porto Real do Colégio ou em municípios vizinhos, continuam a participar do Ouricuri. Todavia, quando o deslocamento de moradia é para lugares mais distantes, outras cidades ou estados, a tendência é que o(a) parente(a) visite a aldeia uma vez por ano, comumente em janeiro, quando ocorre a Festa do Ouricuri. Outros(as), sem recursos financeiros para a viagem, ficam mais de dois ou três anos distantes da aldeia e do ritual. Além das questões que envolvem as relacionalidades e a possibilidade de conversão do(a) “parente(a) próximo” em “parente(a) distante”, devido à limitada convivência juntos, deixar de participar do Ouricuri ou frequentar pouco, pode resultar, dentre outros prejuízos, no enfraquecimento do corpo e do “espírito”, pois é através da “força” do ritual, conforme expressam estes(as) indígenas, que as pessoas Kariri-Xocó enfrentam as adversidades da vida.

O sentimento pelo Ouricuri e o desejo de viver com os(as) parentes(as) são intensos e reavivados na confiança depositada no ritual, de que não precisarão mudar-se para a cidade por causa de conflitos envolvendo a sexualidade. Ao mesmo tempo, a “força” centrípeta do Ouricuri é capaz de restabelecer as vias de comunicação entre pais e filhos, e entre parentes(as) próximos(as), fragilizadas pela não aceitação ou crítica com relação à orientação sexual do(a) jovem. Isso demonstra a preocupação dos(as) Kariri-Xocó de (re)criarem o parentesco no contexto presente e futuro, mais do que meramente uma exaltação dos laços do passado, sem deixarem de mencionar, no entanto, elos particulares tecidos em outro tempo e a memória ligada aos ancestrais (CARSTEN, 2007).

O retorno nem sempre se dá sem tensão, é preciso, portanto, negociar as relações entre os(as) parentes(as) que permaneceram na aldeia. As mobilidades provocam relações de densidade distintas, bem como produzem efeitos diversos na vida das pessoas (MACHADO, 2014a) envolvidas em uma rede de proteção, seja familiar, de amigos, vizinhança e de outra natureza. O retorno do ente que outrora saiu implica novos desafios (MACHADO, 2014b), de maneira que os laços que foram fragilizados no passado e que pareciam “incapazes de prosseguir no presente” (CARSTEN, 2013: 248) tornam-se possíveis de serem restituídos, desde que novas vias de comunicação sejam abertas. Dito de outro modo, é necessário “remodelar seus papéis e situações dentro de um conjunto de relações pré-existentes, a fim de que elas continuem a existir de alguma maneira” (MACHADO, 2014a:18), para isso, considera-se que a temporalidade “oferece a possibilidade de explorar as gradações e acumulações do parentesco, bem como suas rupturas e dissoluções” (CARSTEN, 2013: 248).

## **A força que produz mobilidades: trânsitos entre aldeia e cidade**

“Não há lugar melhor para viver do que na minha aldeia”. Essa frase, registrada em meu diário de campo, à maneira como foi expressa por Nhenety Kariri-Xocó, assim como a fala de Lize Kariri-Xocó: “por dinheiro nenhum nesse mundo eu largo a minha aldeia”, foram duas dentre tantas outras que escutei na Sementeira, por pessoas de diferentes idades e sexo/gênero, para ilustrar o afeto incondicional e visceral à aldeia e, principalmente, ao ritual.

Entre as pessoas Kariri-Xocó a cidade e a aldeia aparecem como polos distintos, não necessariamente excludentes. A diferença está na relacionalidade possível de ser constituída nesses espaços, não exatamente na arquitetura. Na aldeia se diz que as pessoas interferem muito na vida um do(as) outro(a). Enquanto a cidade é marcada, quase sempre, por relações superficiais: vizinhos que vivem próximos e não se falam, desconhece-se a história de vida da pessoa e de seus familiares, não se conhece os nomes e sobrenomes, ou seja, na cidade “ninguém se mete na vida de ninguém”, como explicou-me Val Kariri-Xocó. Por outro lado, se isso em algumas situações parece atrair jovens que não desejam ter a sua vida e as suas relações comentadas pelos(as) parentes(as), esse mesmo motivo parece afastar as pessoas Kariri-Xocó da cidade.

Viver na cidade surge como uma alternativa para aqueles(as) que querem uma vida sem o julgamento dos(as) parentes(as), além de poderem frequentar lugares de sociabilidades “gueis”, sem ser motivo de comentários, assim como foi possível aferir nos trabalhos de Cancela et al. (2010) e Cariaga (2015). A cidade, então, permite que as pessoas Kariri-Xocó vivam mais abertamente a sua sexualidade, uma vez considerada como lugar onde “ninguém se mete na vida de ninguém”.

Aruanã<sup>10</sup> Kariri-Xocó disse-me gostar de morar na cidade, embora não tenha detalhado os motivos dessa escolha. Muito se especula sobre a sua orientação sexual e depois de alguns meses de nossa aproximação, tornei-me confiante de alguns de seus casos amorosos. Pelo que foi possível apreender de sua relação com os(as) parentes na Sementeira, a escolha de morar na cidade deve-se ao fato de evitar situações desagradáveis, como piadas ou falas de não aceitação, que denominou como “preconceito”. Mesmo sem a isenção do consumo de água encaçada e energia elétrica, como ocorre na Sementeira, Aruanã explicou-me que prefere viver assim, a ter que morar na aldeia e “dar satisfação ao povo”.

As experiências que decorrem dos atos de circulação pela cidade são desejadas por alguns jovens Kariri-Xocó que se definem como “gueis”. Eles consideram que a vida na cidade, diferentemente da vida na aldeia, onde todos se conhecem, proporciona mais “liberdade” para ser “aquilo que se é”. Afirmam que na cidade “as pessoas não ficam observando a vida dos outros” e é por esse motivo que, algumas vezes, sobretudo quando se instaura um conflito familiar, expressam o desejo de “viver fora”, embora ressaltem a saudade que sentirão do Ouricuri.

Opiniões contrárias também se destacaram. Pessoas que não se adequam aos padrões de masculinidade Kariri-Xocó, expressaram o desejo de continuar vivendo na Sementeira e de “formar família”. Argumenta-se que na aldeia todos se conhecem, sabem a que família cada um(a) pertence e as histórias pessoais de cada um(a) (inclusive de foro íntimo, como casos de traição), e ainda que mantenham relações de inimizade ou que tenham alguma “questão” (briga/ intriga), sempre se colocam em defesa do(a) parente(a) em situações que envolvam conflitos com os(as) não indígenas.

Em contraposição à cidade – “lugar de inveja, ambição e egoísmo”, como consideram as pessoas na Sementeira –, a aldeia é o melhor lugar para viver, porque se vive entre parentes, assim dizem os(as) Kariri-Xocó. E ainda que isso não signifique viver em plena harmonia, uma vez que brigas e fofocas são constantes, as pessoas na aldeia estão sempre dispostas a ajudar, de maneira que conflitos e desentendimentos são colocados de lado quando o(a) parente(a) necessita de algo.

<sup>10</sup> Nome fictício.

A ajuda pode ser de diferentes formas, desde arrecadar dinheiro para a cirurgia de um(a) parente(a) necessitado(a), até entrar em defesa do(a) parente(a) em uma briga com um(a) não indígena, aliás, essa situação é capaz de mobilizar toda a comunidade e mesmo aqueles(as) que são intrigados(as). Ainda assim, inveja, ambição e egoísmo, considerados como próprios dos(as) não indígenas, também podem penetrar às relações entre os(as) Kariri-Xocó, por isso é necessário negociar constantemente essas relacionalidades para que elas não se diluam, provocando a dissolução do parentesco de consideração (CARSTEN, 2014), tão importante quanto o consanguíneo.

Os(as) “parentes de sangue” devem fortalecer os seus vínculos a partir da “consideração”, mediadora das relações cotidianas, sem isto dizem as pessoas Kariri-Xocó: “é nosso parente, mas nós nem considera”. Essa qualidade reconhecível de parentesco (CARSTEN, 2013) repercutiu em trabalhos anteriores realizados em contextos nordestinos (SANTANA, 2021; 2022; PINA-CABRAL e SILVA, 2013; MCCALLUM e BUSTAMANTE, 2012; MARCELIN, 1999), os quais demonstraram que a “consideração” é parte constitutiva da produção de pessoas, ou seja, “da sua edificação afetiva e identitária” (PINA-CABRAL e SILVA, 2013: 25-26). Nesse sentido, o parentesco de “consideração” age como força motriz criativa, capaz de produzir seus próprios efeitos nas pessoas e nas relações diárias.

Em meu período de permanência na aldeia testemunhei o retorno de mais de três famílias que viviam em outras cidades alagoanas, mas que devido à falta que sentiam da aldeia, da relação com os(as) parentes(as) e, sobretudo, do Ouricuri, resolveram voltar. Também tomei conhecimento de um rapaz que vivia no interior de São Paulo, na época, e que planejava o seu retorno, justificado pela falta que sentia do Ouricuri, mesmo tendo conseguido emprego na cidade paulista.

Nem sempre a distância assinala a dissolução do parentesco, porém “o parentesco afeta e é afetado pelas movimentações” (MACHADO, 2014a: 01). Carsten (2014: 106), nos explica que “se afastar pode intensificar laços nostálgicos de memória com a casa de origem”, resultando, dentre outras situações, no retorno do parente à terra natal e no espessamento das relações parentais. Isso é mais comum quando o(a) parente(a) mantém vínculo com a família que permaneceu na aldeia, enviando notícias por meio de telefonemas, dinheiro e outros suprimentos, ações que sustentam os laços afetivos, intensificando as relações.

Em pesquisa desenvolvida sobre a migração de valadarenses (habitantes de Governador Valadares, Minas Gerais) para outros países, considerando os entes familiares que permanecem na localidade de origem, Machado (2014: 34) demonstra como os movimentos migratórios produzem uma reorganização familiar, incluindo fissão e fusão de núcleos familiares. O autor acrescenta a esta consideração: “estando longe, o que produz a relação (o próprio parentesco) não é mais a convivência e o sangue, mas o envio de sinais diacríticos de presença e interesse no núcleo familiar (remessas, bens, telefonemas, e-mails, vídeos)”. É desse modo que as relações de não convivialidade podem ser fortalecidas ou enfraquecidas.

Os movimentos e fluxos para fora e para dentro, entre aldeia e cidade, reconhece que “o movimento é fruto do parentesco, mas, ao mesmo tempo, o transforma” (MACHADO, 2014a: 14), ou seja, a mobilidade opera de maneira substantiva na ordem do parentesco, assim como o parentesco se faz e retroalimenta com a mobilidade, um movimento espiralado, indubitavelmente interligado.

## Considerações finais

Chegando ao final deste texto espero ter exposto as nuances que emergem das relações entre mobilidade, imaterialidade, sexualidade e parentesco. A categoria patrimônio, conjugada aos marcadores sociais da diferença, contribuiu com o argumento central que procurei defender nesta escrita: a “força” imaterial do Ouricuri dinamiza e atualiza as tensões entre parentes, promovendo novas configurações, como a remodelação do parentesco.

Ao longo do texto mostrei como o Ouricuri, enquanto patrimônio sagrado dos(as) Kariri-Xocó, cria corpos e possibilita trânsitos. Por isso, o Ouricuri é pensado, experimentado e vivenciado por estes(as) indígenas de modo tão intenso, mesmo diante das tensões que decorrem das relações entre parentes. Dito de outro modo, as próprias tensões são produtoras de novas relações.

Pensar em viver na cidade é uma opção relativamente eficaz para evitar a “diluição de relacionamentos” (CARSTEN, 2014), o acirramento das relações e fofocas em torno da orientação sexual, como já ficou esclarecido. Contudo, o que desejam as pessoas Kariri-Xocó, cujas orientações sexuais divergem das formulações de masculinidades e feminilidades que se constituem na Sementeira, é viver na aldeia, realizar seus projetos de cursar faculdade, adquirir independência financeira e viver junto com o(a) seu(sua) parceiro(a) afetivo<sup>11</sup>, sem que para isso seja necessário o deslocamento de moradia para a cidade.

Evidencia-se que, mesmo a cidade sendo compreendida como possibilidade de viver mais livremente a sexualidade, os(as) Kariri-Xocó não esquecem que “lá se vive que nem os brancos, quando vai ver já é mais branco do que índio”. Sem contar que inúmeras experiências de racismo anti-indígena fazem parte da história das pessoas na Sementeira. Portanto, jovens Kariri-Xocó “gueis” vivenciam a dupla tarefa de afirmação de sua sexualidade e etnicidade, com isso não se isentam de comentários do tipo: “e onde já se viu índio guei?” ou “além de índio, ainda é guei...”, proferido por pessoas não indígenas, conforme relataram-me.

Além da importante consideração destacada acima, de grande peso para os(as) indígenas, viver na cidade significa, em alguma medida, afastar-se do Ouricuri ou frequentar com menos intensidade o ritual, sobretudo se o deslocamento ocorrer para outras cidades ou estados. Todavia, a produção de “pessoas diferenciadas” é um processo constante, jamais inacabado, respaldado no Ouricuri, de maneira que aquele(a) que frequenta pouco tem o corpo e o “espírito” enfraquecidos, o que o(a) torna suscetível a perigos diversos, como o adoecimento, por exemplo.

O deslocamento para a cidade, embora não necessariamente para uma permanência duradoura (CARSTEN, 2020), também aflora a saudade de quem fica. Aquele(a) que permanece deseja ter o(a) parente(a) de volta, mesmo nos casos de conflitos existentes entre eles(as). Por isso, quando vão ao Ouricuri, pedem a Deus que “guarde” o(a) parente(a) que saiu da aldeia e que o traga de volta. Nesse sentido, retornar significa fortalecer o corpo, ao mesmo tempo contribuir para o fortalecimento e a continuidade do ritual, uma vez que o movimento de retorno para a aldeia potencializa novas e/ou antigas relações, marcadas pela historicidade, temporalidade, gênero e sexualidade.

<sup>11</sup> A experiência de reordenação do parentesco ganharia maior visibilidade se o retorno do(a) parente(a) “guei” para a aldeia levasse consigo o(a) novo(a) parceiro afetivo-sexual, o que não aconteceu durante o meu trabalho de campo.

## Agradecimento

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo financiamento da pesquisa, sem o qual não seria possível a sua realização. Agradeço ainda a João Victor Gomes Varjão e Alessandro da Silva Marques pela leitura cuidadosa e sugestões feitas. Declaro, contudo, que é de minha total responsabilidade o conteúdo deste original.

*Recebido em 1 de março de 2022.*

*Aprovado em 25 de abril de 2022.*

## Referências

- BELAUNDE, Luisa Elvira. O estudo da sexualidade na etnologia. *Cadernos de Campo*, São Paulo, 24: 399-411, 2015.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo*, 24 (24), 2015: 538-564.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade destes e de outros conceitos. [Entrevista concedida a DAINESE, Grazielle; SERAGUZA, Lauriene]. *Revista Nanduty*, 4 (5): 286-307, 2016.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. O ninho do Japu: perspectivismo, gênero e relações interespecies Airo-Pai. *Amazônica Revista de Antropologia*, 11 (2): 657-687, 2019.
- BENTO, Berenice. É o queer tem pra hoje? Conversando sobre as potencialidades e apropriações da Teoria Queer ao Sul do Equador. [Entrevista concedida a Felipe Padilha e Lara Facioli]. *Áskesis*, 4 (1): 143 – 155, 2015.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Gênero, uma categoria médica? *Opera Mundi*, 2017.
- BRASIL. *Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, 2000.
- BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *Caderno de leituras*, 78: 2-16, 2018.



CANCELA, Cristina Donza; SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu da; MACHADO, Almiros. Caminhos de uma pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. *Revista de Antropologia*, 53 (1): 199-235, 2010.

CARIAGA, Diógenes. Gênero e sexualidades indígenas: alguns aspectos das transformações nas relações a partir dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul. *CADERNOS DE CAMPO*, 24: 441-464, 2015.

CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CARSTEN, Janet. "Introduction: Ghosts of Memory". In: CARSTEN, Janet (ed.). *Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness*. Blackwell Publishing, 2007. pp. 86-101.

CARSTEN, Janet. What kinship does – and how. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 245-251, 2013.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. *R@U*, 6 (2): 103-118, 2014.

CARSTEN, Janet. Imagining and living new worlds: The dynamics of kinship in contexts of mobility and migration. *Ethnography*, 0 (0): 1-16, 2020.

CIMBALUK, Lucas. Sexualidades Kanhgág e algumas de suas potencialidades no domínio da afinidade potencial. *Campos*, 21 (1): 163-187, 2020.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1974].

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). Patrimônio imaterial e biodiversidade. *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, 32, 2005.

CUNHA, Manuela Carneiro da. "Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. pp. 311-373.

DIAS, Diego Madi. O parentesco transviado, exemplo Guna (Panamá). *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, 29: 25-51, 2018.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; ERICK, Igor; CERVO, Matheus. Apresentação. *Fotocronografias - Imagem, diversidade sexual e de gênero, decolonialidade: olhares "de fora do eixo"*, 7 (15), 2021.

ERICK, Igor; DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. Corpos, sensações e paisagens: Lançando questões de fora do eixo sobre a diversidade sexual e de gênero. *Novos debates*, 5 (1-2): 72-79, 2019.

FERNANDES, Estevão *et al.* Diversidade Sexual e de Gênero em Áreas Rurais, Contextos Interioranos e/ou Situações Etnicamente Diferenciadas. Novos des- centramentos em outras axialidades. *ACENO - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 3 (5): 10-13, 2016.

FERNANDES, Estevão. Pensando de forma não situada: Dilemas no estudo das homossexualidades indígenas no Brasil. *Élisée Revista de Geografia*. 3 (1): 157-167, 2014.

FERNANDES, Estevão. Ativismo Homossexual Indígena: Uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte. *Dados - Revista de Ciências Sociais*, 58 (1): 257-294, 2015a.

FERNANDES, Estevão. *Decolonizando sexualidades: Enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2015b.

FERNANDES, Estevão. *Existe índio gay? A colonização das sexualidades indígenas no Brasil*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *Patrimônio cultural imaterial e povos indígenas*. São Paulo: Iepé, 2006.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 4 (2): 95-116, 2007.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. A Diversidade Sexual e de Gênero em Contextos Rurais e Interioranos no Brasil: ausências, lacunas, silenciamentos e... exortações. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 2 (4): 24-40, 2015.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero e Sociabilidades na Amazônia. *ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 4 (7): 249-272, 2017.

GONTIJO, Fabiano. As experiências da diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia: apontamentos para estudos nas ciências sociais”. *Ciência e Cultura* [online], 69 (1): 50-53, 2017.

MACHADO, Igor José de Renó. Parentesco, migração e espaço: reflexões sobre o entrelaçamento entre movimento e família. *Anais 29ª RBA*: 01-20, 2014a.

MACHADO, Igor José de Renó. Movimentos e parentesco: sobre as especificidades dos deslocamentos. *Campos* 15 (1): 27-42, 2014b.

MARCELIN, Louis HERNES. A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano. *Mana*, 5 (2): 31-60, 1999.

MATA, Vera Lúcia Calheiros. *A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado*. 375 p. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Museu Nacional), 1989.

MCCALLUM, Cecília; BUSTAMANTE, Vânia. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. *Etnográfica*, 16 (2): 221-246, 2012.

MCCALLUM, Cecília. Notas sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu*, 41: 53-61, 2013.

MELATTI, Julio Cezar. “Capítulo B1 Nordeste”. In: *Áreas Etnográficas da América Indígena Nordeste*. Brasília: UnB, 2016. pp. 01-13.

OLIVEIRA, Janaína Silva de. *Só não dê motivo pro povo falar de você: a visão da homossexualidade em aldeias do litoral norte da Paraíba*. P. 55. *Monografia, Bacharelado em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba*, 2018.

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. Fuga como estratégia: notas sobre sexualidade, parentesco e emoções entre pessoas mbya. *Cadernos de Campo*, 24: 412-426, 2015.

RIVAL, Laura M.; SLATER, Don; MILLER, Daniel. *Sex and sociality: comparative ethnographies of sexual objectification*. London: LSE Research Online, 1998.

ROSA, Patrícia C. Romance de primas com primas e o problema dos afetos: parentesco e micropolítica de relacionamentos entre interlocutores tikuna, sudoeste amazônico. *Cadernos Pagu*, (41): 77-85, 2013.

ROSA, Patrícia C. *Das misturas de palavras e histórias: etnografia das micropolíticas de parentesco e os “muitos jeitos de ser Ticuna”*. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 2015.

ROSA, Patrícia C. “Do “sexo malfeito”. Transformações morais e dispositivos de sexualidade indígena”. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 3 (5): 73-93, 2016.

ROSA, Patrícia C. Sobre as diferentes formas de habitar as normas e ativar modulações no parentesco: um caso ticuna. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 11 (2), 2019.

SAHLINS, Marshall. *What kinship is... and is not*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. “Cada panela com o seu texto”: Casamento, relacionalidade e diferença no mundo Kariri-Xocó. P. 340. Tese de Doutorado em Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, 2021.

SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. Fofoca e relações entre parentes: um estudo etnográfico junto aos Kariri-Xocó. *Antropolítica*, 54 (1): 143-162, 2022.

SECRETARIA ESPECIAL DA SAÚDE INDÍGENA (SESAI). *Levantamento da População Geral Aldeada – DSEI Alagoas e Sergipe*. Maceió: 2015.

SILVA, Caroline Soares da. Aquele índio é gay: sexualidade e etnologia, um estudo de caso Apinajé. *31ª RBA: Reunião Brasileira de Antropologia*, de 09 a 12 de dezembro de 2018, Brasília - DF.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico [online]*, 35 (1): 149-174, 2010.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. As propriedades da cultura no Brasil central indígena. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 32: 317-335, 2005.

TOTA, Martinho. *Entre as diferenças: Gênero, geração e sexualidade em contexto interétnico*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.

TOTA, Martinho. Cinco Vidas: travestilidades, gênero, sexualidades e etnicidades no interior da Paraíba. *Revista de Antropologia*, 58 (2): 173-207, 2015.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018 [1986].

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura*. São Paulo: Vozes, 1974.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno recebe em*  
**FLUXO CONTÍNUO,**  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).  
*Interessados em atuar como*  
**pareceristas**  
*podem realizar seus cadastros no site*