

Entre venenos e remédios: sentidos xucuru-kariri acerca da cachaça¹

João Roberto Bort Jr. (Unicamp/São Paulo)

Palavras-chave: Processos de alcoolização; Venenos; Remédios.

Parte dos Xucuru-Kariri, historicamente aldeados no agreste alagoano, têm recriado os seus territórios na Bahia e em Minas Gerais. Dentre as aldeias fundadas na esteira desses deslocamentos, concebidos pelos próprios indígenas como processos de *luta e guerra* (Bort Jr. 2024a), uma delas é a do município mineiro de Caldas, nas cabeceiras do Rio Pardo, onde testemunhei algumas pessoas defenderem a tradicionalidade do consumo da manipueira – o líquido resultante da compressão da massa de mandioca ralada, e que pode conter ácido cianídrico se feito com a mandioca brava.

Manipueira é um dos venenos que abordo neste texto para explicar os sentidos xucuru-kariri acerca da cachaça, que, de um certo ponto de vista, também é considerada um remédio. O trabalho, de caráter etnográfico, adensa algumas das ideias que ficaram um tanto inexploradas em minha tese (Bort Jr. 2024a), resultante de muitos dias de trabalho de campo, entre 2017 e 2020, em aldeias de Alagoas e Minas Gerais

Venenos

Nos versos de João Bá, cantor nascido em Crisópolis (1932) e falecido em Caldas (2019), a manipueira é uma água brava que empanzina, embebeda e mata. É substância de potencial nutritivo, alcóolico e venenoso, portanto é de difícil caracterização:

Empanzina por ser pura fécula – nome do amido ($C_6H_{10}O_5$) de raiz, como a batata-doce, beterraba, batata, mandioca, e não de grãos como milho, sorgo, trigo, arroz. Mata se for de mandioca (braba), pois a macaxeira (aipim) não tem cianeto. E embebeda porque, ao reagir com a água (H_2O), a fécula vira açúcar ($C_6H_{12}O_6$) que fermenta e se desdobra em álcool (C_2H_6O) (Alencar 2004, 15).

¹ Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024).

O consumo de bebidas fermentadas pelos Xucuru-Kariri foi registrado pelo memorialista Luiz Torres (1975, 118, 123-4). Ao que parece, no agreste alagoano, os Xucuru-Kariri faziam “vinho do milho” (Antunes 1973, 101), também chamado de *aluá*, e preparavam o *gulijó* a partir da fermentação da mandioca.

Para Antunes (1973, 101), o *gulijó* é a bebida própria dos “índios”, o que parece ir bastante ao encontro da ideia de Ramos (1943, 151), de que o *aluá* seria uma bebida fermentada conhecida mais tardiamente pelos Tapuia, o conjunto etnológico no qual o autor incluía os povos dos troncos linguísticos Jê e Macro-Jê. Dentre estes últimos, destaco os grupos do sertão nordestino que passaram a conviver e a se aparentar em razão dos aldeamentos primeiramente instituídos pelos missionários e, posteriormente, regimentados pelo diretório pombalino.

Nesse processo de transformação das históricas redes de relações (Dantas et al. 1992; Andrade 2008), membros dos Xucuru, que haviam descido de Cimbres, em Pernambuco, dos Wakonã, aparentemente da família Kariri do submédio São Francisco, e de povos dessa mesma região se vincularam de forma que, em meados do século XX, iniciaram um processo de reivindicação de seu território ancestral, o que forçou a compra da Fazenda Canto pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no intuito de assentar as famílias habitantes tanto das partes mais serranas quanto das partes mais planas do município de Palmeira dos Índios (Martins 1993; Amorim 1996; Silva Jr. 2007; , Amorim 1996, Peixoto 2013; Silva 2020, Bort Jr 2024a).

Mas, quando esses remanescentes dos Xucuru-Kariri se deram conta de que o território adquirido não seria totalmente suficiente ao sustento de seus parentes ali abrigados, muitos buscaram o trabalho sazonal da zona da mata canavieira (Rocha 2020), reproduzindo em certa medida a lógica produtiva dos descimentos determinados por ordem de diretores de índios e presidentes provinciais – como se pode observar nos documentos oitocentistas compilados por Antunes (1984). Enfim, os Xucuru-Kariri estão em relação histórica com a produção de cana-de-açúcar e seus produtos, motivo pelo qual suponho que o açúcar e a rapadura tenham substituído o mel das antigas bebidas feitas por seus ancestrais.

As transformações são, de modo geral, muito negativamente percebidas pelos Xucuru-Kariri. As pessoas mais velhas atribuem-nas à chegada dos brancos e religiosos. Pelo que alguns dizem, o padre Ludgero Raaijmakers

modificou completamente a aldeia inteira. E, de lá pra cá, nós só acha gente pra sair derrubando um poquinho mais. Mas não derruba, não. Não derruba, porque tá guardado dentro do coração de cada um do índio seus costume, as suas tradição, o jeito de viver, o jeito de se manter. Nós não perde nunca².

Como efeito da transformação do território e, por conseguinte, da diminuição de áreas para cultivo, caça e pesca, muitos Xucuru-Kariri notam um aumento de consumo de alimentos produzidos com agrotóxicos muito prejudiciais à saúde de seus parentes, dos quais procuram cuidar para que venham a ser guerreiros fortes (Bort Jr. 2024a):

Porque hoje a gente aqui, compra uma melancia, chupa, é uma dor de barriga, disenteria. [...] Adoecero um triste desse e ninguém sabe o que que é isso aí, se é pedaço de comida, das alimentação tudo envenenada. Porque tá tudo envenenada essas comida. Essas fruta tá tudo envenenada, verdura, tudo. E, antigamente, nós não comprava nada. Nós plantava e se mantia³.

Apesar deste último testemunho trazer uma perspectiva muito negativa sobre as possibilidades dos Xucuru-Kariri continuarem vivendo saudáveis, o depoimento anterior frisa que as ações do Padre Ludgero Raaijmakers, em continuidade às práticas educacionais do SPI na aldeia Fazenda Canto (cf. Silva Jr. 2007, 106-110; Ferreira 2016, 130 e 155), não foram suficientes para derrubá-los – que é o mesmo que dizer que não puderam matá-los, eliminá-los ou exterminá-los.

Os Xucuru-Kariri continuam vivos e vislumbrando um amanhã melhor, por isso toda a insistência dos mais velhos para que as crianças e os jovens olhem como plantam (Silva 2017, 205). O cultivo é um conhecimento prático desenvolvido na relação direta com a terra (dizem que é preciso *mexer* com ela e dela *cuidar*), mas que requer aprendizagens mais ou menos nos moldes metodológicos do professor da disciplina “Uso do território”.

Uma tempestade de alguns anos atrás destruiu a estufa na qual o professor dava aula e produzia os alimentos para a merenda escolar, mas, ainda assim, ele sempre procurou fazer os seus estuantes refletirem sobre o futuro e as condições que terão para se manterem e assegurarem o sustento de sua família. Ele usava as suas aulas para limpar, cercar e preparar o solo de um terreno onde queria fazer um pomar bem próximo à escola,

² Cf. entrevista feita pelo geógrafo caldense Caetano Franco, que gentilmente me concedeu os seus arquivos de áudio.

³ Idem.

o que lhe garantia um mínimo de envolvimento ou observação por parte dos estudantes, às vezes bem mais interessados em brincar entre si, com as ferramentas do trabalho ou com qualquer outra coisa achada pelo chão. Como um dos aprendizados mais importantes, ele esperava que entendessem que os alimentos não se produzem sem grandes esforços que costumam reduzir simbolicamente ao suor de seus parentes. O suor é substância imediata das trocas sexuais que constituem, por exemplo, a afinidade yawalipíti (Viveiros de Castro 1977), mas, entre os Xucuru-Kariri, aparece como substância mediata das trocas comensais que constituem a descendência (Bort Jr. 2024a).

Em síntese, o que os Xucuru-Kariri estão dizendo para as suas novas gerações é que os alimentos cultivados na aldeia são compostos com as substâncias que constituem os corpos de seus parentes, ao passo que os produtos comercializados na *rua* (cidade) são impregnados de veneno. Ao fim ao cabo, há uma teoria substancialista xucuru-kariri, segundo a qual as relações de parentesco estão sendo sustentadas por tóxicos que vêm junto com o que adquirem dos não indígenas em lugares exteriores à aldeia. Trata-se de uma teoria que se pode aproximar da crítica substancialista que os Guarani Kaiowá fazem ao agronegócio, justamente porque a produção mecanizada incide sobre a terra feita com o sangue, os ossos e, claro, com os corpos sepultados de seus familiares (Morais 2017).

Os Xucuru-Kariri têm relações históricas com os centros urbanos que se ergueram no entorno de seus territórios tradicionais em Alagoas, de forma que essa proximidade configurou inclusive o modo de vida das parentelas que hoje se encontram em Minas Gerais. As cidades são lugares de acesso a bens e serviços diversos. É nos mercados, armazéns e botequins desses centros que uns e outros adquirem, por exemplo, as bebidas alcoólicas que há tempos compõem a experiência daqueles que se deslocam de suas aldeias em Alagoas para os grandes capitais, como São Paulo (Rocha 2020, 219). Essa prática não é movida, entretanto, pelos mesmos interesses financeiros dos Pankararu que revendem, na aldeia de Brejo dos Padres, as bebidas compradas em Petrolândia e Itaparica (Acioli 2013).

O consumo de cachaça pelos Pankararu tem sido interpretado como uma *fuga*, um escape da difícil realidade socioeconômica na aldeia (Acioli 2013). Talvez isso possa valer em alguma medida para os Xucuru-Kariri, pois a embriaguez de um dos meus interlocutores era sempre acompanhada de choros e tristes memórias da época em que sua família tinha muito pouco para comer e viver no agreste alagoano. Em certas aldeias de Minas Gerais, contudo, onde os indígenas dizem ter encontrado melhores condições, o consumo da bebida alcóolica acontece em contextos relacionais que não são

evidentemente os laborais do cotidiano. A bebida é consumida em momentos de lazer, descontração, diversão, contentamento e/ou comilança, ficando restrita aos adultos, embora os consumidores principais sejam sobretudo os homens. As mulheres não participam com tanta frequência dos círculos de diálogo informal que seus maridos, irmãos, primos e demais parentes criam enquanto bebericam algo nos terreiros ou varandas de casas. O trago feminino ocorre mais nas festas de aniversários, e quando elas encorpam as torcidas de jogos de futebol, aos finais de semana, nas quadras e campos fora da aldeia.

Ainda que seja bastante comum beber nessas ocasiões, a aparência pálida e o estado letárgico de uns dos jogadores durante um campeonato de futsal, em abril de 2018, puseram em questão os limites do consumo de álcool às vésperas de partidas esportivas. Suponho que se preocupavam com o potencial de afecção corporal da cachaça, que – pelo que ouvi duas outras pessoas dizerem num outro momento semelhante – é muito corrosiva; poderia prejudicar a interioridade *molinha* do organismo humano. É como se os órgãos não tivessem a dureza necessária contra a bebida ingerida.

Enquanto comentários críticos semelhantes a esses sinalizavam a necessidade desse jogador se alimentar, orientações motivacionais tentavam abafar as avaliações pouco positivas sobre o desempenho técnico da equipe em campo. Evita-se, desse modo, produzir desentendimentos que também pudessem implicar nas relações que mantêm o convívio entre os grupos parentais na aldeia. Isto é, as afecções provocadas pela cachaça e congêneres bebidas têm ainda os seus efeitos sobre o espírito, no sentido que resultam em consequências para as disposições de umas pessoas para com as outras.

Como alguns explicam, é como se a pessoa embriagada não conseguisse ver o mau estado em que se encontra, visível apenas para as demais pessoas situadas do lado *de fora* da situação. O que a cachaça altera, portanto, é a sensibilidade perceptual do sujeito, que, neste caso, era principalmente visual. E tal transformação significa assumir uma posição outra, moralmente questionável: a pessoa vira um *pistoleiro* ou *fazendeiro rico*, portanto sujeitos com corações muito claramente distintos do *coração aberto* e generoso dos parentes que festejam na área rito-festiva em meio à porção remanescente de Mata Atlântica, dentro do território (Bort Jr. 2024a, 2024b). Este seria, segundo alguns indígenas, o motivo para as brigas, as alucinações e os incontroláveis desejos que os Pankararu também observam a cachaça produzir (Acioli 2013).

Os Xucuru-Kariri possuem várias técnicas corporais para criarem as relações mais respeitadas possíveis entre humanos e entre humanos e outro-que-humanos nas áreas

de habitação cotidiana e de cerimônias e festas na mata. Algumas dessas técnicas são os banhos com ervas aromáticas, a adoção de indumentárias próprias aos homens e às mulheres, a interdição de relações sexuais às vésperas das atividades rito-festivas e, enfim, a evitação de cosméticos industrializados no momento dessas atividades. Fumar tabaco, com ou sem ervas aromáticas, não é só recomendável; é elementar para promover a reflexão compreensiva e o diálogo interespecífico com entes inomináveis da fauna e flora encantadas.

Mas o excesso de consumo de tabaco causa tosse, ardência labial e moleza corporal. Nestas circunstâncias, a pessoa fica *beba*, portanto de uma forma que, nos termos xucuru-kariri, é apenas semelhante à tontura do sujeito que se encontra *bêbado*. Ou seja, estar *bebo* não é exatamente o mesmo que estar *bêbado*. São situações distintas em razão de efeitos do uso abusivo de substâncias bem específicas, ainda que, a meu ver, estejam relacionadas. Tanto as minhas observações quanto as dos indígenas acerca das festas de aniversário indicam que a embriaguez alcóolica provoca frenesi, vômito, desorientação espacial, perda de controle corporal e sonolência.

Durante uma festa de 2018, notei o grande falatório e empolgação que a sacola cheia de bebidas vindas da cidade causou até mesmo nas crianças. Todos queriam degustar algo, fosse as cervejas, os energéticos à base de cafeína e taurina, os drinks bastante suaves feitos com vodca e limão, ou mesmo os refrigerantes com os quais as garrafinhas de vidro dessas bebidas acima eram preenchidas para os pequeninos conseguirem imitar os adultos. Um dos convidados chegou a visualizar o que ocorria. Disse bem alto para todos olharem o filho de um outro convidado *tomando vodca*.

Havia muita animação naquele dia. Porém, quando se cansaram de dançar sertanejo e forró, logo perceberam que um tanto de pessoas não passava bem. Uma jovem regurgitou tudo o que bebera e comera, e uma meia dúzia de homens precisou recorrer a atendimento médico na cidade.

Os efeitos do consumo excessivo da bebida alcóolica apareceram um tanto diferente depois de uma outra festa de aniversário. Desta vez, falou-se e riu-se muito sobre um parente que não conseguira chegar em casa na noite anterior por conta de ter caído e adormecido pelo caminho. Como ele próprio contara a mais de uma pessoa, a aldeia assegura a diversão de uma forma que jamais seria possível na cidade.

Meus interlocutores estão atentos para as distintas possibilidades socioterritoriais de ingestão de bebidas alcóolicas, e isso demonstra parte do controle xucuru-kariri sobre esses processos. Não são, enfim, fenômenos infrenes, sem reflexão

ou apoios parentais como o que pude observar uma mãe dar a seu filho num dia em que ele bebia para expressar, com certa euforia incômoda para uns e outros, a alegria pelos rumos que as coisas tomavam. Ao vê-lo se aproximar da varanda de casa, em diálogo com um amigo, essa mulher tratou de fornecer-lhe *garapa* – o composto de água e açúcar que é ofertado durante as festas rituais área secreta de mata. Esse antídoto ao estado alcóolico doméstico está muito intimamente associado à mata, que é o lugar cerimonial geograficamente distante da área de convivência diária, como os campos de futebol, a escola e as casas.

A *garapa* é remédio para a embriaguez, por isso suponho que se oponha à cachaça: uma está vinculada ao estado de embriaguez e reciprocidade que se produz entre humanos e entes encantados na mata mediante específicos vegetais fortes e aromáticos (jurema e tabaco), a outra está ligada ao estado embriaguez e animosidades cuja causa cosmológica muitas vezes atribuem à presença de espíritos maléficos, demoníacos e patogênicos. Uma tende a abrir as relações em festa para trocas cosmológicas negativas, a outra tende a fechá-las para positivar até mesmo a relação entre familiares.

Isso posto, é fácil perceber que os Xucuru-Kariri, que conformam as redes de relações interindígenas do submédio São Francisco, se diferenciam dos Kiriri pelo fato oferecerem cachaça aos encantados a fim de evitarem suas *loucuras* à noite (Henrique 2019, 103-104).

Remédios

Talvez pelos efeitos corporais, espirituais e sociais que podem causar, as bebidas alcóolicas são muitas das vezes tratadas com sarcasmo. Com um sorriso, ou ares de gracejo, dizem que tomaram ou tomarão *remédio* quando, a bem da verdade, estão afirmando que tragaram ou tragarão cachaça. O comentário que um dos indígenas fez acerca de um senhor que observamos próximos à praça da cidade de Caldas é um claro exemplo disso. Do ponto de vista bem-humorado de meu amigo, o homem engolia bons goles do conteúdo de um frasco de plástico que imitava um pequeno barril de madeira, porque queria aproveitar o jejum da manhã para matar vermes intestinais.

A despeito dessas brincadeiras subjacentes aos nomes que os Xucuru-Kariri dão à cachaça, há quem diga que a bebida tem efetivo poder de cura. Por exemplo, um dos meus interlocutores assegurava que duas doses de *remédio* foram mais do que suficiente para fazer uma conhecida dele andar e até dançar sem mancar. Não saberia dizer ao certo o quanto outros Xucuru-Kariri também reconhecem os poderes analgésicos da bebida,

mas posso asseverar de que mais um dos indígenas sugeriu uma dose para melhorar a garganta inflamada de uma parente distante.

Ao que parece, os Xucuru-Kariri consideram a cachaça relativamente terapêutica pelo mesmo motivo que a entendem danosa para o organismo: trata-se de uma bebida corrosiva, capaz de destruir o agente patogênico. Aqui a cachaça se aproxima dos sentidos que os Pankararu lhe atribuem. Para esses indígenas no sertão pernambucano, ela é “panaceia para os males do corpo e da alma” (Acioli 2013, 130).

Como a pinga não parece ser de todo prejudicial no contexto de vida dos povos do submédio São Francisco, entendo que seja importante realçar mais uma vez a relatividade dos aspectos maléficos e benéficos dos processos de alcoolização em suas várias aldeias:

[...] é lógico pensar que existem padrões de consumo considerados normais ou patológicos, ou então, benéficos ou maléficos. Essa relativização é enfocada por Menéndez (1983: 248) por meio do conceito de processo de alcoolização, entendido como um somatório das “funções e consequências positivas e negativas que cumpre a ingestão de álcool para os conjuntos sociais estratificados e que implica somente potencialmente o problema da enfermidade mental” (Acioli 2013, 126).

Dito isso, não dá para pensar a cachaça como substância totalmente externa, ou absolutamente em oposição, ao conjunto das que compõem a categoria de *remédio*. De um ponto de vista mais global, a cachaça e a garapa se inserem nos grupos de transformação que os ameríndios se utilizam como antídotos para combater seus contrários (Perrone-Moisés 2015, 70-71). As duas bebidas apenas se contrapõem entre si quando aquela aparece combinada a terceiras (sal, limão e coca-cola), que, por serem consideradas *ácidas*, não devem ser usadas quando o objetivo é fazer o álcool curar os doentes acometidos, por exemplo, de gripe⁴. A passagem da coquetelaria para a terapêutica xucuru-kariri ocorre, em certa medida, pelo uso controlado de misturas de sais, açúcares, sucos e bebidas.

Os Xucuru-Kariri curam fazendo composições – a exemplo da jovem mãe que foi em busca de sua avó paterna para conseguir um remédio de cozinhado do mato que pudesse curar a otite de seu bebê em consórcio com o medicamento receitado pelo

⁴ É preciso dizer que, para alguns dos meus interlocutores em particular, a cachaça misturada com limão tem poderes curativos, ao passo que a mesma mistura acrescida de sal, não.

médico. Uma outra composição, igualmente denominada de *remédio*, é a que os Xucuru-Kariri adicionam em pequenas trouxinhas de tecido ou sementes de “olho de boi” (*Dioclea grandiflora*) no intuito de protegerem seus corpos da ação patogênica dos espíritos mal-intencionados e, como me asseguraram, dos revólveres de gente inimiga. Ali colocam pequenas quantidades de sete vegetais bem aromáticos, como é o caso do alho-roxo, da arruda, do fumo e outros que não quiserem revelar.

Com base nisso, destaco toda a complexidade de arranjos combinatórios de elementos ou coisas, o que têm permitido a convivência de diferenças nos processos xucuru-kariri de adoecimento e cura (Bort Jr. 2024a). Mas, embora isso, ainda inexitem – salvo engano – qualquer estudo mais dedicado ao tema que tenha propiciado, para este contexto em particular, reflexões semelhantes às de Luciani (2017) acerca dos modos yanomami de misturar ou combinar distintas formas de cuidado.

Pesquisas como essas enfrentariam inevitavelmente a dificuldade imposta pelo segredo que recobre as práticas dos pajés xucuru-kariri na intimidade de suas casas ou no interior da mata. Nesses lugares fechados à curiosidade de estrangeiros, também ocorrem manipulação de compostos feitos, ao que tudo indica, com os princípios ativos das raízes das plantas da família *Mimosaceae* (Schultes; Hofmann; Rätsch 2001 [1979], 70-71).

Conhecidas como jurema, essas plantas eram usadas pelos índios da atual Palmeira dos Índios na fabricação de “vinhos nocivos”, também chamados de “ajuca” (Schultes 1976, 81-9; Schultes; Hofmann; Rätsch 2001, 70-71). Pelo que pude saber a partir de diálogos com duas senhoras muito indignadas com o que vinham observando nas suas aldeias e secretas festas, *remédios* tais como esses continuam a ser servidos após uma sequência de danças, músicas, bebidas, carnes e um tanto de outras comidas preparadas para atender principalmente as disposições perceptuais (visuais, auditivas, olfativas e gustativas) de seres fortes, geralmente vinculados à avifauna e a ictiofauna encantadas (Bort Jr. 2024b).

De acordo com os estudos etnofarmacológicos e rituais junto a povos indígenas do Nordeste brasileiro, como os Kariri-Xocó (Mota 2007) e Kiriri (Nascimento 1994), os vinhos de jurema favorecem a percepção visual de encantados (visagens) e, por efeito disso, a compreensão de experiências e presságios. Com isso, e porque meus privilegiados interlocutores xucuru-kariri dizem fazer uso de um tanto de ervas para poderem enxergar os mortos e os entes invisíveis vivos (Bort Jr. 2024a, 151-152), penso que esses compostos estejam em correlação simbólica com as bebidas alcólicas que alteram a visão em casas e terreiros domésticos, os lugares festivos da área de habitação cotidiana. A diferença é

que, neste último caso, parece haver maiores chances de abertura às animosidades entre os parentes e aos seres cosmológicos indesejáveis, os quais jamais deveriam ter espaço em quaisquer lugares de vida dos indígenas.

Por fim, trago outra vez a ideia de que a cachaça aparece em oposição aos remédios – porque afeta prejudicialmente o organismo, tal como os venenos entranhados nos alimentos comercializados na cidade –, porém às vezes a bebida surge no mesmo plano dos compostos rituais com finalidades terapêuticas e que, de acordo com Aires de Casal (1943, 143), causavam alienação do “juízo” dos Xukuru. Dentre todas as bebidas alcoólicas, a cachaça parece ocupar tanto o plano dos remédios quanto o dos venenos. Tal substância se constitui uma dobra entre diferentes substâncias que alteram o corpo e o espírito, partes ontologicamente vinculadas da pessoa xucuru-kariri.

Referências

- Acioli, M. D. 2013. “Tomar uma Fuga: metáforas sobre o contexto social e econômico da alcoolização pankararu”. In: Souza, M. L. P. de (org.). *Processos de alcoolização Indígena no Brasil*. Editora FIOCRUZ.
- Aires de Casal, M. *Corografia Brasileira ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil: composta e dedicada a Sua Majestade Fidelíssima*. Tomo II, São Paulo: Edições Cultura, 1943 (Série Brasília).
- Alencar, J. R. 2004. “O manjar dos trópicos”. *Bonifácio*, n. 2, 12-16.
- Amorim, S. S. de. 1996. *Reintegración de la identidad del grupo étnico Xucuru-Kariri*. Tese de Licenciado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México-DF.
- Andrade, U. M. 2008. *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas/FAPESP.
- Antunes, C. 1973. *Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*. Maceió: Imprensa Universitária.
- Antunes, C. 1984. *Índios de Alagoas: documentário*. Maceió - AL: Governo de Alagoas.
- Bort Júnior, J. R. 2024a. *No ninho dos guerreiros: sociopolítica e territorialidade xucuru-kariri no Alto Rio Pardo (Caldas-MG)*. Tese de doutorado (Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.
- Bort Júnior, J. R. 2024b. “Festa, parentesco e sinestesia xucuru-kariri”. *Argumentos - Revista Do Departamento De Ciências Sociais Da Unimontes*, 21(1), 188–225.
- Dantas, B. G.; Sampaio, J. A. L.; Carvalho, M. R. G. de. 1992. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro”. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

- Ferreira, G. G. *Educação formal para os índios: as escolas do serviço de proteção aos índios (SPI) nos postos indígenas em Alagoas (1940-1967)*. Tese de Doutorado (História), Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE.
- Henrique, F. B. 2019. *Por um lugar de vida: os Kiriri do Rio Verde, Caldas/MG*. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.
- Luciani, J. A. K. 2017. “Articulação de sistemas médicos, diálogos cerimoniais e reuniões políticas: comentários sobre a antimestiçagem cosmopolítica para além do interétnico”. *Amazôn., Rev. Antropol.* (Online), v. 9, n. 2, p. 700-715, 2017.
- Martins, S. A. C. 1993. *Os Caminhos da Aldeia... Índios Xukuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Dissertação de Mestrado (Antropologia), Universidade Federal do Pernambuco, Recife-PE.
- Morais, B. M. 2017. *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte*. São Paulo: Elefante.
- Mota, C. N. da. 2007. *Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Maceió: EDUFAL.
- Nascimento, M. T. 1994. *O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia, Salvador-BA.
- Peixoto, J. A. L. 2013. *Memórias e imagens em confronto: os Xukuru-Kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá*. Dissertação de Mestrado (Antropologia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa-PB.
- Perrone-Moisés, B. *Festa e guerra*. Tese de concurso de título de livre-docência do Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP, 2015.
- Ramos, A. 1943. *Introdução à antropologia brasileira*. V. 2, Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil.
- Rocha, A. S. da. 2020. *Xukuru-Kariri: migrações, cotidiano e dimensões do trabalho indígena em Alagoas e no Sudeste do país (1952-1990)*. Maceió-AL: Editora Olyver, 2020. Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>.
- Schultes, R. E. 1976. *Hallucinogenic plants*. New York: Golden Press, Western Publishing Company.
- Schultes, R. E.; Hofmann, A.; Rätsch, C. *Plants of the gods : their sacred, healing and hallucinogenic powers*. Rochester, Vermont: Healing Arts Press, 2001.
- Silva, B. S. 2017. *Currículos e identidades: tiroteio narrado ao som do Maracá*. Tese de Doutorado (Educação), Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP.
- Silva, W. F. da. 2020. “É de família, é tradição”: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro - RJ.
- Silva Júnior, A. B. da. 2007. *Aldeando sentidos: os Xukuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano*. Dissertação de Mestrado (História Social), Universidade Federal da Bahia, Salvador- BA.

Torres, L B. 1975. *A terra de Tilixi e Txiliá: Palmeira dos Índios dos séculos XVIII e XIX.*

Viveiros de Castro, E. B. 1977. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti.* Dissertação de mestrado (Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro-RJ.