

Da energia vibrante da ancestralidade nas presas de um javali: Caça, artefatos de origem animal e povos indígenas no Brasil

Felipe F. Vander Velden *

VANDER VELDEN, F.F. Da energia vibrante da ancestralidade nas presas de um javali: Caça, artefatos de origem animal e povos indígenas no Brasil. R. Museu Arq. Etn. 41: 143-163, 2023.

Resumo: Este artigo explora as múltiplas conexões socioculturais e naturais materializadas em um colar indígena à venda na internet e que ostenta um dente de javali (*Sus scrofa*), espécie exótica invasora estranha à fauna nativa brasileira. Por meio da noção de artefato multiespécie, o texto discute noções de autenticidade, ancestralidade e indigenidade/indianidade, entre outras, tendo como pano de fundo a oposição entre nativo/autóctone e exótico/invasor, que segue aplicada, em paralelo, tanto aos povos indígenas no Brasil quanto aos animais e outros seres não humanos. Assim, o que acontece quando um povo indígena no Nordeste do país, os Kariri-Xokó em Alagoas, na sua luta por uma indianidade autêntica e nativa e por melhores condições de existência, passa a produzir peças de arte/artesanato com partes de um animal não nativo (e ainda cercado por inúmeras controvérsias político-ecológicas)? Aqui, argumento que artefatos como esses podem ser muito úteis para reflexão sobre distintas camadas de sentido sociocultural e biocultural, especialmente àquelas vinculadas às relações entre coletivos humanos e seres outros-que-humanos, uma vez que tais objetos frequentemente parecem materializar relações diversas – caça, domesticação, familiarização, coleta, convívio, dominação, exploração, entre outras –, que nos informam sobre posições cosmológicas, interações técnicas, considerações éticas e percepções estéticas de animais e plantas, que se desdobram em contextos específicos de interação que constituem complexas paisagens biosocioculturais.

Palavras-chave: Artefato; Javali; Kariri-Xokó; Indianidade; Multiespécie.

* Doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). <fvander@ufscar.br>

O dente do animal é uma referência de seu poder
Dito Kariri-Xocó apud Fernandes (2013: 72).

Introdução¹

Há tempos a antropologia e os estudos de cultura material debruçam-se sobre as transformações operadas nas artes e artefatos indígenas após o contato com os não indígenas e os objetos e materiais exóticos com e por eles introduzidos. Certas modificações nos conjuntos técnicos e estéticos nativos chamam a atenção do mundo das artes indígenas, tais como o extenso uso de novas matérias-primas – ou seja, ausentes nas terras baixas sul-americanas antes do contato, como as miçangas de vidro (Lagrou 2016) e corantes artificiais (Barbosa 1991) –, o desenvolvimento ou adoção de novas tecnologias, formas e padrões morfológicos e decorativos e o direcionamento de parte da produção para atender mercados (como o do turismo) cujos gostos e preferências nem sempre coincidem com as técnicas e estéticas indígenas tradicionais (Fénelon-Costa & Monteiro 1971; Grünwald 2001; Müller 2017: 64-80; Ribeiro 1983; Siqueira Jr. 1992b; Vander Velden 2011)². Menos atenção, contudo, vem sendo dada à incorporação pelos povos indígenas nas terras baixas sul-americanas de matérias-

primas provenientes dos corpos de seres não endêmicos, notadamente animais, introduzidos pós-conquista³. Embora exista hoje em dia – e para citar apenas alguns exemplos – uma riquíssima arte plumária feita com penas de galinhas e outras aves domésticas (perus, patos e pavões), assim como o belíssimo uso que fazem, por exemplo, os Kadiwéu de couros e ossos bovinos (Siqueira Jr. 1992a, 1992b), ainda são escassos os estudos sobre essa arte inovadora que acrescenta partes de corpos de animais exógenos, tendo-se em vista não somente a qualidade perspectivista das relações com os animais, mas igualmente a agência dos próprios materiais empregados na confecção artesanal, que estão muito longe de serem coisas inertes e com manipulação desprovida de perigos e efeitos sobre aqueles que os produzem, manuseiam e/ou utilizam (Barcelos Neto 2002; Ferreira 2014; Velthelm 2003, 2009; Vander Velden 2011).

Nos últimos anos, como parte de uma pesquisa mais ampla, venho pensando a questão das múltiplas formas de incorporação dos animais exóticos – de origem eurasiática ou africana introduzidos nas terras baixas sul-americanas – do ponto de vista dos inventários de culturas materiais indígenas (Vander Velden 2020a, 2020b). Minha sugestão é que, como *artefatos multiespécies*⁴, peças confeccionadas com parcelas, subprodutos ou substâncias corporais desses seres exóticos podem nos informar muito sobre o histórico dos contatos e sobre os processos de integração

1 Versões iniciais deste artigo foram apresentadas em dois eventos. Primeiro, ele foi discutido, em outubro de 2021, pelo(a)s pesquisadore(a)s do Humanimalia – Antropologia das Relações Humano-Animais da UFSCar, a quem dirijo agradecimentos, especialmente para Luisa Fanaro, Sarah Moreno, Izadora Acypreste, Ariane Vasques, Gabriel Sanchez e Matheus Pereira da Silva. Em seguida, o texto foi debatido numa mesa na XIII Semana de Antropologia e Arqueologia da UFPR, realizada em 16 de novembro do mesmo ano, e por esta oportunidade, bem como pelas sugestões ali surgidas, agradeço a Miguel Carid Naveira, Rogério Rosa, João Pedro Russo e Felipe Kamaroski. Por fim, agradeço também a leitura crítica e generosa de Andréa Osório. Caetano Sordi iluminou o artigo com algumas ideias preliminares.

2 Noto que a produção indígena destinada aos mercados não difere, necessariamente, daquela produzida para o uso interno dos próprios povos indígenas, embora tenhamos vários exemplos de que isso acontece, muitas vezes em função da própria natureza do artefato (Barcelos Neto 2009: 148).

3 A rigor, eu deveria dizer que pouca atenção foi dada às matérias-primas de origem animal empregadas na confecção de objetos indígenas desde o ponto de vista de sua materialidade e do que ela pode significar em termos ameríndios (agência, poder de contágio, vetor de troca de perspectivas e por aí vai). Sabemos muito pouco sobre o que são, por exemplo, penas e plumas, garras e dentes, ou peles e couros – exceto, de maneira genérica, que funcionam como “roupas-corpos” ou “ferramentas/armas” dos animais, sendo, assim, operadores de perspectiva (Viveiros de Castro 1996: 132-133). Mas o que dizer de ossos, dentes, pelos, nervos, cornos e chifres e outros materiais amplamente empregados nas artes e nas tecnologias ameríndias?

4 O termo faz clara referência à noção de etnografia multiespécie proposta por Kirksey & Helmreich (2010). Voltarei a isso nas considerações finais deste artigo.

das exterioridades aos mundos ameríndios, além dos cativos e dos troféus de guerra – que, sabemos, já não existem mais (a não ser, talvez, virtualmente). Neste ensaio desejo discutir um caso ainda inédito nas minhas pesquisas: a incorporação de um animal considerado exótico invasor não domesticado, o javali (*Sus scrofa*), na arte de um povo indígena da região Nordeste do Brasil⁵.

Tendo como material de reflexão especialmente um anúncio de produto artesanal na internet, pretendo especular, a partir das informações disponíveis na página virtual em que o artefato é anunciado, sobre questões vinculadas às relações indígenas com espécies introduzidas no Brasil – tanto as definidas como exóticas invasoras (como o javali) como aquelas simplesmente não endêmicas (como o gado bovino) –, os questionamentos contemporâneos em torno da caça e o lugar que o imaginário em torno dessa atividade e do animal de presa, como formas apropriadas de relação que constituem o que é genuinamente indígena, ocupam na circulação de artes nativas no Brasil.

Colar Ossos De Javali Indígena Xamânico Umbanda

Na página virtual de uma conhecida empresa de comércio eletrônico encontramos, em 27 de julho de 2021⁶, o singular anúncio de uma peça até então inusitada de arte/artesanato⁷ indígena.

5 Aqui falamos do javali (*Sus scrofa*), espécie nativa da Eurásia e que foi introduzida, em sua forma “pura”, na América do Sul (Argentina e Uruguai) a partir de meados do século XX (Sordi 2017: 60-62). Muitos cronistas coloniais, e mesmo autores contemporâneos, usa(va)m referir-se às espécies de suídeos sul-americanas, o queixada ou porcão (*Tayassu pecari*) e o caititu, cateto ou porquinho (*Pecari tajacu*) como “javalis/jabalies” ou “porcos monteses” (Cristo 2018: 77). Talvez essa instabilidade na nomenclatura específica reflita algo das percepções indígenas desses seres, como veremos.

6 O anúncio não está mais disponível na web.

7 A distinção entre o que chamamos de arte ou de artesanato é complexa, mas não corresponde, em geral, a uma oposição reconhecida pelos povos indígenas, assim como não o é o contraste entre arte e artefato (Lagrou 2009;

Tratava-se de um colar descrito como “Colar Ossos De Javali Indígena Xamânico Umbanda”, no valor de R\$ 171,99⁸, confeccionado com uma presa de javali, além de outros elementos não humanos vegetais: sementes de olho-de-boi (*Dioclea violacea*) e de duas espécies não identificadas, e casca de coco (*Cocos nucifera*) trabalhada (Fig. 1).



Fig. 1. Peça indígena com osso de javali anunciada em comércio eletrônico.

Fonte: <<https://tinyurl.com/3vd3utww>>. Acesso em: 12/07/2021.

A descrição da peça, fornecida pelo anunciante, era a seguinte:

“Colar Ossos de Javali + Pulseira

Por tradição dos Kariri-Xocós, homens e mulheres usam acessórios com a presença de traços que mostrem suas origens. O colar de ossos é um dos que representam poder e ancestralidade. É mais um dos itens conhecidos entre eles, onde tem uma pessoa usando esse item, existe a energia vibrante dos Kariri-Xocós.

López Garcês et al. 2015). Neste artigo opto por empregar o termo *artesanato*, uma vez que o anunciante do colar que vamos analisar aqui faz referência aos “artesãos” (e não aos artistas) Kariri-Xokó.

8 O valor incluía uma pulseira, sobre a qual não nos deteremos neste artigo.

Por muito tempo, todo ano, a Aldeia se reúne em ritual e confraternização com Aldeias derivadas dos Kariris e organizam-se para divulgação de suas culturas pelo Brasil.

Artesãos, líderes xamânicos e guerreiros viajam pelo país disseminando cultura, assim muitas vezes em lugares distantes da Aldeia, encontraremos pessoas usando itens com traços indígenas Kariri-Xocó.

Hoje com o crescimento do e-commerce, páginas empresas como a nossa, já disponibilizam esses itens com tal energia e traços dos Kariri-Xocós.

[...] Material, medidas e peso aproximado:
Dente de resina, missanga/sementes, côco e linha
Comprimento 33cm
Peso 50g

Produzido pelos índios Kariri-Xocós da Aldeia localizada em Porto Real do Colégio em Alagoas.

Essa descrição apresenta algumas informações interessantes. Primeiro, de que se trata de artesanato do povo indígena Kariri-Xokó, que ocupa uma aldeia no município de Porto Real do Colégio, estado de Alagoas (Mata 1999). Segundo, um evidente discurso de tonalidade místico-religiosa, no qual se fala em “poder e ancestralidade” representados pelo colar indígena e na “energia vibrante” do povo indígena que o fabricou, naturalmente comunicada à peça e, por conseguinte, ao seu portador, primeiro o povo Kariri-Xokó mas, na sequência, e, claro, após a compra, a qualquer pessoa que viesse a adquiri-lo e usá-lo. Tal discurso também fica evidente na chamada de abertura do anúncio, que afirmava se tratar de um colar “Indígena Xamânico Umbanda”, combinando, assim, elementos que Tavares dos Santos (2019) chama de uma “tradição integrada” entre os Kariri-Xokó. Por fim, a contraditória afirmação de que se tratava de um “dente de resina”: um dente de javali, afinal, feito de resina?

Uma olhada no diálogo entre o anunciante e seus clientes, na seção “Perguntas e Respostas” da mesma página do anúncio, mostrou que, naturalmente, a matéria-prima principal da peça, o dente do animal, foi questionada. Um dos potenciais compradores perguntou se era mesmo um dente ou se a peça é feita de acrílico, ao que o vendedor, identificado como Elementosdepoder, e localizado na vizinha cidade alagoana de Penedo, respondeu: “são ossos, resultado da caça para sobrevivência dos índios da aldeia Kariri-Xocós [sic]”; e acrescentou, respondendo a dois outros inquiridores, que são ossos naturais de javalis, “de animais de médio a grande porte, resultado de caça para sobrevivência dos índios Kariri-Xocós [sic]”. Tratava-se, afinal de um osso esculpido em formato de presa de javali? Não cabe, obviamente, decidir e muito menos julgar, mas tão somente observar que seriam ossos “naturais”, adquiridos a partir de atividade cinegética indígena, ou ao menos – se temos resina ou acrílico – de um material que mimetizava, por meio do discurso do vendedor, o dente do animal, seu formato e, sobretudo, sua origem na caça.

Parece haver um significativo interesse por verdadeiros ossos/dentes/presas de javali ou joias (biojoias) e outras peças confeccionadas com esse material, que se encontra disponível para venda em vários anúncios da mesma empresa de e-commerce⁹. Já tínhamos notícia de outras formas de *consumo* do javali (ver Sordi 2020): a circulação de carne e derivados (como linguiça) de javalis, além de espécimes taxidermizados na forma de troféus de caça (Sordi 2017b: 465; Guillard 2019: 84), mas boa parte dessa corria

9 Por exemplo: <<https://tinyurl.com/mwxtt5aa>> (Dente Natural Javali, Verdadeiro, Presa, Original, Pingente); <<https://tinyurl.com/yjxysetw>> (Colar Dente Javali Natural Raro E Único. Origem Peru); <<https://tinyurl.com/3mc7szf6>> (Presas de Javali Natural Para Artesanato, Jóias), entre outros. Presas de javali *in natura* para confecção de artesanato e joias são encontradas à venda em vários *websites*; por exemplo; <<https://tinyurl.com/bdhas2pd>> (10 pcs Brown Javali Dentes Naturais Osso Contas Pingentes Para Fazer Joias Diy Ornamentos Tribais Primitivos); <<https://tinyurl.com/3752smcv>> (colar de dente de javali), entre muitos outros que uma rápida pesquisa no Google apresenta (todos os acessos em 27/07/2021).

por vias não comerciais, fundados nas redes de familiares e amigos de caçadores legalizados, uma vez que a comercialização dos animais abatidos e seus subprodutos é vedada pela legislação, que prevê tão somente o *extermínio* da espécie (Sordi 2017a, 2020; Sordi & Moreno 2021). No Uruguai, onde o javali também é caçado – e há mais tempo –, come-se a carne – ainda que não seja das mais apreciadas –, mas o emprego dos ossos, dentes ou crânios como troféus, por exemplo, é virtualmente inexistente (Chouhy & Dabiezies 2020: 50). Contudo, temos agora o que parece ser um ativo comércio de presas dos javalis, no qual estão inseridos os Kariri-Xokó, praticando sua “caça para sobrevivência”. Veja-se, por exemplo, outro anúncio, este de presas *in natura* – “presas de javali com 8 cm em média”, a R\$ 55,00 a unidade –, divulgado pelo Facebook.



Fig. 2. Anúncio de presas de javali no Facebook (em 21 de março de 2019).

Fonte: Disponível em: <<https://www.facebook.com/photo/?fbid=2842081932476260&set=a.893191517365321ok>>. Acesso em: 14/12/2023.

Uma questão se impõe de partida: a caça, como sabemos, é permitida no interior das terras indígenas como forma de subsistência e para a produção de artes tradicionais; não obstante, os povos indígenas não podem comercializar os artefatos confeccionados com partes de corpos de animais da fauna *nativa* fora de seus territórios, o que implica na infração da Lei nº 9605/2008, a chamada Lei de Crimes Ambientais (Vander Velden 2018). Contudo, conforme dito acima, o javali, de acordo com as ciências biológicas (a história natural), não é uma espécie da fauna

do Brasil, mas o que se denomina exótico invasor, que, segundo a legislação vigente, tem seu abate autorizado para controle/manejo da população e da expansão desse animal, assim como do “javaporco”, cruzamento do javali com porcos domésticos (Guillard 2019; Sordi 2017a, 2017b). Assim sendo, qual a necessidade do anunciante afirmar que se trata de um dente genuíno de um animal caçado “para sobrevivência dos índios Kariri-Xocós”? Trata-se, a meu ver, da manifestação da caça como expressão de uma indigenidade verdadeira, que se comunica à peça artesanal como então autenticamente indígena, plena de ancestralidade tribal, energia e poder. A caça produz ancestralidade¹⁰. Povos indígenas devem ser, por definição, caçadores – sua transformação, por conseguinte, devia passar pela supressão da caça como atividade crucial para subsistência desde o período colonial (Baptista 2004) –, mesmo que os próprios Kariri-Xokó já praticamente não cacem mais.

Os Kariri-Xokó

Os Kariri-Xokó são uma população indígena composta por cerca de 2.300 pessoas, que ocupam uma terra indígena homônima de 4.419 hectares¹¹, situada na região do baixo rio São Francisco, no município de Porto Real do Colégio, em Alagoas (Mata 1999). Resultantes dos complexos fluxos e movimentos populacionais que percorreram essa zona desde

10 É preciso ter em mente que a IN nº. 3/2013 (sobre a qual falaremos mais adiante) proíbe o comércio de produtos e subprodutos oriundos da caça ao javali (o que constituiria “caça profissional, proibida no Brasil desde a Lei de Fauna de 1967). Assim sendo, a oferta deste colar é, por definição, ilegal, e ele acaba, então, por sofrer o mesmo efeito que a proibição do comércio de produtos originários de espécies nativas opera sobre os povos indígenas: pode-se caçar/abater, mas não se pode vender/comprar os animais e suas partes ou produtos. Desta forma, o que, no início, constitui uma separação entre o nativo e o exótico, acaba, no final, nos (sub)produtos da caça, fundindo ambos os polos num único interdito, que controla rigidamente a circulação dos corpos animais no Brasil.

11 Disponível em: <https://tinyurl.com/3c89pvtc>. Acesso em: 05/10/2021.

o século XVI, os Kariri-Xokó compartilham muito de suas práticas socioculturais, econômicas, religiosas, rituais e artísticas com outros povos indígenas do Nordeste brasileiro (Hohenthal Jr. 1960; Oliveira Filho 1998), especialmente com os Xokó em Sergipe e com os Fulni-ô em Pernambuco (Mata 2014). Não tenho a intenção nem a competência para apresentar ou discutir a história e a etnografia do povo Kariri-Xokó, e por essa razão indico ao leitor e à leitora alguns excelentes estudos monográficos realizados¹². Quero aqui concentrar-me em um aspecto particular de sua situação atual: a caça e a relação com os animais silvestres que compartilham seu território.

Com efeito, Mata (2014: 113-115), em pesquisa realizada nos anos 1980, registra que os Kariri-Xokó caçavam na área do território do ritual sagrado do Ouricuri, e menciona relatório do SPI de 1965, que diz que os “índios ainda caçam em regiões longínquas do Posto: aves, preás, coelhos, veados” (Mata 2014: 115). Mais recentemente, Marinho da Silva (2004: 21) observa que o grupo pesca e caça artesanalmente: eles “caçam aves, pequenos mamíferos e lagartos. Mas, infelizmente, a pesca e a caça estão sendo gradativamente comprometidas pela escassez de animais e peixes na região”.

A degradação ambiental nessa região de colonização bastante antiga, que provoca a rarefação dos animais de presa, associa-se à organização socioeconômica dos Kariri-Xokó nos dias de hoje, cujo “cotidiano é muito semelhante ao das populações rurais de baixa renda que vendem sua força de trabalho nas diferentes atividades agropecuárias da região” (Mata 1999). De fato, nas palavras dos próprios indígenas, teiús, tatus e preás caçados constituem tão somente “alimentos para matar a fome” (Fernandes 2013: 105), indicando que a caça de fato representa contribuição apenas marginal para a subsistência Kariri-Xokó. No sítio eletrônico em que o artista Kariri-Xokó Kayrrá divulga seus trabalhos, afirma-se, para concluir, que “não existe mais a caça

de animais, pois a floresta já não possui a abundância de antigamente”¹³.

Não obstante, não se caça apenas para comer, é óbvio. E assim, no dente ou nos ossos dos javalis, a caça encontra a produção artesanal como atividade econômica relevante no baixo São Francisco indígena:

Atualmente, eles [os Kariri-Xokó] vêm produzindo uma grande variedade de artesanatos: colares, pulseiras, maracás, lanças, cachimbos (xanduca) e diversos objetos em barro e madeira. A venda é feita em pontos turísticos de Aracaju (SE). Aproveitam também para comercializar nos lugares em que fazem apresentações e na aldeia para grupos de estudantes que frequentemente os visitam (Marinho da Silva 2004: 21).

O trecho menciona colares, mas nada diz sobre aqueles eventualmente confeccionados com parcelas de corpos de animais, e muito menos sobre os javalis que, muito curiosamente, em sua veloz disseminação pelo território brasileiro, parecem ainda não ter alcançado Alagoas. O *Relatório sobre áreas prioritárias para o manejo de javalis: aspectos ambientais, socioeconômicos e sanitário* (Batista 2019) não registra a presença desses animais asselvajados naquele estado, embora recolha relatos sobre os javalis em municípios próximos da Bahia setentrional (e mesmo em algumas cidades já em Pernambuco, mais ao norte), e defina alguns municípios alagoanos como áreas com prioridade “extremamente alta” e “muito alta” para intervenções, visando a prevenção da ocorrência da espécie, ainda que entre elas não figure Porto Real do Colégio (Batista 2019: 22-27).

Contudo, naturalmente neste artigo não se trata de conferir se o javali chegou ou não ao território Kariri-Xokó (ele pode ter chegado, mas sua presença ainda não ter sido oficialmente reconhecida), e nem se eles estão efetivamente abatendo esses animais – tendo-se em vista, conforme mencionado, que se caça

12 Marinho da Silva 2004; Mata 2014; Mota 1996, 1997, 2007.

13 Disponível em: <<https://tinyurl.com/2acrb4mp>>. Acesso em: 13/10/2021.

muito pouco na região. Não obstante, se a indianidade está atrelada à prática cinegética, é preciso ao menos dizer que se caça. Minha intenção é compreender como uma indianidade Kariri-Xokó pode se expressar por meio da caça e aproveitamento de uma espécie definida, pela zoologia e pela lei, como exótica invasora, o javali, e do artesanato com seus dentes ou ossos. O ponto parece residir na possibilidade de transformação do próprio javali em uma espécie nativa: se tomamos a sugestão de que, nos “mundos altamente transformacionais” ameríndios (ver Rivière 1995: 192), adornos corporais – como componentes das distintas *roupas-corpos* dos seres (ver Viveiros de Castro 1996) – constituem formas de modular perspectivas, um dente exótico montado em um artefato Kariri-Xokó não pode deixar de ser, afinal, exótico?

O javali, um exótico que se nativiza?¹⁴

Ao longo da história do Brasil, conhecemos vários relatos de animais introduzidos – sobretudo de grandes herbívoros domésticos, como bois e cavalos – que são recebidos nos encontros iniciais e tratados pelas populações indígenas como animais de caça (Melatti 1967). Como afirmou, por exemplo, Emilio Rivasseau (1941: 67) sobre os Guaykurú (Kadiwéu), no atual Mato Grosso do Sul, com o gado

orelhudo, não marcado, que se espalhava pelo pantanal mato-grossense e “era gado de ninguém, era de todos, era gado bravo, era como bicho”, configurando-se, assim, como um novo animal de presa (caça) para os grupos indígenas naquela região. Sabemos, ademais, que nos sertões do Nordeste colonial os diversos grupos genericamente conhecidos como Tapuia constantemente abatiam animais dos rebanhos bovinos que se expandiam pelas ribeiras do interior com a conquista, o que acabou por se tornar um dos motores das cruentas guerras movidas contra esses povos (Puntoni 2002). Processos como esses apontam para a possibilidade de o javali asselvajado ser percebido como uma nova qualidade de presa, ao mesmo tempo em que confundem a própria dicotomia entre espécies *nativas* e *exóticas*, cuja oposição, se clara desde um ponto de vista ecológico, é um tanto menos evidente se consideradas as perspectivas indígenas sobre o fenômeno (Helmreich 2005; Trigger 2008; Trigger *et al.* 2008).

Virtualmente todos os povos indígenas no Nordeste do Brasil utilizam penas para a confecção de cocares e indumentárias tradicionais, mas atualmente trata-se em sua maioria de penas de galinhas (*Gallus gallus*) ou perus (*Meleagris gallopavo*) domésticos – aves exóticas –, como aquelas usadas, por exemplo, pelos praiás Pankararu (Pinto 1958: 45-47). Alguns grupos, como os Kambiwá, fabricam e utilizam “pequenos cocares industrializados, feitos com tecido e penas de galinha tingidas artificialmente, adquiridos de modo geral pelos blocos carnavalescos como adereços de fantasia” (Barbosa 1991: 82, 1999). Ou seja: as penas exóticas são facilmente transpostas para os artefatos nativos – cocares, espécie de ícone artefactual da indianidade, assim como arcos e flechas (Mata 2014) –, nativizando-se, por assim dizer, por meio de técnicas indígenas e da imantação desses objetos com o brilho da ancestralidade ameríndia. Vale lembrar, como vimos, que os grupos Tupi do litoral da América portuguesa no século XVI já tingiam penas de galinhas brancas com o vermelho vegetal do urucum (Due 2002: 192-193; Vander Velden 2012), e vários grupos amazônicos

14 Com o termo *nativizar* estou me referindo a processos de relação com espécies animais que, embora consideradas exóticas ou alóctones pela Zoologia ou História Natural, são consideradas *nativas*, existentes “desde sempre” (e, assim, figurando, por exemplo, nas narrativas sobre os tempos antigos, que a antropologia denomina usualmente de *míticas*), ou não tendo sido trazidas ou introduzidas com a chegada da colonização europeia/não indígena. Assim sendo, nativizar não se refere a um processo (histórico) que parte do reconhecimento do exógeno inicial e sua posterior aclimação – embora certas tecnologias podem ser pensadas como operando tal passagem, como a mitologia como compreendida por Lévi-Strauss (1993) – mas serve para descrever o descompasso entre aquilo que as ciências biológicas compreendem como estrangeiro e os povos indígenas descrevem como autóctones. Como é amplamente sabido, os estudos antropológicos sobre relações entre humanos e animais necessariamente transitam pelas tensas fronteiras interdisciplinares, mas é por isso mesmo que se tornam tão interessantes, ao oferecer, como neste caso, a possibilidade de críticas às oposições entre (seres) nativos e exóticos.

atuais empregam fartamente penas de galinhas e parcelas de corpos de outros animais exóticos em sua arte, como os Karajá (Ferreira 1983), os Wayana (Velthem 2003: 211-212), os Rikbatsa (Arruda 2019: 193) e os Karitiana (Vander Velden 2018: 163-213), entre outros.

Essa incorporação de matérias-primas provenientes de espécies exóticas às artes, artesanatos e tecnologias indígenas talvez aponte para o que poderíamos denominar *processos de nativização* de seres alóctones, fenômeno documentado em vários contextos de encontro entre índios e animais introduzidos no Brasil e que convida a relativizar, conforme disse acima, a oposição entre nativo e exótico. Os Xukuru, no agreste pernambucano, por exemplo, sustentam que as tilápias – peixes ciclídeos de origem africana – de uma represa local são nativas da região (Lira 2016: 173). Os próprios Kariri-Xokó, nossos interlocutores privilegiados neste artigo, parecem ser especialistas em nativizar ou indigenizar seres exógenos. Conforme Clarice Novaes da Mota (2007: 145):

Dentro dos limites do Ouricuri, a maioria das espécies botânicas foi naturalizada e outras são nativas, mas ainda assim elas representam os ancestrais, das *Menthass* às *Mimosas*. Não importa: as árvores são metáforas da vida nativa, o que significava ser um índio – subvertendo a ordem social de discriminação e escassez econômica. Como eles próprios, a flora foi miscigenada e naturalizada, como estrangeiros que se tornam ‘ancestrais nativos’, tal como foi exigido pela ideologia da ancestralidade.

Se tornam nativas as plantas empregadas em seu ritual mais importante, não poderiam estar os Kariri-Xokó agora nativizando ou indigenizando os javalis, caçando esses animais desde tempos imemoriais e utilizando suas valiosas presas para a confecção de adornos que asseguram a vibrante ancestralidade desse povo indígena? Ao tomar o dente incrustado no colar como materialização artesanal “da energia e traços dos Kariri-Xocós [sic]”,

não é precisamente isso que estão fazendo? Em certo sentido, tornando, ao fim e ao cabo, esse suídeo estrangeiro (do ponto de vista zoológico ou ecológico) em um suídeo nativo, tanto quanto queixadas e caititus? Vê-se que meu argumento espelha outro, veiculado em trabalho anterior (Vander Velden 2012), no qual sustentei que os Tupi costeiros do século XVI, que coloriam penas de galinhas brancas fervendo-as com urucum para, dessa forma, incorporá-las aos famosos e belíssimos mantos de penas rubras de guará (*Eudocimus ruber*), estavam efetivamente transformando galinhas (exógenas) em guarás (autóctones), por meio de uma operação sobre as roupas-corpos das aves. Uma tecnologia metamórfica, portanto, que age por meio da nativização do ser e do material estrangeiros, tornando-o, ao fim e ao cabo, nativo.

Dispomos de pouquíssimas informações sobre a presença e a caça de javalis e o aproveitamento de sua carne e subprodutos em terras indígenas – concentradas em terras indígenas do povo Kaingang no Paraná, que vem presentemente caçando este animal (Mello 2015: 65; Kumekao, Piotto & Uvupuru 2022: 225) –, porque os “esforços de amostragens em terras indígenas, por exemplo, são muito escassos” (Brasil 2017: 28). Contudo, é plausível supor que eles já estejam ocorrendo em escala significativa, dada a feralização e enorme dispersão desse animal exótico pelo território nacional¹⁵ e os múltiplos impactos que a espécie vem produzindo em diversos âmbitos, como na agropecuária, na legislação e na formação de um contingente de caçadores e apreciadores de armas de fogo (os chamados CACs, Colecionadores, Atiradores Desportivos e Caçadores), cujo crescimento suscita alguma preocupação (Sordi 2017a, 2020). De todo modo, minha tarefa neste ensaio é compreender como, nesse quadro, o javali, animal exótico invasor, pode ser, por meio de um dente

15 Uma notícia da *Rádio Nacional da Amazônia*, de 16/08/2019 (reproduzida em CIMI 2020: 93) menciona a descoberta, por agentes do Ibama e da Funai, de um criadouro ilegal de javalis, “uma das piores espécies exóticas invasoras do mundo”, no interior da Terra Indígena Pequizar do Naruvoto, do povo Naruvoto, vizinha ao Parque Indígena do Xingu (Mato Grosso).

montado em um colar, chamado a representar “poder e ancestralidade” Kariri-Xokó, assim como entregar ao seu portador “a energia vibrante” desse povo indígena alagoano. Detenhamo-nos, entretanto, um pouco mais nos javalis.

Sabe-se que na Eurásia o javali – com outros animais de grande porte, como cervos e ursos – constitui-se animal simbolicamente muito potente (Hell 1997; Pastoreau 2015), cuja caça era (e, em certos casos, ainda é) considerada ao mesmo tempo uma das mais perigosas e mais valorizadas, justamente pelos riscos que incluía, sendo, por esta razão, uma caça real ou aristocrática por excelência (Allsen 2006: 165-166). No Brasil, como demonstra o trabalho de Caetano Sordi (2017a), na sequência do asselvajamento e da difusão da espécie pelo país a partir do território uruguaio, bem como da liberação de sua caça pela Instrução Normativa (IN) nº 3, de 31 de janeiro de 2013, do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), que autorizou a captura e abate do javali de vida livre em todo território nacional por tempo indeterminado, vem se formando toda uma complexa rede em torno da perseguição ao animal, a qual integra biólogos, ambientalistas, autoridades sanitárias, empresas de turismo, taxidermistas, comerciantes de armas e equipamentos, agricultores e pecuaristas e, claro, caçadores, em uma verdadeira “biogeopolítica do javali” (Sordi 2017a: 256-266). Mas o ponto a se ressaltar, no que tange aos meus objetivos aqui, é a definição do javali como espécie exótica invasora e como praga, conforme a IN nº 3:

[...] os javalis-europeus (*Sus scrofa*), em todas as suas formas, linhagens, raças e diferentes graus de cruzamento com o porco doméstico, são animais exóticos invasores e nocivos às espécies silvestres nativas, aos seres humanos, ao meio ambiente, à agricultura, à pecuária e à saúde pública (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis 2013).

É esse caráter *estrangeiro, exótico*, além de *nocivo* que autoriza seu abate, ao contrário de todas as demais espécies animais da “fauna silvestre, nativos ou em rota migratória” com ocorrência no país, as quais não se pode “matar, perseguir, caçar, apanhar ou utilizar”, conforme determina o artigo 29 da também já referida Lei de Crimes Ambientais (BRASIL 1998). Os povos indígenas, assim como qualquer pessoa habilitada (existem certos protocolos a serem seguidos para obtenção de licenças para a caça ao javali), podem, portanto, caçar javalis, único animal de grande porte cuja caça é autorizada no Brasil. Por que, então, Elementosdepoder, nosso anunciante, teve de afirmar que o dente que adornava seu colar era “resultado da caça para *sobrevivência*” (meu grifo) do povo Kariri-Xokó? Por que, aliás, ainda um outro anunciante na mesma plataforma de comércio eletrônico (este localizado em Farroupilha, no Rio Grande do Sul) precisou asseverar, ao propagandear um pingente confeccionado com “Dente Real de Javali (natural e original)”, ser “**IMPORTANTE:** Dente encontrado na natureza. Nenhum animal foi ferido ou morto para aquisição do material”?¹⁶ Certamente premidos por movimentos de defesa animal contrários à caça do javali, ambos os comerciantes precisam destacar a *caça de subsistência* ou a *não violência* para legitimarem suas peças. Deixo de lado o vendedor gaúcho, voltando-me para a caça Kariri-Xokó, esta que produz dentes de javalis com sua “energia vibrante”.

Dentes da moda

Por razões variadas, dentes (de animais e de humanos) parecem fascinar populações humanas e são muito empregados na confecção de adornos corporais mundo afora, incluindo amuletos com “poderes mágicos” (Skoda 2012). Talvez esteja em jogo a incomum durabilidade desse elemento, além de sua frequente associação com a destruição, a predação e a

16 Disponível em: <<https://tinyurl.com/mwxrt5aa>>. Acesso em: 20/04/2021.

devoração, que seriam explicadas por uma ancestral e paradoxal atração humana pelos grandes predadores devoradores de humanos (Quammen 2007), o que se revela, por exemplo, no artesanato (sobretudo cordões e colares) feitos com dentes de tubarão famosos na cidade de Recife (PE), cujas praias têm sido há alguns anos assoladas por uma série de maus-encontros fatais entre banhistas e esses grandes predadores marinhos (Silva & Nascimento 2019: 73)¹⁷. Tratando especificamente das presas de porcos, esses são objetos altamente apreciados e de alto status, por exemplo, na Nova Guiné, Melanésia e partes do Pacífico – sobretudo quando são curvadas até darem três voltas dentro da boca do animal (Bedford 2018). Na Europa as afiadas presas de javalis, sobretudo de grande machos, são utilizadas como adereços corporais e para outros usos cotidianos e rituais há milênios (Kashina & Macãne 2020). No caso das recentes relações com os javalis ferais no Brasil, Sordi (2017a: 182-189) mostra como as presas dos javalis são percebidas pelos caçadores gaúchos como “lâminas”, usadas tanto como “ferramentas” quanto como “armas” pelo animal, constituindo parte proeminente de sua anatomia. Assim, ainda que não sejam, a rigor, predadores estritamente carnívoros (em geral caçam apenas pequenos animais), grandes javalis com presas salientes são, de fato, criaturas perigosas e potencialmente mortais.

Não é diferente nos mundos ameríndios sul-americanos. Em sua ampla análise do artesanato indígena, Berta Ribeiro (1988: 188) assevera que “dentes de mamíferos são amplamente empregados na confecção de colares e cintos”. Infelizmente não existem muitos estudos que focalizam especificamente os dentes de animais como matérias-primas, ainda que Chaumeil (1985) ofereça algumas pistas sobre a relevância e as qualidades deste material singular, embora esteja mais interessado nos dentes humanos perseguidos pelos Yagua em suas antigas guerras contra

povos originários vizinhos no leste da Amazônia peruana. De todo modo, é muito interessante que dentes de animais exógenos introduzidos pelos não índios também tenham sido empregados na produção de certos adornos indígenas, como aqueles registrados pelo naturalista austríaco Johann Natterer, que observou, no início do século XIX, que os Bororo matavam cavalos e bois em ataques aos brancos para cortar caudas e crinas e extrair dentes que levavam para confecção de ornamentos, sobretudo colares (Natterer 2014: 209-216), hoje integrantes da coleção do Weltmuseum em Viena, Áustria.

Esse valor conferido aos dentes deve explicar as inquiuições de alguns dos possíveis clientes do nosso artesão/comerciante. Se o material da peça é identificado no anúncio como “dente de resina”, boa parte das perguntas direcionadas pelos interessados busca comprovar a autenticidade do produto: afinal, dente mesmo ou resina? Ao que parece, pela resposta do anunciante, trata-se, na verdade, de “ossos naturais de javalis” (meu grifo), ou seja, de um osso esculpido no formato de um dente. Pouco importa, ao fim e ao cabo, se é dente ou osso, contanto que seja “natural”, oriundo, como vimos, “da caça para sobrevivência dos índios da aldeia Karirí-Xocós [sic]”. Mas é importante, sem dúvida, que o osso, além de natural, também seja trabalhado no formato de uma presa e assim apresentado – mesmo que o artefato seja composto de resina. Consumidores querem, evidentemente, dentes de verdade – ou, ao menos, algo no formato de uma presa –, e é certo que sua origem na caça funciona como um índice do artesanato genuinamente indígena, agregando aquilo que Peter Schröder (2003: 97-98) chamou de *capital simbólico* “do indígena”, um dos requisitos necessários para o mínimo sucesso dos produtos oriundos dos povos indígenas no Brasil¹⁸. Os Karirí-Xokó sabem disso quando afirmam que “os dentes dos animais selvagens da natureza transmitem a energia dos bichos para aquele que os possui” (citado em Fernandes 2013: 70-72). É exatamente

17 Não deixa de ser curioso que, na tentativa de “desmistificar a ideia de que o tubarão é um animal terrível”, como dizem as mesmas autoras, aposte-se na exibição museológica e na circulação justamente dos dentes, a porção mais icônica do predador.

18 Eu mesmo fui (e sou) “vítima” deste zelo pela autenticidade, como mostrei em Vander Velden (2011).

isso que diz o anúncio que analisamos aqui – “onde tem uma pessoa usando esse item, existe a energia vibrante dos Kariri-Xocós” –, com uma adição: quem comprar e usar o colar adquire, ao mesmo tempo, a “energia dos bichos” e a “energia vibrante dos Kariri-Xokó”. Duas “energias” complementares por R\$ 171,99! Eu diria que o feliz comprador apenas poderá adquirir a energia dos Kariri-Xokó por meio da energia do bicho originário da atividade cinegética de subsistência.

Arte, religião e os Kariri-Xokó

Voltemos agora ao contexto de circulação de peças artesanais como o “Colar Ossos De Javali Indígena Xamânico Umbanda”. Onde, em qual público, em que mercado, afinal, esse colar de dente de javali se inseria, uma vez que se encontrava à venda em um conhecido e muito utilizado *website* de comércio eletrônico? Por que ele aparecia sendo comercializado no Mercado Livre, associado a um povo indígena específico, e veiculando um tipo muito particular de mensagem, que falava em “poder e ancestralidade” e em “energia vibrante” disponíveis para aquisição, bastando, para isso, alguns cliques no mouse do computador e um cartão de crédito?

Note-se que o texto que acompanhava a divulgação da peça na internet informava que “[a]rtesãos, líderes xamânicos e guerreiros viajam pelo país disseminando cultura”, às vezes para “lugares distantes da Aldeia”, onde se poderá eventualmente encontrar “pessoas usando itens com traços indígenas Kariri-Xocó [sic]”. Tratava-se, assim, de uma forma de difundir “energia e traços” da cultura – do “poder e ancestralidade” – Kariri-Xokó para lugares e indivíduos de fora da terra indígena desse povo, por meio do comércio da arte indígena. De fato, temos notícias de que práticas de cura e o xamanismo Kariri-Xokó vêm há tempos sendo procurados pela população não indígena de Porto Real do Colégio e arredores (Marinho da Silva 2000: 315, 334; Martins 2000: 303). “O crescimento do e-commerce [sic]” – como asseverava o

anunciante – permite que esses “traços” transbordem as fronteiras da região alagoana do baixo São Francisco e se espalhem amplamente por outras partes do território nacional.

O fenômeno de xamãs e outros especialistas médicos e rituais indígenas atuando em cidades e entre populações urbanas vem crescendo no Brasil nas últimas décadas (Carneiro da Cunha 1998). Numerosos autores e autoras têm se interessado pelas transformações do xamanismo e da medicina tradicional – o que inclui mesmo a reconfiguração de certos artefatos de uso ritual (Bomfim 2021: 137-141), tema que nos interessa mais de perto – no encontro com uma clientela (em geral das classes médias) não indígena, assim como nos modos como saberes e práticas indígenas imbricam-se com movimentos socioreligiosos não institucionalizados, genericamente conhecidos como neoxamanismos ou xamanismos urbanos. Estes se inserem em circuitos esotéricos, neoesotéricos, místicos ou Nova Era, que, por seu turno, frequentemente se apropriam das assim chamadas “religiosidades indígenas” ou “espiritualidades nativas” (assim como de elementos das religiões de matriz africana, como sugere a inserção da “Umbanda” na denominação do nosso colar) como parte de seus repertórios de procedimentos, rituais e discursos (Fernandes 2018; Figueiredo 2018; Magnani 2005, entre outros). Magnani (2005: 221), por exemplo, observa que xamãs urbanos paulistas, que geralmente passaram por sua iniciação nos Estados Unidos, México e Peru – que parecem ser *loci* clássicos dos neoxamanismos contemporâneos –, vêm buscando mais recentemente a criação de “linha de continuidade com tradições dos ‘índios brasileiros’”, incorporando não apenas elementos dos saberes e práticas indígenas, como os próprios xamãs, pajés e líderes indígenas em pessoa. Os Kariri-Xokó estão também envolvidos com esse fenômeno, demonstrando que a circulação de sua cultura não acontece apenas por meio da comercialização de materiais imbuídos de “poder e ancestralidade”, como nosso “Colar Xamânico Umbanda”.

Em sua tese de doutorado, Figueiredo (2018) aponta que os Kariri-Xokó vêm “se apropriando deste fenômeno novo do Xamanismo urbano, e vindo para São Paulo a fim de oportunidades para apresentarem seus cantos, *venderem seu artesanato* e conduzirem cerimônias espirituais” (Figueiredo 2018: 71, meu grifo)¹⁹. Em cenários citadinos, segundo o mesmo autor, suas práticas passam por ressignificações introduzidas pelos círculos neoxamânicos, tornando as narrativas e discursos indígenas “muito mais ricos, e as metáforas muito mais vastas” (Figueiredo 2018: 71-72). É certamente nesse quadro que a indianidade Kariri-Xokó é exposta e renegociada, processos que conduzem à valorização de uma identidade indígena genuína fundada, por exemplo, na reafirmação da caça de subsistência como prática indígena tradicional (mesmo que virtualmente não se cace mais) e na apropriação e nativização da parte do corpo de um animal exótico que passa a servir, então, como índice material de uma arte autenticamente indígena. Nesse quadro, argumentar pela obtenção dos dentes de javali por uma “caça para sobrevivência” aponta para a putativa relação harmoniosa entre indígenas e natureza – o célebre “índio ecológico” (Hames 2007; Sáez 2018) –, na qual colhem-se matérias-primas “sempre respeitando a quantidade fornecida pela natureza, a sazonalidade, e a porção precisamente escolhida conforme a necessidade do momento”²⁰.

Seria possível argumentar que consumidores relacionados aos contextos

neoxamânicos estão interessados no acesso à potência desses objetos indígenas de origem animal, mas sem envolvimento direto com práticas cinegéticas que não aquelas julgadas autenticamente indígenas – ou seja, a caça para alimentação e usos tradicionais, mas não a caça ao javali, constituída legalmente como mecanismo de erradicação de uma praga exótica invasora? Como é de amplo conhecimento, “[a]s raízes dos movimentos neo-xamânicos estão ligadas a um contexto global mais amplo, no qual o indígena é objetificado como o ‘Outro primitivo’, como o detentor de um conhecimento primordial e ancestral” (Rose & Langdon 2010: 87-88). Por outro lado, não ocorreu a esses potenciais compradores que, afinal, tratava-se de uma peça indígena confeccionada com o dente de uma espécie estranha à fauna brasileira? Caberia um javali-europeu entre os “animais de poder” (Braga 2010; Goto & Ribeiro 2018) que integrariam um zoo panteão indígena sul-americano apropriado pelos movimentos xamânicos urbanos?²¹

Há, ainda, um último tópico que é necessário abordar. Com efeito, o anúncio fazia referência a um colar não apenas “Xamânico”, mas também à “Umbanda”. Já observamos a relação dos Kariri-Xokó com as religiões de matriz africana, mas cabe perguntar por que o anunciante qualifica sua peça como “Umbanda”. Marinho da Silva (2000: 321-322) observa que os Kariri-Xokó incorporaram “traços” de ritos afro-brasileiros por meio do contato com contingentes negros locais, mas que, não obstante, manifestam aversão e “intolerância forte às religiões afro”, distinguindo o que fazem do que dizem que se faz nos terreiros. Todavia, o colar que esteve à venda era uma peça cujo uso necessariamente dirigia-se para fora do contexto indígena de Porto Real do Colégio, ao passo que seu uso interno pode angariar outros sentidos não

19 Em seu *website* (<http://kayrrakaririxoco.com.br/>) o artista Kayrrá Kariri-Xokó oferece, além de artesanato, palestras, pintura corporal, oficina de confecção de maracás, rituais “para equilíbrio energético e espiritual”, limpeza xamânica, “massagem nativa” e guia para trilhas na mata (não somos informados em quais matas essas trilhas para explicar “um pouco dos conhecimentos sobre a natureza e seus ancestrais” ocorrem, mas o número de telefone fornecido para agendamento é de São Paulo; parece, assim, tratar-se de uma *mata genérica*). O artista não comercializa peças feitas com partes de animais, mas em algumas de suas fotografias disponíveis no mesmo sítio ele porta colares que parecem feitos de dentes e/ou ossos.

20 Kayrrá Kariri-Xokó, em <http://kayrrakaririxoco.com.br/meu-trabalho/artesanato-indigena/> (acesso em 13/10/2021).

21 Embora haja referências a praticantes de correntes neoxamanísticas “virando onça” (Braga 2010: 60, 112), boa parte dos praticantes têm, como “animais de poder”, animais da fauna boreal norte-americana (alces, ursos, lobos-cinzentos, águias-reais e outros), o que é condizente com práticas xamânicas inspiradas na América do Norte indígena, como as tendas de suor (Braga 2010: 161). O javali é de origem eurasiática.

necessariamente vinculados às religiões de matriz afro. Não tenho, infelizmente, elementos para uma análise mais aprofundada do tema, mas seria proveitoso perguntar se essa peça indígena não seria de interesse da umbanda por conta da presença das entidades chamadas de *caboclos*, os “donos da terra” (Santos 1995), “ancestral primordial e legítimo do povo brasileiro” (Tall 2012: 80)? Se assim for, o dente exótico do javali recebe mais uma camada de aclimação, por assim dizer, na sua já complexa rede de conexões: torna-se adereço do “primeiro ocupante da terra” (Tall 2012: 80), um autóctone, vinculando-se nos terreiros aos caboclos (com os povos indígenas) em um passado longínquo, certamente anterior à chegada dos não índios e seus animais exóticos – já que os caboclos, nas religiões de matriz afro, são também donos do mato e da “floresta selvagem”, que eles dominam desde tempos imemoriais (Tall 2012: 81). Quem o usa situa-se numa paisagem em que índios e negros se cruzam e se constituem mutuamente como ancestrais de poder na paisagem nativa do Novo Mundo.

Sobre ancestralidade e purificação

Pareceu escapar aos potenciais consumidores da peça Kariri-Xokó – interessados em artes nativas, nos donos da terra, nos animais de poder ou em qualquer outra fonte de “poder e ancestralidade” – o evidente paradoxo de que se tratava de um objeto ancestral, indígena e originário da caça, ofertado em um sítio de comércio eletrônico, forma mais moderna ou atual de se realizar transações comerciais. Nada contra, evidentemente, às (re)invenções promovidas pelos próprios Kariri-Xokó, tanto no que se refere ao canal de venda quanto no que tange às múltiplas camadas de sentido aderidas aqui à arte indígena: produzida por caçadores, conectada simultaneamente ao xamanismo e à umbanda, poderosa fonte de conexão com ancestralidades variadas, talvez à escolha do cliente. Tal movimento refere-se aos Kariri-Xokó “disseminando sua cultura”, conforme pregava o anunciante, para espaços e contextos em que

ela ao mesmo tempo descobre novos nichos para sua atuação, (re)validação e consumo (Carneiro da Cunha 2009). É certo que os Kariri-Xokó estão (re)inventando sua cultura, mas é também correto ponderar que ela está também sendo (re)inventada pelo espectro de potenciais compradores e portadores – provavelmente não indígenas, urbanos e de classe média²² – do colar, que imaginam a caça de subsistência como forma lícitamente indígena de produzir artefatos, cujo componente animal pode vir a expressar o javali como animal de poder de quem o usa²³. As complexidades dessa *invenção da cultura* (Wagner 2010) Kariri-Xokó, e indígena em geral, ficam claras no problema da autenticidade e se revelam na questão da ancestralidade.

De fato, é preciso ter em mente que essa “ancestralidade” que se queria “representada” pelo colar é uma construção complexa, que depende de um circuito que começa pela ação indígena (a caça) sobre um animal (definido ecológica e legalmente como exótico invasor), passa pela feitura do artefato por um artesão Kariri-Xokó, que combinava o animal com a tecnologia nativa para, assim, “impregnar” a peça com “poder e ancestralidade”, peça que seria, afinal, vendida a um outro “exótico invasor” (um não indígena de classe média urbana disposto a gastar quase duzentos reais) que iria, enfim, portar essa ancestralidade e esse poder oriundos tanto do animal predado quanto do universo indígena – combinação frequente, como se sabe, nas práticas e ideias de correntes tanto neoxamânicas quanto afro-brasileiras. Essa ancestralidade não é um dado, mas uma construção fundada tanto na relação cinegética quanto na noção de que os indígenas são os “donos da terra” e os verdadeiros conhecedores do poder.

Nesse circuito, é fundamental, então, que a história (natural) do javali como um não

22 O preço da peça à época, cerca de 170 reais, sugere que estava ao alcance apenas de interessados com certo poder aquisitivo.

23 Vários sítios eletrônicos brasileiros trazem informações do javali como animal de poder, animal espiritual ou animal totem, bem como as diversas simbologias a ele associadas (mas nas quais não consigo visualizar qualquer coerência, embora essa seja matéria para outro estudo). Ver, por exemplo, <<https://tinyurl.com/ykw9t7ta>>; <<https://tinyurl.com/5ba4j96d>> (todos acessados em 30/10/2021).

endêmico ou exótico invasor seja efetivamente apagada – embora ela resista, de certo modo, na afirmação de que se tratava de “caça para subsistência”, o que, conforme sugeri, “indigeniza” ou “nativiza” o animal. É como se, de fato, ao passar pelas mãos dos artesãos Kariri-Xokó, o javali fosse “purificado” (Latour 1991), de modo a perder seu caráter exógeno e tornar-se efetivamente uma presa de caça nativa que distribui “energia vibrante”. Mas essa operação ocorre sobretudo por parte dos próprios compradores, ligados a certas práticas místico-religiosas holísticas, neoxamânicas ou outras – porque, conforme sugerido, os Kariri-Xokó não parecem se importar com a origem do animal e nem mesmo com o fato de que o dente, afinal, pode ter sido confeccionado com resina ou acrílico. A originalidade e a ancestralidade, desse modo, são questões que incomodam os não indígenas, estes sim atentos ao genuinamente indígena, nativo, natural e ancestral, de que desejam se apropriar por meio de um colar. Assim, se a caça faz ancestralidade – em sua oposição à criação animal, por exemplo –, a arte indígena adiciona-lhe mais uma camada de poder ou energia. Uma ancestralidade difusa e genérica, obviamente, na qual tanto o animal (o javali) quanto os próprios Kariri-Xokó são purificados para significar o indígena, o antigo, o natural, o nativo – aquilo que, ao fim e ao cabo, porta e distribui “energia vibrante”²⁴.

É assim que, nesse “encontro entre culturas” – os artesãos Kariri-Xokó e os potenciais compradores não índios de suas produções –, uma terceira cultura é inventada, uma na qual o javali é espécie nativa, a caça produz o essencialmente indígena, práticas ameríndias e de matriz africana se plasmam em um artefato e o *e-commerce* se torna ferramenta eficaz na distribuição de artes nativas e de poderes e energias ancestrais. O próprio espaço da internet, configurado como um *lugar* habitado por múltiplos e variados atores conectados em uma sociabilidade “virtual” (Dornelles 2004), deve contribuir, ao seu

modo, para essa produção e circulação intensa de sentidos às vezes contraditórios atrelados a objetos e seus produtores e compradores. Consumidores e consumidoras, assim, podem adquirir seus devires animais (de poder) e indígenas, comprando por 170 reais um poder e uma ancestralidade que eles mesmos, afinal, com suas (pré)concepções e suas tecnologias, ajudaram a produzir.

Se, conforme argumentou Lévi-Strauss (2008), mitos são máquinas de suprimir o tempo, que deformam a temporalidade linear e progressiva convertendo-a, por exemplo, em temporalidades cíclicas, talvez possamos argumentar que um colar como esse faz algo similar. Ao situar o dente de um animal exógeno, quase um recém-chegado na América do Sul, no (ou como) artesanato indígena, a peça curto-circuita a narrativa cronológica, fazendo tocarem as extremidades mais recente e mais ancestral da seta da história e, assim, coloca o javali como um animal tão ancestral como os Kariri-Xokó, nativos e autênticos como eles. Assim, a ancestralidade genealógica, via filiação, que esperam os não indígenas dos indígenas ancestrais, incorpora também o javali, tornando-o igualmente ancestral, e nisso se encontra com uma forma de construção da ancestralidade mais horizontal, digamos, própria aos Kariri-Xokó, na qual o javali pode ser e sempre ter sido nativo. Pouco importa, afinal, se é dente ou resina: se é indígena é genuíno, é antigo, é ancestral.

Considerações finais

O que essa *quase biografia* (Appadurai 1986)²⁵ de um colar indígena confeccionado com um dente/osso de javali pode nos ensinar sobre caça, arte/artesanato e povos indígenas? Conforme sugeri em outros lugares (Vander Velden 2020a, 2020b), objetos como esse colar Kariri-Xokó constituem artefatos multiespécies:

25 Tomo a ideia de “quase biografia” de José Calasans (1986), por se tratar tão somente de fragmentos de uma vida, cuja reconstituição mais ou menos integral depende do preenchimento das muitas lacunas por meio da análise dos contextos em que se desdobra e dos objetos que lhe são anexos.

24 Noto que, nas religiões afro-brasileiras, o caboclo é “um ancestral genérico, representante da autoctonia” (Tall 2012: 91).

artefatos/objetos cuja análise pode nos informar sobre múltiplas relações de coletivos humanos com outras espécies ou seres outros-que-humanos. Esses podem ser:

1. Objetos feitos com partes de corpos de seres outros-que-humanos (plumária, adornos de dentes, ossos, escamas, élitros, arte em couro, adereços com sementes, flores, folhas etc);
2. Objetos confeccionados para permitir, facilitar ou modificar relações com seres outros-que-humanos (armas de caça, utensílios de cozinha, equipamentos de montaria, gaiolas, laços, ferramentas agrícolas e de coleta etc);
3. Objetos que representam ou presentificam seres outros-que-humanos (cerâmica ou cabaças decoradas, máscaras, indumentárias, artes gráficas etc)²⁶.

Trata-se, portanto, de objetos que materializam relações diversas – caça, domesticação, familiarização, coleta, convívio, dominação, exploração e muitas outras – entre certos grupos humanos e coletivos de não humanos, informando-nos sobre posições cosmológicas, interações técnicas, considerações éticas e percepções estéticas de animais e plantas, que se desdobram em contextos específicos de interação que poderíamos definir como paisagens no sentido dado ao termo por Tim Ingold (2000: 172-208), em que uma miríade de seres constituem-se mutuamente por meio de suas (inter)ações e relações. Minha proposta de análise constitui-se, de certo modo, em um *método* que, partindo de um objeto, e na sequência da dissecação das matérias-primas que o compõem, vai agregando as histórias e as conexões do mesmo objeto com seres outros-que-humanos por meio na análise de seus contextos de origem, produção, decoração, significado e uso.

Neste caso específico, partimos de uma joia/adorno anunciada na internet para chegar à questões referentes às relações entre os Kariri-Xokó e os animais, com especial atenção ao javali e aos “animais de poder”,

vinculados ao envolvimento indígena com a caça, com a comercialização de artesanato e com práticas neoxamânicas contemporâneas. Tratou-se, sobretudo, de perguntar: por que é necessário afirmar no anúncio que o dente do javali é proveniente de atividade de “caça para sobrevivência”, quando sabemos não apenas que aos povos indígenas no interior de suas terras a caça é permitida, como igualmente que o abate de javalis está regulamentado pela legislação e franqueado a qualquer pessoa devidamente habilitada?

Primeiro, parece haver um nexo entre a autenticidade do artesanato indígena com matérias-primas de origem animal (penas, couros e peles, dentes e ossos) e sua origem nas atividades de caça – e isso mesmo em contextos em que praticamente não se caça mais, como é o caso dos povos indígenas do Nordeste. Ou seja: ser indígena é ser caçador, algo que missionários jesuítas já sabiam e tentaram combater ativamente por meio introdução da pecuária e a conversão de caçadores em criadores (Baptista 2004). Segundo, essa atividade cinegética segue regulada por um código moral, impactado, de certo modo, pela legislação ambiental: de acordo com a Lei nº 9.605 de 12 de Fevereiro de 1998 (a assim chamada Lei de Crimes Ambientais), a caça tem que ser de subsistência (famélica) para ser autenticamente indígena, mesmo que o javali possa ser, como vimos, legalmente abatido por qualquer pessoa, indígena ou não, devidamente licenciada, ou a origem dos dentes deve mesmo vir de animais já encontrados mortos, ainda que aos índios seja permitido caçar e aproveitar os corpos dos animais no interior de seus territórios – ainda que, no caso dos povos indígenas no Nordeste, a questão da caça seja algo delicada, tema sobre o qual pouco se fala nas etnografias regionais em função de controvérsias afeitas à proteção ambiental e à segurança pública (Léo Neto 2015: 69-70). Nosso vendedor, assim, parece estar preocupado com estar em conformidade tanto com a lei ambiental quanto com o estereótipo da indianidade.

26 Objetos, claro, muitas vezes podem combinar mais de uma forma de materialização das relações multiespécies.

Dessa forma, o que parecem fazer os Kariri-Xokó é nativizar (ou indigenizar), conforme sugeri (ou seja, ignorando a diferença, importante para as ciências naturais e para a legislação ambiental, entre o nativo/autóctone e o exótico/invasor), o dente/osso de um animal “exótico” – talvez, então, já percebido como nativo por ser presa de caça – por meio de sua incorporação à sua arte/artesanato tradicional, original e ancestral, todos termos empregados na descrição do “Colar Ossos De Javali Indígena Xamânico Umbanda”, que ocupou esta análise. Assim, esse povo indígena do Nordeste do Brasil expressa sua indianidade ou identidade indígena por meio da caça e do artesanato, ainda que se trate da caça e do emprego de parte do corpo de um animal considerado estranho à fauna nativa. O javali, portanto, pode ser tornado uma espécie nativa ao integrar, por meio de seus dentes ou ossos, um artefato que transmite a “energia vibrante” de um povo indígena. Essa “energia vibrante” dos Kariri-Xokó vem sendo incorporada por movimentos neoxamânicos urbanos, que absorvem práticas, conhecimentos e objetos indígenas em suas próprias rotinas e, com isso, também auxiliam na (re)invenção

da ancestralidade e do poder que constituem artefatos indígenas como esses: afinal, a preocupação com a originalidade, autenticidade e indianidade situa-se nos setores urbanos, ou, melhor dizendo, precisamente no encontro entre esses consumidores citadinos (neo)xamânicos ou umbandistas e os especialistas indígenas dedicados à disseminação de sua cultura. Com isso quero ressaltar o fato de que todas as noções discutidas neste artigo – ancestralidade, indianidade, religiosidade, autenticidade e exotividade – são resultado de um campo comum, interétnico, de reflexões que atualmente talvez descubram sua possibilidade de encontro na internet. Ambos os grupos, indígenas e não indígenas, parecem estar conduzindo esses debates agora também por meio desse adereço corporal que deve transmitir a quem o usa o mais quintessencialmente brasileiro – a indianidade, a espiritualidade ou a religiosidade indígenas (ou mesmo afro-brasileiras) – por meio das presas de uma criatura chegada da Europa, via Uruguai, ao território nacional apenas há algumas décadas, mas que povoa sonhos, trajetórias, cosmologias e múltiplos poderes deste tempos ancestrais.

VANDER VELDEN, F.F. The vibrant energy of ancestry in a wild boar's tusks: Hunting, artifacts made from animals and Indigenous Peoples in Brazil. R. Museu Arq. Etn. 41: 143-163, 2023.

Abstract: This article explores the multiple sociocultural and natural connections materialized in an Indigenous necklace for sale on the internet, which bears a wild boar's tusk (*Sus scrofa*), an invasive exotic species foreign to the native Brazilian fauna. Based on the concept of multispecies artifact, the paper discusses notions of authenticity, ancestry, and indigeneity, among others, against the oppositions native/autochthonous and exotic/invasive that continues to be applied both to Indigenous peoples in Brazil and to animals and other non-human beings. What happens when an Indigenous people in Northeastern Brazil, the Kariri-Xokó in Alagoas state, in their struggle for an authentic and native identity and for better living conditions, starts to produce arts and crafts with parts of a non-native animal surrounded by numerous ecological and political controversies? I argue that artifacts such as these can be very useful for reflecting on different layers of sociocultural and biocultural meaning, especially those linked to the relations between human collectives and other-than-human beings, since these objects often seem to materialize diverse relationships – hunting, domestication, familiarization, gathering, conviviality, domination, exploration, among others – which inform us about cosmological

positions, technical interactions, ethical considerations and aesthetic perceptions of animals and plants, which unfold in specific contexts of interaction that constitute complex bio-sociocultural landscapes.

Keywords: Artifact; Wild boar; Kariri-Xokó; Indigeneity; Multispecies.

Referências bibliográficas

- Allsen, T. 2006. *The royal hunt in Eurasian history*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Appadurai, A. (Ed.). 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Arruda, R. 2019. *Os Rikbaktsa: mudança e tradição*. Alexa Cultural; EDUA, Embu das Artes; Manaus.
- Baptista, J. 2004. *Jesuítas e guarani na pastoral do medo: variáveis do discurso missionário sobre a natureza (1610-1650)*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Barbosa, W.D. 1991. *Os índios Kambiwá de Pernambuco: arte e identidade étnica*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Barbosa, W.D. 1999. O artesanato indígena e os 'novos índios' do Nordeste. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 28: 198-215
- Barcelos Neto, A. 2002. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, Lisboa.
- Barcelos Neto, A. 2009. *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. The University of Arizona Press, Tucson, 128-151.
- Batista, G.O. (Org.). 2019. *Relatório sobre áreas prioritárias para o manejo de javalis: aspectos ambientais, socioeconômicos e sanitário*. Ibama, Brasília.
- Bedford, S. 2018. *The archaeology of portable art: southeast Asian, Pacific, and Australian perspectives*. Routledge, London; New York, 125-141.
- Bomfim, V. 2021. *Da Amazônia para o mundo: ayahuasca, xamanismo e o renascimento cultural Yawanawa*. Editora Dialética, Belo Horizonte.
- Braga, K.G. 2010. *Modelando xamãs: o caso da tenda de suor*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- Brasil. 1998. *Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998*. Disponível em: <<http://tinyurl.com/2p2tu2kb>>. Acesso em: 12/11/2021.
- Brasil. 2017. *Plano nacional de prevenção, controle e monitoramento do javali (Sus scrofa) no Brasil*. Brasília.
- Calasans, J. 1986. *Quase biografias de jagunços: o séquito de Antonio Conselheiro*. Centro de Estudos Baianos, Salvador.
- Carneiro da Cunha, M. 1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana* 4: 7-22.
- Carneiro da Cunha, M. 2009. *Cultura com aspas*. Cosac Naify, São Paulo.
- Chaumeil, J.-P. 1985. Échange d'énergie: guerre, identité et reproduction sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne. *Journal de la Société des Américanistes* LXXI: 143-157.
- Chouhy, M.; Dabiezies, J.M. 2020. La caza en Centurión. Aproximaciones etnográficas entre cazadores y conservacionistas. *Tekópora*.

- Revista Latinoamericana de Humanidades Ambientales y Estudios Territoriales* 2: 41-59.
- Conselho Indigenista Missionário. 2020. *Relatório violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2019*. CIMI, Brasília.
- Cristo, T. 2018. *História ambiental envolvendo indígenas Guarani e jesuítas nas reduções da província do Tape, século XVII*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Vale do Taquari, Lajeado.
- Dornelles, J. 2004. Antropologia e internet: quando o ‘campo’ é a cidade e o computador é a ‘rede’. *Horizontes Antropológicos* 10: 241-271.
- Due, B. 2002. *Albert Eckhout volta ao Brasil 1644-2002*. Nationalmuseet, Copenhagen, 187-195.
- Fénelon-Costa, M.H.; Monteiro, M.H. 1971. O Kitsch na arte tribal. *Cultura-MEC* 1: 124-30.
- Fernandes, U. (Org.). 2013. *Fulkaxó: ser e viver Kariri-Xocó*. SESC Edições, São Paulo.
- Fernandes, S. 2018. Xamanismo e neoxamanismo no circuito do consumo ritual das medicinas da floresta. *Horizontes Antropológicos* 24: 289-314.
- Ferreira, D.M. 1983. *O artesanato tradicional e seu papel na sociedade contemporânea/The traditional artisan and his role in contemporary society*. Funarte; Instituto Nacional do Folclore, Rio de Janeiro, 211-253.
- Ferreira, T.S. 2014. *Basá busá: riqueza, cultura e política no alto rio Negro*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Figueiredo, W.B. 2018. *Teia metafórica: a poética da narração e o ethos xamânico no meio urbano*. Tese de Doutorado, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.
- Hames, R. 2007. The ecologically noble savage debate. *Annual Review of Anthropology*, 36: 177-190.
- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis. 2013. *Instrução Normativa nº 3, de 31 de janeiro de 2013*. Disponível em: <<http://tinyurl.com/yc25fub2>>. Acesso em: 12/11/2023.
- Guillard, B. 2019. *Invasor (in)conveniente: o manejo de javali como política pública*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Goto, T.; Ribeiro, T. 2018. Experiência religiosa e saúde – uma análise fenomenológico-empírico das práticas meditativas neo-xamânicas. *Revista Simbio-Logias* 10: 8-33.
- Grünewald, R. 2001. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Contra Capa ; LACED, Rio de Janeiro.
- Hell, B. 1997. *Le sang noir: Chasse et mythe du sauvage en Europe*. Flammarion, Paris.
- Helmreich, S. 2005. How Scientists Think; About ‘Natives’, for Example. A Problem of Taxonomy among Biologists of Alien Species in Hawaii. *The Journal of The Royal Anthropological Institute*, 11(1): 107-128.
- Hohenthal Jr., W. 1960. As tribos indígenas do Médio e Baixo São Francisco. *Revista do Museu Paulista - Nova Série* 12: 37-86.
- Ingold, T. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling, and skill*. Routledge, London.
- Kashina, E.; Macâne, A. 2020. *Beauty and the eye of the beholder: personal adornments across the millennia*. Cetatea de Scaun, Târgoviște, 151-162.
- Kirksey, S.E.; Helmreich, S. 2010. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology* 25: 545-576.
- Kumekao, J. P.; Piotto, M. R.; Uvupuru, P. 2022. *Guardiães da memória dos povos Kaingang, Guarani e Xetá na região de Londrina*. Prefeitura de Londrina, Londrina,

- Labate, B. 2004. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Mercado de Letras; Fapesp, Campinas.
- Lagrou, E. 2009. *Arte Indígena no Brasil*. Editora Arte, Belo Horizonte.
- Lagrou, E. (Org.). 2016. *No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas*. Museu do Índio; Unesco, Rio de Janeiro.
- Latour, B. 1991. *Jamais fomos modernos*. Editora 34, Rio de Janeiro.
- Léo Neto, N. 2015. *Dinâmica da caça e conflitos socioambientais no sertão da Serra Negra (PE)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.
- Lévi-Strauss, C. 1993. *História de lince*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Lévi-Strauss, C. 2008. *Antropologia Estrutural*. Cosac Naify, São Paulo.
- Lira, D.B. 2016. *História ambiental e história indígena no Semiárido brasileiro*. UEFS Editora, Feira de Santana, 145-177.
- López Garcês, C.; González Pérez, S.; Silva, J.A. et al. 2015. Objetos indígenas para o mercado: produção, intercâmbio, comércio e suas transformações. Experiências Ka'apor e Mebêngôkre-Kayapó. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi – Ciências Humanas* 10: 659-680.
- Magnani, J.G. 2005. Xamãs urbanos. *Revista USP* 67: 218-227.
- Marinho da Silva, C. 2000. *Índios do Nordeste: temas e problemas* 2. Edufal, Maceió, 315-346.
- Marinho da Silva, C. 2004. “Vai-te para onde não canta galo, nem boi urra...”. *Diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó*. Edufal, Maceió.
- Martins, S. 2000. *Índios do Nordeste: temas e problemas* 2. Edufal, Maceió, 301-312.
- Mata, V.L.C. 1999. Verbete Kariri-Xokó. *Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kariri-Xokó>>. Acesso em: 22/04/2019.
- Mata, V.L.C. 2014. *A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado*. Edufal; CESMAC, Maceió.
- Melatti, J.C. 1967. Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoral do Tocantins. I.C.S; UFRJ, Rio de Janeiro.
- Mello, G. B. R. 2015. *Kaingang, Guarani e Xetá: atualizando representações sociais e políticas indígenas paranaenses*. Habilis Press, Erechim.
- Mota, C.N. 1996. Sob as ordens da Jurema: o pajé Kariri-Xocó. In: Langdon, E. Jean (Org.), *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Editora da UFSC, Florianópolis, 267-95.
- Mota, C.N. 1997. *Jurema's children in the forest of spirits: healing and ritual among two Brazilian indigenous groups*. Intermediate Technology Publications, London.
- Mota, C.N. 2007. *Os filhos da jurema na floresta dos espíritos: ritual e cura entre dois grupos indígenas do Nordeste brasileiro*. Edufal, Maceió.
- Müller, A.M. 2017. *Arte Kadiwéu: processos de produção, significação e resignificação*. Tese de Doutorado, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- Natterer, J. 2014. Bororo wordlists and ethnographic notes (edited by Christian Feest). *Archiv Weltmuseum Wien* 63-64:198-219.
- Oliveira Filho, J.P. 1998. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* 4: 47-77.
- Pastoreau, M. 2015. *Le roi tué par un couchon: une mort infâme aux origines des emblèmes de la France?* Seuil, Paris.
- Pinto, E. 1958. *Muxarabis e balcões e outros ensaios*. Cia. Editora Nacional, São Paulo, 33-55.

- Puntoni, P. 2002. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. Hucitec; Edusp, São Paulo.
- Quammen, D. 2007. *Monstros de Deus. Feras predadoras: história, ciência e mito*. Companhia das Letras, São Paulo.
- Ribeiro, B. 1983. *O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea*. Funarte; INF, Rio de Janeiro, 11-28.
- Ribeiro, B. 1988. *Dicionário do artesanato indígena*. Editora Itatiaia; Edusp, Belo Horizonte; São Paulo.
- Rivasseau, E. 1941. *A vida dos índios guaicurús*. Cia. Editora Nacional, Rio de Janeiro.
- Rivière, P. 1995. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia* 38: 191-203.
- Rose, I.; Langdon, E.J. 2010. Diálogos (neo) xamânicos: encontros entre os Guaraní e a ayahuasca. *Tellus* 10: 83-113.
- Sáez, O.C. 2018. *Populações tradicionais, ambientes e transformações*. EDUFRRN, Natal, 47-64.
- Santos, J.T. 1995. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Sarah Letras, Salvador.
- Schröder, P. 2003. *Economia indígena: situação atual e problemas relacionados a projetos indígenas de comercialização na Amazônia Legal*. Editora Universitária da UFPE, Recife.
- Silva, A.C.R.; Nascimento, R. 2019. Aprendendo a conviver com tubarões: relações entre humanos e não humanos em Recife e no Arquipélago de Fernando de Noronha (BRA). *Caderno Eletrônico de Ciências Sociais* 7: 66-81.
- Siqueira Jr., J. 1992a. *Arte e técnica Kadiwéu*. Secretaria Municipal de Cultura, São Paulo.
- Siqueira Jr., J. 1992b. *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. Studio Nobel; Fapesp; Edusp, São Paulo, 265-277.
- Skoda, S.M.G. 2012. *Evolução da arte da joalheria e a tendência da joia contemporânea brasileira*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Sordi, C. 2017a. *Presenças ferais: Invasão biológica, javalis asselvajados (Sus scrofa) e seus contextos no Brasil Meridional em perspectiva antropológica*. Tese de doutorado, UFRGS, Porto Alegre.
- Sordi, C. 2017b. *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas*. ABA Publicações, Brasília, 451-471.
- Sordi, C. 2020. Mobilização e predação: a guerra contra espécies invasoras sob duas perspectivas. *Horizontes Antropológicos* 26: 207-237.
- Sordi, C.; Moreno, S.F. 2021. Caça desportiva e controle de javalis (*Sus scrofa*) em duas regiões do Rio Grande do Sul, Brasil: apontamentos etnográficos. *Revista Andaluza de Antropologia*, 21: 62-81.
- Tall, E.K. 2012. *Índios e caboclos: a história recontada*. Edufba, Salvador, 79-93.
- Tavares dos Santos, D. 2019. *Índios de Alagoas: trabalho, religião e política*. Eduneal, Maceió, 63-100.
- Trigger, D. 2008. Indigeneity, fertility, and what 'belongs' in the Australian bush: Aboriginal responses to 'introduced' animals and plants in a settler-descendant society. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 14: 628-646.
- Trigger, D.; Mulcock, J.; Gaynor, A. et al. 2008. Ecological restoration, cultural preferences and the negotiation of 'nativeness' in Australia. *Geoforum*, 39: 1273-1283.
- Velthem, L. 2003. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Assírio & Alvim; Museu Nacional de Etnologia, Lisboa.
- Velthem, L. 2009. Mulheres de cera, argila e arumã: princípios criativos e fabricação material entre os Wayana. *Mana* 15: 213-236.
- Vander Velden, F. 2011. As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos. *Revista de Antropologia* 54: 231-267.

- Vander Velden, F. 2012. As galinhas incontáveis: Tupis, europeus e aves domésticas na conquista do Brasil. *Journal de la Société des Américanistes* 98: 97-140.
- Vander Velden, F. 2018. *Jóias da floresta: antropologia do tráfico de animais*. Edufscar; Fapesp, São Carlos.
- Vander Velden, F. 2020a. O que anunciam os chifres dos bois? Artefatos multiespecíficos na expansão da pecuária no Brasil. *Anthropológicas* 31: 67-104.
- Vander Velden, F. 2020b. Exotic materials, native artifacts: exploring objects in the encounter between Amerindian peoples and Old-World animals. *Indiana* 37: 97-120.
- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2: 115-144.
- Wagner, R. 2010. *A invenção da cultura*. Cosac Naify, São Paulo.