

A AGÊNCIA DOS ENCANTADOS NA COSMOPOLÍTICA DO POVO KIRIRI¹

Mario Spock Fernandez da Cunha (UFBA)²

RESUMO

Por meio de registros etnográficos de campo produzidos entre 2023 e 2025 e do diálogo com a literatura antropológica, o artigo se propõe a analisar a agência dos encantados -- entidades espirituais ligadas ao território indígena -- na cosmopolítica inter e intraétnica do povo Kiriri situado na Terra Indígena Kiriri, localizada nos municípios de Banzaê, Quijingue e Ribeira do Pombal (BA), e homologada desde 1990. No que concerne aos principais aspectos que compõem esta cosmopolítica Kiriri, é notável a influência exercida pelos encantados e outras entidades no cotidiano, nas práticas xamânicas e nas formas de mediação com forças externas. A pesquisa, na qual o artigo se apoia, abordou, como eixos centrais, o passado histórico de colonização e suas reverberações no presente, bem como as concepções relacionadas aos distintos trabalhos espirituais, tais como as noções nativas de “coisa de direita” e “coisa de esquerda”, associadas, respectivamente, às ciências do Bem e do Mal. Além disso, evidencia a polarização entre grupos políticos no território Kiriri e sua articulação com diferentes práticas espirituais, que se mostram centrais nos processos de retomada territorial e no enfrentamento às violências históricas impostas pela Igreja e pelo estado imperial, e que se renovam no presente. Essas disputas cosmopolíticas revelam modos distintos de organizar alianças e produzir respostas em situações de instabilidade ontológica.

Palavras-chave: Etnologia; Encantados; Cosmopolítica.

ABSTRACT

Drawing on ethnographic field records produced between 2023 and 2025 and a dialogue with anthropological literature, this article analyzes the agency of the *encantados* -- spiritual entities linked to the Indigenous territory -- within the inter- and intra-ethnic cosmopolitics of the Kiriri people. The Kiriri inhabit the Kiriri Indigenous Territory, located in the municipalities of Banzaê, Quijingue, and Ribeira do Pombal (Bahia), an area officially ratified in 1990. Regarding the key aspects of this Kiriri cosmopolitics, the influence exerted by the *encantados* and other entities on daily life, shamanic practices, and modes of mediation with external forces is notable. The research underpinning this article focused on the historical past of colonization and its present-day reverberations, as well as conceptions surrounding various spiritual "works" -- specifically the native notions of "right-hand things" (*coisa de direita*) and "left-hand things" (*coisa de esquerda*), associated respectively with the sciences of Good and Evil. Furthermore, the article highlights the polarization between political groups within the Kiriri territory and

¹ Trabalho apresentado na 35ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2026).

² Graduado no curso de Ciências Sociais (bacharelado em Antropologia) na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA/UFBA). Licenciatura em Ciências Sociais em andamento e bolsista de Iniciação Científica do CNPq/PINEB.

its connection to distinct spiritual practices; these practices prove central to processes of territorial reclamation and to confronting historical violence -- originally imposed by the Church and the Imperial State -- that continues to manifest in new forms today. These cosmopolitical disputes reveal distinct ways of organizing alliances and generating responses amidst situations of ontological instability.

Keywords: Ethnology; Enchanted; Cosmopolitical.

INTRODUÇÃO

O povo Kiriri, situado na Terra Indígena Kiriri, entre os municípios de Banzaê, Quijingue e Ribeira do Pombal (BA), constitui um caso exemplar das reconfigurações históricas produzidas pela colonização no Nordeste indígena. Desde o período missionário, a presença jesuítica instituiu um conjunto de transformações que incidiram simultaneamente sobre o território, a organização social e os regimes de conhecimento locais. O catecismo elaborado pelo padre Luiz Vincêncio Mamiani (1698), que viveu cerca de 15 anos entre os Kiriri, na chamada “língua brasílica da nação kiriri”, é um registro dessa intervenção, ao mesmo tempo linguística e cosmológica, que buscou traduzir e disciplinar formas indígenas de existência a partir de categorias cristãs.

Como já indicado por Maria de Lourdes Bandeira (1972), o processo de integração dos Kiriri não implicou a dissolução de suas formas próprias de organização, mas a constituição de um campo permanente de negociação e tensão com agentes externos. Esse quadro se intensifica ao longo do século XX, quando políticas indigenistas, missões religiosas e projetos de desenvolvimento passam a incidir diretamente sobre o território. Nesse sentido, Sheila Brasileiro (1996) demonstra que tais processos favoreceram a emergência de grupos internos divergentes entre si, enquanto Gabriel Cardoso (2021) evidencia como essas divisões se articulam a diferentes regimes de relação com entidades espirituais e práticas xamânicas³.

³ O termo “xamanismo” é aqui utilizado por aproximação e com cautela, reconhecendo os debates antropológicos que problematizam seu uso genérico. Denominamos de “Xamanismo Kiriri” o conjunto de “práticas espirituais” que permeiam a TI, mesmo sem contar com a presença de um “xamã”, e nem estarem centralizadas na figura dos pajés.

A homologação da Terra Indígena Kiriri em 1990, longe de encerrar esses conflitos, inaugura novas formas de disputa. Conforme sugere João Pacheco de Oliveira (1998), os processos de territorialização no Nordeste indígena devem ser compreendidos como dinâmicos e atravessados por fluxos históricos, nos quais a terra se constitui simultaneamente como espaço político e como domínio relacional. No caso Kiriri, essas disputas se articulam diretamente às formas de relação com os encantados, entidades que não apenas habitam o território, mas participam ativamente da sua defesa, organização e significação. Segundo os interlocutores Tumbalalá, de Ugo Andrade (2008, p. 244), os encantados são “seres vivos que não experimentaram a morte”, distinguindo-se dos espectros dos mortos por terem passado por um processo volitivo de encantamento que os tornou pessoas invisíveis.

De modo a explicitar a metodologia deste artigo, ressalto que é proveniente de pesquisa etnográfica desenvolvida entre 2023 e 2025 na Terra Indígena Kiriri, com ênfase na aldeia Mirandela. O trabalho de campo envolveu permanências espaçadas, totalizando o período de 1 mês, por meio da observação e sistemática participação⁴ no cotidiano Kiriri. Além de comunicações pessoais realizadas com interlocutores, como rezadeiras, lideranças comunitárias, arqueiros e especialistas rituais. Também foram produzidos registros fotográficos, audiovisuais e cadernos de campo detalhados, que permitiram acompanhar, em diferentes escalas, as práticas espirituais, as disputas internas e as relações com agentes externos. A pesquisa dialoga diretamente com o meu Trabalho de Conclusão de Curso que lhe dá origem, intitulado “A agência dos encantados no processo de diferenciação intraétnica do povo Kiriri”, no qual essas questões foram desenvolvidas de forma mais extensa a partir de uma etnografia situada.

A centralidade dos encantados emerge, nesse contexto, não como um domínio isolado da “religião”, mas como um princípio organizador das relações sociais, políticas e territoriais, independente da “crença” dos indivíduos e do julgamento moral das práticas e entidades indígenas feitas por alguns Kiriri. Cabe ressaltar, contudo, que a relação com os encantados não se configura, para os Kiriri, como pertencente a uma “religião indígena”, mas integra uma cosmovisão intrinsecamente vinculada ao território. Trata-se de um regime de relação que permeia a vida social para além de filiações confessionais. Nesse sentido, não há, necessariamente, incongruência em ser católico ou adepto de

⁴ “Observação-participante”, posição que cria familiaridade e possibilita a “fusão de horizontes” da qual falam os hermenêutas, condição indispensável para um verdadeiro diálogo (Uriarte, 2012).

outras vertentes cristãs e, simultaneamente, reconhecer e conviver com a presença dos encantados, uma vez que estes não se restringem ao campo da crença, mas compõem o próprio modo de habitar e compreender o mundo Kiriri. Como observado em campo, essas entidades orientam práticas de cura, distribuem saberes, definem posições de autoridade e participam de decisões coletivas. Jardel Rodrigues (2023) já indicava, ao tratar da corporalidade e dos rituais fúnebres Kiriri, que as relações com entidades espirituais atravessam a constituição da pessoa. Aqui, essa perspectiva é ampliada ao considerar a agência⁵ dos encantados na produção de diferenciações intraétnicas e na mediação com forças externas.

Nesse sentido, categorias nativas como “coisa de direita” e “coisa de esquerda” aparecem como operadores fundamentais dessa cosmopolítica. Em diálogo com Eduardo Viveiros de Castro (2017) e Isabelle Stengers (2014), entendo a cosmopolítica como a disputa entre mundos em torno de modos distintos de habitar, conhecer e relacionar-se com entidades não humanas. Longe de remeterem a clivagens político-partidárias, tais classificações organizam diferentes modos de relação com forças espirituais, saberes e práticas rituais. Em campo, essas distinções se manifestam, por exemplo, nas escolhas sobre o uso da Jurema⁶, na condução do toré⁷ e na definição de quais entidades podem ser mobilizadas em determinados contextos. Elas também informam juízos de valor e produzem fronteiras internas entre famílias, grupos políticos e linhagens espirituais.

Essas diferenciações se articulam a um cenário mais amplo de pluralização religiosa, no qual o cristianismo missionário, práticas associadas ao Candomblé e a circulação da Fé Bahá'í (Smith, 2008) coexistem e tensionam as formas locais de conhecimento. Como demonstram Maria Rosário de Carvalho (2005) e Miriam Rabelo (2016), esses encontros não se dão de forma homogênea, mas produzem rearranjos específicos, nos quais categorias externas são apropriadas, transformadas e reinscritas em lógicas locais.

⁵ No sentido de que, ao reconhecer a socialidade das coisas, admite-se que os encantados participam ativamente da vida social. Tal socialidade pressupõe um conceito expandido de agência, distribuída entre humanos e não-humanos (Latour, 2005 apud Christ, 2015). Desse ponto de vista, a relação entre humanos e não-humanos é pensada como uma relação entre pessoas (Viveiros de Castro, 1996).

⁶ Planta nativa do semiárido nordestino, dotada de princípios psicoativos e amplamente utilizada em contextos rituais diversos.

⁷ Um ritual propiciador de estabelecimento de comunicação com os encantados, inserido no que a literatura passou a denominar “Complexo Ritual da Jurema” (Nascimento, 1994).

Ou seja, a pesquisa demonstra a existência de uma polarização entre grupos políticos no interior do território, diretamente vinculada a essas diferenças nas práticas espirituais. Em situações observadas em campo, escolhas rituais como a substituição da Jurema por outras substâncias implicaram em reconfigurações de alianças e rupturas entre famílias. Tais dinâmicas indicam que as disputas cosmopolíticas Kiriri não podem ser compreendidas apenas como divergências cosmológicas, mas como formas de organização da vida coletiva que envolvem humanos e não-humanos.

Diante disso, o artigo se propõe a analisar a agência dos encantados como um eixo central para compreender a cosmopolítica Kiriri. Inicialmente, discute-se o processo histórico de colonização e suas reverberações nas formas contemporâneas de organização, espiritual e política. Em seguida, examinam-se as diferenciações intraétnicas a partir das práticas xamânicas e das escolhas rituais. Por fim, argumenta-se que os encantados operam como agentes fundamentais na produção de alianças, conflitos e respostas frente às violências históricas e às pressões contemporâneas, permitindo compreender a cosmopolítica Kiriri como um campo de negociações contínuas em um mundo permeado pelo habitar colonial.

ENTRE MISSÕES E ENCANTADOS

A compreensão da agência dos encantados na cosmopolítica Kiriri exige, antes de tudo, situar historicamente as condições sob as quais esse regime relacional foi tensionado, reconfigurado e parcialmente ocultado ao longo dos processos de colonização. A história das missões, da catequese e das sucessivas intervenções religiosas deve ser entendida como parte constitutiva das formas contemporâneas pelas quais os Kiriri organizam suas relações com os não-humanos, com o território e entre si.

A partir de relatos ouvidos em Mirandela, junto a diferentes interlocutores, e em diálogo com registros bibliográficos, a própria genealogia Kiriri remete a uma cena que articula diferentes eixos aqui tratados. Narra-se que, em um dia de caça no sertão, um indígena partiu do lugar conhecido como Igreja Velha com seu arco e flecha. Sem sucesso, chegou às imediações do Riacho da Serra, onde avistou um vulto com as duas mãos estendidas. Tomando-o por caça, disparou uma flecha que atingiu uma das mãos. O vulto, no entanto, permaneceu inabalável. Uma segunda flecha foi lançada, atingindo a outra mão. Foi então que o vulto se revelou como Tupã.

Ao reconhecer sua presença, o indígena conduziu Tupã até a Igreja Velha, onde os Kiriri construíram uma tenda para abrigá-lo e realizar o culto. No entanto, no dia seguinte, Tupã não mais ali se encontrava, sendo localizado novamente nas proximidades do riacho. A repetição desse deslocamento levou o grupo a interpretar sua vontade, decidindo transferir a aldeia para as margens do Riacho da Serra. A fundação territorial, nesse sentido, aparece como resposta a uma agência não-humana que orienta diretamente o movimento coletivo.

A narrativa prossegue com a chegada dos jesuítas, que, ao se depararem com o “Tupã vivo”, o teriam levado ao Vaticano, substituindo-o por uma imagem de barro. Essa imagem corresponderia a Jesus Ressuscitado, instalada na igreja de Saco dos Morcegos. A substituição marca um momento decisivo com a introdução de um novo regime religioso e a transformação de uma presença viva em representação.

Atualmente, a figura do Senhor da Ascensão permanece sendo reconhecida pelos Kiriri como um encantado ligado à igreja local, o que evidencia a continuidade dessas articulações. Segundo relatos, ele teria se deslocado para Canudos (1896-1897), possivelmente atraído pelo impacto causado pela retórica de Antônio Conselheiro. Com isso, o “centro do mundo” Kiriri também teria sido deslocado para o arraial.

Como indicam Brasileiro (1996) e Nascimento (1994), os rituais Kiriri são realizados em locais que ocupam posições centrais em relação às comunidades circunvizinhas, e os processos de retomada territorial estiveram diretamente vinculados à centralidade de Mirandela. A centralidade, portanto, não é apenas geográfica, mas cosmológica e política, orientando tanto a disposição dos espaços quanto as formas de agir coletivamente.

Como demonstrado por Bandeira (1972), a presença missionária no território Kiriri remonta ao período colonial, quando a ação catequética operou como um dispositivo de reorganização da vida social, territorial e cosmológica. A imposição de práticas cristãs, a institucionalização de irmandades e a construção de espaços como igrejas e cruzeiros produziram marcas duradouras na paisagem e na memória coletiva. Essas marcas foram incorporadas, reinterpretadas e, em muitos casos, tensionadas pelas práticas indígenas.

O catecismo de Mamiani (1698), ao registrar a língua kiriri em termos cristãos, já indicava um movimento de tradução que não era neutro⁸. Ao converter categorias nativas em equivalentes cristãos, o documento operava uma dupla transformação, já que ao mesmo tempo em que preservava fragmentos da língua, reordenava o campo semântico segundo uma lógica exógena. Essa ação reflete-se nas formas contemporâneas de diferenciação entre a “língua explicada” e a “língua-mãe”, tal como observado em campo, revelando a persistência de uma clivagem entre saberes acessíveis e saberes resguardados. Como exemplo, o interlocutor João, um “entendido⁹”, me disse que há a “língua explicada”, que será registrada e ensinada, e há a “língua-mãe”, aquela dos mais velhos, pronunciada “para dentro”, curta¹⁰ e difícil, que funciona como segurança espiritual. A primeira pode ser aprendida por qualquer um; a segunda, não. Ou seja, há uma diferença cosmológica entre as duas.

Nesse contexto, a cosmopolítica Kiriri não pode ser compreendida sem considerar os efeitos dessa história de longa duração (Braudel, 1965), i.e., estruturas profundas que mudam muito lentamente, a exemplo das religiões ou relação com o ambiente. A catequização não eliminou os encantados nem o toré, mas produziu um campo de disputas no qual diferentes regimes de verdade passaram a coexistir e a competir. No caso Kiriri, isso se expressa na convivência, por vezes tensa, entre práticas xamânicas, moralidades cristãs e outras influências religiosas.

Por exemplo, a chegada da Fé Bahá’í intensifica esse quadro. Como aponta Smith (2008), trata-se de uma religião com forte ênfase na universalidade e na educação moral, o que, no contexto Kiriri, se traduz na introdução de novos regimes pedagógicos e éticos. Como analisa Sheila Brasileiro (1996), o primeiro grande ciclo de contato com missionários Bahá’ís, iniciado em meados da década de 1960, produziu efeitos que extrapolaram o campo espiritual, reconfigurando modos de organização interna e

⁸ Oswald Ducrot (1972, p. 12) observa que a língua não constitui um meio neutro de comunicação, mas um dispositivo que organiza e condiciona as próprias formas de relação social. Ao afirmar que ela “impõe ao encontro formas bem determinadas”, o autor desloca a linguagem de um plano meramente instrumental para um plano constitutivo da vida social. Traduzir, nesse contexto, não equivale apenas a verter termos entre línguas, mas a reorganizar sentidos segundo categorias exógenas, evidenciando que toda tradução implica escolhas, recortes e imposições.

⁹ Aqueles que possuem o dom (Bandeira, 1972), uma sabedoria concedida por Deus e/ou pelos encantados.

¹⁰ Como, na linguística, define-se as “consoantes implosivas”: são sons da fala produzidos com um fluxo de ar que se move para dentro (inspiração), em vez de para fora (expiração), provocando a percepção de “palavras mais curtas” (Ladefoged, 1982).

fornecendo mecanismos inéditos de contraposição aos poderes locais e regionais. A partir das assembleias promovidas por esses missionários, os Kiriri encontraram um modelo organizativo capaz de fortalecer suas estruturas comunitárias em meio a um cenário de forte preconceito e pressão externa. Essas práticas, apesar de trazidas “de fora”, revitalizaram certas formas consideradas “próprias”, ao deslocar a tomada de decisão para uma esfera comunitária mais horizontalizada, ao mesmo tempo em que favoreceram o surgimento de novos líderes, entre eles Lázaro, que seria indicado cacique em 1972, após formação nos “quadros” Bahá’ís.

Em campo, a atuação de agentes bahá’ís, especialmente junto às crianças, foi por mim percebida não apenas como uma iniciativa educativa, mas como uma intervenção cosmopolítica. Ao propor outras formas de formação da pessoa, esses projetos incidem diretamente sobre o modo como os Kiriri concebem a transmissão de saberes, a relação com os encantados e a própria ideia de comunidade.

Vale observar que essas intervenções encontram um território já marcado por disputas internas e por uma memória histórica de violência. A literatura sobre o Nordeste indígena, como em Brasileiro (1996), demonstra que os processos de divisão de grupos internos são constitutivos da organização política Kiriri, e de outros povos indígenas. No entanto, o material etnográfico recente também permite observar que tais separações são profundamente enraizadas em diferenças cosmológicas.

REGIMES DE AGÊNCIA

É nesse ponto que a noção de cosmopolítica permite compreender que as disputas no território Kiriri envolvem diferentes modos de relação com os encantados, com as substâncias rituais e com os próprios princípios de autoridade espiritual. A distinção entre “coisa de direita” e “coisa de esquerda”, recorrente nas falas dos interlocutores, expressa uma classificação das forças que permeiam o mundo Kiriri, para além de uma metáfora moral, articulando influências cristãs, referências às religiões de matriz africana e categorias propriamente indígenas.

Essa distinção evoca Robert Hertz, sociólogo e autor do *ensaio A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa* (1980), para quem uma oposição fundamental dominava. Hertz segue, e aprofunda, Émile Durkheim, e há quem considere

o seu ensaio uma aplicação da teoria dos fatos sociais e da oposição entre o sagrado e o profano de E. Durkheim.

Suponho poder estabelecer uma correlação preliminar entre a marcada oposição de Hertz e a oposição Kiriri entre a direita e a esquerda. Ou seja, os trabalhos espirituais “de direita” estariam ligados a certos aspectos do Cristianismo e associados ao “Bem”. Já os “de esquerda”, de forma antagônica, estariam associados à “macumba”, “feitiço” maligno, i.e., à esfera do “Mal”.

Por outro lado, a cisão atual entre distintos grupos Kiriri encontra uma de suas raízes mais profundas na transformação do campo xamânico ao longo do século XX, especialmente no momento em que o toré é (re)introduzido na Terra Indígena. Como registra Bandeira (1972), nas décadas de 1960-1970 não havia pajé na TI, e o campo cosmológico era conduzido por curadores e benzedeiros, entre elas Dona Dalta e Romana, cujos trabalhos incorporavam elementos indígenas e africanos, característicos do contexto interétnico do sertão. Esse arranjo, contudo, passa a ser questionado quando os Tuxá, a partir de um intercâmbio iniciado sob o pretexto de uma partida de futebol em Rodelas, reintroduzem o toré entre os Kiriri, após a perda de muitos anciãos na Guerra de Canudos, afirmando que o “trabalho de índio” deveria ser feito com Jurema, maracá e tanga de caroá, e não com práticas associadas ao “trabalho de Xangô”, consideradas incompatíveis com o toré.

O testemunho recolhido por Maria Rosário de Carvalho (2005) é revelador, nesse sentido. Carlito Kiriri enumera antigos especialistas, como Justino Preto, Pedro Caçuá, Dona Romana e Cesário da Cacimba Seca, e afirma explicitamente que “esse trabalho não é trabalho de índio”, reiterando a crítica dos pajés Tuxá e a necessidade de diferenciar práticas consideradas próprias daquelas vistas como externas. Essa distinção tem funcionado como um critério de pertencimento e legitimidade, instaurando um novo regime de verdade sobre o que conta como tradição.

É nesse contexto que o cacique Lázaro, eleito por volta de 1972 para conduzir politicamente o processo de retomada territorial, articula a centralização das atividades rituais em torno de um único terreiro e de um único pajé. Como demonstra Rodrigues (2023), essa decisão rompe o monopólio que algumas especialistas rituais, as mestras¹¹, exerciam há décadas e reorganiza profundamente o campo espiritual. A escolha do pajé

¹¹ Mulheres reconhecidas por sua capacidade de rezar e curar (Bandeira, 1972).

geral, diante da ausência de consenso entre os candidatos Maurício, Zezão e Adonias, é delegada aos encantados. Adonias é escolhido após passar por três provas de cura consideradas incontestáveis pelos mestres invisíveis.

Ainda assim, a centralização não produz unidade. Parte da comunidade, especialmente a vinculada ao cacique por laços de parentesco, não adere ao novo terreiro e mantém a prática do toré no terreiro de Dalta, descumprindo o intervalo ritual solicitado pelo novo pajé. A queima da casa de toré construída para Adonias e a subsequente intervenção da Polícia Federal, episódios narrados por Rodrigues (2023), marcam um ponto de ruptura. A partir daí, dois grupos passam a coexistir, inaugurando uma divisão que é simultaneamente política e cosmopolítica.

Com o passar do tempo, as décadas de catequização se entrelaçam a esse histórico de disputas xamânicas, fazendo com que, entre determinados grupos, o toré passe a ser reinterpretado sob uma ótica cristã como “coisa ruim”, “coisa do demônio” ou “trabalho pra esquerda”. A divergência contemporânea entre aqueles que defendem o toré como ciência, cura e tradição, e aqueles que o rejeitam como prática perigosa, não decorre exclusivamente da evangelização, mas expressa um processo acumulado de divergências em torno da reorganização do campo xamânico. Trata-se, em grande medida, de uma disputa sobre quem pode falar em nome da tradição e qual tradição deve prevalecer. Tal disputa parece incontornável.

Essa questão se torna ainda mais evidente quando se considera que a reemergência étnica Kiriri, fundamental para a retomada territorial e para a consolidação do toré como vetor político e ritual, não produziu uma ruptura equivalente no campo religioso¹². Entre os Kiriri, esse movimento permitiu reorganizar o campo político interno e afirmar a diferença indígena diante do Estado e da sociedade não-indígena. No entanto, não deslocou com a mesma intensidade as categorias morais introduzidas pela colonização cristã, que seguem estruturando concepções de bem e mal.

Esse quadro nos leva a indagar por que dimensões centrais do projeto de reconstrução étnica, como o toré e a língua, foram retomadas coletivamente, ainda que

¹² Como observa Helge Kragh (2020, p.1), a relação tensa entre religião e cosmologia nunca cessou, e no século XX as questões religiosas chegaram a desempenhar um papel nos debates entre teorias cosmológicas rivais. O universo tem um início no tempo? Se sim, isso seria um argumento a favor do ateísmo? Questões desse tipo foram amplamente debatidas e ainda são debatidas no século XXI, em que novas ideias cosmológicas revitalizaram o debate entre cosmologia e religião, tornando-o ainda mais complexo.

sob tensões, enquanto outras, como o imaginário cristão, permaneceram profundamente enraizadas. A catequese desempenhou um papel que, historicamente, atuou no silenciamento de práticas rituais e na perseguição de especialistas rituais, ao mesmo tempo em que moldou categorias morais e afetivas transmitidas por gerações, sobretudo quando o toré esteve enfraquecido ou proibido. Parte da comunidade vive, assim, uma condição histórica plural, na qual diferentes regimes de memória, religiosidade e pertencimento coexistem e, por vezes, entram em conflito.

Um dos grupos locais, de orientação cristã e bíblica, rejeita abertamente o toré, qualificando-o como “trabalho do mal que veio de Rodelas”¹³. Nesse universo simbólico, os encantados não são reconhecidos como agentes espirituais legítimos, sendo substituídos por figuras do panteão cristão, como Santo Agostinho, e por entidades como a “Mãe Natureza”, descrita como princípio universal desvinculado dos encantados. Nesse contexto, emergem os chamados Meseiros, sujeitos dotados de dom espiritual que atuam na chamada mesa branca, espaço de cura e comunicação com o divino sob forte influência do catolicismo popular e do espiritismo kardecista.

Em contraste, outro grupo, vinculado politicamente à valorização do toré e da Jurema, pratica a chamada mesa indígena, na qual a Jurema ocupa posição central. Segundo os interlocutores, é nesse espaço que se manifestam os encantados ligados ao território, antigos sábios indígenas mortos durante a colonização que continuam atuando no cuidado e na orientação da comunidade. Diferentemente dos Meseiros, que negam qualquer vínculo com esses seres, os participantes da mesa indígena afirmam que os encantados permanecem vivos na terra e que o respeito a eles é condição para o bom andamento dos trabalhos espirituais e políticos.

Essa coexistência de regimes distintos de prática e crença evidencia um campo ampliado de disputas internas, no qual estão em jogo diferentes concepções de pessoa, autoridade espiritual, legitimidade ritual e historicidade. Trata-se de uma duplicidade ontológica que remete a um *ethos* cristão profundamente enraizado na história Kiriri desde o período colonial. No catecismo elaborado por Mamiani (1698), a salvação dependia de seguir os caminhos do missionário e abandonar práticas consideradas

¹³ Interpretação referente à ida do cacique Lázaro até os Tuxá de Rodelas, em 1974. Na ocasião, os Tuxá lhes “emprestaram” seus encantados para serem trabalhados, por meio do conhecimento do Toré Sagrado, e, reciprocamente, com o deslocamento do Pajé Tuxá Armando Apako (Rodrigues, 2023) ao território Kiriri, para que assim, no futuro, fosse possível aos Kiriri ter, novamente, os seus próprios encantados.

desviantes, instaurando um regime moral que ainda ressoa nas classificações contemporâneas que associam o toré a práticas “de esquerda” ou “candomblezeiras”.

Como observa João, interlocutor apreciador da Jurema, essa rejeição contrasta com a memória da luta coletiva pela terra, quando a adesão ao toré e às práticas rituais era mais compartilhada. A substituição da Jurema por outras substâncias, como o vinho da cana-de-macaco¹⁴ (*Costus spp.*), em algumas aldeias da Terra Indígena Kiriri, materializa essa cisão entre modos de relação com o sagrado. A decisão de um pajé de Mirandela de retirar a Jurema do ritual e substituir o *paú* (cachimbo) feito de sua raiz por outro confeccionado com a raiz do kirí representa um gesto político e ontológico. Tais modificações indicam diferentes formas de relação com os não-humanos e produzem distintas configurações de mundo, revelando que as disputas cosmopolíticas Kiriri se organizam também a partir dessas escolhas.

CONCLUSÃO

A análise da agência dos encantados na cosmopolítica Kiriri permite compreender que as transformações observadas no território não se restringem a mudanças no campo religioso, mas dizem respeito à própria organização das relações sociais, políticas e cosmológicas. A pluralização religiosa, longe de produzir apenas diversidade, engendra diferenças que atravessam o coletivo, organizando alianças, regulando o acesso a saberes e redefinindo quem pode conduzir rituais, preparar a Jurema ou reivindicar proximidade com os ensinamentos “dos antigos”. Nesse sentido, a pluralização não dissolve a cosmopolítica Kiriri; ao contrário, intensifica suas disputas e reconfigura continuamente suas formas de existência.

É nesse cenário que os encantados se afirmam como operadores centrais dessas dinâmicas. Conforme sugerido por Ingold (2012), ao conceber as “coisas” como entrelaçamentos de relações e fluxos, é possível compreender os encantados como entidades que condensam e redistribuem agências. No contexto Kiriri, eles orientam decisões, sustentam práticas rituais, delimitam fronteiras entre grupos e participam diretamente da produção da vida social. A pluralização religiosa não os elimina, mas os

¹⁴ Também conhecida como “cana-do-brejo” (*Costus*) é uma planta com propriedades medicinais, utilizada entre os Kiriri para tratar diversas doenças, além do uso ritual. Não é psicoativa.

disputa, reinscrevendo-os em diferentes regimes de verdade e redistribuindo suas formas de atuação.

Essa constatação se articula à compreensão da vida como um fluxo contínuo de relações, no qual não há separação estanque entre humanos e não-humanos, entre material e imaterial. Como observa Heidegger (1971 apud Ingold, 2012), não se pode pensar a terra sem o céu; entre os Kiriri, não se pode pensar o território sem os encantados, nem a política sem os rituais, nem a memória sem as materialidades que a sustentam. A agência dos encantados, nesse sentido, evidencia que a cosmopolítica Kiriri se constitui como um campo relacional no qual múltiplas forças coexistem, entram em tensão e produzem arranjos, comumente, provisórios.

Ao evidenciar essas dinâmicas, o artigo contribui para o debate antropológico ao demonstrar que as disputas cosmopolíticas não se limitam a divergências religiosas ou políticas, mas envolvem diferentes modos de compor o mundo. No caso Kiriri, essas disputas dizem respeito à definição de quem são os sujeitos legítimos da ação, quais entidades participam da vida social e quais relações devem ser cultivadas ou interrompidas. Assim, a agência dos encantados não apenas ilumina a organização interna do coletivo, mas também permite compreender como o povo enfrenta, negocia e reconfigura, em seus próprios termos, as continuidades do habitar colonial.

REFERÊNCIAS

- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado. Salvador: Estudos Baianos/UFBA, 1972.
- BRASILEIRO, Sheila. A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri. Salvador: UFBA, 1996.
- BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. Revista de História, v. 30, n. 62, p. 261-294, 1965.
- CARDOSO, Gabriel Novais. No rastro dos "invisíveis": relações e articulações entre xamanismo, ritual, etnicidade e cosmopolítica Kiriri. 2021.
- CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. Etnicização do campo xamanístico em um contexto de expressiva mudança sociocultural. Estudios Latinoamericanos, n. 25, p. 133-168, 2005.
- CHRIST, O. Martin Heidegger's Notions of World and Technology in the Internet of Things age. Asian Journal of Computer and Information Systems, v. 3, n. 2, p. 58-64, April, 2015.
- DUCROT, Oswaldo. Princípios de semântica linguística (dizer e não dizer). Tradução Carlos Vogt et al. São Paulo: Cultrix, 1972.
- HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. *Religião e Sociedade*, v. 6, p. 99-128, 1909 [1980].
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. Horizontes Antropológicos, ano 18, n. 37, p. 25-44, 2012.
- KRAGH, Helge. Cosmology and religion. Encyclopedia of the History of Science, v. 4, n. 1, 2020.
- LADEFOGED, Peter. A course in phonetics. 2. ed. San Diego, HBJ Publishers 1982.
- MAMIANI, Luiz Vincêncio. Catecismo da doutrina christã na lingua brasilica da nação Kiriri. Lisboa: Deslandes Impresso Régio, 1698.

NASCIMENTO, M. T. S. O tronco da Jurema: Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri. 1994. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, p. 47-77, 1998.

RABELO, Miriam. Considerações sobre a ética no Candomblé. *Revista de Antropologia*, v. 59, n. 2, p. 109-130, 2016.

RODRIGUES, Jardel Jesus Santos. Para o espírito seguir sua viagem: rito fúnebre, corporalidade e pessoa entre os Kiriri. 2023.

SMITH, Peter. An introduction to the Baha'i Faith. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, n. 14, p. 17-41, 2014.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. Ponto Urbe. *Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 11, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. Ubu Editora LTDA-ME, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, p. 115-144, 1996.