



Sintagmas cosmológicos e um perspectivismo ameríndio: sobrenatureza e conhecimento entre os Tuxá da Bahia¹

Cosmological syntagms and an amerindian perspectivism: preternature and knowledge among the Tuxá of Bahia

Leandro Durazzo²

leandrodurazzo@gmail.com

Resumo: Partindo do perspectivismo ameríndio em Viveiros de Castro, com sua ênfase inicial no aspecto pronominal das relações cosmológicas, estudamos a dimensão que chamamos sintagmática nas relações cosmológicas dos Tuxá do sertão baiano, habitantes da margem do rio São Francisco. Através de uma perspectiva sintagmática tuxá, vemos como determinados sintagmas delimitam maneiras socialmente formalizáveis, senão formulaicas, de enunciar os discursos indígenas com relação à sobrenatureza. Considerando a enunciação como um potente meio hermenêutico e social de relacionamento com a realidade, e também de criação/significação desta, tal perspectivismo nos auxilia a compreender relações entre estratos ontológicos que, não sendo necessariamente simetrizáveis, mostram-se em dinâmicas assimétricas com que a fala tuxá é instada a lidar, pragmática e cosmopoliticamente, no tocante a seus *mestres encantados* e entidades mais-que-humanas.

Palavras-chave: Antropologia linguística; Nordeste Indígena; Teoria do Conhecimento

Abstract: Departing from Viveiros de Castro's Amerindian perspectivism, with its initial emphasis on the pronominal aspect of cosmological relations, this text highlights the syntagmatic dimension of Tuxá's cosmological relations in the São Francisco riverbank. Tuxá's syntagmatic perspective reveals how certain syntagms delimit socially formalizable, if not formulaic, ways of enunciating Indigenous discourses in relation to the supernatural. Considering enunciation as a powerful

1 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Uma versão deste texto foi apresentada no II Congresso Internacional Mundos Indígenas, Campina Grande, 2018, como parte do GT 7 – Histórias Indígenas e Perspectivismos Ameríndios, coordenados pelos professores Dr. Carlos Paz (FCH-UN-CPBA/Argentina) e Dr. Giovanni José da Silva (Unifap/Brasil). Agradeço à oportunidade de, na ocasião, poder discutir elementos deste trabalho com o Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN), então meu orientador de doutorado.

2 Doutor em Antropologia Social (UFRN)

hermeneutic and social way of relating to reality, and also of creating it, such perspectivism helps us to understand relationships between ontological strata that, not being necessarily symmetrizable, show themselves in asymmetrical dynamics with which the tuxá speech is urged to deal, pragmatically and cosmopolitically, regarding their *enchanted masters* and more-than-human entities.

Keywords: Linguistic Anthropology; Indigenous Northeast; Theory of Knowledge

Introdução

Existem múltiplos modos de falar do mundo, assim como múltiplos meios de habitá-lo. Na margem baiana do rio São Francisco, os Tuxá de Rodelas, povo indígena historicamente ocupante da região e, no período colonial, conhecidos por *rodeleiros* (cf. Cabral Nasser, 1975; Gomes, 1986; Salomão, 2006), há cinco anos autodemarcaram um território de ocupação antiga na região chamada de D'zorobabé (Durazzo, 2019). Ali, em sua *terra ancestral*, território tuxá desde *os antigos*, uma nova aldeia começou a ser levantada no ano de 2017, após sentença judicial favorável aos procedimentos demarcatórios que deverão ser cumpridos por Funai e União (TRF1, 2017).

D'zorobabé, território também chamado Surubabel, é margem defronte ao local onde havia uma ilha de mesmo nome, historicamente abalada por uma cheia fluvial no século XVIII e mais contemporaneamente inundada irremediavelmente após a construção da hidrelétrica de Itaparica (Salomão, 2006; Cruz, 2017). Dali teriam partido os primeiros indígenas aldeados nas missões do Submédio São Francisco, dentre as quais a missão de Rodelas a montante.

Entretanto, também ali permaneceram alguns dos *antigos*, ou *brabios*, antepassados dos Tuxá que foram capazes de se adaptar à presença missionária na região ou dela se esquivar. Os *brabios*, a despeito de sua antiguidade histórica, são entes presentes no cotidiano contemporâneo tuxá, sobretudo a partir do evento da autodemarcação e da constituição de uma nova aldeia em um antigo território. Os Tuxá de D'zorobabé, portanto, convivem e coabitam com os *brabios* de forma intensa – num cruzamento entre intensividade e extensividade (cf. Zilberberg, 2006) – e dessa forma reformulam a intensidade com que se referem a tal estrato cosmológico.

Pela condição cosmológica de diferença entre *brabios* e indígenas viventes – diferença extensiva a outras entidades como *encantados*, antigos *mestres* indígenas ou forças de certa forma naturais como a Mãe D'Água – o discurso tuxá se refere aos *brabios* quase sempre por um sintagma pronominal em que *eles* opera como núcleo. Em muitas ocasiões ouvimos os Tuxá falando *deles*, de relações que com *eles* mantêm e observâncias de respeito que a *eles* devem. Mais que referência a um nome já estabelecido na oração – “dirigimos a palavras aos *mestres encantados* e *eles* responderam...”, por exemplo – o pronome é muitas vezes autonomizado

e autorreferente, guardando para si o direito de ser esquivo quanto à definição daqueles sujeitos aos quais se refere.

Por dimensão sintagmática, também focando em suas estruturas pronominais no trato com seres mais-que-humanos, consideramos elementos enunciativos e performativos presentes no discurso tuxá, elementos estes que estabelecem diretrizes a dois processos: por um lado, formas e fórmulas de relação comunicacional com a sobrenatureza de seres mais-que-humanos, formas que inclusive orientam os discursos sobre *eles*; por outro, um processo deferencial e de entextualização que permite aos Tuxá o conhecimento destes mesmos seres, favorecendo dinâmicas de socialização do que se conhece, isto é, do que se toma por pressuposto ontológico da existência encantada (Almeida, 2013; Déleage, 2009; Durazzo, 2019), e potencializando a circulação de tais conhecimentos por meio de discursos socialmente legitimados.

Através de uma perspectiva sintagmática tuxá, compreenderemos como sintagmas tais quais *eles*, *mestres encantados* ou *brabios*, apenas para citar alguns, delimitam maneiras socialmente formalizáveis, senão formulaicas, de enunciar os discursos indígenas com relação à sobrenatureza. Ademais, tomando a enunciação como um potente meio hermenêutico e social de relação com a realidade, e também de criação/significação de tal realidade, tal perspectivismo sintagmático nos auxiliará a compreender não as simetrizações possíveis entre estratos ontológicos, mas as dinâmicas assimétricas com que a fala tuxá é instada a lidar, pragmática e cosmopoliticamente, no tocante a seus *mestres encantados* e entidades mais-que-humanas.

Assim pensado, o perspectivismo pronominal, as enunciações esquivas e as evitações de se dirigir diretamente às entidades às quais se faz referência (Durazzo, 2019, p. 166-198), permitem-nos refletir sobre o conhecimento não como a expressão de referentes claros e distintos, como talvez o desejasse um cartesianismo do qual o Ocidente é herdeiro, mas como a impressão de um mundo cosmologicamente habitado, prenhe de poderes mais-que-humanos que demandam articulações enunciativas e cognitivas específicas.

Pronomes cosmológicos e sintagmas pronominais

Em seu clássico artigo sobre pronomes cosmológicos e perspectivismo ameríndio, Viveiros de Castro (1996) estabelecia o entendimento dos pronomes como formas de *relação* entre sujeitos – vistos como *pessoas*, *gentes/povos* ou não-pessoas, não-nós, quando pejorativamente designados por *eles* (Viveiros de Castro, 1996: 125). A perspectiva de uso pronominal, em Viveiros de Castro, aponta mais para uma consideração ontológica das diferenças étnicas – entre humanos, mas também entre humanos e não-humanos – e menos para o uso propriamente enunciativo dos pronomes enquanto categorias sintáticas. Quando os Tuxá falam *deles*, não estão perspectivando posições, mas reconhecendo relações em tudo assimétricas porque pautadas por posições pouco ou nada intercambiáveis.

Apesar de haver a possibilidade de diálogo, negociação e equilíbrio entre viventes e *eles*, especialmente quando tais processos são conduzidos por especialistas rituais, a condição de diferença ontológica permanece fundamental. *Eles* são outros, ainda que possam ter sido iguais aos viventes, em tempos passados. E, sendo outros, *eles* demandam tratamentos enunciativos – pela força da palavra – de cuidado e certa evitação, ao menos no que diz respeito ao estabelecimento categórico do que seriam *eles*.

Não que não haja a compreensão de definições mais ou menos assertivas sobre *suas* condições cosmológicas. Os antropólogos Elizabeth Cabral Nasser (1975), Orlando Sampaio-Silva (1997) e Ricardo Salomão (2006) dedicaram algumas páginas a estabelecer categorialmente as condições de *mestres encantados*, *gentios* e outros entes cosmológicos presentes entre os Tuxá, entes sobre os quais apenas cuidadosamente escrevemos, assim como também nós a isso nos dedicamos (Durazzo, 2019). Isso porque, e aqui talvez seja importante lembrarmos o poder enunciativo, propriamente performativo (cf. Austin, 1965) do discurso científico e da palavra acadêmica, pronunciar certos nomes é também dar força à existência e à presença de tais entidades. Se na autodemarcação de D'zorobabé, onde vivemos os primeiros meses de ocupação tuxá, pudemos observar o cuidado indígena no trato com tais palavras, com que autoridade as descreveríamos aqui? Ademais, qual a finalidade de tais descrições e categorizações antropológicas, senão a abertura de uma possibilidade de entendimento intersubjetivo (cf. Fabian, 2014)? Pois é justamente nesse ponto tentativo de entendimento que nos colocamos: se os Tuxá falam *deles* sobretudo a partir de sua enunciação pronominal, assim também faremos; e se os Tuxá com quem convivemos tendem a não lhes especificar características ontológicas e categorias claras e distintas, tampouco o faremos.

A recusa em categorizar o que os indígenas não categorizam espontaneamente, ao menos não em situações públicas e certamente não em nossas interlocuções – ou, quando o fazem, sempre assumindo postura cautelosa e cuidada, para que nenhuma definição sobre *eles* me pareça taxativa – faz parte de nossa abordagem tanto por uma questão ética quanto metodológica. Sua dimensão ética julgamos evidente: se há um cuidado na fala indígena, há de haver cuidado em nossa escrita antropológica, para que não se desvelem *formas de enunciação* e categorização guardadas pelos Tuxá de Rodelas como segredo (cf. Reesink, 2000). E é justamente pela evitação de um esquadrinhamento que, metodologicamente, abrimos possibilidade de entendimento antropológico daquilo que *eles* são em suas relações com os viventes.

A já anunciada diferença ontológica, presente no quadro cosmológico tuxá, entre *os brabios (eles)* e índios viventes (Tuxá sobretudo, por serem descendentes *daqueles*), configura certo contexto comunicacional de base. Ao dizerem *deles*, e ao compreenderem as relações indígenas com *eles*, os Tuxá criam e recriam suas possibilidades de relacionamento com tais entidades, sejam nas observâncias rituais,

nos *trabalhos da ciência* e do *oculto* – como chamam suas práticas rituais e religiosas – ou mesmo nos processos de produção e circulação de conhecimentos nativos, compreendidos também como modelos cognitivos e representações mentais.

Assim, mesmo aqueles indígenas que nunca tenham visto, ouvido ou de outra forma feito contato direto com *eles* são capazes de *conhecê-los*: pela estrutura discursiva *deferencial* (Déléage, 2009) que os Tuxá elaboram ao falarem *deles*, criam-se possibilidades de conhecimento indireto de entidades cosmológicas de especial centralidade para a visão de mundo tuxá. Sobretudo, recordemos, em territórios de forte potência cosmológica como a *terra ancestral* de D'zorobabé, que os *brabios* permanecem ocupando.

Pierre Déléage elabora sua noção de *conhecimento deferencial* a partir do caso Xaranaua do oeste amazônico, dando a tal elaboração a propriedade de um conhecimento que é posto em circulação e apreendido por sujeitos sociais através de outros sujeitos sociais – viventes, para assumir um termo que temos usado para os Tuxá em relação aos *brabios*, antepassados mais-que-humanos. Por deferencial, o autor identifica modos de enunciação que estabelecem balizas para tal socialização de conhecimentos: enunciações performativas, criadoras de realidades sócio-cosmológicas (por estabelecerem a existência de estratos ontológicos como os *deles*) e cognitivas (por permitirem o conhecimento indireto de *sua* realidade). Não seria preciso *ver* um ente sobrenatural para sabê-lo existente: bastaria *saber falar* sobre *ele*, e *pensá-lo*, competências adquiridas a partir da escuta e de certa imaginação socialmente amparada.

Os processos de circulação de conhecimentos que Richard Bauman identificaria como *entextualização*, quando referente às fórmulas discursivas transmitidas e replicadas, e *socialização*, quando referente à dimensão de enunciação pública que permite a novos sujeitos a aquisição de tais conhecimentos (Bauman, 2004), em muito se aproximam desse conhecimento deferencial. Pensando fórmulas e formalizações discursivas, Bauman indica que determinados complexos enunciativos – que podemos chamar sintagmáticos, para focalizar suas condições de autonomia como nos sintagmas *eles*, *brabios* e *mestres encantados* – têm a capacidade de circular entre contextos, e carregar consigo formas de compreensão daquilo que se fala. Assim, aplicando os sintagmas pronominais ou nominais (*eles* ou *encantados*) a diferentes registros discursivos, os Tuxá constituiriam não apenas seu conhecimento das realidades cosmológicas que partilham, mas também certo modo de tratamento e decoro adequado para o trato com *eles*, que já pudemos classificar como procedimentos rituais de cautela e evitação (Durazzo, 2019).

Afinal, retomemos a ideia de *diferença* entre *eles* e os viventes. Não será suficiente aos Tuxá conhecerem a realidade *deles*, ou se esquivarem de pronunciar, com todas as letras – sobretudo em contextos de interação com não-indígenas – que existem *encantados*, *mestres* e *brabios*. O conhecimento deferencial de Déléage assume

em nosso caso uma condição fundamental de *deferência*, pela diferença substancial entre *eles* e os Tuxá viventes, tanto no quesito ontológico quanto na proximidade *deles* com a dimensão cosmo-ritual da *ciência* – afinal, *eles* estão no que por vezes se chama de *igrejinha encantada* ou *reino dos encantados*, ou ainda no *juremá*, em referência à esfera da religiosidade indígena que abrange o uso e o culto da jurema (cf. Cabral Nasser, 1975; Sampaio-Silva, 1997; Salomão, 2006/ cf. Durazzo, 2021, para uma consideração detida sobre o complexo ritual da *ciência*).

Pela deferência, então, temos toda uma dimensão de respeito, reserva e mesmo humildade que coloca os Tuxá diante *deles* – de quem sequer os nomes próprios são pronunciados com facilidade, sobretudo junto a não-indígenas, e cujos sintagmas pronominais e nominais servem para designar sem classificá-los detidamente. O *segredo* já observado quando do trato com a *ciência* (Reesink, 2000) e a reserva em relação a certas enunciações, que acima apontamos, passam a ser acompanhados de outras dimensões: respeito, deferência, cuidado e um *entendimento cosmológico* específico, advindo tanto da relação nativa com o complexo sócio-ritual da *ciência* e da jurema – cujos maiores exemplos estariam nas práticas e *trabalhos* acima mencionados – quanto de processos *deferenciais* (Déléage, 2009) e de *entextualização* (Bauman, 2004).

Os sintagmas e pronomes cosmológicos que observamos entre os Tuxá de Rodelas talvez nos auxiliem a compreender não apenas as *relações* entre entes viventes e *brabios*, não-humanos – como quereria Viveiros de Castro – mas também suas *comunicações*. Porque se tomarmos o caráter cosmológicamente *forte* de D'zorobabé, onde os *brabios* se encontram e com quem os Tuxá pouco a pouco passam a coabitar a partir da autodemarcação de 2017, teremos campo para pensar os pressupostos ontológicos (Almeida, 2013) de uma realidade vivida cotidianamente. Mais ainda: pela comunicação *deferente*, respeitosa mesmo quando não dirigida diretamente a *eles*, observa-se no caso tuxá uma abordagem cosmopolítica polida e consideravelmente diplomática. Sabendo-se *diferentes deles*, os Tuxá utilizam de seu poder enunciativo e comunicacional não para trocar perspectivas, como numa virada ontológica, mas para compreender diferentes posições e respeitá-las, observando as diversas práticas rituais previstas para tais casos – como os *trabalhos da ciência* abertos apenas a indígenas ou o toré, ritual mais performático e público, espécie de folguedo em que se dançam e cantam *toantes* relacionadas ao *complexo da ciência* (cf. Grünewald, 2005).

Haverá nisso, portanto, uma clara evidência das realidades vividas, compartilhadas e respeitadas pelos Tuxá de Rodelas. Mesmo que consideremos o decoro como aspecto variável a depender dos grupos e sujeitos indígenas específicos – também diferentes entre si, e por isso passíveis de abordar a relação com *eles* de formas mais ou menos abertas – é impossível desconsiderar a cautela e a evitação como conduta padrão, ainda que inicial. Evidenciação, desse modo, de pressupostos

ontológicos (Almeida, 2013) que dão sentido e estofo ao mundo habitado pelos Tuxá.

Em se tratando de modos de enunciação decorosos, deferentes, especialmente pela reserva enunciada nos pronomes e pela manutenção da diferença entre estratos cosmológicos – *nós* e *eles* – é possível considerar tal postura como uma prática verdadeiramente cosmopolítica (de la Cadena, 2014). Os pressupostos ontológicos são, desse modo, discursivamente elaborados por meio de “práticas concretas”, como quereria de la Cadena, e tais práticas ocorrem não pelas mudanças de posicionamento relacional, mas pela alteração – ou manutenção – de posições geocosmológicas. Em D’zorobabé, lugar *forte* no sentido cosmológico de coabitação e manifestação *deles* e da *ciência*, os modos de ocupar o espaço se fazem também pela fala – ou, no limite, por sua ausência e seus silêncios. O pronome ou os sintagmas genéricos que se dirigem timidamente às dimensões cosmológicas dos *encantados* têm em si o poder de estabelecer a relação comunicacional – direta ou referente – ao mesmo tempo em que resguardam os viventes de invocações explícitas à *força deles*.

Nesses espaços em que “encontros pragmáticos” (Almeida, 2013) são facilitados, a potência performativa (cf. Austin, 1965) da palavra torna-se ainda mais potente. Como, aliás, também se tornam outros expedientes performáticos (no sentido estético-musical do rito), já que balançar um maracá ou entoar determinadas *linhas de toré* ou da *ciência* também seriam práticas passíveis de abalar o equilíbrio – e o repouso – da *força* do lugar, acionando canais e contextos de comunicação com *eles* que talvez não fossem desejados. Para que se enunciem determinados *toantes*, as linhas musicais do toré ou da *ciência*, é necessário que o contexto (o “enquadre”, nos dizeres de Bateson, 1998) seja propício, para que a deferência devida a *eles* e à *força do lugar* seja mantida. Tal enquadre, contexto propício e também propiciatório, se dá de formas variadas, mas quase sempre envolvendo especialistas rituais ou indígenas envolvidos com a *ciência* e que “*seguram o ponto*”, como dizem. Isto é, estabelecem parâmetros momentâneos para que os presentes compreendam quais práticas rituais, quais linhas e observâncias religiosas são adequadas àquela ocasião.

À guisa de conclusão

Há um último ponto digno de nota, para que encerremos esta apresentação. Se dissemos até aqui que os Tuxá de Rodelas tendem a resguardar nomes próprios e considerações explícitas sobre seus *mestres encantados*, *brabios* e outras entidades cosmológicas, sintagmatizando-os ou fazendo uso extenso de pronomes, isso se dá sobretudo em contextos discursivos cotidianos. Nas linhas de toré, registro poético e discursivo relacionado à *ciência* e às práticas rituais – elas mesmas sendo práticas rituais – há certas referências mais abertas a histórias sobre antigos índios, ao reino da jurema (ou do juremá) e entidades cosmológicas de grande poder, mormente figuras de nomes bíblicos e santos de uma religiosidade popular bastante presente no sertão e entre os Tuxá.

Alguns dos versos são explícitos, mas não nomeiam os personagens-entidades, pelo que não sabemos se a performance enunciativa faz referência a episódios poéticos, talvez míticos, ou a invocações de entes cosmológicos presentes no cotidiano do mundo – a modo *deles*. Um *toante* diz “no rio de São Francisco/ do outro lado de lá/ tem duas cabocla índia/ dançando seu toré/ bebendo água do seu coité// oi, cabocla do mato, só vem folgar/ cabocla do mato só vem folgar”. Já outros designam personagens-entidades de característica ontológica bem conhecida: “Os anjos que vêm do céu/ vieram cantar na glória” ou “pedindo a Jesus Cristo/ contrito em meu coração” (ou “com Cristo em meu coração” para uma variante do segundo verso).

Fato é que mesmo essas linhas abertas e passíveis de serem conhecidas por não-índigenas – lembrando sempre da natureza pública e de performance interétnica que o toré mantém – mostram-se variáveis a depender dos contextos e dos sujeitos indígenas envolvidos nas práticas rituais. Em alguns grupos político-rituais, certas linhas consideradas *de trabalho*, e por isso *fortes*, não são cantadas em espaços *fortes* sem a devida preparação – e às vezes nem mesmo com preparação (Durazzo, 2019). Em outros grupos, determinados *toantes* podem ser ouvidos, pelo que a cosmopolítica dos encontros pragmáticos vai se desvelando conforme os diferentes grupos vão habitando D’zorobabé e, por meio da fala e da coexistência, acomodando sua coabitação com *eles*.

Pela condição relacional que a cosmologia tuxá nos apresenta, e pela indiscutível diferença entre indígenas viventes e as entidades mais-que-humanas com que compartilham mundo, o uso de pronomes e sintagmas cosmológicos nos auxilia a compreender algo de tais relacionamentos. Porque a diferença também estabelece que os entes não-humanos são, em certa medida, mais-que-humanos, posto seu vínculo estreito e indissociável com a *ciência* e o complexo que estabelece pressupostos de uma sobrenatureza. Pronomes pessoais (feito *eles*) assumem, no caso tuxá, verdadeira condição de pronomes de tratamento: trato diplomático, ritual, cosmológico e deferente, como é comum em mundos habitados por uma multiplicidade de seres.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. 2013. “Caipora e outros conflitos ontológicos.” *R@u* Vol.5, N.1, p. 7-28.
- AUSTIN, John L. 1965. *How to do things with words*. New York: New York Press.
- BATESON, Gregory. 1998. “Uma teoria sobre brincadeira e fantasia.” In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro (org.). *Sociolinguística Interacional: antropologia, linguística e sociologia em análise do discurso*. Porto Alegre: AGE.
- BAUMAN, Richard. 2004. *A world of other's words: cross-cultural perspectives on intertextuality*. Malden: Blackwell Publishing.
- CABRAL NASSER, Elizabeth Mafra. 1975. *Sociedade Tuxá*. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas), UFBA, Salvador.
- CRUZ, Felipe Sotto Maior. 2017. *Quando a terra sair: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UnB, Brasília.
- DE LA CADENA, Marisol. 2014. *Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia: como políticas indígenas afetam a política?* *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v.18 n.1.
- DÉLÉAGE, Pierre. 2009. *Le Chant de l'Anaconde. L'Apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie occidentale)*. Nanterre: Societé d'Ethnologie.
- DURAZZO, Leandro. 2019. *Cosmopolíticas Tuxá: conhecimentos, ritual e educação a partir da autodemarcação de Dzorobabé*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), UFRN, Natal, Brasil. Disponível em <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/28628>
- DURAZZO, Leandro. 2021. “O complexo ritual da *ciência* no Nordeste indígena brasileiro. 45º Encontro Anual da ANPOCS. *ANAIS [...]* ANPOCS.
- FABIAN, Johannes. 2014. “Ethnography and intersubjectivity: loose ends.” *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 2014 p. 199-209.
- GOMES, Jussara Vieira. 1986. *Relatório sobre os índios Tuxá (Rodelas, Bahia)*. Rio de Janeiro: FUNAI/Museu do Índio.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). 2005. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana.
- REESINK, Edwin. 2000. “O segredo do sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste.” In: ALMEIDA, Luiz Sávio (et al; org). *Índios do Nordeste: temas e problemas: 500 anos, volume 2*. Maceió: EDUFAL, p. 359-406.
- SALOMÃO, Ricardo Dantas Borges. 2006. *Etnicidade, territorialidade e ritual entre os Tuxá de Rodelas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- SAMPAIO SILVA, Orlando. 1997. *Tuxá: índios do Nordeste*. São Paulo: Annablume.

TRF1, Tribunal Regional Federal da Primeira Região. 2017. *Processo N° 0001777-40.2014.4.01.3306* – Vara Única de Paulo Afonso.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.” *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, Oct. 1996. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2022.

ZILBERBERG, Claude. 2006. “Síntese da gramática tensiva.” Tradução de Luiz Tatit e Ivã Carlos Lopes. Significação: *Revista de Cultura Audiovisual*, Brasil, v. 33, n. 25, p. 163-204, june 2006. ISSN 2316-7114. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/significacao/article/view/65626>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2022.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.