

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAn)

Amanda Jardim

**FLUXOS MIGRATÓRIOS, PRÁTICAS RITUAIS E TRADIÇÃO DE
CONHECIMENTO:
uma biografia familiar xakriabá**



Belo Horizonte
2022

Amanda Jardim

**FLUXOS MIGRATÓRIOS, PRÁTICAS RITUAIS E TRADIÇÃO DE
CONHECIMENTO:
uma biografia familiar xakriabá**

Versão final

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Ana Flávia Moreira Santos

Belo Horizonte
2022

306	Jardim, Amanda.
J37f	Fluxos migratórios, práticas rituais e tradição de conhecimento
2022	[manuscrito] : uma biografia familiar xakriabá / Amanda Jardim da Silva Rezende. - 2022.
	236 f. : il.
	Orientadora: Ana Flávia Moreira Santos.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Antropologia – Teses. 2. Índios Xakriabá - Teses.
	I. Santos, Ana Flávia Moreira Santos. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE AMANDA JARDIM DA SILVA REZENDE (MATRÍCULA N.º 2019654410)

Aos 22 (vinte e dois) dias do mês de agosto de 2022 (dois mil e vinte e dois), reuniu-se às 09 hs em ambiente virtual, pela plataforma zoom, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Dissertação intitulada: ***Fluxos migratórios, práticas rituais e tradição de conhecimento: Uma biografia familiar xakriabá*** requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, área de concentração: Antropologia Social - linha de pesquisa: Território, Poder e Ambiente. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Ana Flávia Moreira Santos – (PPGAn/UFMG) – Orientadora; Cláudia Mura (Universidade Federal de Alagoas) e Aderval Costa Filho (PPGAn/UFMG)**. A defesa contou também com convidado indígena, José de Souza Freire, da aldeia Barreiro Preto/Terra Indígena Xakriabá. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Ana Flávia Moreira Santos, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra a mestranda Amanda Jardim da Silva Rezende para apresentação da sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente à candidata pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 22 de agosto de 2022.

Membros da Comissão Examinadora:

Profa. Ana Flávia Moreira Santos

Profa. Cláudia Mura

Prof. Aderval Costa Filho



Documento assinado eletronicamente por **Claudia Mura, Usuária Externa**, em 22/08/2022, às 17:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Aderval Costa Filho, Professor do Magistério Superior**, em 22/08/2022, às 22:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Flavia Moreira Santos, Professora do Magistério Superior**, em 22/08/2022, às 23:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1626537** e o código CRC **5ED5F70F**.

Referência: Processo nº 23072.244046/2022-12

SEI nº 1626537

Aos *mais velhos* que me acompanham e
inspiram,
Vô Zé e Vó Mundica (em memória).

A Tetê e Rapha,
amores de muito.

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação versa sobre relações inter e intrafamiliares, por isso, antes de tudo, estendo meus agradecimentos a minha família *de sangue*.

À família carmense, em especial à vó Mundica (*in memoriam*), da qual guardo memórias que muito me inspiraram na escrita deste trabalho. Dedicada às rezas e de uma fé e devoção cativantes, fez-se presente nas linhas que costuram esta toalha de letras. A ela, à tia Marisa e à tia Cota. Boas costureiras que são, sempre me inspiraram a notar as minúcias de um ponto cruz e o arremate em linha “bem-feitinho”. Conduzida por esse fazer ancestral, tentei costurar as ideias que compõem este texto.

Agradeço também ao tio Tonho, professor aposentado de Línguas e Literatura, por me instigar a me aventurar no mundo dos livros, das linguagens e da busca pelo conhecimento. Obrigada por sempre estar atento e interessado em trocar devaneios sobre a Antropologia e áreas afins. À tia Lila, uma pesquisadora nata, comprometida com o circuito das relações locais e dedicada aos registros dos acontecimentos na interiorana Carmo da Mata (MG), agradeço por me motivar e partilhar recordações sempre que possível. Aos demais tios: tia Cláudia, tio Wander, tia Rita e tia Leca, sempre muito afetuosos e interessados em minhas empreitadas antropológicas. Sem dúvidas, posso dizer que as memórias criadas a partir dessa terra de origem, localizada na região centro-oeste de Minas Gerais, fizeram-se manifestas na pesquisa através das histórias de vida dos interlocutores da pesquisa.

Aos meus pais, Alti e Márcio, e a minha irmã, Marina, que acolheram a escolha desse (des) caminho, independente dos contornos apresentados. Agradeço pela paciência, colo e ouvidos.

À família Nunes Corrêa, minha *outra* família. A Vô Zé, que fez de mim sua neta, agradeço pelos cuidados de um vô zeloso, atento e paciente. Obrigada por compartilhar comigo conhecimentos que não só alicerçaram esta dissertação, mas que certamente carregarei por toda vida. Ao Seu Hilário, pela disposição em elucidar questões de ordem política em inúmeras conversas e por proporcionar meu trânsito no território e ao centro urbano de São João das Missões. À Dona Bia, uma cozinheira de mão cheia, pelo afeto, cuidado e pelas refeições maravilhosas. A Sandra pela acolhida e companhia quando em campo. Agradeço por elucidar questões relativas à interlocução com os *mais velhos* e por intermediar o contato com Vô Zé, tornando possível sua participação na defesa da dissertação de mestrado remotamente. A Ailton

por facilitar minha chegada e saída da Terra Indígena Xakriabá (TIX). A Tewã por ser leveza e sabedoria em forma de criança. A Simone pelos encontros e trocas animadoras em Belo Horizonte. À *comadre* Célia, companheira de muitas *lutas*, pelos ensinamentos que carrego há anos. Obrigada por me proporcionar reflexões para (re)pensar os meus propósitos como pesquisadora e mulher branca. Agradeço pela presença, afetos, risadas, *comidarias* que compartilhamos durante nossas trajetórias acadêmicas e de vida. A Edgar, com quem pude dividir inquietações durante a pesquisa de campo, agradeço pela escuta e por me instigar a dedicar-me na investigação de assuntos pouco explorados etnograficamente. Também agradeço por disponibilizar materiais audiovisuais que me permitiram ter ideia do que seriam alguns festejos xakriabá quando não pude acompanhá-los *in loco*.

Às moradoras do Barreiro Preto, Guilhermina, Otaviana e Bel por me receberem em suas casas e cederem entrevistas. Também agradeço a Maria e Senhora, moradoras de Missões, pelos momentos de prosa acurada.

À Dona Olava (*in memoriam*), por me receber em seu lar e pôr-se a falar sobre seu *finado* pai, Manelão. Mesmo que em outro plano, sinto que me acompanharam na escrita desta dissertação.

À *tia* Inês e à *tia* Ana, que tive a surpresa boa e o prazer de reencontrar em Bom Jesus da Lapa (BA) durante a *Romaria da Terra e das Águas*, em 2022. Obrigada por se disporem a esclarecer algumas dúvidas que ainda carregava na reta final da escrita da dissertação. Também agradeço a todos foliões e foliãs que pude rever na Lapa e aos que acompanhei na *folia temporão* que ocorreu na aldeia Prata, em 2020. Em especial, a Giusnei, Neide, João (Dé), Marcino, Neide, Laurinha e a todos outros que animaram a festa. Viva!

A Marília Cyrne pelas transcrições de entrevistas e pelas boas conversas que tivemos na aldeia Barreiro Preto e em BH. A Ju Ventura, por ser parceria na TIX e fora dela.

A Alessandro (Turymatã) e Vanuzia (Takira) por serem convivência, carinho e coragem em tempos tão sombrios.

Aos estudantes indígenas da UFMG: Anaine, Aline, Otávio, Érik, Gê, pelas conversas, engajamento e luta por uma universidade mais inclusiva

Aos amigos de longa data, Nandinha, Alexandre, Rafael Âmbar, Josi, Felipe Tuxá pelas palavras sinceras e motivadoras.

A Dani, Ítalo e Teodora, pela amizade feita em tempos de pandemia.

A Paulinha e Flávia, por serem companhia na sala de estudos virtual quando a disciplina se revelava inalcançável em tempos pandêmicos.

Aos professores do FIEI (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) que me acompanharam enquanto monitora do curso. Especialmente a Lucinha, Pedro Rocha, Ana Gomes, Paulo Maia e Shirley.

Aos amigos do Grupo Movência, narradores que cativaram em mim uma admiração pela performance, poética, tradição oral e contação de histórias. Obrigada Guilherme, Josiley, Lorena, Laís e Cris, que a cada encontro remoto foram alento e encanto.

À professora Cláudia Mura, que foi inspiração através do seu excelente trabalho “Todo mistério tem dono!: Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu”. Obrigada também pelas considerações certas quando da leitura do trabalho ainda em fase inicial e por permitir minha participação no projeto de extensão sobre a retomada Pankaxuri.

Ao professor Aderval Costa Filho, pelo aceite em compor a banca de defesa.

À professora Andréa Zhouri, pelas reflexões trocadas em sala de aula acerca do fazer antropológico e pelo aceite em ser examinadora suplente.

À minha orientadora, Ana Flávia, que soube lidar com as intempéries que atravessaram a feitura deste trabalho. Agradeço pela leitura atenciosa e generosa, pelos ensinamentos compartilhados ao longo de minha trajetória acadêmica e por me formar de maneira crítica e ética na Antropologia.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa de mestrado que possibilitou minha dedicação integral à pesquisa. Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAn) pela bolsa de auxílio estudantil que permitiu a realização da pesquisa na Terra Indígena Xakriabá.

A Tetê, por me ensinar a ser mais “menina furacão” e menos “menina esponja”. Seus abraços, colinhos, beijinhos diários puderam me recompor em dias de escrita intensa e de ansiedades mil. Ao meu companheiro, Rapha, que me acolheu nos momentos mais críticos da escrita. Obrigada por ser incentivo, presença, refúgio e amor.

A Deus, aos santos, orixás e guias por abrirem caminhos nesse percurso.

RESUMO

Este trabalho foi realizado com integrantes de uma família extensa do povo indígena Xakriabá, localizada na aldeia Barreiro Preto, situada na Terra Indígena Xakriabá, macrorregião norte mineira. Tem como proposta apresentar formas de *ser xakriabá* através de memórias que retomam relações de parentesco, o *estar* no território e práticas rituais. A contribuição desta etnografia se dá na compreensão dessas formas não como traduções a partir da fronteira étnica, mas como expressões que destacam a família como unidade sociológica. Parte do investimento etnográfico consistiu em recuperar a trajetória de familiares *chegantes* a partir de uma abordagem genealógica e biográfica. No caso em análise, esses *chegantes*, também notados como retirantes, teriam partido da região de Brejo do Amparo (atual município de Januária) e se estabelecido no *Terreno dos Caboclos* em um contexto de recente promulgação da Lei de Terras (1850). Durante o início do século XX, teriam procurado formas de permanecer no território através de alianças matrimoniais, *compadrios/ comadrios* e do *trabalho* na terra. Trouxeram consigo conhecimentos que recuperam experiências anteriores ao fluxo migratório, como a da leitura e escrita e da devoção ao catolicismo. Essas práticas foram ressignificadas, são performadas e transmitidas por seus descendentes, especialmente através das *rezas* e do *Reis*, sendo entendidas como *herança dos finados*. Trazem à cena complexidades que expandem os rituais em si, já que atualizam as relações de parentesco iniciadas pelos *chegantes*, entre outros aspectos. O destaque dado às memórias individuais ressalta a agência não como um reflexo da deflagração de um processo identitário, de escolhas políticas pelos diacríticos étnicos, e sim como compartilhamento de valores morais construídos dentro de circuitos rituais interfamiliares.

Palavras-chave:

Xakriabá; Trajetória familiar; Biografia; Fluxos migratórios; Práticas rituais.

ABSTRACT

This work was carried out with members of an extended family of the Xakriabá indigenous people, located in the Barreiro Preto village, situated in the Xakriabá Indigenous Land, in the northern region of Minas Gerais. The proposal is to present ways of *being xakriabá* through memories that resume kinship relations, *being* in the territory and ritual practices. The contribution of this ethnography takes place in the understanding of these forms not as translations from the ethnic border, but as expressions that highlight the family as a sociological unit.. Part of the ethnographic investment consisted in recovering the trajectory of *arrivals* family members from a genealogical and biographical approach. In the case under analysis, these arrivals, also noted as migrants, would have departed from the region of Brejo do Amparo (current municipality of Januária) and settled in *Terreno dos Caboclos* in a context of recent enactment of the Land Law (1850). During the beginning of the 20th century, they would have looked for ways to stay in the territory through matrimonial alliances, *compadrios/comadrios* and *work* on the land. They brought with them knowledge that recovers experiences prior to the migratory flow, such as reading and writing and devotion to Catholicism. These practices have been re-signified, are performed and transmitted by their descendants, especially through *prayers* and *Reis*, being understood as the *inheritance of the deceased*. They bring complexities to the scene that expand the rituals themselves, as they update the kinship relationships initiated by the *arrivals*, among other aspects. The emphasis given to individual memories emphasizes agency not as a reflection of the outbreak of an identity process, of political choices made by ethnic diacritics, but rather as a sharing of moral values built within interfamily ritual circuits.

Key words:

Xakriabá; Family trajectory; Biography; Migratory flows; ritual practices

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- [18] Fig 1: Lapinha do *Reis*
- [29] Fig 2: Casa da noiva
- [36] Fig 3: Entrevistas realizadas no terreiro da casa de Seu Hilário e Dona Bia (Maria)
- [49] Fig 4: Mesa de jantar do casamento
- [60] Fig 5: Meus objetos rituais, dentre eles um crucifixo produzido na TIX
- [60] Fig 6: As *enfrenteiras* Ana e Inês à frente segurando o estandarte com a oração de S. Francisco de Assis e ao fundo o *Reis* das mulheres
- [61] Fig 7: Enquadramento em meio a papel crepom
- [68] Fig 8: Parte de trás da camisa, uniforme ou farda de um folião
- [75] Fig 9: Simbologia convencional de diagramas de parentesco presente no trabalho
- [90] Fig 10: Cercamento para as criações
- [104] Fig 11: *Cartilha ou Compendio da Doutrina Christã* com o registo das datas de nascimento dos primeiros filhos de Manelão
- [104] Fig 12: Retrato desenhado de Caetana Muniz da Silva e Manoel Fernandes de Oliveira
- [113] Fig 13: Retrato desenhado de Senhorinha (Silú) e Rufino
- [139] Fig 14: Mesa da festa de Nossa Senhora dos Navegantes ou Nossa Senhora das Candeias
- [147] Fig 15: Escrito em cerca na aldeia Barreiro Preto
- [156] Fig 16: Dona Olava, filha de Manelão
- [165] Fig 17: *Enfrenteiras* e público em um *culto* realizado na aldeia Barreiro Preto
- [167] Fig 18: Folha de capa e folha de rosto da *Cartilha* usada por Manelão
- [174] Fig 19: Algumas páginas da subseção *Modo de visitar Os Sagrados Passos* presente na *Cartilha*
- [175] Fig 20: Algumas páginas da subseção *Modo de rezar a Estação* presente na *Cartilha*
- [178] Fig 21: Firmino e Gertrudes, genro e filha de Manelão
- [179] Fig 22: Seu Hilário e Dona Bia
- [184] Fig 23: Antiga casa de Gertrudes e Firmino, onde se realizam as rezas do terço dos homens e os *cultos* e será construída a Igreja da Sagrada Família.
- [185] Fig 24: Seu Zé (Zé do Rolo) *enfrenteiro*, *folião de guia*, *jogador de Loas* e principal interlocutor de pesquisa
- [192] Fig 25: De pé, uma mulher faz o papel daqueles que *ajudam*, *acompanham*, dão *assistência* lendo um caderno no momento após os *giros* da Folia em que as *rezas* são entoadas antes do *batuque*
- [203] Fig 26: Momento final do *giro* da Folia na casa do dono da promessa

LISTA DE TABELAS

[169] Tabela 1: Presença de escolas e instrução primária em Januária no início do século XX

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIXBP: Associação Indígena Xakriabá da aldeia Barreiro Preto

CIMI: Conselho Indigenista Missionário

FIEI: Formação Intercultural para Educadores Indígenas

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

PIEI/MG: Programa de Implementação das Escolas Indígena de Minas Gerais

RURALMINAS: Fundação Rural Mineira - Colonização e Desenvolvimento Agrário

TIX: Terra Indígena Xakriabá

UFMG: Universidade Federal de Minas Gerais

LISTA DE MAPAS

[211] Mapa 1:Localização do Município de São João das Missões no Norte de Minas Gerais

[212] Mapa 2: Terras Indígenas Xakriabá demarcadas e homologadas e áreas em reestudo

[213] Mapa 3: Localização do municípios de Januária e Levinópolis (MG), antigos distritos de Brejo do Amparo e Mocambo

[214] Mapa 4: Localização do município de Montalvânia e sua distância da aldeia Barreiro Preto e subjacentes

[215] Mapa 5: Aldeias Terra Indígena Xakriabá

[216] Mapa 6: Festejos xakriabá por aldeia

[217] Mapa 7: Aldeia Barreiro Preto

LISTA DE DIAGRAMAS DE PARENTESCO

[218] Diagrama 1: Núcleo familiar Nunes Corrêa

[219] Diagrama 2: Familiares mais mencionados em meu trabalho de graduação

[220] Diagrama 3: Parentes mais mencionados nas narrativas de Seu Zé

[221] Diagrama 4: Algumas relações de compadrio e comadrio

[222] Diagrama 5: Descendentes e afins de Teodolino e Edina. Práticas rituais e transmissão de conhecimentos

[223] Diagrama 5.1: Descendentes de Vencerlau (Vêncio) e Júlia

[223] Diagrama 5.2: Descendentes de Idalina e Raul

[223] Diagrama 5.3: Descendentes de João e Lavínia

[224] Diagrama 6: Descendentes e afins de Teodolino e Joana (Noca). Práticas rituais e transmissão de conhecimentos

[225] Diagrama 6.1: Descendentes de Seu Zé (Zé do Rolo) e Anisia

[226] Diagrama 6.2: Descendentes de Maria e José

[227] Diagrama 6.3: Descendentes de Ana e Valdemar (Valdim)

[228] Diagrama 6.4: Descendentes de Otaviana (Otava) e Ananías

[229] Diagrama 7: Descendentes e afins Higino Muniz e Maria Cavalcante Bezerra. Práticas rituais e transmissão de conhecimentos

[230] Diagrama 7.1: Descendentes de Manoel (Manelão) e Caetana

[231] Diagrama 7.1.1: Descendentes de Geralda e Veríssimo

[232] Diagrama 7.1.2: Descendentes de Gertrudes e Firmino

[233] Diagrama 7.1.3: Descendentes de Olava e José

[234] Diagrama 7.2: Descendentes de Senhorinha (Silú) e Rufino

[235] Diagrama 7.2.1: Descendentes de Inês e João

[236] Diagrama 7. 3: Descendentes de Petronila (Patu) e Antônio

[236] Diagrama 7.4: Descendentes de Maria e João

[236] Diagrama 7.5: Descendentes de Ricardo e Maria

SUMÁRIO

[06] Agradecimentos

[09] Resumo

[11] Lista de ilustrações

[12] Lista de tabelas

[13] Lista de abreviaturas e siglas

[14] Lista de mapas

[15] Lista de diagramas de parentesco

[18] Introdução

[29] Capítulo 1. Experiências e memórias etnográficas

[30] 1.1 O passado autobiográfico e a trajetória da pesquisa: (re) conhecendo-me como pesquisadora entre laços de amizade, aliança e afeto

[47] 1.2 *Você faz pacto com índio ou conspira?:* Aliança, desconfiança, compromisso ético e engajamento na pesquisa antropológica

[55] 1.3 A impossibilidade de continuar a pesquisa *in loco* e a lavoura antropológica em tempos pandêmicos

[61] Capítulo 2. Definições teórico-metodológicas

[68] 2.1 História de família

[76] 2.2 Memória coletiva, memória individual e histórias de vida

[82] 2.3 Jogos de escalas e história oral

[84] 2.4 Tradições de conhecimento

[90] Capítulo 3. De *chegantes a caboclos feitos*: fluxos migratórios e relações de aliança

[102] 3.1 *A chegada*, a aptidão para *trabalhar* e os *descendentes da terra*

[115] 3.2 Relações de parentesco por aliança entre os *de fora* e os *caboclos*: tornar-se *caboclo feito*

[130] 3.3 Valorização de outras atuações: Manelão como *escrivão* e *juiz de paz*

[139] Capítulo 4. Tradição de conhecimento, práticas religiosas e trajetórias de mudança

[147] 4.1 Notas preliminares sobre o estudo de inclinação biográfica

[149] 4.2 Processo de escolarização e circulação do escrito na Terra Indígena Xakriabá

[152] 4.3 Práticas de *rezas*, *cultos*, *Via Sacra* e a *Cartilha*: herança de *padrinho Manéli*

[186] 4.4 Trajetórias de mudança: as cópias e os livretos do *enfrenteiro Zé do Rolo*

[201] Considerações finais

[204] Referências bibliográficas

[211] Anexos

[21] Apêndices

INTRODUÇÃO

Ô de casa, meu senhor,
alegremente cantamos

Com prazer e alegria
a boa entrada do ano

Recebi o Santo Reis
com esse terno de folia

Na chegada dessa casa,
me cheirou fulô de rosa

A folia de Santo Reis
é uma folia formosa

(Trecho Reis da boa entrada do ano,
de Zé do Rolo)



Fig 1: Lapinha do Reis (janeiro - fevereiro de 2020, aldeia Prata - arquivo da autora)

A pesquisa em que se apoiou esta dissertação desencadeou-se pelo interesse inicial em investigar as confluências entre o oral e o escrito realizadas entre os Xakriabá. Tinha como objetivo primeiro notar como os ditos *mais novos*¹, que passaram por processos distintos de alfabetização e escolarização em relação aos *mais velhos*, valiam-se da escrita poética para traduzir, registrar e distribuir os ensinamentos dos anciãos. Desejava compreender se o regime de oralidade xakriabá chamado *Loas*, associado principalmente a figura dos *mais velhos*, empenhado nos casamentos e cuja construção se dá em rimas e versos, tinha algo a ver com as criações poéticas realizadas por jovens estudantes e lideranças em trabalhos acadêmicos e discursos políticos. Entretanto, esse assunto teve pouco rendimento durante minha imersão etnográfica. Os tais imponderáveis malinowskianos se fizeram presentes². Outro assunto aguçou meu interesse: as práticas rituais das *rezas* e da Folia de Reis. Sendo assim, assumi a proposta de percorrer o seguinte caminho: notar como os *mais velhos* (majoritariamente analfabetos) ressignificam e notam o escrito, forma e técnica de domínio preponderante entre os *mais novos*, como um potente instrumento na expansão do conhecimento religioso.

Isso só foi possível graças a um senhor, com seus oitenta anos, nascido e criado na aldeia Barreiro Preto: José de Souza Freire (Seu Zé ou Zé do Rolo). *Enfrentei das rezas e folião de guia*, Seu Zé aguçou meu olhar para notar o lugar reservado às práticas religiosas no cotidiano e em rituais específicos a partir de suas memórias. Passei a botar reparo no papel dos *finados*, dos *mais velhos* e dos jovens *enfrenteiros* no gerenciamento do conhecimento de *benditos*, *ladainhas*, *cânticos* e *reisados*. Em virtude disso, voltei minha atenção ao que me era, em certa medida, familiar. Explico.

Cresci em Minas Gerais, no seio de uma família tradicional católica, estudei em colégio de freira, fiz minha primeira comunhão aos dez anos, tendo frequentado muitas missas, novenas e procissões durante minha infância e juventude. Quando menina, quantas vezes ouvi um: “É melhor se comportar, senão Deus castiga!”; “Tome a ‘benção’ dos seus tios e tias”; “Faça o sinal da cruz ao passar pela igreja”. Seja dito que Seu Zé “cutucou” com vara curta um rio de memórias que mora em mim. Certamente, essas vivências anteriores me levaram a identificar práticas religiosas que não eram necessariamente estranhas a mim entre os Xakriabá. Estranho e familiar aqui necessitam de ponderações. Quando Seu Zé falava em Via Sacra, em Hóstia Consagrada, em Reza do Terço dos Homens, isso não soava como algo enigmático, misterioso

¹ Expressões amplamente compartilhadas entre os Xakriabá e utilizadas pelos interlocutores da pesquisa aparecerão em itálico.

² Abordo sobre como os imponderáveis se fizeram manifestos durante a pesquisa no Capítulo 2.

ou desconhecido. Mas quando dizia sobre as *rezas*, notei que não se tratavam de orações, nem de benzimentos. “Herança de *padrinho Manéli, enfrenteiro das rezas e dos cultos*”, dizia. E quanto aos *cultos*? O que seriam? Isso sim se revelava como algo estranho a mim, uma pessoa minimamente conhecedora da tradição católica.

Poder-se-ia dizer, então, que este trabalho versa sobre *xakriabás rezadores, xakriabás foliões, xakriabás católicos*. Mas tampouco consegui realizar uma pesquisa de campo em que pudesse investigar com afinco as práticas rituais das *rezas*, *folias* e *festejos católicos*. Digo então que se trata de um trabalho que aborda essas práticas a partir das memórias de *rezadores, enfrenteiros, foliões*, aqueles que *acompanhavam*, dentre outros interlocutores, tendo como fio condutor a transmissão de determinados conhecimentos.

Desenvolvo argumentos sobre a penetração e presença da tradição católica no território *xakriabá* a partir de um material etnográfico composto por narrativas biográficas, genealogias e contextualizações históricas. Meu foco de análise não foi o conteúdo de *rezas, ladainhas, benditos, cânticos* e *reisados*, pois atendo-me à dimensão da *práxis* anunciada nos relatos. Devido ao exíguo trabalho de campo, por razão da pandemia de Covid-19, pude observar brevemente algumas práticas rituais como a reza do terço dos homens, os *cultos*, os *cenáculos* e a *Folia de Reis (Reis Temporão³)*. Muito embora tenham sido observações insuficientes para o desenvolvimento de um trabalho sobre, por exemplo, a eficácia performática de autoridades religiosas na transmissão de conhecimentos, em certa medida foram razoáveis para estabelecer um ponto de partida na interlocução com os sujeitos da pesquisa. A interpelação partiu da vivência do ordinário e de considerações tecidas pelos familiares sobre seus antepassados, o que abriu um horizonte para melhor conduzir uma pesquisa sobre a trajetória familiar. Em síntese, minha preocupação de pesquisa passou a se debruçar sobre os processos de transmissão de conhecimentos, perpetuação de valores morais e valorização da cultura letrada através de práticas religiosas que se estendiam a um domínio familiar específico.

As confluências entre escrita(s) e oralidade(s) continuaram em meu horizonte de observação, mas agora redimensionadas. Tomando Seu Zé como meu principal interlocutor de pesquisa, o recorte temático foi reconsiderado. Isso, a meu ver, permitiu-me circunscrever um tema consideravelmente amplo a um objeto de estudo mais concreto e passível de ser

³ De acordo com Seu Zé, a *Folia de Reis de Época* inicia-se na véspera de Natal, podendo se estender até o dia de Santo Reis (06 de janeiro). Já a *folia de Reis Temporão* ou *de Promessa* pode ocorrer durante todo o ano, estar associada a outros festejos católicos ou não, sendo motivada pelo pagamento de promessas.

etnografado, haja vista também o interesse manifesto por outros interlocutores da pesquisa no assunto. Os relatos parecem-me potentes não só para analisar os processos de transmissão de conhecimentos (e atualizações desses), mas também para evidenciar formas de *ser xakriabá* menos associadas à construção da fronteira étnica.

Posso dizer, sem sombra de dúvidas, que a situação de entrevista não foi estranha aos interlocutores. Mais de uma vez, jovens integrantes da família extensa, que acompanharam a pesquisa, orientaram os *mais velhos* a como responder às questões elaboradas por mim. Essa forma de gerenciamento da pesquisa pelos interlocutores ancora-se em um quadro mais geral que vem se configurando entre o povo Xakriabá. A partir da implementação da educação escolar indígena e dos movimentos de *retomada da cultura*, tornou-se algo corriqueiro ver jovens professores orientarem e incentivarem seus alunos a entrevistar os *mais velhos* para o desenvolvimento de trabalhos que fazem parte das atividades curriculares e que promovem o *resgate da cultura*.

Esse cenário geral contribuiu para que as perguntas elaboradas por mim e direcionadas aos *mais velhos* fossem reformuladas pelos mais jovens como uma espécie de tradução. Interrupções das narrativas formuladas pelos *mais velhos*, seguidas de uma reformulação e adensamento do conteúdo já compartilhado, figuraram-se como procedimentos engendrados pelos mais jovens para assegurar que a pesquisa obedecesse a um parâmetro próprio. Saliento que na maioria das vezes a interlocução se estabeleceu na cozinha - espaço privilegiado para o desenvolvimento das entrevistas. Nela circulavam parentes e visitas, o que certamente provocou essas interferências e deram mais complexidade à discussão que desenvolvo. Comentários tecidos pelos mais jovens tinham o objetivo de fazer ressalvas e afirmar autoridades do território xakriabá: “Tia, na verdade, o que ela quer saber é ...”, “Ah! Seria bom o *senhor* falar sobre ...”, “Quem sabe falar sobre essas *coisa da cultura* é ...”. Certamente essas indicações me auxiliaram a balizar e avançar na discussão de determinado assunto. Em certas circunstâncias o(a) entrevistado(a) direcionava a resposta tomando as sugestões dos *mais novos*, que se baseavam em situações de interlocução anteriores (especialmente aquelas com pesquisadores não indígenas). Nos momentos de maior interferência, notei que o interesse repousava em reforçar o que era da *cultura*, algo que não coincidia necessariamente com o meu interesse de pesquisa e com as próprias trajetórias de alguns narradores. O que visou ressaltar com essa explanação é que a condução das entrevistas não estava sob meu controle. Engana-se o pesquisador que trata a forma como se deu o acesso às narrativas como algo secundário ou desimportante. A narrativa etnográfica só pode ser construída a partir da

eleição do que deve ser narrado pelos interlocutores e seus familiares. A relação de confiabilidade e os afetos cultivados entre pesquisador-pesquisado se apresentam como algo fundamental no desencadeamento da pesquisa. Sobre essa última questão teço alguns apontamentos.

O meu envolvimento prévio com os integrantes da família Nunes Corrêa definiu minha abordagem teórica e norteou minha atuação em campo, não sendo possível dizer simplesmente que o trabalho se fundamenta em uma “observação participante”. As questões antecedentes à situação de pesquisa de mestrado são recuperadas no capítulo um (01). Nele explico, de forma mais pormenorizada e sob inclinação autobiográfica, como as minhas preferências teórico metodológicas se fundamentam na natureza das relações tecidas com os interlocutores.

As relações desenvolvidas com os interlocutores da família nuclear Nunes Corrêa (ver Diagrama 1), agregaram subjetividades próprias do contexto de pesquisa de mestrado a outras desenvolvidas anteriormente. A confiança nutrida por eles me permitiu acessar narrativas sobre o passado dos protagonistas da família extensa e interpretá-las para construção de uma biografia familiar. Por intermédio dos relatos elaborados por integrantes de famílias nucleares distintas (dos *compadres* Teodolino, Rufino e Manelão⁴), situadas na aldeia Barreiro Preto e aldeias subjacentes, pude perceber como determinadas estratégias narrativas foram acionadas de forma a reforçar mais o pertencimento familiar do que étnico.

Em seu conjunto, os relatos formulados pelos integrantes da família extensa trouxeram, através das histórias de vida, os seguintes temas: 1- os fluxos migratórios ocorridos para o *Terreno dos Caboclos de São João* durante as primeiras décadas do século XX; 2- a conformação de relações de aliança com os *de fora* que se estabeleceram no território durante o mesmo período; 3- a transmissão, apropriação e (re)semantização de conhecimentos a partir das relações entre *caboclos*, *chegantes* e seus descendentes. Como pano de fundo, o processo de territorialização. Dois personagens destacaram-se nesses relatos: José de Souza Freire (Seu Zê) e o *finado chegante* Manoel Fernandes de Oliveira (Manelão). Por isso a abordagem biográfica e os estudos sobre memória individual e coletiva me instrumentalizam na tessitura das narrativas em uma trama de muitas complexidades: a história familiar.

No capítulo dois (02), apresento a pertinência em me apropriar de bibliografias que abordam a biografia e os estudos sobre memória como recursos potentes na análise

⁴ Aqui me refiro às famílias nucleares pelo nome dos chefes das famílias e não pelos sobrenomes, já que assim me foram apresentadas e são comumente referenciadas.

antropológica. Também me valho da micro-história como recurso para “fazer aparecerem, por trás da tendência geral mais visível, as estratégias sociais desenvolvidas pelos diferentes atores em função de sua posição e de seus respectivos, individuais, familiares, de grupo, etc.” (Revel, 1998, p.22). Por fim, e não menos importante, retomo a valiosa contribuição de Barth (2000a; 2000b; 2002) para pensarmos os grupos étnicos a partir de fluxos culturais e tradições de conhecimento e não como mônadas culturais.

No capítulo três (03), busco perceber como, em uma temporalidade anterior ao processo demarcatório da Terra Indígena, ocorreu a incorporação dos *de fora* ou *chegantes* (também ditos *baianos*). Esses que parecem ter se valido do empenho no *trabalho* e na construção de relações de aliança para se estabelecerem no *Terreno dos Caboclos*. Muito embora existam relatos que compreendam os retirantes vindos do Nordeste e outras regiões para o interior do território como “usurpadores da terra”, “inimigos”, “posseiros” (Santos, 1997), as narrativas elaboradas pelos integrantes da família extensa retratam os forasteiros como *amigos*, *conhecidos*, *compadres*. Seus descendentes observaram que seus ancestrais possuíam habilidades eficientes na *luta pela terra*, como é o caso de Manelão, que tinha o domínio da escrita, atuou em parceria com o *Chefe dos Caboclos* Gerônimo Seixas Ferro e como *juiz de paz* na resolução de conflitos inter e intrafamiliares.

No capítulo quatro (04), recupero elementos relacionados a outras atuações de Manelão: a de *enfrenteiro* e a de *professor da doutrina*. Busco notar como uma autoridade religiosa letrada, que carregava consigo a *Cartilha de Salamonde*, operava na transmissão de conhecimentos voltados a um público majoritariamente não letrado. Ao abordar aspectos relacionados à condução de *cultos*, *rezas* e outras práticas rituais realizadas pelo *professor*, foram tecidas explanações acerca de sua performance ritual, práticas das *lições* e como essas aparecem associadas principalmente ao parentesco. Nesse capítulo, também me dedico a notar a transmissão de conhecimentos religiosos como trajetória de mudança. Pois tal transmissão foi ressignificada com a implementação da educação escolar indígena no território e ampliação da alfabetização para os *mais novos*.

Esta etnografia limitou-se a trazer reflexões acerca de um local específico: a aldeia Barreiro Preto. Por isso, não pretendo tratá-la como extensiva aos Xakriabá. Abaixo, faço uma necessária digressão para apresentar a paisagem geográfica em que se localiza o território Xakriabá, alguns aspectos relativos à geografia simbólica e à contextualização histórica, além de uma breve descrição da aldeia Barreiro Preto.

No sertão do noroeste mineiro, encontra-se o território indígena Xakriabá, mais especificamente na área de transição entre os biomas Cerrado e Caatinga, conhecido como Mata Seca. O território é composto por duas áreas contíguas demarcadas e homologadas que se estendem à margem esquerda do rio São Francisco e à margem direita do rio Itacarambi, afluente do Velho Chico: TI Xakriabá (homologada em 1987) e TI Xakriabá Rancharia (homologada em 2003). As TI's localizam-se nos municípios de São João das Missões, Itacarambi e Cônego Marinho (ver Mapa 1 e 2, em Anexos). Trata-se da maior população e território indígenas de Minas Gerais. Estimativas recentes indicam que o território compreende 43.357 hectares e que a população total é de mais de 13 mil habitantes distribuídos em 40 aldeias (Brasil, 2020). As aldeias Caraíbas, Dizimeiro, Ilha do Capão, Remanso, São Bernardo, Várzea Grande, localizadas em Itacarambi, já foram reconhecidas e aguardam por homologação. Kanaykõ Xakriabá (2019) considera que essas aldeias, assim como grande parte da região localizada à margem oeste do rio São Francisco situada na microrregião do Vale do Peruçu, são áreas de retomada. Endossando uma perspectiva decolonial, o autor reforça que o domínio dos xakriabá sobre suas terras sempre esteve sob ameaça, por isso o movimento de retomada deveria ser lido como uma espécie de devir indígena. Embora haja a recente incorporação de terras não homologadas ao território, no sentido que são anunciadas como ancestrais, o que indica movimentos contemporâneos de retomada⁵, desde 2002 o povo Xakriabá aguarda por uma revisão da atual extensão territorial (Brasil, 2018).

Dentre as atividades desenvolvidas no território encontram-se o uso seletivo de recursos naturais, associado ao extrativismo, à agricultura de subsistência e à criação de gado de corte (Pena *et al*, 2009). Esses são afazeres econômicos prevaletentes que correspondem a 25,6% do trabalho realizado por pessoas com dez ou mais anos (Id. *Ib.*). O *ajuntamento* é uma forma de trabalho coletivo que agrega membros de uma família extensa e tem como “objetivo reunir um contingente de mão de obra expressivo para acelerar as atividades produtivas, como a coivara (limpeza da terra), a plantação e a colheita” (Id. *Ib.*, p.53). A divisão do trabalho, de forma geral, reserva o trabalho doméstico às mulheres e os ofícios ligados à agricultura e à pecuária aos homens. O clima semiárido, associado ao avanço da fronteira agropecuária e às mudanças

⁵ “Há alguns anos os Xakriabá estão em ‘processo de retomada’, qual seja, estão buscando ampliar suas terras de modo a englobar territórios e comunidades de ‘parentes’ – famílias que aceitaram sair da TIX décadas atrás e que hoje estão dispostas a ceder suas terras privadas para serem incorporadas à terra coletiva. A ‘retomada’ proposta se estende, a sudeste, até as margens do rio São Francisco. Essa ‘área de retomada’ foi reconhecida em relatório publicado pela Funai em 2015, sem que fosse, porém, dada continuidade aos procedimentos para chegar à homologação pelo governo brasileiro.” (GOMES; MONTE-MOR, 2020, p.751).

políticas e socioeconômicas, ameaçam a soberania alimentar na TIX. Conforme Pinho e Campos (2008):

As transformações recentes ocorridas na geografia da Reserva (redução de terras férteis, diminuição dos recursos hídricos e deterioração ambiental) associadas às transformações demográficas (marcada, sobretudo, pelo crescimento populacional), econômicas (acesso a recursos financeiros através de programas de governo de apoio à família e à produção), políticas (ascensão das forças indígenas na gestão dos recursos públicos) e à “popularização” dos meios de comunicação (rádio, TV, telefone e internet, ainda com menor intensidade) e acesso aos meios de transporte modernos (motocicletas, automóveis e ônibus do transporte público) indicam que a simples subsistência assentada em uma vida tradicional culturalmente determinada não é mais suficiente para suprir as necessidades da população (PINHO; CAMPOS, 2008, p.09).

A esse cenário deve somar-se o avanço dos projetos desenvolvimentistas nos entornos da TIX e demais regiões, o que torna o deslocamento para o trabalho sazonal em lavouras de outras localidades do país uma alternativa para o sustento familiar. A migração familiar tem sido substituída, de forma majoritária, pela migração de trabalhadores jovens do sexo masculino, sendo essa forma de mobilidade uma decisão não necessariamente tomada individualmente, envolve grupos sociais como as famílias, os domicílios e as comunidades (Pinho e Campos, 2008). Os principais destinos são: São Paulo, Mato Grosso e Minas Gerais⁶, o corte de cana é a principal atividade daqueles que trabalham fora da TIX (Pinho e Campos, 2008; Teixeira, 2008). Embora essa migração seja significativa, parcerias técnicas têm sido realizadas com produtores locais da terra indígena, que se organizam em cooperativas, dominando a cadeia de produção que vai do plantio à comercialização, o que tem contribuído para o não agravamento da situação econômica na TIX (Gomes; Monte-mor, 2020). Regionalmente, é intenso o trânsito diário de pessoas para cidades circunvizinhas, como Manga, Itacarambi, Miravânia, Cônego Marinho. São em torno de 20.000 movimentos de entrada e saída da TIX por motivos de: “trabalho, idas às cidades do entorno para comprar ou para a retirada de dinheiro nos bancos, assim como viagens para atendimento médico em hospitais e serviços da região” (Gomes e Monte-mor, 2020, p.761-762).

Conforme Gerken *et al* (2014), a partir da década de 1990, os Xakriabá vivenciaram um processo intenso de transformações econômicas, culturais, políticas e sociais, devido à universalização do acesso à escola por meio do Estado (Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais - SEE/MG), às políticas públicas no campo da saúde (saneamento

⁶ Segundo Pinho, Campos (2008, p. 3), “a principal atividade exercida pelos indígenas [xakriabá] em São Paulo e no Mato Grosso do Sul foi o corte de cana, sendo que neste último esta atividade abrangeu todos os trabalhadores. Já em Minas Gerais, um quarto dos indígenas trabalhou em carvoarias, seguido da agricultura e do trabalho em ‘casa de família’”.

básico/Fundação Nacional de Saúde – FUNASA), à instalação da rede elétrica (Companhia Energética de Minas Gerais - CEMIG) e às políticas de distribuição de renda (Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS). Isso teve repercussões implicadas no surgimento de trabalhos assalariados (professores indígenas, auxiliares da escola, agentes de saúde); aumento da renda da população; acesso a novos bens de consumo como carros, motocicletas, aparelhos de som, celulares e computadores (Id. Ib.).

Com o advento das escolas indígenas em regime específico e diferenciado, ocorrido na última década do século XX, o número de matrículas escolares e crianças alfabetizadas aumentou consideravelmente (Gomes, 2006). As atividades estudantis e domésticas passaram a corresponder respectivamente a 29,3% e 21,8% daquelas exercidas pela população (Pena *et al*, 2009), sendo a rede escolar responsável por gerar pessoal assalariado (Gomes e Monte-mor, 2020). Já os locais de venda dentro da TIX promovem uma tímida circulação de recursos monetários internamente (Id. Ib.)

Sobre a geografia simbólica do território pode-se dizer que algumas aldeias ganharam e ainda ganham centralidade por guardar histórias dos *antigos* e dos índios mais *apurados*, como Brejo Mata Fome, Caatinguinha, Riachinho, Embaúba e Pedra Redonda (*caboclos de baixo*) (ver mapa 5, em Anexos). Outras aldeias, como é o caso da aldeia Barreiro Preto e arredores (Pindaíba, Defuntos, Forges), aparecem associadas à representação de uma população já muito “misturada” e, portanto, não *apurada* (*caboclos de cima*) (cf. Santos, 1997, p.168 ss; Costa e Santos, 2010). Faz-se necessário observar que essa distribuição geográfica é dinâmica e fluida, deve ser localizada temporalmente e contextualmente e situada em relação aos parâmetros e interesses dos sujeitos da pesquisa. Embora não tenha investigado a fundo como contemporaneamente tem se dado essa distribuição, alguns indícios me levaram a compreender que os moradores da aldeia Barreiro Preto são considerados como “índios menos *apurados*” (por moradores de outras aldeias). Apesar disso, ocupam destaque em relação aos movimentos de retomada da cultura e do território.

A aldeia Barreiro Preto localiza-se na área central da Terra Indígena Xakriabá e não estabelece fronteira limítrofe com cidades vizinhas. Na comunidade existem casas de alvenaria, duas vendas e uma igreja católica em construção. O topônimo *Barreiro Preto* remete à existência de um córrego na comunidade e à criação de gado solto, como me explicou um interlocutor:

Tinha vários nomes. Não era essa toda aldeia aqui que é hoje. Tinha vários lugarejinho. E naquela época, dos pouco criador que tinha, usava criar gado solto. As pessoa só cercava a conta de trabalhar na roça. Se tivesse uma criação, criava tudo solto. E aí, não tinha esse negócio de ficar comprando sal pra gado também, né? Não tinha esse negócio pra tá comprando remédio pra dar pra gado. Remédio era tudo natural. E aí, soltava o gado, ficava a solta. E aí, o gado consome sal. Quando não tinha outra alternativa, eles procurava aquela região que tinha terra salina. Mistura de barro com sal. E aqui no Barreiro, aqui nesse córrego que desce lá das Vargens, Sumaré, e desce aqui, é conhecido pelo córrego do Barreiro. E aí, Barreiro porque chegando nessa região tem um barro daqui pra lá pra cima. Tem um barro aí que é quando tem as águas de chuva. Quando começa secar assim, a gente vê por cima da terra que ficava tudo cinzento. Se pegar um pouco e punhar na língua sente o gosto do sal... E o gado vinha beber água e comer barro. Aí, foi quando colocou o nome Barreiro. Depois colocou o nome Barreiro Preto, né? Tinha muitos Barreiro. Tinha uns aqui e outros lá embaixo. Porque mais embaixo tinha o Barreiro dos Cavalos, tinha outros mais embaixo que chamava Barreiro Bonito, nesses lugar tudo comia barro. E aqui o nome Barreiro Preto. E como referência maior ficou Barreiro Preto. Quando transformou em aldeia ficou aldeia Barreiro Preto. (Hilário, aldeia Barreiro Preto, janeiro de 2020)

Mais recentemente, o destaque dado à aldeia, segundo Escobar, Galvão e Gomes (2017, p.236), se dá pelo “processo de escolarização mais consolidado, número maior de professores com formação universitária, presença de comércio, telefonia pública, casas de alvenaria bem estruturadas, aparelhos de televisão e um maior número de projetos desenvolvidos por sua associação”. Contemporaneamente, a aldeia Barreiro Preto tem se destacado por ser um importante centro populacional⁷ da reserva indígena; pelo protagonismo ocupado pela Escola Estadual Indígena Xukurank na viabilização da educação escolar indígena para todas as séries do ensino médio e fundamental (Gerken *et al*, 2014); pela existência de uma Casa de Medicina, cuja produção de fármacos valoriza os conhecimentos dos raizeiros locais; assim como pelas ações comunitárias executadas pela Associação Indígena Xakriabá Barreiro Preto (AIXBP)⁸.

Nesta parte introdutória da dissertação, não apresento um adensamento da contextualização histórica relacionada ao processo de territorialização (Pacheco de Oliveira, 1997) entre os Xakriabá. Com isso, não almejo fazer um “uso retórico do contexto” (Revel, 1998), o que poderia levar ao reconhecimento da contextualização histórica como um mero exercício protocolar. Como será possível notar nos capítulos que seguem, articulo texto e contexto. Ao focar trajetórias de sujeitos de um grupo familiar, apresento experiências e representações sociais de formas múltiplas, contextos plurais definidos a partir das escolhas e atores sociais, o que pode ser minimamente entendido como “um convite para inverter o

⁷Terceiro maior contingente populacional da TIX, ficando atrás das aldeias Sumaré e Brejo do Mata Fome, com aproximadamente 600 habitantes distribuídos em 112 famílias (Teixeira, 2008).

⁸Optei por não desenvolver um croqui apresentando a organização do espaço doméstico e localização das famílias nucleares com as quais desenvolvi a pesquisa a pedido da família Nunes Corrêa. Recentemente, alguns dos membros da família foram alvo de perseguições políticas, havendo também o episódio de incêndio da Escola Xukurank em 2021. Entretanto, é possível ter uma dimensão mínima de localidades da aldeia a partir de um mapa produzido pelo PNGATI (Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas) (ver Mapa 7) cujo acesso é público pelo portal da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

procedimento que consiste em [...] partir de um contexto global para situar e interpretar seu texto” (Revel, 1998, p. 27).

Antes disso, faz-se necessário compreender como me inseri, conduzi e fui conduzida pela situação etnográfica. Algo que trato no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 1

EXPERIÊNCIAS E MEMÓRIAS ETNOGRÁFICAS



Fig 2: Casa da noiva (janeiro 2015, aldeia Embaúba - arquivo da autora)

A pesquisa que sustentou a elaboração desta dissertação não foi iniciada com minha entrada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn/UFMG), em 2019. No entanto, minha ida ao território indígena xakriabá já como estudante de mestrado, em específico, à aldeia Barreiro Preto, em janeiro de 2020, delineou outros contornos à pesquisa. Por tratar-se da continuidade de um trabalho iniciado no fim de minha graduação, se faz necessário retomar as questões investigadas nos anos de 2015 e 2016, bem como as relações tecidas com os interlocutores nessas circunstâncias. Nesse sentido, é

oportuno recuperar minhas memórias etnográficas e notar como um cenário de pesquisa anterior permitiu uma experiência de campo cercada por vínculos de confiança e amizade.

Questões sobre como me percebi, e fui percebida, pesquisadora conduzem parte das reflexões a seguir. Além disso, reconheço a escrita antropológica como implicada na revisita à situação etnográfica (Pacheco de Oliveira, 2013a), marcada por afetos e envolta a um exercício autobiográfico (Fabian, 2013). Na primeira seção deste capítulo, evidencio como as experiências de pesquisa, confiança e amizade com os interlocutores foram construídas. Na segunda seção, faço considerações acerca de um episódio em que a pesquisa foi recebida com desconfiança, como *conspiração*. Ainda desenvolvo observações sobre o compromisso ético e o engajamento desta dissertação. Na terceira seção, sinalizo a impossibilidade de continuar o trabalho de campo na Terra Indígena Xakriabá (TIX) devido ao surto de COVID-19. Por fim, discorro sobre como a dedicação à pesquisa em tempos pandêmicos tomou direções inesperadas.

1.1 O passado autobiográfico e a trajetória da pesquisa: (re) conhecendo-me como pesquisadora entre laços de amizade, aliança e afeto

Por que devemos evidenciar o aspecto autobiográfico da narrativa etnográfica (tanto a elaborada pelo sujeito pesquisador, quanto pelo sujeito pesquisado)? Por que torná-lo objeto de reflexão ou de estudo? Isso não suscitaria dúvidas quanto à cientificidade ou ao propósito epistemológico da Antropologia? Porém, se as relações de interlocução são subjetivas, não seria mais do que prudente tornar óbvias as expressões autobiográficas do(a) antropólogo(a)? Essas e outras questões são levantadas por Fabian (2013) com o objetivo de destacar a relevância dessas expressões na composição da escrita etnográfica, o que não a torna menos científica. Para o autor, reduzir a inerência autobiográfica antropológica a “anedotas, apartes pessoais e outros mecanismos aptos a animar uma prosa que de outra forma seria maçante” (Ibid, p.114), seria o mesmo que negligenciar as marcas das histórias de vida do sujeito (cognoscente ou cognoscível) presentes nos estudos etnográficos.

Para Fabian (2013), uma vez sendo o encontro etnográfico resultado da relação entre “etnógrafos **individuais** e **membros** de outras culturas e sociedades”, o discurso etnográfico sempre será uma produção autobiográfica, e, o mais importante, uma produção sobre o “passado

autobiográfico”. Isso porque “o Outro como objeto ou conteúdo do conhecimento antropológico é necessariamente parte do passado do sujeito cognoscente” (Ibid, p.114, negrito meu). Segundo ele, a antropologia⁹ ainda se esquivava em reconhecer as experiências passadas do indivíduo (seja do sujeito cognoscente ou cognoscível) como uma construção biográfica.

De acordo com o autor, nenhuma experiência etnográfica pode resumir-se à elaboração de dados crus, sendo ela pessoal, realizada sob determinadas condições e contextos históricos. Pondera que mesmo em casos onde o etnógrafo está constantemente em “movimento” (distância temporal e espacial), ou seja, em que “o Outro *nunca teria tempo* para se tornar parte do passado do etnógrafo” (2013, p. 116), a objetificação de suas experiências de vida pode ser valiosa. Ao que aponta, a distância hermenêutica¹⁰, colada no ideal da reflexividade, seria nada mais do que auto-reflexividade. Para ele, seria hipocrisia epistemológica ocultar o sujeito no discurso antropológico. Ainda completa:

A reflexividade pede que “olhemos para trás” e, assim, deixemos nossas experiências “voltarem” para nós. A reflexividade se baseia na memória, ou seja, no fato de que a localização da experiência em nosso passado não é irreversível. Temos a habilidade de apresentar (tornar presentes) nossas experiências passadas a nós mesmos. Mais do que isso, essa habilidade reflexiva nos permite estar na presença de outros precisamente na medida em que o Outro se tornou o conteúdo de nossa experiência. Isso nos leva às condições de possibilidade do conhecimento intersubjetivo. *De alguma forma, temos de ser capazes de partilhar o passado uns dos outros a fim de estar conscientemente no presente uns dos outros.* (FABIAN, 2013, p.118; itálico do autor)

Com a finalidade de apresentar (trazer ao presente) meu passado autobiográfico e, assim, me dispor ao exercício de reflexividade, compartilho algumas de minhas memórias etnográficas. Recupero aquelas mais distanciadas temporalmente, como também as que circunstanciaram o trabalho em questão, orientada por uma proposta intersubjetiva. Decerto, não foi fácil “trazer à mesa” reminiscências de meu passado autobiográfico sem pensar que isso poderia soar como algo menos científico, pura divagação ou algo que pouco acrescenta ao tema central da dissertação. Entretanto, assim como Pacheco de Oliveira (2013a), compreendo que a experiência de pesquisa – ou as memórias sobre essa experiência - fornece subsídios para que sejam aprimoradas discussões sobre os métodos da disciplina. A seguir, disserto sobre as relações de amizade e afeto construídas, ao longo dos últimos sete anos, com alguns integrantes

⁹ Em especial a antropologia relativista e estruturalista, que, segundo o autor, reconheceram o Tempo e a distância temporal mais como um sistema de significação positivista e menos como uma *práxis* de pesquisa.

¹⁰ Fabian (2013) indica a inclinação hermenêutica como auxiliar na objetivação das experiências etnográficas. Ao adotar uma consciência crítica e de vigilância às reivindicações dominantes, a abordagem interpretativa significaria o Outro a partir do que foi vivenciado pelo antropólogo em seu passado.

da família Nunes Corrêa, e os imponderáveis da pesquisa. Início com memórias que remetem à minha trajetória como graduanda para falar sobre a primeira aproximação com os irmãos Célia e Edgar.

Célia Xakriabá é doutoranda em Antropologia pela UFMG, desde 2019, e expoente ativista no movimento indígena brasileiro. Primeira liderança mulher de seu povo, também é membra da APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) e assessora parlamentar da deputada federal por Minas Gerais, Áurea Carolina (PSOL) (2019-2022). Durante o ano de 2022, tem estendido sua articulação política no lançamento de sua candidatura ao mesmo cargo da referida deputada, pela coligação PSOL/REDE. Edgar Kanaykõ é mestre em Antropologia pela mesma instituição, fotógrafo e cineasta com importantes premiações no circuito audiovisual nacional e internacional.

A breve apresentação acima, a partir de suas atuações mais recentes, não contempla o vínculo estabelecido com os irmãos. Os conheci em 2011, quando cursavam o terceiro ano da licenciatura indígena FIEI (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) na UFMG. À época, eu estava no terceiro semestre da graduação em Antropologia e começava assimilar em que consistia ser o *habitus* acadêmico, com suas formalidades e burocracias, e, o mais importante a anotar aqui, a presença indígena na universidade.

O desconhecimento sobre essa presença - de fato algo, à época, relativamente recente¹¹ - somado à ignorância acerca da existência dos povos indígenas em Minas Gerais, aguçou o meu interesse por esses assuntos. Na tentativa de compreender os sujeitos indígenas não só como pertencentes a povos que “estão lá”, em seus territórios, mas como sujeitos que “estão aqui”, no mesmo espaço de produção de conhecimento em que eu me encontrava, matriculei-me em disciplinas ofertadas na licenciatura FIEI. Uma das disciplinas, inclusive, tinha um nome sugestivo e instigou minhas inquietações como pesquisadora incipiente: “História do Ponto de Vista Indígena”. Nessa ocasião, em que eu era a única estudante não indígena em uma turma repleta de estudantes dos povos Xakriabá e Pataxó, pude conhecer os irmãos Célia e Edgar. Diferentemente do clássico encontro entre o “antropólogo branco” e o “informante nativo”, em que o primeiro é o “viajante em terras longínquas”, considero minha experiência como efeito das décadas de lutas de movimentos sociais, indígenas e indigenistas. Essas lutas formaram a

¹¹ Na UFMG, as vagas para estudantes indígenas na licenciatura FIEI começaram a ser ofertadas em 2009 e, em 2010, foram disponibilizadas vagas suplementares em alguns cursos de graduação (Agronomia - *campus* Montes Claros, Ciências Biológicas, Ciências Sociais, Enfermagem, Medicina e Odontologia). Sobre a consolidação da licenciatura indígena na UFMG e questões relativas ao ingresso e a permanência de estudantes indígenas nessa instituição ver JARDIM, 2016.

base para a implementação de políticas de ações afirmativas de âmbito federal, em específico e para o que aqui me refiro, das políticas educacionais de democratização do ensino superior¹².

Cursar disciplinas na licenciatura FIEI e acompanhar as discussões do PET (Programa de Educação Tutorial) Indígena da UFMG¹³ me possibilitou conhecer discussões relativas à educação escolar e ensino superior indígenas e, com isso, a encontrar com mais recorrência os estudantes indígenas da UFMG. Embora compartilhássemos interesses de pesquisa próximos, os estudantes indígenas tinham horizontes de investigação melhor delineados. Célia e Edgar pensavam em temas que poderiam ser explorados com mais potência nas escolas estaduais xakriabá e em consonância com as demandas locais. Eu, com uma formação acadêmica mais obediente aos moldes canônicos, me dedicava à leitura de antropólogos consagrados. Por outro lado, o encontro com os indígenas na Universidade me aguçou outras percepções, diria que “viraram de ponta cabeça meu etnocentrismo acadêmico” (Jardim, 2019b).

Os encontros com os irmãos eram esporádicos, pois a licenciatura se estrutura de maneira intermodular, ou seja, os estudantes indígenas passam um período frequentando aulas na universidade e o outro em suas respectivas comunidades. Entretanto, isso não foi um impeditivo para que uma relação de amizade se estabelecesse e se estreitasse ao longo dos anos. Em 2014, com a aproximação da finalização de minha formação como graduanda em Antropologia, comecei a aventar possibilidades de realização de trabalho de campo. Tendo definido como tema de pesquisa a educação superior indígena e a revisitar os caminhos que me fizeram chegar até ali, fiquei a pensar se não seria interessante estabelecer uma interlocução de pesquisa com os irmãos para abordar a presença indígena na UFMG.

Célia e Edgar graduaram-se em 2013 e elaboraram produções acadêmicas interessantes e inusitadas para os parâmetros habituais - tanto no formato quanto nas questões discutidas. Sugeri, então, a eles, tomar seus percursos universitários como tema de meu próprio trabalho de conclusão de curso (TCC), a que acolheram prontamente. Não posso me esquecer de fazer o seguinte parêntese, me encontrava recém-mãe nessa ocasião. Necessitava desenvolver um trabalho de campo que recebesse a mim e a uma recém-nascida de apenas três meses de vida

¹² Em 2009, a oferta do curso FIEI tornou-se regular na UFMG através do Programa de Apoio ao Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (Reuni). O Programa constituiu uma política pública destinada a promover a expansão do número de matrículas de alunos na rede federal de ensino. Durante as gestões petistas Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2014), com a adesão ao Reuni, as universidades brasileiras receberam recursos inéditos para investirem em conhecimento científico e em contrapartida viabilizaram a ampliação de vagas, a criação de cursos noturnos e a interiorização do ensino superior e técnico, providências que reduziram desigualdades sociais históricas (Instituto Lula, s/d; Reuni, 2010).

¹³ O PET indígena da UFMG promove atividades de ensino, extensão e pesquisa entre comunidade acadêmica e estudantes indígenas do Programa de Vagas Suplementares. Também visa discutir alguns aspectos relativos a permanência de estudantes indígenas na UFMG. Em 2021 completou 10 anos de existência.

em condições acolhedoras, o que ocorreu com êxito no seio familiar dos irmãos. Não só pelo fato de serem amigos da universidade, mas por todo carinho e cuidado proporcionados pelos pais, Hilário e Dona Bia (Maria), pelas irmãs, Sandra e Simone, e outros familiares.

Realizada com o convite aceito, em janeiro de 2015 estive pela primeira vez na Terra Indígena Xakriabá (TIX), me hospedei na casa da família Nunes Corrêa por cerca de 10 (dez) dias. Pude entrevistar os irmãos e tratar com afinco suas trajetórias acadêmicas, como também conhecer seus parentes, alguns lugares da aldeia Barreiro Preto, bem como, ainda que muito brevemente, outras aldeias. Estive no território acompanhada de meu companheiro, também antropólogo. A ida a campo com minha família seguramente me proporcionou uma entrada em um universo moral específico que possibilitou construir uma reputação junto à família Nunes Corrêa. Essa reputação não condizia necessariamente com minha atuação como pesquisadora, mas como uma mulher que mobiliza sua própria família para a realização de um trabalho de campo¹⁴.

Recordo-me que logo após nossa chegada à casa dos pais dos irmãos, Higino, tio avô de Célia e Edgar, iniciou uma conversa dizendo sobre os cuidados com o bebê após seu nascimento. De forma sutil, e sem direcionar sua fala a alguém em especial, fez uma observação genérica sobre a visita pela primeira vez de “um” na casa de “outrem” com uma criança. Ponderava que era de bom grado realizar o batismo de sal. À medida em que falava, Célia começou a providenciar o batizado. Não me lembro muito bem dos procedimentos tomados, consultei meu diário de campo:

Após a nossa chegada na casa de Célia e Edgar, Maria Teresa acordou sonolenta. As curvas e o chão da estrada de terra a ninaram e adormeceram-na. Chegamos no horário do almoço, nos sentamos à mesa e eu estava a amamentá-la. Muitas perguntas e cuidados foram dirigidos a mim e a ela. Logo percebi que fazer campo com uma criança trazia consigo uma atmosfera que a colocava no centro das atenções. [...] Higino, tio avô de Hilário, nos falava sobre apadrinhamentos e batismos. Ressaltava como uma criança deveria ser recebida quando recém-chegada em uma casa por ela desconhecida. Falava sobre o uso de água de sal para batizá-la e com isso criar laços de compadrio. Em uma cumbuca de cerâmica com água, Célia preparou a água de sal de cristal (um sal considerado mais puro) e batizou Maria. O batismo consistiu em fazer o sinal da cruz na cabeça e no peito de Maria Teresa. (Diário de campo, janeiro de 2015).

¹⁴ Só posteriormente me atentei ao que significa fazer pesquisa com a própria família em um ambiente doméstico marcado pelas relações de consanguinidade e afinidade. O carinho manifesto à Maria Teresa e ao Raphael, meu companheiro, sempre estiveram presentes em nossas conversas com os integrantes da família Nunes Corrêa nos anos subsequentes, o que me deu pistas para perceber a centralidade ocupada pelas relações familiares.

Um laço de *comadrio* se somava ao de amizade. Naquela circunstância, não compreendi a simbologia ou significado daquele batismo, afinal era apenas uma pesquisadora iniciante em trabalho de campo. Sabia que denotava alguma importância, mas qual seria? Não considerei alterar o roteiro de entrevistas semiestruturadas, não tomei o fato de ter me tornado *comadre* como algo que deveria redimensionar minha investigação. Perguntas foram feitas, memórias sobre as trajetórias acadêmicas dos irmãos foram retomadas, levando em conta apenas que o campo ocorria em condições favoráveis já que “os irmãos conheciam muito bem as práticas e intenções de um trabalho de pesquisa pelo fato de também serem pesquisadores, além de conhecerem o linguajar acadêmico utilizado durante as entrevistas” (Jardim, 2016, p.14).

Um sentimento de ausência acompanhava meus devaneios antropológicos adicionado a um cansaço persistente devido às mamadas noturnas. Faltava descrever aquilo que me saltava aos olhos: as relações estabelecidas com e entre os integrantes da família nuclear. Tive esse “estalo” somente nos últimos dias de uma estada curta marcada pelas dificuldades próprias da maternidade. Ciente de que não haveria como me ater aos pormenores sobre a trajetória daquele núcleo familiar, sobre as relações intergeracionais ou a história de vida dos integrantes da família, elegi como saída interpelar Célia e Edgar, sujeitos da pesquisa naquela ocasião, sobre o assunto. Foram tematizados, em alguns aspectos, o envolvimento dos familiares em processos de aprendizagem que se deram dentro e fora do espaço escolar, as trajetórias escolares dos irmãos e de seus familiares, e algumas formas de transmissão de conhecimento anteriores e concomitantes à formação dos jovens no meio acadêmico. Embora não tenha entrevistado os outros integrantes da família Nunes Corrêa, as narrativas dos irmãos sobre seus parentes me ajudaram a compor um capítulo do TCC (cf. Jardim, 2016) e, o que considero mais importante, foram cruciais para construir as bases desta dissertação.

Por uma questão própria do *comadrio*, meu vínculo com Célia se estreitou. Ainda em 2015, a convite da Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais (SEE/MG), Célia passou a atuar como referência técnica na pauta da educação escolar indígena, desempenhando, entre outras atribuições, a viabilização da categoria Escola Indígena para o Estado de Minas Gerais. Com isso, passamos a nos encontrar com mais frequência em Belo Horizonte. Em 2016, foi realizada a defesa de meu TCC, evento que contou com a participação de Edgar como convidado indígena compondo a banca de avaliação¹⁵. Nesse mesmo ano, Célia foi aprovada

¹⁵ Destaco que Edgar foi o primeiro indígena a participar de uma banca de defesa de monografia no Curso de Graduação em Antropologia da UFMG.

no processo seletivo do Mestrado em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT) da Universidade de Brasília (UnB), tendo defendido sua dissertação em 2018.



Fig 3: Entrevistas realizadas no terreiro da casa de Seu Hilário e Dona Bia (Maria) (janeiro 2015, aldeia Barreiro Preto, arquivo da autora)

Antes de sua defesa, Célia me visitou algumas vezes em Belo Horizonte durante o período em que se ocupava da escrita de sua dissertação. Pude acompanhá-la de maneira próxima nesse processo e uma lembrança em especial merece destaque em meio a tantas outras. Recordação porventura curiosa: Célia dedicava um capítulo à escrita de sua própria história de vida e me pedia conselhos para compor essa narrativa, uma vez que, segundo ela, já havia abordado sua trajetória em meu TCC. Estabelecemos o seguinte diálogo. Disse com certo receio: “Mas *comadre*, como posso te auxiliar na escrita sobre si mesma?”. Ao que ela respondeu: “A *senhora* tem outro ponto de vista sobre mim, ponto de vista que pode fugir ao alcance do meu próprio olhar”. Essa observação coaduna-se a outra feita por Pollak (1992, p. 212) sobre os contratempos apresentados ao sujeito biografado quando assume o desafio de narrar sua própria história de vida: “Se você não estiver numa situação social de justificação ou

de construção de você próprio, como é o caso de um artista ou de um político, é estranho”. Célia estava no processo de se compreender como liderança política, com certa modéstia, até refletia¹⁶ sobre a ocupação desse lugar. O que me leva a pensar que o exercício autobiográfico lhe era estranho.

Recuperamos algumas informações sobre sua trajetória acadêmica, que havia sido objeto de meu estudo, e sobre sua ancestralidade, algo que foi explorado com mais densidade na escrita de sua dissertação. Seu bisavô Manelão (pai da mãe de seu pai), havia sido mencionado por Célia como:

*(...) aquelas pessoa que tinha **referência** como **professor**, mas não tinha nenhuma certificaçãozinha que falava (...) mas aí aquelas pessoa [que iam em busca de aprender a ler e escrever] investia, ia na casa dessa pessoa [como seu bisavô] de noite pra aprender a ler, escrever (...) esse era o processo de escolarização de Xakriabá, que chega antes, mas não era educação formal, na verdade era uma educação em que as pessoas tinha um contato com o papel, com a leitura (...)* (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 37)

Seu avô materno, Zé do Rolo, referido como alguém que se valeu da tradição oral para afirmar-se como especialista da “palavra cantada”, jogador de *Loas* e rezador:

*(...) meu vô conta que era muito na oralidade, que era de grande aprendizado (...) Nessa época da referência outras pessoa trabalhava com a questão da espiritualidade também, era ensinado em **forma de oralidade**, não tinha muito esse domínio da escrita (...) Tanto é que o Xakriabá tem essa linguagem diferente, muito cantada (...) e meu vô tem isso até hoje.* (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 37)

A partir da revisita a esses trechos, Célia descreveu sobre sua própria trajetória de vida notando-se a partir dessa ascendência:

Sou neta de figura importante nas loas, José de Souza Freire, mestre na entoação em versos, que são muito comum no meu povo. Meu avô é ainda respeitado pelo conhecimento da tradição oral Xakriabá, em especial da linguagem cantada. Essa entoação eu trago na minha oralidade e no construir do meu pensar (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p. 25).

Manelão era meu bisavô, um homem muito respeitado e reconhecido até como juiz de paz naquela época, porque era dotado de muita sabedoria, era respeitado internamente e até fora do território pela comarca de justiça que tinha sede na cidade de Januária (Id. Ib., p. 196).

Eu sou a hibridização entre essas duas formas de expressão (Id. Ib., p.25).

¹⁶ Conforme me relatou (Jardim, 2019a), o fato de assumir-se como autoridade política possuía determinadas conotações entre os Xakriabá e entre os *de fora* (não indígenas). Segundo ela me narrou, para os Xakriabá as lideranças políticas seriam os líderes locais de cada aldeia e o cacique, geralmente homens *mais velhos*. Em muitas situações, os *de fora* a reconheciam como liderança indígena devido sua atuação e engajamento político, embora nem sempre isso fosse de amplo conhecimento entre os Xakriabá.

Um desejo por compreender melhor questões relativas à confluência entre o escrito e o oral entre os Xakriabá ganhava forma. Também me vi instigada a conhecer mais sobre a trajetória de sua família.

Adiciono outra observação referente ao diálogo que tivemos. Diz respeito à estratégia adotada por Célia frente às novas formas de produção de conhecimento xakriabá, no caso em questão, o acadêmico. Logo depois de justificar o pedido por aconselhamento na escrita do capítulo, Célia sugeriu: “*Comadre*, vamos fazer assim. Vou te dizendo minhas ideias e a *senhora*¹⁷ vá digitando em um arquivo para que isso ganhe forma de texto”. Ao que acrescentou: “Ah, parece que a escrita trava meu pensamento. Ter que seguir todas essas normas de pontuação e formatação de texto não deixa o pensamento fluir” (Jardim e Corrêa Xakriabá, *no prelo*).

Não me esquivo em reconhecer que sinto-me pertencente “àquela parcela da humanidade - uma minoria em escala planetária [...] - que passa a maior parte de suas horas úteis num mundo muito especial, um mundo feito de linhas horizontais, onde palavras seguem palavras, uma de cada vez, e cada frase e cada parágrafo ocupa seu lugar estipulado”, como considera Calvino sobre o ordenamento de palavras (escritas e não escritas) para a construção e exposição de um raciocínio lógico (Calvino, 2006, p. 140). Oriente-me pela escrita e, sem ela, sob o improvisado da narração oral, vejo-me perplexa, sem chão e em meio a gaguejos. A tradição letrada e a dedicação aos estudos acadêmicos me guiaram a construir uma linha de pensamento que se vale do papel (ou tela do notebook) como suporte escrito. Não fui iniciada em práticas mnemônicas, como é o caso de Célia, que se vale da corporificação de narrativas, do exercício da palavra falada e poetizada, em seu fazer epistêmico.

A consideração de Célia me instigou a tentar compreender tanto a sua escrita acadêmica quanto a relação que estávamos estabelecendo. Pensava: “Quais as minhas obrigações como uma *comadre* não indígena?”. Ainda estava me inteirando sobre as redes de reciprocidade que estava envolta, ou como analisa Galán (2011), a como o trabalho de campo se transformou “de um lugar de trabalho exclusivo para coleta de dados em um espaço de interação social com significado local e pessoal que me permitiu compartilhar situações de cumplicidade e 'intensidade etnográfica' com meus interlocutores” (Id. *Ib.*, p.110, tradução livre).

¹⁷ Aqui cabe uma breve digressão. Já faz algum tempo que nos referíamos uma à outra como *senhora* e *comadre*. Em certa ocasião, aprendi com Célia que, entre os Xakriabá, quando uma mulher se reporta a outra chamando-a de *senhora* está expresso seu respeito, assim como o desejo de uma ser conduzida pela outra em seus ensinamentos, não importando a idade de ambas.

Segundo Costa e Santos (2010), entre os Xakriabá, o compadrio - e entendo que também o comadrio - “é uma forma de alicerçar e consolidar relações de afinidade e consanguinidade [...] a escolha de um compadre ou comadre fora dos limites da família do casal é uma forma de produzir parentes por afinidade, e uma grande honra para os escolhidos” (Id. Ib., p.49, colchete meu). Entretanto, o que significa o estabelecimento de uma relação de comadrio entre uma xakriabá e uma não indígena branca?

Os termos de referência empregados entre os Xakriabá são de extrema importância para a definição e sustentação de relações. É comum perguntas iniciais serem formuladas para identificar de quem se está falando: “Fulano é filho de quem?”; “Casado com quem?”; “Mora aonde?”; “Compadre de quem?”. Se uma relação de *comadrio* foi estabelecida, nada mais coerente que reafirmá-la através dessas designações.

Somente em 2019 o sentido envolto na referência *comadre* ficou mais explícito, quando Célia descreveu nosso vínculo na oportunidade de uma publicação em co-autoria:

Falar da nossa relação como pesquisadoras talvez seja falar de uma relação mais contemporânea do comadrio. Ser comadres é uma experiência muito forte no povo Xakriabá. Mas em outros contextos, vejo como uma relação diferenciada. Digo isso porque, no sentido tradicional que se dá no território xakriabá, para serem mantidas essas relações, é preciso a troca de sementes, a permanência de ir uma na casa da outra, o partilhar alguma comida que é ofertada. Há vários jeitos de se ter essa relação. Já fora do território xakriabá, percebo que nossa relação se faz por meio da nossa co-autoria, por meio da universidade, que também não deixa de ser uma forma de semente trocada. (JARDIM; CORRÊA XAKRIABÁ, *no prelo*)

É possível dizer que com a extensão da relação de comadrio para além do território étnico, Célia atualiza as redes de afinidade em outros domínios territoriais, como a Universidade. Os encaminhamentos relacionados à “troca de sementes” estavam expressos nos aconselhamentos sobre escrita sobre si mesma, mas não só. Muitas vezes me vi envolta a um “compromisso extra acadêmico” (Gálan, 2011, p. 109). Me via responsável por acompanhar Célia e irmãos no tempo em que residiam na capital mineira, tinha ciência das dificuldades que enfrentavam em adaptar-se à cidade e ao meio acadêmico. Obviamente, desfrutava da companhia, mas uma vez me imputando essa incumbência, pude exercer empatia, acolhê-los e compreender um pouco mais sobre o que é ser indígena e morar em um espaço urbano, longe de parentes e do território.

Antes dessa ocasião de escrita conjunta, já havia recebido algumas pistas sobre em que consistia o laço de aliança. Em 2018, com a perspectiva de realizar o mestrado em Antropologia e antes de propriamente escrever o projeto de pesquisa, consultei *comadre* Célia sobre a

possibilidade de desenvolver um trabalho com ela e seus familiares, ao que respondeu: “*Comadre, só vou permitir porque é a senhora que vai fazer*”. Não compreendi de imediato tal afirmação. Acredito que seu teor se vincula ao que argumentam Pina Cabral e Lima (2005, p. 375) sobre a realização de pesquisa em um terreno em meio a cumplicidades entre pesquisador e pesquisados. Os autores entendem que o limite temporal de pesquisa pode ser problemático para que laços de confiança sejam tecidos quando deseja-se realizar uma biografia familiar. Ou seja, o vínculo que havia estabelecido há alguns anos com Célia, somado ao *comadrio*, a levou a dar um aval positivo para minha intenção de pesquisa.

Além disso, a relação inicialmente estabelecida com os irmãos mais novos havia se estendido a outros integrantes da família Nunes Corrêa. Visitei-os na terra indígena também em 2018. Na ocasião, acompanhava Célia na realização de uma oficina ministrada por ela¹⁸, antes de sua defesa de mestrado. Estava ali para auxiliá-la na gestão dos dados da pesquisa, buscar interpretar algumas narrativas e até gravar depoimentos, pois seu tempo para a realização do trabalho de campo era escasso e ela detinha poucos recursos para empreendê-lo. Durante aproximadamente uma semana, pude estreitar laços com a família nuclear e escutar histórias a respeito dos ancestrais. Dentre elas, a do bisavô Manoel Fernandes de Oliveira (Manelão) se destacava. Iniciei a construção de um mapeamento genealógico de maneira que pudesse melhor compreender as relações de parentesco. Acredito que após essa visita, laços de confiança e respeito foram se firmando.

Algumas nuances da trajetória familiar ainda não haviam sido reveladas (pelo menos, à minha pessoa). Manelão foi referido como uma espécie de *professor e juiz de paz*, uma pessoa que tinha domínio da escrita. Seu Zé do Rolo, referido por Célia como jogador de *Loas*, uma prática da oralidade em que versos e rimas são anunciados em forma de duelo entre os jogadores, principalmente durante as cerimônias de casamento, também se revelou folião e rezador. Esses dois últimos aspectos sobre sua personalidade não foram tratados na dissertação de Célia. Compreendo que isso se deu por serem pouco representativos ou definidores de sua compreensão sobre si mesma a partir dessa ancestralidade. Seu Zé, filho de pai vindo *de fora* e mãe *cabocla*, nascido em 1940, fez da comunidade Barreiro Preto seu único lugar de morada,

¹⁸ Essa situação antecede à anteriormente narrada. Ainda não tinha definido um tema de pesquisa a ser investigado, pretensão definida em dedicar-me à pós-graduação. Através dessa oficina, Célia pode estabelecer interpelação com moradores da aldeia Barreiro Preto e outras.

disse ter aprendido com *padrinho Manéli* boa parte dos conhecimentos sobre as *rezas*, através do *assuntar*.

Seu Zé e Manelão, como visto, já haviam aparecido nas narrativas dos irmãos Célia e Edgar e também são mencionados na dissertação de Célia. Contudo, nas narrativas produzidas a partir da interlocução da pesquisa de mestrado, se apresentam como especialistas rituais, ocupando certo protagonismo na realização de *rezas* na aldeia Barreiro Preto. Além disso, Manoel Fernandes de Oliveira (Manelão) foi descrito por Seu Zé como alguém *de fora*, um elemento não presente na descrição de Célia.

Conforme Seu Zé, Manelão teria nascido entre os anos de 1890 e 1900 em Brejo do Amparo¹⁹, reunia conhecimentos notáveis como a leitura, a escrita e conhecimentos bíblicos. Estima-se que tenha se estabelecido no território em 1920, aí tendo falecido em 1961. Manelão, avô materno de Hilário, referido como *enfrenteiro*, ou *puxador de rezas*, também foi descrito como *juiz de paz e escrivão*.

Retomei os pontos acima para destacar o quão passíveis de serem adensadas encontravam-se as histórias contadas sobre os ancestrais, sobre os processos de transmissão de conhecimento, assim como sobre as relações intergeracionais. Se em um primeiro momento não havia tomado a trajetória familiar como algo central na pesquisa, em minha dissertação isso foi parcialmente possível.

Em 2020, após ter sido recebida pela família Nunes Corrêa em sua casa na aldeia Barreiro Preto²⁰, apresentei as intenções da pesquisa. Tomei como partida os relatos elaborados por Célia e Edgar sobre a trajetória familiar. Expliquei que buscava pelo adensamento das histórias sobre os antepassados. Expliquei que os personagens mais presentes nas memórias dos irmãos foram o pai, Hilário; o avô materno, Zé do Rolo, e o bisavô paterno, Manelão (ver Diagrama 2, em Apêndices) e que gostaria de investigar histórias sobre os mesmos assumindo outros pontos de vista, como também conhecer histórias de vida sobre outros ascendentes. A proposta foi bem recebida e logo demos início à elaboração de mapeamentos genealógicos e entrevistas. Faço uma breve apresentação de Hilário, o outro integrante da família mencionado por Célia e Edgar na primeira situação de pesquisa.

¹⁹ Ou Brejo do Salgado, antigo distrito de Januária.

²⁰ Infelizmente não tive a oportunidade de apresentar o projeto de pesquisa ao povo Xakriabá formalmente, nem mesmo ao cacique Domingos, que estava adoentado na ocasião. Muito embora isso tenha ocorrido, em diversas ocasiões externei a temática da pesquisa a moradores da aldeia Barreiro Preto. Há de se acrescentar que a relação que a família nutre com o cacique é de proximidade e confiança.

Hilário Corrêa Franco, pai de Célia e Edgar, nascido na terra indígena, é uma das lideranças da aldeia Barreiro Preto, cujas *andanças, movimentações* e viagens o projetaram politicamente. Tem ocupado cargos políticos de relevância, tendo sido Secretário de Cultura do município de São João das Missões (2017-2020) e eleito vereador no início dos anos 2000 no mesmo município. Atualmente, é conselheiro representante do povo Xakriabá na Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (CEPCT/MG) e membro da Articulação Rosalino²¹ (norte de Minas e Alto Vale Jequitinhonha). Atuante na AIXBP desde 1995, é uma referência na escrita de projetos. É notória sua importância na iniciação de Célia e Edgar no movimento indígena local e regional (cf. Jardim, 2016; Jardim, 2019a).

Já as histórias que dizem sobre outros personagens, tematizadas em 2020, foram narradas por Seu Zé quando as relações de parentesco e afinidade²² entre integrantes da família extensa²³ vieram à tona (ver Diagrama 3). Apareceram em destaque, além de Hilário, genro de Seu Zé, Teodolino (pai de Zé do Rolo), Rufino (avô paterno de Hilário), Firmino (pai de Hilário), e o já citado Manelão. Teodolino é referido como alguém *de fora*, tendo vindo de Mucambo, atual Levinópolis (MG). Em algumas narrativas, a Rufino Corrêa Franco é atribuída uma ascendência indígena, em outras são recuperadas suas idas a Gergelim, distrito de Montalvânia (MG), tendo ele lá morado, antes de se estabelecer no *Terreno dos Caboclos*. Rufino, compadre de Teodolino, foi padrinho de casamento de Seu Zé e Anísia. Já Firmino é padrinho de batismo de Maria Nunes Corrêa (Dona Bia), filha de Seu Zé e esposa de Hilário. Referido nas narrativas como rezador, Firmino aprendeu os conhecimentos sobre a doutrina cristã com seu sogro, Manelão. As relações entre Manelão, Teodolino e Rufino eram de afinidade (ver Diagrama 4) e sustentadas, principalmente, pelo compadrio, tendo sido Manelão padrinho de batismo de Seu Zé.

²¹ “A Articulação Rosalino tem sua origem em meados dos anos 2000, quando lideranças regionais passaram a participar dos encontros nacionais que resultaram na construção da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais. A transformação da Comissão Regional em Articulação Rosalino aconteceu durante um encontro em 2011 e significativo foi que, durante o processo de discussão e posteriormente na eleição do nome dessa articulação, fechou-se um consenso com o nome de Rosalino, em homenagem a uma das principais lideranças indígenas do Povo Xakriabá” (Dayrell, 2019, p.16).

²² Algo que tratarei em maior detalhe no capítulo 3.

²³ Alguns conceitos explorados por Mura (2013) sobre família nuclear e extensa *pankararu*, também podem ser úteis para compreender a parentela *xakriabá*: “a família extensa é formada geralmente por três (ou quatro) gerações e se configura como a unidade mínima para a reprodução de um grupo doméstico a partir de um ponto de vista educacional” (Ib. Id. p.68). Ainda, segundo a autora, o eixo da família nuclear é composto pelos “pais e os avós, pontos de referência e apoio” (Ib. Id p.68), como também ocorre para a família em questão.

As mulheres apareceram com menos recorrência nos relatos, acredito que pela interlocução ter se dado mais com figuras masculinas, em especial com Seu Zé. Também pelo próprio circuito ritual que ele frequentava e pelo meu interesse inicial de pesquisa em mapear aqueles ascendentes da família que sabiam ler e escrever (em sua maioria homens). Entretanto, as apresento a partir dos poucos elementos biográficos que possuo. Olava, filha de Manelão, comadre de Seu Zé, foi apresentada como *enfriteira* ou *puxadora de rezas* (ver Diagrama 7.1). Gertrudes (Getúlia), filha de Manelão, irmã de Olava, esposa de Firmino e mãe de Hilário, também foi descrita como *puxadora de rezas*, além de parteira (ver Diagrama 7.1; 7.1.2). Joana ou Noca (esposa de Teodolino e mãe de Seu Zé), Ana (irmã de Seu Zé e filha de Teodolino e Noca) e Inês (filha de Rufino) também foram descritas como *enfriteiras nas rezas*. Inês também foi descrita como parteira.

Destaco que as narrativas sobre a família extensa não foram registradas somente com o núcleo familiar referido. Na aldeia Barreiro Preto, pude entrevistar duas irmãs de Seu Zé, Ana e Otaviana (ver Diagrama 6) e na aldeia Sumaré I, Dona Olava, filha de Manelão, e descendentes (ver Diagrama 7.1) (para localização das duas aldeias ver Mapa 5). Familiares que moram na área urbana de São João das Missões também foram entrevistadas: uma das irmãs de Seu Zé, Maria, e uma das netas de Manelão, Senhora (ver Diagramas 6 e 7.1).

Ao estabelecer interlocução com entes da geração ascendente de Célia e Edgar, referidos como *mais velhos* pelos irmãos, pude compreender sobre como perpetuam-se conhecimentos, assim como suas “trajetórias de mudança” (Barth, 2002). Também como a transmissão do conhecimento está organizada, se são passadas de forma direta, ou seja, dos pais para filhos e desses para os netos, e/ou indireta, através de redes de aliança e consanguinidade. Sobre a transmissão de conhecimento, pude notar que não se fundamenta somente no empenho pessoal do mestre em sustentar seu legado através de uma postura pedagógica. Como me explicou Seu Zé, para que um *enfriteiro* se torne uma autoridade religiosa há de ter o *dom divino*. Essas e outras questões trato no capítulo quatro (04). Perceba o leitor que são questões que pouco foram sublinhadas pelos jovens dessa família em suas narrativas e trabalhos acadêmicos, sendo um dos motivos pelos quais decidi tomá-las como fio condutor de minha abordagem etnográfica.

Após essa apresentação breve dos personagens, retomo as relações que estabeleci em campo com a família Nunes Corrêa. Como já dito, Seu Zé conduziu parte das reflexões contidas neste trabalho. Já no segundo dia em campo, ele se demonstrou disposto a me contar muitas histórias sobre os *finados*, as *rezas* e as Folias de Reis. Muito embora eu demonstrasse interesse

sobre outros assuntos, como a entoação de *Loas* em casamentos, esses não rendiam muito quando comparados àqueles. Percebi que estava em busca não só de histórias de vida que diziam respeito aos *mais velhos*, buscava também histórias sobre práticas que não apresentavam o caráter emblemático do pertencimento étnico. Esse interesse de pesquisa, de fato, fez com que o vínculo com Seu Zé se estreitasse ainda mais. Destaco um episódio que ilustra melhor como o estabelecimento desse laço na condução da pesquisa.

Diversas vezes fui apresentada a moradores do Barreiro Preto como amiga da família, especialmente em circunstâncias como as de rituais religiosos (casamentos, festas, *cultos*). Logo nos primeiros dias quando cheguei na casa da família nuclear, no início de uma temporada que duraria quarenta dias, Seu Zé me perguntou se poderia se referir a minha pessoa como *neta*, ao que respondi de maneira afirmativa. Qual seria a intenção de Seu Zé ao me colocar na mesma posição de seus netos? Estando nessa posição, deveria responder a uma determinada conduta? Ao perguntar sobre a história de vida dos *mais velhos* estaria reforçando os meus laços com a família e por isso deveria ser chamada de *neta*? Ou estaria Seu Zé a reivindicar que eu adotasse uma “postura de escutar para depois falar - escuta intensa, no sentido não só de respeito aos mais velhos mas de produzir aprendizado na escuta” (Corrêa Xakriabá, 2018, p. 26)? Estaria Seu Zé indicando a metodologia de minha pesquisa?

Se sim, posso dizer que me tornei sua *neta*. A “escuta intensa” acompanhou toda a trajetória de minha pesquisa. Sentido desperto pelas histórias contadas repetidas vezes, o que levou a uma certa impregnação das narrativas em minha memória. Por mais que não tenha abdicado do gravador como ferramenta de pesquisa (objeto já conhecido por Seu Zé e que não o inibia de retomar a sua história de vida e de seus familiares inúmeras vezes), vi-me instigada pelo *assuntar*, tão importante na perpetuação de conhecimentos entre os Xakriabá. Além disso, ao colocar-me nesse lugar estaria não só interessada no conteúdo das narrativas sobre a transmissão do conhecimento, mas a experienciar a própria forma como o conhecimento é transmitido, uma forma que se diferencia da acadêmica. Como considera Cruikshank (2006):

Os povos indígenas que crescem imersos na tradição oral frequentemente levam a crer que suas narrativas serão mais bem entendidas pela absorção das sucessivas mensagens pessoais reveladas aos ouvintes em relatos repetidos, do que por tentativas de analisar e explicar publicamente seus significados. Isso se contrapõe à abordagem acadêmica, que incentiva o escrutínio atento de textos e que sustenta que, se tratarmos abertamente de interpretações conflitantes, poderemos elucidar significados sutis e enriquecer nosso conhecimento (CRUIKSHANK, 2006, p. 150).

Faço mais uma observação. Se em algumas ocasiões fui apresentada pelos membros da família como *amiga* (*neta*, no caso de Seu Zé), em outras fui referida como *pesquisadora da*

UFMG, professora (já que durante o mestrado atuei na licenciatura indígena FIEI como bolsista do Programa de Incentivo à Formação Docente - PIFD), *antropóloga e moça do recenseamento* (devido à elaboração dos diagramas de parentesco)²⁴. Acredito que, ainda que minha alteridade fosse irreduzível, a maneira como as referências à minha pessoa foram manipuladas pelos interlocutores obedecia aos interesses dos familiares, o que muitas vezes norteou minha atuação. Ou seja, em determinada circunstância deveria atuar sem muita pretensão de pesquisa e em outras como pesquisadora.

Noto que também manipulei essas referências quando me apresentava. Particularmente, entre os Xakriabá da aldeia Barreiro Preto, me apresentei como *neta* de Zé do Rolo, *comadre* de Célia Xakriabá e *amiga* dos outros integrantes da família Nunes Corrêa, buscava colocar em evidência as relações já estabelecidas. Quando era necessário ter acesso às histórias sobre os *mais velhos e finados*, adicionava a referência *pesquisadora*. Como pondera Pacheco de Oliveira (2013a, p. 63), “interesses e valores indígenas não são apenas observados, mas também constituem parte imprescindível da construção sociológica do sujeito observante”.

Com efeito, a neutralidade axiológica e o distanciamento malinowskiano ausentam-se nesta pesquisa, o que, a meu ver, não a torna menos científica do ponto de vista antropológico. Como considera Fabian (2013, p.121), embora a observação participante ocupe um lugar canônico para promover a participação, pouco se tem refletido sobre como essa pode ser um recurso ao qual deve-se valer para melhorar a observação. Segundo o autor, as memórias etnográficas, registradas ou não em diários de campo, compõem-se de lembranças sobre os contratempos e negociações para a efetivação da pesquisa. Muitas vezes ficam relegadas a um lugar de menor prestígio na Antropologia. Algo persistente, muito embora boa parte do tempo do etnógrafo em campo seja ocupado no reconhecimento de como são estabelecidas as relações entre indivíduos, para que ele melhor possa se relacionar com seus interlocutores. Como observa o autor:

Quantos são os antropólogos para quem a aura da “pesquisa empírica” serviu para legitimar como trabalho de campo períodos diversos despendidos em superar o choque cultural, combater a solidão e alguma humilhante doença tropical, lidar com as reivindicações da comunidade local expatriada e aprender sobre a corrupção na burocracia local – tudo isso antes de finalmente reunir uma certa quantidade de mísera informação de fonte secundária? (FABIAN, 2013, p. 120).

²⁴ Ausenta-se a referência *comadre* já que Célia não estava na terra indígena durante o meu trabalho de campo em 2020.

Ademais, em campo tive uma objetiva dificuldade em identificar quais intencionalidades foram ativadas no processo de elaboração das narrativas pelos meus interlocutores, já que ocupava os lugares de *amiga*, *neta* e *pesquisadora*. Somou-se a essa, outra dificuldade posterior: a de escolher quais relatos deveriam compor a versão final da dissertação. Tentei me ater às narrativas concedidas em entrevistas gravadas, documentos do arquivo pessoal da família (consultados com a permissão de seus integrantes) e anotações realizadas por mim quando percebi que o que estava sendo falado à minha pessoa dirigia-se à *pesquisadora*, à *antropóloga* e não algo cujo conteúdo era expressamente pessoal e íntimo.

Nesta seção, ao tratar sobre as relações firmadas com os familiares conferindo à minha pesquisa uma atmosfera autobiográfica (algo que se coaduna com a metodologia a ser explorada na dissertação), intencionei sublinhar os modos particulares em que se deu a interlocução da pesquisa. Não pretendi, com isso, conferir a mim determinada autoridade etnográfica. Como houve uma predileção metodológica pelas histórias de vida e particular interesse pela trajetória de uma família extensa, não me abstenho em abordar a própria história da pesquisa traduzida em memórias sobre a “situação etnográfica”. Nesse ponto, vejo-me distante da figura de um pesquisador “senhor astuto da situação, que finge brincar de índio conservando porém, velada mas vigilante, sua distância científica” e me aproximo a de um “peão muito pouco precavido de uma partida cujos lances o envolvem e muitas vezes o surpreendem” (Bensa, 1998, p.48). Na próxima seção, apresento outros lances surpreendentes que me proporcionaram mais exercícios de reflexividade.

1.2 *Você faz pacto com índio ou é conspiração?: Aliança, desconfiança, compromisso ético e engajamento na pesquisa antropológica*

Ôta coisa, num gosto de aparecê gente estranha não, ‘branco’. Pruquê ês indaga dimais, qué sabe tudo. Aqui em casa mermo, já viero gente de fora me indaga um bando de coisa, eu tem recei de falá, num gosto não. Sei lá o quês qué cum isso...

(Pedrelina Gomes de Souza, da Aldeia Brejo Mata Fome *apud* ALQUIMIM XAKRIABÁ *et al*, 2013, p.33)²⁵

As relações desenvolvidas entre os Xakriabá e os *de fora* se alteraram ao longo do tempo histórico e não podem ser lidas simplesmente pela oposição colonizados/colonizadores, indígenas/não indígenas. Os vínculos interétnicos assumiram naturezas distintas, de alianças e também de desconfianças, como é possível perceber no relato de Pedrelina. Como analisa Fabian (2013), se o etnógrafo está a lidar com o passado autobiográfico, a reconhecer a alteridade - objeto ou conteúdo de conhecimento antropológico - como parte de seu passado, assim também está seu interlocutor. Para o autor, o etnógrafo também se torna passado para o sujeito pesquisado (distante temporal e espacialmente). Isso propicia que, posteriormente, relações de confiança, amizade ou simplesmente de costume com essa presença se estabeleçam. Conforme Fabian (2013), esse entendimento permite que a etnografia se pautem por relações dialógicas, considerando o valor epistemológico do Tempo.

O relato de Dona Pedrelina nos informa sobre sua experiência individual com pesquisadores ou com seu passado autobiográfico, e não necessariamente sobre um posicionamento amplamente compartilhado entre os Xakriabá. No mínimo, é um indicativo de como essa “gente estranha” pode ser recebida no território. No livro de autoria xakriabá escrito por estudantes da licenciatura FIEI (UFMG) onde encontra-se esse relato, também é possível se deparar com outras narrativas, como a de Pedro Paulo Santiago, também residente na aldeia Brejo Mata Fome²⁶. Ele se refere, com desânimo, à *gente de fora* e às “coisas de fora, que num faiz parte da gente” (Alquimim Xakriabá *et al*, 2013, p.30-31), como o forró, a cachaça, as sementes do feijão carioca e feijão preto, o arroz e o açúcar:

²⁵ O texto encontra-se grafado desta forma, escrito no que tem sido denominado por português xakriabá.

²⁶ Conforme Santos (1997, p.169), nas aldeias Brejo Mata-Fome, Riachinho, Caatinguinha e imediações se “radica a diferença, a especificidade da própria terra, dada por seus moradores, caboclos ‘por excelência’”, compondo um centro simbólico representado pelos *mais apurados*. No capítulo três (03) trato de forma mais detida essas definições.

(...) devido o contato com essa gentia de fora e, tamém, as coisas vindo de fora, e essa mistura dê com nós, fez mudá muita coisa boa, a parte do nosso costume foi ficano de lado pru causa de tudo isso. O nosso povo foi dexano de seguí camim certo e pegano muita coisa de fora. Acho assim, tinha que seguí aquilo que é nosso, não que é dos ôtos. (Pedro Paulo Santiago *apud* ALQUIMIM *et al*, 2013, p.32)

O relato de Pedrelina se diferencia do de Pedro Paulo em um certo sentido, pois é possível compreender à qual *gente de fora* ela se refere: aos pesquisadores não indígenas. Também está expressa a inclinação em conceder entrevista para aqueles *de dentro*, já que os *de fora* indagam muito. Dada a contemporaneidade desse relato, gostaria de fazer alguns apontamentos sobre minha experiência como pesquisadora com interlocutores (ou possíveis interlocutores) não pertencentes à família Nunes Corrêa. Os lugares que ocupei como alguém *de fora* ou *branca* entre os Xakriabá foram variados. Tais lugares dizem sobre o que era esperado de mim em determinadas circunstâncias, como mencionei na seção anterior, mas, para além disso, acredito que anunciam o que se espera dessa *gente estranha*. A seguir recupero alguns episódios que me deixaram reflexiva e perplexa.

Quando da minha primeira ida à TIX, em 2015, recordo-me de ter sido convidada por vô Zé e *comadre* Célia a acompanhá-los em um casamento que seria realizado na aldeia Embaúba. De pronto aceitei: “Como seria um casamento xakriabá?”. Muitas histórias contadas por eles antecederam a cerimônia. Narrativas sobre a alvorada, os fogos de artifício, as *Loas* e a *comidaria* já me ambientavam pelo que estava por vir, exceto por um detalhe: o lugar que ocuparia nesse ritual.

Acompanhada de minha filha e de meu companheiro, pudemos observar a chegada dos noivos, seguida de fogos de artifício. Sabíamos que após os *giros* ao redor da casa - em sincronia com o toque da zabumba, da sanfona e o canto de “parabéns pra você”, haveria um momento de banquete seguido pelas *Loas*. Não esperávamos que, como convidados e sem vínculo qualquer com os noivos, nos fosse reservado um lugar de destaque à mesa. Nos sentamos em frente dos recém-casados. Ficamos desconcertados, pois nos parecia um lugar de prestígio e nossa visita à TIX tinha um objetivo muito específico, não renderia qualquer espécie de retribuição ao casal em questão. Posteriormente, perguntei à *comadre* Célia sobre a razão desse lugar ter sido a nós reservado, ao que respondeu: “É assim mesmo quando vem *gente de fora*” (Diário de campo, Janeiro/2015).



Fig 4: Mesa de jantar do casamento (janeiro 2015, aldeia Embaúba - arquivo da autora)

Em outra circunstância, em minha última estada na TIX (em 2020), pude acompanhar a realização de uma Folia de Reis na aldeia Prata. Dias antes de comparecer ao evento, recebi orientações de *Vô Zé* e de outros familiares sobre como a Folia seria organizada. Tratava-se de uma *Folia Temporão*, também chamada de *Folia de Promessa*. Essa ocorre em qualquer época do ano e depende da disponibilidade dos foliões para realizar o *giro* (visitas a um determinado número de casas estipulado pelo devedor ou dono da promessa). A promessa a ser paga era em razão de uma senhora idosa que estava acamada e com a saúde debilitada e a dona da promessa era sua filha. Com a melhora da mãe, ou seja, como o pedido foi atendido pelos Três Reis Magos, a filha convocou os foliões para realizar um *giro* em doze casas. Fui alertada de que o *giro* seria longo e poderia se estender noite adentro.

Logo pela manhã, quando me preparava para ir à Folia, Maria, mais conhecida como Bia (mãe de Célia, esposa de Hilário e filha de Seu Zé), me recomendou levar algo para comer durante o *giro*, mas ponderou que era de costume servirem os foliões e à *assistência* (aqueles que *acompanham* os foliões, o público em geral) com almoço e depois jantar. *Vô Zé*, zeloso por sua *neta*, ficou atento observando se a condução que me levaria até a aldeia Prata, arranjada por ele, havia chegado ²⁷.

Pouco tempo depois, minha carona chegou. O condutor era Marcino, irmão e vizinho de Hilário. Dirigia uma caminhonete e levava na carroceria alguns foliões, dentre eles João (ou Dé), também irmão de Hilário e morador da aldeia Barreiro Preto. Ao adentrar a cabine da caminhonete, estava, além de Marcino, Zé de Lodico. Reconhecido sanfoneiro na região, Zé de Lodico me explicava algumas questões concernentes à Folia, ante minhas muitas indagações. Em certo momento me perguntou: "Você faz *pacto* com índio?". Respondi prontamente que "sim" e ele seguiu me contando suas histórias sobre a Folia. Só depois de algum tempo – ainda em campo - pude refletir melhor sobre essa interrogação. Estava ele, após ouvir tantas indagações, colocando sob suspeita a minha disposição em fazer aliança ou *pacto* com os *Xakriabá*?

Em outra ocasião, inteirado sobre o meu interesse em realizar entrevistas com pessoas cujas histórias de vida se entrelaçavam a de Manelão, *Vô Zé* me indicou procurar por uma senhora²⁸, neta de Manelão e moradora da aldeia Barreiro Preto. Fui até sua casa, acompanhada por ele, que inclusive é figura quista por essa senhora. Apresentei-me como *pesquisadora* e *amiga* da família Nunes Corrêa. Falei sobre minhas intenções de pesquisa. Perguntei, então, se ela poderia me conceder uma entrevista, haja vista que suas narrativas poderiam complementar outras, sendo relevantes para o trabalho em questão. Categoricamente ela respondeu: "Não! Num dou entrevista nenhuma. Nós já temos nossos pesquisador daqui e não vou dá entrevista nenhuma. Vocês de fora só sabe é conspirar" (Diário de campo, fevereiro/ 2020). Expliquei que entendia o posicionamento dela e insisti dizendo que seus relatos enriqueceriam o trabalho. Ela balançou a cabeça negativamente enquanto fumava seu cachimbo, sinal de que não deveria mais insistir. Muito embora o posicionamento dessa senhora possa sinalizar alguma disputa ou divergência de interesses entre grupos familiares da aldeia Barreiro Preto, atendo-me a fazer breves reflexões sobre sua colocação, especialmente sobre a recepção de pesquisadores *de fora*.

²⁷ Desde o falecimento de sua esposa Anisia, Seu Zé mora com a filha Bia.

²⁸ Opto por não revelar sua identidade.

Surpresa com a negação da entrevista, procurei considerar o que essa senhora estaria a indicar ao dizer que pesquisadores não indígenas seriam *conspiradores*. Expectativas mútuas são traçadas quando um(a) pesquisador(a) atua em um contexto etnográfico. Minha expectativa era a de que essa senhora não declinasse a minha proposta de entrevista. E a dela? Talvez um retorno mais contundente para o seu povo, ou para si mesma. De fato, minha pesquisa não se vincula a um estudo de perícia, laudo antropológico, relatório de identificação ou demais estudos com alto grau de interesse para os próprios indígenas. Tais estudos, entendidos (erroneamente) como "aplicados", possuem uma intenção bem definida de retorno, são construídos ante uma demanda local, evidenciando o direito pela terra, dentre outros. Mas o que se pode dizer dos estudos etnográficos que não possuem um caráter mais "pragmático" no âmbito do direito indígena?

Um estudo como o meu, mesmo que engajado, centra-se em reflexões teórico-metodológicas. Não possui um apelo "popular", digamos assim, já que a linguagem utilizada é a da escrita acadêmica; não pode ser compreendido como de intervenção prática, pois não atende a uma demanda local. Talvez o que essa senhora estaria escancarando seria a "inutilidade prática do trabalho que realizam os antropólogos" (Gálan, 2011, p. 104, tradução livre).

Em situação semelhante, Gálan se deparou com o seguinte questionamento de um interlocutor: "E isso, a mim, para que me serve, senhora?" (Id. Ib., p.104). Nos dispomos a viajarmos distâncias longínquas - ou não quando realizamos trabalhos em metrópoles e centros urbanos -, convivemos cotidianamente com (possíveis) interlocutores, "gravamos suas conversas e redigimos monografias, artigos e informes em um linguagem científica inacessível para eles e cujos resultados não modificam em nada as circunstâncias cotidianas miseráveis em que vivem" (Ibid, p. 104, tradução livre).

Minha pesquisa não gera muitas expectativas de retorno²⁹ imediato ao povo Xakriabá em termos de reivindicações por direitos à terra, à saúde, ao exercício da cidadania. Por isso, eu seria então uma *conspiradora*? O que essa senhora entendia como *conspiração*. Seria o mesmo que Pedrelina compreende por *indagação*? No sentido estrito do termo, não conspiro ou crio provas contra o povo Xakriabá, muito pelo contrário. Talvez o que essa senhora

²⁹ Muito embora não se afigure como um retorno para o povo Xakriabá, noto que alguns dos integrantes da família Nunes Corrêa negociaram - de forma direta ou indireta - algumas permutas pela minha atuação como pesquisadora, algo que vem se estendendo ao longo dos últimos sete anos. Essas permutas tomam formas diversas, estando boa parte delas relacionadas a formas de se estabelecerem na capital mineira e permanência no meio acadêmico.

estivesse a externar seria o mesmo “desânimo” de Pedro Paulo, gerado a partir de suas experiências interétnicas.

Segundo Pacheco de Oliveira (2013a, p. 56), emoldurada em um quadro mais amplo, a relação colonial “chega ao nativo antes e de forma independente da pesquisa, muitas vezes sem que o etnógrafo dela se aperceba, continuando a existir, é claro, depois que o trabalho de campo se encerra, ou mesmo depois de cessarem os seus efeitos cognitivos”. No caso dos Xakriabá não seria diferente. Pedrelina, Pedro Paulo e a senhora em questão colocam em xeque a relação intersubjetiva entre pesquisador e pesquisado, trazem à cena outras relações estabelecidas com gentes *de fora* (posseiros, grileiros, Estado, instituições não governamentais, pesquisadores não indígenas, etc.). Nem sempre essas relações são bem-sucedidas, o que pode gerar uma estigmatização ou potencialização de um sentimento de desconfiança para qualquer gente *de fora*.

Reflico ainda sobre outra questão: O que quero ao formular tanta *indagação*? Quero formar *pactos com índios*. A relação entre o sujeito pesquisador e o sujeito pesquisado se dá envolta a inúmeras entrevistas, o que pode conformar uma ambientação de cumplicidade e de legitimação, o que não dispensa reflexões sobre a ética político-científica³⁰ da pesquisa. Embora isso aconteça, a pesquisa constitui-se através do encontro entre sujeitos da história sobre o qual o historiador – assim como o antropólogo – tem um controle parcial, o que acaba por produzir entendimentos divergentes relacionados à própria natureza da pesquisa (François, 2006). Como ponderam Thomson *et al* (2006, p. 70), “narradores e pesquisadores frequentemente têm objetivos conflitantes”, entretanto, o bem-estar do entrevistado vem antes de qualquer processo de rememoração direcionado pela pesquisa. O trabalho de recuperar, reconstruir e interpretar reminiscências deve ser significativo antes para o sujeito histórico do que para a pesquisa.

Mas qual trabalho significativo desempenhei, ou melhor, que tipo de *pacto* estabeleço com os Xakriabá? Acredito que estabeleço um compromisso em não os retratar de maneira exotizante, ou de forma quase apartada da sociedade brasileira. Inspirada nos estudos de etnogênese que rejeitam a ideia da variação cultural como descontínua (cf. Pacheco de Oliveira, 2004; Barth, 2000a), não reforço estereótipos e o tratamento da cultura como algo insular. Ademais, como disse à família Nunes Corrêa quando apresentei o projeto de pesquisa, a

³⁰ Conforme François (2006), inclinado a essa vocação, o historiador deve atuar valendo-se de uma experiência mais participativa do que estritamente técnica e quantitativa, mais sensível “às maneiras de ver e sentir”, porém, não menos obediente ao rigor científico (Id. *Ib.*, p. 4).

expectativa que nutro é a de que esta dissertação seja uma ferramenta útil, a ser acionada quando categorias atributivas utilizadas por *gente de fora* tiverem o objetivo de deslegitimar a identidade indígena.

Segundo Bensa (2016), o fim do exotismo só será possível se a *negação da realidade*, a *negação da história* e a *negação do ator*³¹ se tornarem extintas. Conforme o autor, a insistência em perpetuar tais *negações* (re) afirma a existência de um grande abismo entre o Nós X Eles, oposições estanques que acabam por cristalizar a alteridade radical. Ademais, favorecem outras elaborações dicotômicas: extraordinário X ordinário, oriental X ocidental, primitivo X moderno. Bensa nos adverte: “Chegou o momento de terminar com a deriva que, ao manter uma sorte de fascínio pela Alteridade, tende a converter a antropologia em um banco de sonhos” (Id. Ib., p. 23, tradução livre).

Uma vez enfocada a dimensão flutuante, problemática e voluntária das relações e as práticas sociais como não apartadas de seus contextos, só posso dizer – em concordância com Pacheco de Oliveira (2015) - que me vejo inspirada em antropologias como a realizada por Bensa, “em busca da investigação pela ação, como criatividade e dinamismo”, pelo abandono de práticas como o voyerismo teórico (Id. Ib. p. 22, tradução livre), ou por um *pacto* contra a exotização.

Pensando nos contextos históricos e rótulos conferidos ao povo Xakriabá com o objetivo de invalidar ou colocar em suspeição a autoatribuição como recurso identitário - haja vista a denominação “remanescentes” imputada pela Funai antes do território étnico ser demarcado (cf. Santos, 1997) - penso, como Pacheco de Oliveira, que:

Escolher objetos de investigação distantes no espaço, focalizando costumes e instituição fortemente contrastantes com os do ocidente, constituiu-se um artifício prático para estabelecer uma clivagem radical entre o sujeito e o objeto do conhecimento, situados, desde então, em mundos e em tempos supostamente separados (PACHECO DE OLIVEIRA, 2013A, p.50).

Por isso, faz-se necessário explorar as narrativas dos interlocutores, trazendo as “situações históricas” (Pacheco de Oliveira, 1998) e as agências dos sujeitos sem recair em

³¹ De acordo com Bensa (2016), a exotização das diferenças só teria seu fim se a *negação da realidade*, *da história* e *do ator* também se findassem. Se a tangibilidade da realidade social fosse compreendida através dos feitos banais de todos os dias, um caminho para minar a *negação da realidade* estaria posto. Já para a *negação da história*, o autor propõe percebermos o fenômeno social em consubstancialidade com o tempo, de forma processual, o que evitaria recair em generalizações ou proposições demasiadas globalizantes. Sugere assumirmos uma abordagem que preze por “desmensurar a singularidade, o detalhe, a experiência” (Ibid, p.19, tradução livre). Para a *negação do ator*, a recusa da transformação das relações sociais como efeito de uma estrutura. Como rota de fuga propõe a investigação microssocial.

proposições totalizantes sobre “um povo”, “uma cultura”. Além disso, pode-se dizer que outro *pacto* sempre esteve em meu horizonte: o de não formular interpretações apressadas com o fim de estabelecer tipologias sobre o que me informaram os interlocutores da pesquisa. Ainda, sempre que possível, escolho citar diretamente os relatos identificando a autoria dos narradores. Também, na transcrição dos relatos, busquei uma grafia mais aproximada à forma como as pessoas falam, embora, em certa medida, as marcas da oralidade faltem.

Não tenho a intenção de reproduzir hierarquias subalternizantes ao valer-me de referências que partem da tradição acadêmica para construir a narrativa etnográfica, já que referencio também fontes orais³². Isso tampouco significa que os relatos orais “falam por si mesmos de uma forma simples ou que seus significados são auto-evidentes” (Cruikshank, 2006, p. 155). Compreendo que os relatos orais devem ser entendidos a partir dos contextos específicos em que foram elaborados e não como documentos que podem ser recuperados *a posteriori* de forma descontextualizada. Quando se vasculha as narrativas em busca de fatos a serem estocados, perde-se o propósito de compreender os significados a partir da prática. Esse também é um dos *pactos* que tentei me ater com cautela ao recuperar as narrativas elaboradas pelos interlocutores.

Por fim, gostaria de ponderar sobre outra questão mencionada pela neta de Manelão. O que ela quis dizer com “nós já temo nossos pesquisadô daqui”? Sua colocação é importante não só para pensarmos os efeitos da formação de estudantes na educação escolar e ensino superior indígena. Tal questão nos diz sobre a pertinência de se contextualizar o fazer etnográfico, nos revela a ideia fajuta de que uma etnografia pode ser conduzida como se o pesquisador estivesse pairando sobre uma sociedade pronta para ser etnografada, sem que sua presença remetesse a outros contextos vivenciados pelos sujeitos pesquisados. Nos auxilia a romper com a ideia de que a interação pesquisador-pesquisado se dá em uma atmosfera controlada em que uma espécie de “mundo indígena” contido e autoexplicativo estaria à disposição para ser acessado, sendo possível abstrair ou contornar interações, negociações e afetos.

³² É relevante dizer que, assim como o sujeito narrador, o sujeito pesquisador não escapa da condição de subjetivação ao construir uma narrativa acadêmica, embora essa seja elaborada e validada por meio da escrita. Conforme Cruikshank (2006, p.155), se entendermos a tradição oral como um sistema “aberto para construir e transmitir conhecimento”, devemos colocá-la em pé de igualdade com as tradições advindas do meio acadêmico. A autora considera que embora a tradição oral e a tradição acadêmica se diferenciem quanto à compreensão do que seja uma evidência científica razoável e estructurem explicações de formas distintas para compreendê-la, não se deve avaliar ou comparar cada sistema de transmissão de conhecimento em termos positivistas de precisão ou veracidade. Segundo ela, os trabalhos acadêmicos nada mais são do que “outra forma de narrativa, estruturada pela linguagem do discurso acadêmico” (Id. Ib, p.155).

Talvez o que essa senhora estivesse anunciando seria o destaque dado à gente *de fora*, gente capaz de, como observa Pacheco de Oliveira (2013a, p. 64), “escapar aos mecanismos locais de controle, sendo posta em posição de autoridade, [...] [o que] pode constituir-se em uma ameaça para os novos intelectuais indígenas”. Ou seja, o ato de negação à concessão de entrevista performado pela neta de Manelão não é isolado, faz parte de um novo cenário que vem se revelando com o ingresso da juventude indígena no meio acadêmico.

1.3 A impossibilidade de continuar a pesquisa *in loco* e a lavoura antropológica em tempos pandêmicos

Recém-chegada da terra indígena, no fim de fevereiro de 2020, veio a constatação de que não seria mais possível fazer outras incursões a campo devido à pandemia de COVID-19. Passei, então, a me dedicar ao tratamento dos dados que dispunha e à revisão de bibliografias que dialogavam com os temas que tinha eleito. Compartilho um pouco desse processo nesta seção. Teço algumas considerações sobre como me vi abalada, e por consequência minha produtividade acadêmica, com a deflagração do contexto epidêmico de COVID-19. Uso a metáfora de uma lavoura atacada por pragas para representar tal cenário. Tomo como base a narrativa de Dona Guilhermina, moradora da aldeia Barreiro Preto.

Nos relatos dos *mais velhos*, a associação entre o trabalho árduo na lavoura e o consequente sucesso do plantio nas roças é muito recorrente. Entretanto, o trabalho dedicado *faça chuva, faça sol*, realizado de maneira individualizada ou coletiva (*ajuntamento*) é em vão quando uma praga ataca toda a plantação. Com o empenho frustrado é preciso buscar alternativas, como nos demonstra Guilhermina:

Aí, teve um tempo que veio gafanhoto e foi embora. Foi num tempo que nós plantou muita roça. Gafanhoto deu nessa roça de todo mundo, não foi de um só não, comeu tudinho. Cê chegava assim perto da cerca, estalava assim com coisa que era como um galho quebrando, seco. Parece que era um castigo. Cê olhava assim e tec, tec, tec. Comeu milho tudinho, só deixou o talo. Aí eu falava assim: “Meu Pai do céu, o que é que eu vou fazer. E agora?”. Aí, meu irmão falou assim: “Mulher, cê tem que ir pro Sumaré, que lá cê deixa seus menino e cê vai trabalhar”. Aí eu falei com eles: “Cês vem de carro de boi”. Levou minhas coisa. Aí eu morei na casa de uma véia que tinha lá, fiquei por lá trabalhando, ajudando. Todo mundo lá que tinha roça falava comigo. Eu saía de uma roça, entrava na outra, recebia meu dinheirinho. Manéli Messias tinha uma vendinha lá nas Vargens e a gente ia lá comprar as coisinha que faltava. [Enumera muitas comadres e compadres] Eles tinha com quem podia ir no comércio, eles ia e trazia coisa. Eles trazia e já me dava um pouco. Aquilo ali já me ajudava um tanto. Tinha umas tia minha lá pra São Paulo, mandava um saco desse tamanho de roupa de menina, roupa de cama, coberta, mandava tudo pra mim (Dona Guilhermina, aldeia Barreiro Preto, 2020).

Mãe de família, Dona Guilhermina reflete sobre as dificuldades de *um tempo que veio e foi embora*, superado pelo acionamento de uma rede de parentesco. O relato é anunciado em um tom de perseverança e resiliência, algo inspirador ante as dificuldades que enfrentei no processo de elaboração da dissertação, minha lavoura antropológica. Como um ataque de gafanhotos, a pandemia minou meus esforços criativos na redação.

Antes de *um tempo que veio*, em janeiro de 2020, ansiava pelo trabalho de campo. Com notas registradas em caderninhos e telefone celular. Listas do que comprar, do que não esquecer, contatos que garantiriam a minha chegada à aldeia Barreiro Preto, os inúmeros roteiros de entrevista que possibilitariam dar um norte à minha pesquisa. Organizei as etapas do trabalho de campo que se realizaria em janeiro e fevereiro de 2020 e posteriormente em abril do mesmo ano. O tema da pesquisa estava mais ou menos delineado. Com o passar dos quarenta dias na casa da família Nunes Corrêa, com eventuais visitas a outras famílias e deslocamentos pelo território, pude registrar alguns dados sobre as histórias de famílias, relações intergeracionais, sociabilidades locais e transmissão de conhecimento. Após esse tempo inicial na terra indígena, decidi retornar a Belo Horizonte para ver minha filha e companheiro.

No fim de fevereiro, dias após meu retorno, vieram à tona os primeiros casos de COVID-19 no Brasil. Como direcionar a pesquisa e produção acadêmica nesse contexto? Estava a organizar o material de trabalho de campo recém realizado. Apesar de não ter permanecido um tempo muito alongado na aldeia, consegui ter acesso a uma variedade de materiais: arquivo fotográfico e fílmico da família, gravações de áudio que realizei durante as entrevistas (que totalizam 36 horas) e do material audiovisual que produzi (vídeos curtos de uma Folia de Reis e fotos de alguns rituais católicos).

Acompanhava diariamente noticiários sobre a intensidade com que o vírus se alastrava no país devastando centenas de vidas indígenas. Analisava o material de campo, em especial as gravações de áudio dos *mais velhos*, pensando sobre o genocídio abertamente declarado a essas populações. Muitos povos perderam seus anciãos, lideranças, guardiões da língua e da floresta que *encantaram*, figuras importantes no processo de *retomada territorial e da cultura*. Preocupava-me com a exposição dos *mais velhos* ao vírus e tentei manter contato da maneira que foi possível com os interlocutores da pesquisa.

O quadro de assistência à saúde no município de São João das Missões era preocupante. Não existem leitos hospitalares de terapia intensiva, esses se localizam a muitos quilômetros de

distância do território indígena em cidades como Montes Claros e Januária e seriam insuficientes caso houvesse um surto do vírus na TIX – lembrando que falamos aqui de uma população estimada de 14 mil habitantes distribuídos em 40 aldeias que totalizam 53 mil hectares (Terra Indígena Xakriabá e Terra Indígena Rancharia). Até o dia da escrita deste texto, a situação epidêmica esteve controlada entre os Xakriabá através de monitoramentos mobilizados pela própria população indígena e agentes de saúde, como também por uma conscientização da necessária vacinação em massa³³.

Algumas pessoas que participaram da pesquisa se foram, não por motivo de contágio pelo vírus, mas devido à idade avançada e complicações de saúde que já debilitavam seu bem-estar físico. José, genro de Manelão, marido de Olava, um grande tocador de sanfona, a quem pude entrevistar, faleceu um pouco depois que cheguei da terra indígena. No outro ano, em 2021, Dona Olava veio a falecer, interlocutora imprescindível para a realização deste trabalho. Um sentimento de impotência e pequenez me acompanhava. Com a situação de pandemia, não pude sequer prestar minhas condolências à família em tempo real (pois a comunicação via internet é instável), nem mesmo visitá-la ou algo similar. Os motivadores para a escrita se esvaíam, pois almejava compartilhar o trabalho com esse casal.

Outra morte me arrebatou. Na primeira semana de dedicação às atividades do calendário acadêmico em modo remoto, recebi a notícia do falecimento de minha avó materna de 96 (noventa e seis) anos. A mulher de rezas poderosas, católica e devota de tantos santos que eu não saberia enumerar, havia partido. Quando estive em campo, sempre revivia memórias relativas ao seu desempenho como rezadeira. Sua trajetória de vida se assemelha a de vários interlocutores de pesquisa. Definitivamente, não foi fácil retomar a escuta das entrevistas em áudios e voltar à escrita após sua morte. Parte de minhas compreensões sobre a celebração de *rezas* e o acionamento de um universo moral católico entre os Xakriabá ancoram-se nas vivências e aprendizados que tive com ela. Algo de considerável importância quando me vi dedicada a tentar compreender o agenciamento de um determinado *corpus* de conhecimento entre os Xakriabá. Encontrava-me com essas amarras, que exigiram de mim tempos de consternação, luto e distanciamento da pesquisa.

Ainda, o cumprimento de meu cronograma de pesquisa se alterava constantemente. A dedicação ao trabalho acadêmico só poderia ser instável durante a quarentena. Foi desafiador

³³ Cf. GOMES, A.; MONTE-MOR, R., 2020

dedicar-me à pesquisa e à maternagem com uma rede de apoio reduzida. Tudo isso me levou a refletir sobre a produção científica realizada por mães em contexto pandêmico, isto é, como conciliar carreira acadêmica e maternidade quando somos afetadas, nos termos de dona Guilhermina, por *um gafanhoto que dá na roça de todo mundo?*

É laborioso fazer pesquisa nessas condições. A presença constante de minha filha, que ao fim do mestrado completa sete anos, em um espaço que se tornou de trabalho, levou-a a entender só parcialmente a minha dedicação em horas em frente de um notebook. Foram inúmeras as interrupções, os colos na frente da tela, os brinquedos espalhados na mesa de trabalho e as minhas desistências. E, mesmo assim, ao fim do dia, quase sempre escutava um nada incentivador “- Mamãe, você trabalha demais”, quando, a se considerar a necessidade que se impunha, há anos não produzia tão pouco.

Corrijo, nunca produzi em um cenário tão complicado. Com isso, fui compondo um quebra-cabeça metodológico, instigada a perceber o detalhe presente em cada peça. Assim conduzi minha pesquisa: de maneira não apressada, observo detalhes, palavras, sentidos de narrativas e memórias. Foi importante e até estratégico fazer essas conexões, ir avançando na leitura dos dados de pesquisa em um tempo ditado pela pandemia. Uma colheita escassa, porém, apreciada. Se a pandemia resistiu a tornar-se um *tempo que se foi*, como narrou Dona Guilhermina, a lavoura antropológica, mais do que nunca, precisou ser cuidada para obter sucesso no plantio. Como *os gafanhotos* persistiram, migrei para outras *roças* para perseverar.

Os imprevistos já sinalizados anunciavam a inviabilidade de rever ou complementar os dados etnográficos. Uma segunda ida a campo, prevista para o mês de abril de 2020, foi impossibilitada. Então, recorri a metodologias que valessem das tecnologias digitais, como chamadas de vídeo e mensagens enviadas por aplicativos de celular, para dar continuidade à interlocução. Não obtive sucesso. Na aldeia Barreiro Preto o sinal de internet e de telefonia oscilam muito. Além disso, seria impossível rever parte dos dados coletados com interlocutores *mais velhos* de forma remota, pois muitos deles são analfabetos digitais.

Ainda, havia previsto entrevistas com os jovens da família que estavam residindo em Belo Horizonte. Com a pandemia, os irmãos mais novos (Célia e Edgar) voltaram para a aldeia e tornou-se difícil contatá-los não só pelo sinal de internet vacilante, mas por suas agendas cheias de compromissos. Simone, uma das irmãs mais velhas, encontrava-se no fim do curso de graduação em Enfermagem e a residir em Belo Horizonte, em 2021. Mas havia o risco

eminente de contágio. Realizar entrevistas ainda não era seguro, eu não me encontrava vacinada e ela a finalizar o estágio supervisionado em ambiente hospitalar. Sem perspectivas futuras de dar continuidade à pesquisa no que tange a um levantamento mais amplo de dados etnográficos, me contentei com aqueles que já possuía.

Se em outras *roças* não consegui uma boa colheita, devido ao *plantio* anterior em uma *roça* que completa sete anos de existência, consegui reunir *frutos e sementes* etnográficas que só o leitor poderá dizer se me renderam uma boa *comidaria*. Com o avanço da pandemia de COVID-19, me apeguei aos meus objetos rituais e segui na espera de uma intercessão mágico-milagrosa que eliminasse as *pragas* que me afligiam durante o processo de escrita. Ao retomar os dados pensava: “Faltou perguntar ‘isso’...”, “Como queria ter tido mais tempo de ‘campo’ para investigar ‘aquilo’!”, ou, “Como continuar a escrita da dissertação com dados incompletos?”.

Durante o processo de escrita, mudanças *germinaram*. No último ano do mestrado, me mudei para a “capital baiana da fé”, Bom Jesus da Lapa (BA). Essa cidade se encontra no circuito das romarias de muitas comunidades tradicionais, dentre elas, o povo Xakriabá. Quando estava prestes a concluir a dissertação, recebi uma mensagem de Sandra, neta de Seu Zé, dizendo que um grupo de romeiros (em sua maioria moradores do Barreiro Preto) vinham à Lapa para a *Romaria da Terra e das Águas*. Intercessão divina? Certamente! Nos três dias da Romaria pude aparar algumas imprecisões de pesquisa junto às *enfrenteiras* Ana (irmã de Seu Zé e filha de Teodolino) e Inês (filha de Rufino), como também apresentar alguns mapeamentos genealógicos que receberam com grande contentamento. Além disso, tive o privilégio de acompanhar o *Reis* das mulheres do Barreiro (cujas formação é recente, tendo se iniciado em 2020, salvo engano) se dirigir à imagem de São Francisco no Santuário do Sr. Bom Jesus da Lapa. As foliãs entoavam *rezas* e reisados para pagar uma promessa. Um novo plantio para roçados futuros teria se apresentado a mim? Só posso dizer que nós, pesquisadores, não estamos isentos da agência dos santos, anjos, *encantados* e outros seres mágicos. No próximo capítulo, anuncio os caminhos metodológicos que me permitiram algum sucesso em minha lavoura antropológica.



Fig 5: Meus objetos rituais, dentre eles um crucifixo produzido na TIX (julho 2022, arquivo da autora)



Fig 6: As *enfrenteiras* Ana (esq.) e Inês (dir.) à frente segurando o estandarte com a oração de S. Francisco de Assis e ao fundo o *Reis das mulheres* (julho 2022, Bom Jesus da Lapa - arquivo da autora)

CAPÍTULO 2

DEFINIÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS



Fig 7: Enquadramento em meio a papel crepom (janeiro 2015, aldeia Embaúba - arquivo da autora)

Poucos dias após minha chegada em campo, já com alguns diagramas de parentesco elaborados, me pus a rever um planejamento mínimo de atividades a serem realizadas na aldeia Barreiro Preto. Intercalar mapeamentos genealógicos com entrevistas tinha se revelado uma boa estratégia de estabelecer interlocução. Embora a metodologia estivesse bem estruturada, com recorrência me perdia na definição dos objetos e objetivos de pesquisa, os revisitava sempre que podia. Era fácil deixá-los escapar, já que a conversa com interlocutores *amigos* fluía com muita vontade e tomava direções variadas. Isso, somado às vezes em que me perdia em tentativas insistentes de achar recorrências entre as famílias nucleares nos esboços de genealogias, levou-me a questionar o propósito de toda aquela esquematização.

Talvez devido a minha inexperiência em lidar com dados genealógicos, somada ao persistente desuso e à crítica aos estudos clássicos de parentesco³⁴, estava a ver as coisas de forma despropositada. Como consideram Pina Cabral e Lima (2005), o método genealógico tornou-se algo quase que dispensável no meio antropológico, tendo em vista que parte das apreciações o assentou em um naipe biologizante e eurocêntrico. Mesmo assim, insistia em trazer para os esquemas dados que explicassem meu problema de pesquisa: a forma como a transmissão de determinados conhecimentos se dava (de modo intergeracional ou não?).

Mas qual limite deveria adotar para dar continuidade à elaboração dos diagramas de parentesco e entrevistas? Tudo parecia possível já que a abrangência da família extensa não estava sob meu domínio. Um recorte etnográfico deveria ser feito. O que destacar nos mapeamentos genealógicos? Muitas histórias haviam sido anunciadas sobre a relação dos integrantes da família extensa com o território, sobre os que *chegaram*, sobre os que ficavam a *ir e vir*, sobre os que nunca partiram e sobre aqueles que não moravam ou não voltaram mais ali. Se algumas histórias sobre os parentes já haviam sido abordadas de forma superficial, quais deveriam ser priorizadas? Quais deveriam ser pormenorizadas? Para quais deveria dedicar mais tempo de pesquisa?

Outras indagações acompanhavam essas. Como deveria representar a fluidez dos movimentos migratórios nos mapeamentos, já que potencialmente sempre se pode *voltar* para o território ou ir para algum lugar? E quanto à forma como os conhecimentos foram manejados pelos atores da família extensa? Seria possível captar as dinâmicas presentes nos fluxos migratórios e na transmissão de conhecimentos demonstrando-as de forma esquemática e não estática? Inquietações preliminares. Não esperava encontrar respostas que cessassem, de uma vez por todas, meus questionamentos, mas buscava caminhos para melhor compreendê-los.

Consultava essas questões, anotadas em meu caderno de campo, em busca de um leme metodológico para melhor conduzir a pesquisa. Ao fundo, escutava tocar uma moda de viola. O som vinha de uma radiola moderna pertencente a Seu Zé. Acoplado a ela estava um pen drive que reunia uma série de músicas desse estilo. Como um bom colecionador de memórias, sentado à beira da cama, colocava-se a *assuntar* aquelas canções. Esse momento parecia uma espécie de homenagem aos que já foram, ou uma forma nostálgica de não os esquecer, fazê-los presente em

³⁴ De acordo com Pina Cabral e Lima (2005), tais críticas podem ser encontradas especialmente em *Rethinking Anthropology* de Leach (1961), em *Rethinking Kinship and Marriage* de Needham (1971), em *A Critique of the Study of Kinship* de Schneider (1984) e em *After Nature* de Strathern (1992).

seu dia a dia. Ao remontar e descrever essa cena, percebo-a como um presságio para os encaminhamentos da pesquisa de campo.

Em tal rito contemplativo residia a resposta de minhas inquietações. Deveria centrar meus esforços para registrar em maior grau de detalhes o que se apresentasse em minha investigação *in situ*. Pode parecer um tanto quanto óbvio dizer isso agora, mas os diagramas de parentesco e as informações iniciais que havia reunido me apontavam inúmeras possibilidades de pesquisa. Uma vez ciente de que deveria fazer um recorte etnográfico, faltava me atentar para os vínculos já estabelecidos e a disponibilidade dos sujeitos de pesquisa para entrevistas. Por sorte, Seu Zé, uma pessoa de notáveis recursos mnemônicos, se prontificou a me acompanhar nesse desenredar de tramas narrativas. Foi a partir de suas considerações que fui costurando histórias, definindo prioridades de interlocução e elegendo os diagramas de parentesco a serem tratados.

Evidentemente, buscar por pessoas mais velhas de uma família é o mais acertado a se fazer quando construímos diagramas de parentesco. Decerto, são capazes de retomar os laços de consanguinidade e afinidade com mais destreza do que, por exemplo, um jovem. Entretanto, isso aconteceu de maneira fortuita. O núcleo familiar Nunes Corrêa já havia manifestado receptividade e interesse no tema da pesquisa a ser desenvolvido, principalmente por tratar-se do registro de narrativas sobre seus antepassados. Sem dúvida, o fato de já ter estabelecido um vínculo anterior com integrantes da família criou um cenário propício para o desenvolvimento da pesquisa, como esclareço no capítulo um (01).

Sobretudo, gostaria de destacar a receptividade de Seu Zé, que, desde o primeiro dia de minha chegada na aldeia Barreiro Preto, se demonstrou muito disponível em responder minhas incontáveis perguntas, construir os diagramas de parentesco e me acompanhar em *visitas* aos parentes. Algo que definiu os rumos da pesquisa. Ou, melhor dizendo, me levou a botar reparo na forma como “as nossas relações concretas com os chamados informantes conformam o nosso ritmo de vida em campo, mexem com as nossas emoções, interferem na coleta de dados, na elaboração de interpretações e na formulação de hipóteses e metodologias” (Pacheco de Oliveira, 2013a, p.66). Digo, sem pestanejar, que sem este senhor de cabelos curtos e grisalhos, pele parda e olhar sereno, prestes a completar seus oitenta anos, essa pesquisa teria outros contornos, provavelmente menos precisos e mais apáticos. Seu olhar atento a meus movimentos, suas adivinhas e chamados para uma boa prosa, foram o que me cativou a seguir com a pesquisa para além de um interesse estritamente teórico.

Após ter apresentado a ele o tema da pesquisa, sem demora, me convidou a darmos início ao trabalho. Respondendo a seu convite retomei memórias de poucos anos atrás. Em abril de 2018, estive na TIX a convite de Célia. Acompanhei-a na realização de uma oficina ministrada na Escola Estadual Indígena Xukurank. Como dito no capítulo um (01), nessa circunstância havia me interessado pelas histórias sobre *Manelão* ou *padrinho Maneli*. Para compreender os vínculos entre a família de Seu Zé e a de seu *finado padrinho*, havia iniciado um mapeamento com fim de organizar minimamente as relações de parentesco.

Seu Zé se lembrou daquela eventualidade. Recuperamos os dados genealógicos. Correspondiam ao que havia registrado de início. Aponto que, mais de uma vez, ele foi referido como alguém dotado de uma memória genealógica impressionante. Lembrava detalhadamente de nomes, sobrenomes, anos de nascimento e de falecimento de familiares *finados* e vivos, a ordem de filiação e os antigos e atuais lugares de residência de antepassados e seus descendentes. Não por acaso sua irmã, Maria, uma vez me disse: *Compadre José tem as ideia boa, menina. Ele alembra tudo*. Vale destacar também que, quando solicitava a outros integrantes da família a filiação de determinado ente, sempre me diziam: *Olha, é melhor confirmar com tio/vô Zé. Isso daí, ele vai saber te informar melhor*.

O estreitamento do vínculo com Seu Zé, a quem passei a tratar como *Vô Zé*, foi o pontapé para que a pesquisa de mestrado se desencadeasse com um propósito mais definido. Após ter elegido *Vô Zé* como interlocutor privilegiado pela pesquisa, não me encontrava mais catalogando um sem número de matrimônios, filiações e relações de aliança. Considerei que “*parentesco é aquilo que o entrevistado achar que é parentesco*” (Pina Cabral e Lima, 2005, p. 367), ou seja, aquilo que o entrevistado explica sobre o parentesco abrangendo questões explícitas (da consciência) ou menos explícitas (de atuação mais ou menos conscientes). Muito embora *Vô Zé* tenha sido uma peça chave para a realização dos diagramas, inclusive porque ele foi referido como pessoa que saberia localizar em ascendência e descendência os familiares, as histórias narradas sobre os parentes foram consideradas assumindo outros pontos de vista.

De forma resumida, posso dizer que o método genealógico serviu não só para mapear a composição dos núcleos familiares e definir a abrangência da abordagem etnográfica. As anotações genealógicas se apresentaram como uma importante técnica para se iniciar o trabalho de campo, firmar vínculos e sistematizar uma significativa quantidade de informações sobre grupos familiares. Quando somadas ao método biográfico, permitiram o alcance de questões relativas ao percurso de vida de um sujeito social, ou, uma “*contextualização social das*

peessoas”, sem perder de vista as relações intersubjetivas e a forma como se constitui o universo de parentesco (Pina Cabral e Lima, 2005, p. 357-359, *itálico dos autores*).

Assumindo essa perspectiva, pude notar como se deu/dá a transmissão de determinados conhecimentos e as pressões que levam aqueles que gerenciam o conhecimento a difundi-los, de forma mais ampla ou não, entre parentes consanguíneos e afins. Além disso, a partir das datas de nascimento e falecimento dos parentes das gerações ascendentes pude fazer inferências relativas ao contexto histórico. Também pude notar que as narrativas sobre as histórias de vida de integrantes da família extensa se aproximavam quando tomava uma abordagem geracional. Assumiam particularidades interessantes quando tratavam sobre os fluxos migratórios, a micropolítica da afinidade e as práticas rituais.

Nenhuma dessas temáticas constavam em meu projeto de pesquisa. O tema que estampava minha investigação versava sobre a confluência entre oralidade e escrita³⁵ xakriabá. Por isso, o assunto que impulsionou as primeiras interlocuções residia na aprendizagem da escrita e leitura e o manejo dessas para fins diversos. Além desse, outro tema: a iniciação em um regime de oralidade muito presente nos casamentos xakriabá, as *Loas*³⁶, e os usos do português xakriabá³⁷ falado. Tinha um especial interesse em notar como Seu Zé, um grande especialista em *Loas*, poderia ter influenciado sua neta a desenvolver uma escrita poética e como ele, dito semianalfabeto, via as potencialidades da escrita acadêmica desenvolvida por seus netos.

Uma das minhas primeiras questões colocadas a ele, ao elaborar os mapeamentos genealógicos, foi sobre a forma como compunha as *Loas* e possíveis influências em seu modo

³⁵ Inclusive, pode-se notar nos diagramas da dissertação uma preocupação em destacar personalidades letradas e/ou de grande poder da oratória entre a família extensa.

³⁶ “As *Loas* são manejadas de acordo com um regime de propriedade específico, uma vez que cada jogador possui exclusividade no uso de seus versos com rima. Os conteúdos das *Loas* variam entre orientações e prescrições para um casamento bem-sucedido, dirigidas diretamente aos noivos, e temas relacionados à conjuntura política do país, aos direitos indígenas, etc [...] quem a entoia é denominado jogador. Para obter um bom desempenho cabe aos jogadores proclamarem o maior número de composições durante a festa de casamento noite adentro, o que me parece evidenciar um caráter de duelo, desafio ou disputa. Por ser veiculada oralmente, exige-se do jogador tanto a memorização quanto a capacidade de criação de maneira improvisada, uma vez que as *Loas* podem se esgotar durante a performance”. (JARDIM, 2020, p.102). Para mais sobre esse regime de oralidade ver Lopes (2016).

³⁷ “Anézia Oliveira (2016), considera que a invenção do português xakriabá está inserida no processo de apropriação da língua do ‘colono’, das relações interétnicas estabelecidas entre indígenas e não indígenas, do contato entre línguas. De acordo com Luzionira de Souza Lopes (2016), a língua nativa ou de origem, o dialeto Xakriabá, não é mais falado tendo em vista o histórico de extermínio linguístico. Como não existem falantes do dialeto Xakriabá, o Akwen, língua falada pelo povo Xerente, foi adotado como língua indígena a ser ensinada nas escolas do território. [...] O português xakriabá, diferente da língua Akwen, é falado por todos na terra indígena e pode ser entendido como um português de ‘sotaque específico’. As autoras Oliveira e Barbosa (2016), reconhecem-no como ‘português da aldeia’. Quando falado, é definido como: ‘Aquele falado quando a gente ia pros casamentos, quando via os mais velhos falando as *Loas*; quando a gente senta com os mais velhos, os tios, as tias, avós, aí eles começam a contar um causo (...) é o português indígena, que é diferenciado, tem a sua entoação diferenciada, não é algo inventado, é algo que tá, sem dúvida, presente no território Xakriabá, que varia de aldeia pra aldeia, que tem uma simplicidade imensa nessa variedade de falar, de comunicar’. (relato de Célia Xakriabá *apud* Jardim, 2016, p. 60).” (JARDIM, 2019, p.31-32).

de criá-las. Perguntei-lhe: *Como é essa coisa de jogar Loas? Como o senhor faz pra criar uma Loa? Alguém ensinou ao senhor?* Recebi uma resposta breve: *Ah, isso é o dom da pessoa, cada um tem o seu.* Ficou calado, pareceu não estar para muita conversa. Insisti e tornei a perguntar: *Sim, Vô Zé. Mas decerto o senhor iniciou suas netas [Célia e Sandra] e genro [Hilário] nas rimas, não foi? Célia mesmo escreveu sobre isso, atribuiu ao senhor o fato dela ter esse conhecimento, esse dom.* Ao que ele respondeu, repetindo o já dito e complementando: *Mas isso cada um tem o seu. É o dom da pessoa. Ela tem um bucado e se bobear tem mais do que eu.* Riu e calou-se novamente. Em outras circunstâncias, retomei o assunto e percebi que não rendia muito.

Ao elaborar o diagrama da família nuclear de Manelão, o interpelava sobre a história de vida de seu *padrinho*. Ele o referenciava como alguém *de fora*, *amigo* e *compadre* de seu pai, *professor da doutrina cristã*. A prosa se desenrolava e por horas conversamos sobre as *rezas*. Também sobre as Folias de Reis e os festejos católicos. Posteriormente pude compartilhar com outros integrantes da família nuclear compreensões sobre a tradição ritual. As histórias narradas me levaram a arranjar os diagramas dos núcleos familiares a partir da circulação dos conhecimentos, tomando determinadas personalidades como detentoras e transmissoras de saberes, mas não só.

Figuras amplamente conhecidas e outras menos notáveis e as formas de mobilidades (a *chegada* e as *idas* e *vindas*) implicadas em alçar relações de aliança e gestão e distribuição de conhecimentos aparecem em destaque nos diagramas. Ordenei as famílias como possuindo ou não descendentes na terra indígena, já que a localidade foi mencionada como critério impactante no processo de transmissão de conhecimentos. Não o faço com o objetivo de alçar interpretações macrossociais homotéticas a partir de um exemplo circunstancial. Muito menos em traçar correspondências unívocas entre o individual singular e o coletivo homogêneo, sem ponderar as estratégias e interesses dos sujeitos históricos. Isso seria o mesmo que “empunhar e manejar o pincel descritivo com muita destreza, já que se retiram as escalas sucessivas que permitem construir um objeto tão fortemente significante” (Bensa, 1998, p. 64).

O faço com objetivo de realçar o potencial de trajetórias individuais na tessitura de memórias familiares, e talvez comunitárias, o que não me levaria a fazer generalizações arriscadas e totalizantes. Por mais que, de início, pareça que preconizo uma abordagem que destaca escolhas e destinos particulares, não se trata disso. Certamente, a microanálise desnaturaliza ou desbanaliza formas rígidas de associação e de agregação social e sublinha as mediações entre indivíduos e grupos na composição de identidades coletivas (Revel, 1998).

Portanto, não é a escolha pela escala particular e sim a variação de escalas (macro e micro), que permitirá chamar à cena a análise de complexidades que passam desde as experiências singulares dos indivíduos – não apresentadas de maneira pré-definida - a uma ênfase de escala mais global, apresentando os múltiplos contextos históricos e as conformações estruturais (*Id. Ib.*).

A seguir, apresento as abordagens teórico metodológicas que considero mais férteis para a produção de uma narrativa acadêmica. No capítulo anterior, destaquei a pertinência em apoiar-me em determinados referenciais teórico-metodológicos para destacar algo que se conecta à trajetória da pesquisa e à adoção de determinados *pactos* que se ajustam a um compromisso ético e engajamento na pesquisa.

Aqui, mais especificamente, me debruço sobre as seguintes frentes teórico-metodológicas: 1) a história de família (*hf*) como método composto pela associação entre biografia e genealogia (Pina Cabral e Lima, 2005); 2) a importância da memória individual nos processos constitutivos da memória coletiva, como também as histórias de vida e a perspectiva biográfica como instrumentos analíticos potentes para focar a agência do indivíduo; 3) as abordagens de escala micro e macro analítica (Revel, 1988; Bensa, 1998) que trazem à cena o contexto histórico local e regional, intra e interfamiliar; e por último, 4) o conceito de tradição de conhecimento, formulado por Fredrik Barth (2000b, 2002), como recurso teórico relevante para a compreensão da transmissão de conhecimento.

2.1 História de família



Fig 8: Parte de trás da camisa, uniforme ou farda de um folião (janeiro-fevereiro 2020, aldeia Prata - arquivo da autora)

Repare bem o(a) leitor(a) em alguns nomes estampados na parte de trás da camisa que vestia um folião na *Folia Temporão* que acompanhei na aldeia Prata (fig.8): *Zé de Lodico*, *Zé de Duca*, *Zé de Zinha*, *Domingos de Beto*. O conector *de* não está a interligar nome e sobrenome. As referências que aparecem depois do nome próprio situam o parentesco, indicam a filiação ou o casamento. Nos dias em que estive na terra indígena, com recorrência, quando nome de alguém era citado na prosa, seguiam os questionamentos: “Filho de quem?”, “Casado com quem?”. A importância da família estava posta. Mas antes mesmo disso, já havia notado de forma tímida a centralidade que ela tomava quando da elaboração de meu TCC. Célia e Edgar mencionaram o pai (Hilário), o avô (Seu Zé) e o bisavô (Manelão) como figuras importantes em suas trajetórias de vida.

Como apontei no capítulo anterior, um mapeamento genealógico havia sido iniciado em 2018 junto a Seu Zé. Estava a ouvir muitas histórias sobre os antepassados e me vi instigada a colocar os parentes “no papel” para compreender as relações de parentesco, ou sobre quem se falava, “filho de quem”, “casado com quem”. O retomei em 2020, quando retornei à terra indígena já como estudante de mestrado em Antropologia. Nessa última circunstância, o mapeamento foi recuperado quando citei especificamente a pessoa de Manelão, o que levou a Seu Zé buscar por um pequeno livro de conteúdo religioso pertencente a seu *finado padrinho* e *compadre* de seu pai, Teodolino. Foi a partir desse objeto mnemônico³⁸ que as filiações de Manoel e sua esposa Caetana começaram a ser registradas, já que nele se encontravam as datas de nascimento dos 10 (dez) filhos do casal. Como me contou Seu Zé, o registro de nascimento no cartório não era frequente e era comum ter um livro como *bem de estimação* para fazer anotações como essas.

Como já dito, o método genealógico foi crucial na pesquisa, pois a partir dele pude mapear a composição dos núcleos familiares, mensurar minimamente a abrangência da família extensa e notar formas de distribuição dos conhecimentos. Pude também compreender como algumas formulações foram elaboradas a partir de um viés geracional, ou seja, através da menção aos *finados*, *mais velhos* e aos *mais novos*. Destaco que não estive em meu horizonte elaborar modelos teóricos que pudessem engessar as relações entre os familiares sem levar em conta as contextualizações históricas em que os laços de parentesco foram firmados. Vejamos, a título de exemplo da abordagem que me distancio, um verbete Xakriabá extraído da Enciclopédia dos Povos Indígenas do Brasil, seção "Descendência e Casamento":

A lembrança dos nomes dos ancestrais costuma ocorrer até a quarta geração anterior. Ao ocorrer a ausência do nome, os Xakriabá chamam o seu ancestral pela designação que atribuem ao ser mítico protetor da comunidade, Yayá, a onça-cabocla, que se transforma na figura da índia Yndaiá, que se confunde com ‘a índia braba apanhada a dente de cachorro pelos brancos’.

Os casamentos preferenciais entre os Xakriabá ocorriam entre primos, mas essa prática foi fortemente desestimulada por representantes da Igreja Católica, os quais cobravam multas para os primos que pretendiam se casar.

Os Xakriabá casam muito cedo, em torno de 14 a 16 anos de idade. Os noivos, após o casamento, geralmente vivem por um ano na casa dos pais da noiva, a não ser que os pais do noivo tenham melhor condição. Este período de um ano é o tempo necessário para a construção da casa e a abertura da roça para o novo casal. Podem, então, instalar-se por conta própria, geralmente na aldeia dos pais. Isso porque as

³⁸ Tal livro, era utilizado por Manelão para a realização de *lições*, aulas de catequese em sua casa e ritual da Via Sacra. No capítulo 4 tratarei com mais afinco sobre a trajetória do livro.

alianças se estabelecem, preferencialmente, entre membros de uma mesma aldeia e/ou de uma mesma família.

Outra forma de parentesco bastante respeitada e valorizada pelos Xakriabá é o compadrio. Porém, a identificação do compadre não se faz pelos padrões regionais. O compadre é aquele companheiro de ritual que, como o seu par, pode falar com a onça Yayá.

(ENCICLOPÉDIA POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, site: <https://pib.socioambiental.org/pt/>)

Ainda que a descrição possa contemplar algumas famílias Xakriabá, esse tipo de afirmação me parece totalizadora e exotizante, pois conforme nos alerta Wolf “as unidades de nossas investigações (...) [devem ser percebidas] não como entidades fixas, mas como problemáticas: moldadas, remoldadas e mutáveis ao longo do tempo” (Wolf, 2003, p.332, colchete meu). Em relação à ascendência e ao entendimento do que seria uma família extensa, os sujeitos da pesquisa fizeram referências a ancestrais de uma, duas, três ou quatro gerações anteriores (a variação depende de onde se localiza a geração do sujeito narrador). Digo isso pois as histórias que ouvi tematizaram a vida de bisavôs, bisavós, avôs, avós, pais, mães, filhos, filhas, compadres e comadres.

Ao traçar a ascendência, não houve qualquer menção a *Iaiá Cabocla* como ancestral mítico localizado como parente desde tempos imemoriais. *Deus*, por exemplo, se fez mais presente como *Pai de todos os filhos* nas narrativas de Seu Zé. O ritual do toré, em que se “fala” com *Iaiá*, não foi tematizado como definidor das relações de aliança. Os gestos de reverência realizados pelos os afilhados(as) no pedido de *benção* a seus *padrinhos* em circunstâncias de encontro cotidiano, me pareceu marcar mais a produção do parentesco por afinidade.

Seguramente a relação de compadrio ou comadrio tem uma influência regional, já que presente não só no contexto norte mineiro, embora seja ressemantizada pelos Xakriabá. No caso da família extensa em questão, tornar-se compadre ou comadre relaciona-se a definir aquele que não é consanguíneo como *padrinho* ou *madrinha* de batismo ou casamento dos filhos, a torná-lo *parente*. Também na reafirmação de um laço de consanguinidade existente (ver Diagrama 4). A única interdição apresentada ao compadrio/comadrio é a do pai/mãe ser compadre do próprio filho/filha. Entretanto, isso poderia acontecer em casos muito extremos em que, por exemplo, um filho ou filha que está vindo a falecer e é batizado pelo irmão, que passa a ter como compadre/comadre o próprio pai/mãe, como me narrou Hilário: *Criança que nasceu, mesmo que não levou pro padre batizar, mas se visse que tivesse morrendo, batizava até entre o casal mesmo. Eu mesmo batizei um. Fui compadre de meu pai. Geralmente dava um nome, punhava no nome do batismo pra não morrer sem batizar.*

Ademais, no Diagrama 7.1.2, é possível notar que as irmãs Gertrudes e Geralda (filhas de Manelão), se casam com os irmãos Firmino e Veríssimo (filhos de Rufino). Também, no Diagrama 7.1.3, as irmãs Olava e Antônia (filhas de Manelão), casam-se com os irmãos José e Servo. Os filhos desses casais são chamados de *primos-irmãos*. A prática de casamento entre *primos-irmãos* ou *primos carnais* (primos que não são *primos-irmãos*) era algo comum no território, como várias vezes salientado pelos interlocutores. Entretanto, o desestímulo a essa prática não pode ser atribuído de forma uni causal à influência da Igreja Católica, como descrito no verbete acima. Estratégias para contornar essa situação foram mobilizadas para que essas práticas fossem continuadas, embora menos recorrentes. Como me informou um interlocutor, os *primos* que desejavam se casar notaram que, ao informar seus nomes e sobrenomes no cartório, recebiam algum tipo de recusa ou impasse para viabilizar formalmente o casamento em registro matrimonial, já que o sobrenome coincidia. Uma vez cientes disso, passaram a informar sobrenomes diferentes para tornar viável o casamento. A palavra oral bastava, já que muitos deles não tinham certidão de nascimento ou carteira de identidade.

Além dessa estratégia, aponto algumas mudanças em relação à idade em que os jovens têm se casado. Na família Nunes Corrêa, as irmãs mais velhas Sandra e Simone se casaram após seus 20 (vinte) anos. Casar-se mais tardiamente está relacionado à vontade de ambas de estudar e ter uma atuação profissional, assim como a decisão de não ter filhos logo após o casamento. Isso não é algo exclusivo da família em questão. Ademais, se usualmente os noivos recém-casados se instalavam na casa ou aldeia dos pais do noivo, isso já não ocorre com tanta frequência devido à escassez da terra e a composição dessa escassez internamente (difere de acordo com a família e a aldeia). Conforme me informou Hilário:

*Usa muito de um rapaz que casa com a mulher de outra aldeia, o rapaz não sair da aldeia dele. Mas também no decorrer do tempo, o povo tá usando do rapaz vim pra aldeia dela. Começou isso, né? Mas não tem muita precisão e necessidade disso. **Tando dentro do Xakriabá tanto faz ir como voltar, não tem problema não. E também tem a ver com o espaço pra trabalhar.** Porque, imagina se um povo que sobrevive quase que somente do que planta e ir prum lugar que não tem ... **Em que o espaço tá limitado pra trabalhar. É preferível ficar na sua aldeia e continuar.** "Ah eu vô pra lá, mas tem um espaço preu trabalhar?". Trabalhar quando eles falam é ter espaço pra poder por sua roça. E por roça pra nós... Falo naquela época porque hoje mudou muito, né? Não tinha nada mecanizado. E naquela época, principalmente, cê não podia tá trabalhando muito tempo num lugar só. Porque a terra cansa, né?*

Apresento esses exemplos como algo representativo para pensarmos sobre o quão problemático pode ser reduzir as práticas de parentesco (assim como suas ressignificações) a algo como “o casamento xakriabá”. Seria um erro representar o discurso local como um todo coeso, embora em ocasiões específicas, como as de auto reconhecimento de uma identidade compartilhada, ele seja elaborado. A representação de um grupo como todo homogêneo e as

auto imagens produzidas pelos sujeitos de um grupo não devem ser recebidas como exclusivamente harmônicas, o que poderia incorrer na interpretação errônea de que entre os integrantes do mesmo grupo não existam disputas, conflitos e interesses distintos.

Acerca disso, Comeford *et al* (2015), destacam que, embora “conflito” seja palavra de pouco uso, ela pode ser útil para evocar a dimensão das:

[...] situações de tensão implícita, mas constitutiva, ora como momentos de agressão aberta, e também como narrativas detalhadas de situações de agressão [...] para circunscrever diferentes formas pelas quais tensões e antagonismos são concebidos, socialmente articulados e vividos. (COMEFORD *et al*, 2015, p.13)

Os autores realçam o quão imprescindível se faz compreender as “tensões da organização mais interna da família e do ‘espaço doméstico’, por um lado, e, por outro, as delimitações, divisões de ‘comunidades morais’ ou ‘coletivos’ de diferentes naturezas, abrangências e consequências, que estão sempre em constante formação e reformação” (Id. *Ib.*, p.13). Entretanto, a dimensão conflitiva se apresentou a mim de forma velada, quase como um *cochicho* ou *fofoca* sussurrada em que se estica o pescoço para tentar ouvir algum som audível e dali só sai *zum-zum-zum*. Confesso também que reuni mais esforços para ver as relações inter e intrafamiliares como foram comunicadas, ou seja, de forma mais harmoniosa, embora apresente relances que levam ao entendimento de que existem disputas e conflitos em jogo.

Como disse no capítulo anterior, me vejo envolta a um embaraço já que *neta* e *comadre* de integrantes da família nuclear Nunes Corrêa. Operar com um certo distanciamento e trazer o conflito à *mesa*, não seria algo prudente sem antes ter o aval dos familiares. Isso não quer dizer que o conflito não exista, mas os *ruídos* que ouvi precisariam ser melhor investigados com os familiares para serem incorporados a esta composição etnográfica. Um ponto importante a reforçar é que a pesquisa tomou como lente analítica a família, unidade sociológica que neste estudo permitirá perceber como se dão as relações intergeracionais e intrafamiliares, algo central na tessitura da narrativa antropológica desta dissertação.

De acordo com Sirinelli (2006), a geração não deve ser compreendida como uma construção aritmética esvaziada de significação histórica ou uma estrutura cronologicamente invariável e padronizada, que transcenda o tempo histórico e os contextos. Segundo o autor, o padrão genealógico deve ser compreendido como elástico, podendo ser modelado pelo acontecimento e pela auto representação - quando sujeito histórico auto proclama e compartilha “o sentimento de pertencer - ou ter pertencido - a uma faixa etária com forte identidade

diferencial” (Id. Ib. p. 133). Sirinelli entende que a construção geracional também como uma construção do pesquisador, que rotula, classifica e se compromete a investigar a “história em sanfona”, ritmada pelas gerações, dilatando-se ou encolhendo-se de acordo com a frequência que aparecem nas narrativas os fatos em estudo.

Entre os Xakriabá, é crescente um movimento de reconhecimento da *juventude*, geração composta pelos *mais sabidos* (Gerken *et al*, 2004), como protagonista no registro de histórias que dizem respeito à tradição xakriabá. Escolarizados no território, os jovens (principalmente os professores e alunos) realizam pesquisas com o objetivo de deixar em escrito a história do povo e do território, histórias que passaram a fazer parte do currículo escolar com a implementação da educação escolar indígena. Vários são os livros de autoria xakriabá (boa parte deles elaborados em parceria com a licenciatura FIEI/UFMG), o que tem contribuído para um maior despertar da consciência identitária e para engendrar iniciativas de *retomada territorial e da cultura*.

Os *mais velhos* ocupam um lugar central nessa *retomada*, vistos como uma espécie de bibliotecas vivas, acervo a ser consultado para que a transmissão de conhecimentos das *coisas* ditas como *da cultura*³⁹ seja continuada. Como considera Célia Xakriabá, esse movimento de chegada da escola e da escrita deve ser recebido como uma espécie de “*amansamento* da escola, do giz e da caneta”, traduzido nas “lutas e na própria escrita corporificadas pelas narrativas ativas na produção coletiva, enunciada na produção de cunho participativo com a presença de **professores indígenas na interlocução com os narradores que são os mais velhos da comunidade**” (Gomes *et al*, 2020, p.184, negrito meu). Mas o que poderíamos dizer sobre a transmissão intergeracional quando os conhecimentos transmitidos pelos *mais velhos* não se configuram como *coisas da cultura*? Quais seriam as estratégias alçadas pelos *mais velhos* e jovens para tornar, por exemplo, as *rezas*, práticas religiosas de conteúdo cristão que remetem ao tempo dos *finados*, em conhecimento a ser difundido e praticado?

³⁹ Segundo Costa e Santos (2014), como *cultura xakriabá* pode-se reconhecer aquilo que é referente aos *antigos* - que estão fora do alcance da memória genealógica- ou aos índios *apurados*, que ganha expressividade nas vestimentas de palha, nos adornos de pena, nas perfurações de lábios e orelhas, nas pinturas corporais e no portar arcos, flechas, cachimbos e maracás. Ainda conforme o autor, por *cultura xakriabá* também se entende aquilo referente aos índios *misturados* ou aos *finados*, expresso na fabricação da rapadura, nas técnicas necessárias para se construir e guiar carros de boi, nas festas e rituais religiosos de fundo cristão (festejos), no jogo de *Loas*, dentre outros.

A associação entre os métodos história de vida/ biografia e genealógico, que compõem o que Pina Cabral e Lima (2005) chamam de “história de família”⁴⁰, apresentou-se como um recurso que me auxiliou na elaboração dessas e outras questões, me levou a situar geracionalmente os personagens da família extensa e suscitou a contação de histórias sobre os *finados, mais velhos* e jovens.

Os autores portugueses sugerem associar os dois métodos como uma saída ao estudo biográfico autocentrado, ou seja, menos focados na história de vida do entrevistado e mais altercentrado. Ainda conforme Pina Cabral e Lima (2005), essa proposta reduziria a chance de mostrar *ego* no seu desejo auto validador ao valer-se da contextualização sociocultural, da repercussão dos discursos sobre *ego(s)*, percebendo-os em um campo complexo de relações.

Os autores também destacam a possibilidade de operar com os diagramas de parentesco de forma criativa, podendo o pesquisador(a) se valer do método genealógico para construir esquemas que reflitam questões relacionadas às histórias de vida dos interlocutores. Essa consideração me levou a construir os diagramas de maneira que fossem legíveis para os sujeitos da pesquisa. Busquei identificar os familiares a partir de seus nomes (em alguns casos acrescentam-se sobrenomes, apelidos e relações de afinidade), do ano de nascimento e falecimento, e dos rituais. Ausentam-se abreviações convencionadas pela antropologia (*ego's* F= Father, M= Mother, B= Brother, S= Sister, D= Daughter, S= Son, etc).

Opto por essa identificação pois existe uma expectativa por parte dos interlocutores em relação à disponibilidade dos diagramas construídos com eles. A nomenclatura antropológica não seria compreensível àqueles que participaram ativamente na construção dos diagramas. Pelo mesmo motivo, não classifiquei numericamente as gerações. Além da justificativa mencionada, apresento outra: o objetivo da elaboração dos diagramas é mapear a relação entre os parentes a partir das histórias de vida contadas e das práticas rituais transmitidas

⁴⁰ A principal contribuição do método *hf* seria: “[...] explorar os aspectos mais variados das relações próximas dos agentes sociais, que ultrapassam em muito o que tradicionalmente se concebe como “família” ou “parentesco”. Ao falar longa e detalhadamente sobre o seu percurso de vida, as suas relações familiares, a história da sua família e das relações e opções dos que a compõem, *ego* fala inevitavelmente de contextos de sociabilidade, constrangimentos socioeconómicos, percursos escolares ou projectos educacionais. Ao fazê-lo na perspectiva definida pela história de família tornamos visíveis as transformações ocorridas entre as gerações. A comparação dos materiais empíricos provenientes de diversas histórias de família permite-nos uma compreensão densa de contextos sociais a que não poderíamos aceder de outra forma. Assim, sob o pretexto de elaborar a história de família, o antropólogo tem a possibilidade de fazer uma verdadeira incursão etnográfica ao universo relacional, referencial e existencial dos numerosos sujeitos envolvidos nos relatos egocentrados.” (PINA CABRAL; LIMA, 2005, p.364-365)

geracionalmente. Apesar do caráter sincrônico, os diagramas destacam a *pessoa* e sua agência (essa última, sempre passível de transformação).

Todavia, outros símbolos foram adotados segundo a convenção antropológica:

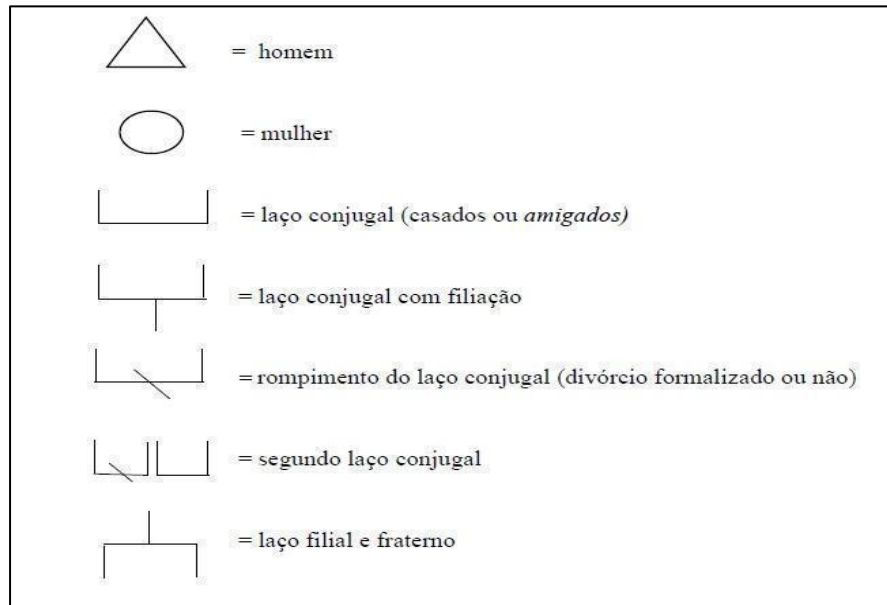


Fig 9: Simbologia convencional de diagramas de parentesco presente nesta dissertação (elaborado pela autora)

A forma como esses símbolos foram dispostos no diagrama informam não só a percepção de *Vô Zé* sobre seus parentes. Por exemplo, se os diagramas estão compostos pelos símbolos Δ (triângulo) para representar homens e \circ (círculo) para mulheres, isso quer dizer que a questão da cisgeneridade se fez presente nas narrativas dos familiares, ou seja, a identificação de gênero foi aquela determinada pelo nascimento. Além disso, a relação conjugal foi apresentada sempre como monogâmica, não havendo casos de poligamia entre os grupos familiares mencionados. As regras de casamento não foram apresentadas definidas por relações exclusivas entre um grupo e outro de parentes e não foram mencionadas interdições a casamentos com não indígenas.

Em alguns casos o nome e o sobrenome dos parentes informados se ausentou, em outros os anos de nascimento e/ou falecimento, o que pode ser indicativo da forma como os vínculos estabelecidos se deram ou dão com aquele de quem se buscava saber a história de vida. Se

muitos detalhes são lembrados pelos interlocutores sobre determinado familiar, como no caso do *finado* Manelão, isso nos dá indícios de uma relação de proximidade, o contrário nos indica uma relação de evitação, distanciamento. No mais, há sempre um controle sobre o que é exposto ou ocultado, dado que, independentemente da metodologia que se utilize, não é possível nem necessário superar para redigir um texto etnográfico. A seguir trago outras contribuições que o método biográfico e os estudos sobre memória podem nos oferecer na realização da pesquisa etnográfica.

2.2 Memória coletiva, memória individual e histórias de vida

Nesta seção, intento perceber como as narrativas orais permitem melhor identificar a complexa interligação entre as memórias individuais e coletivas. Muito embora a memória se configure como objeto de estudo antropológico, isso só ocorreu mais recentemente⁴¹. Segundo Fabian, quando o encanto do culturalismo caiu por terra e deu-se uma guinada no enfoque teórico da “tradição” (não mais percebida como um elemento da cultura) para o da prática, da ação (Goody *apud* Fabian, 2010, p.16).

Para contemplar a dimensão da prática é preciso refletir sobre a memória coletiva e individual de forma mais detida. Recorro principalmente às reflexões conceituais contidas no livro “Usos e Abusos da História Oral”, organizado pelas autoras Marieta Ferreira e Janaína Amado (2006). Parte das explanações teóricas invocadas versam não só sobre memória coletiva e individual, como também sobre biografias e histórias de vida⁴². Acredito que essas explanações estão em consonância com aquelas referidas nas seções anteriores justamente por colocar em relevo a agência do ator social sob uma perspectiva processual e histórica.

Para Portelli (2006) a memória coletiva não deve ser notada como algo construído quase que espontaneamente, o que acabaria por ocultar o empenho do indivíduo na sustentação da memória coletiva. Conforme o autor, a memória coletiva continuará se apresentando de forma abstrata – seja através das ideologias, do mito, do senso comum ou das formulações realizadas

⁴¹ Fabian (2010), em um exercício de recuperar a trajetória conceitual da “memória” na disciplina antropológica a partir de suas próprias memórias, considera que, até o fim do século XX, a antropologia – e em especial a antropologia cultural americana – não tratava com a devida importância questões relativas aos feitos da memória, ao ato de recordar ou esquecer. Quando algo relativo ao passado tornava-se central nas análises, estava atrelado à noção de “tradição”. A memória não se figurava nem como objeto de estudo, nem como “condição prática etnográfica” (Id.Ib., p.23).

⁴² Não faço distinção entre biografia e história de vida.

por instituições -, enquanto a memória individual for tratada como algo de menor importância. O autor também reforça um ponto crucial: a memória não deve ser entendida como algo coeso, homogêneo, um todo sólido:

As memórias inexprimíveis, sonegadas até mesmo do **círculo familiar**, coexistem com as memórias igualmente autênticas e comoventes, expostas publicamente na praça e na igreja. A memória então, dividida por gerações; e o que é mais dramático, até mesmo as individuais, dividem-se internamente entre o desejo de silenciar e esquecer e a necessidade de se expressar. (PORTELLI, 2006, p. 128, negrito meu)

Segundo Pollak (1989) as memórias podem passar por um longo tempo confinadas ao silêncio, sem vir à esfera pública, em um cenário de intensa doutrinação ideológica. Essas, chamadas “memórias subterrâneas”, não são necessariamente fadadas ao esquecimento por isso. Através da transmissão oral intergeracional, elas resistem, pulsantes nas lembranças “transmitidas no quadro **familiar**, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política” (Pollak, 1989, p.9, negrito meu).

Destaco que Pollak⁴³ e Portelli reservam à família um papel determinante na construção das memórias. Mesmo que silenciadas em um determinado momento histórico, muitas memórias vêm sendo recuperadas por gerações posteriores. No caso da família Nunes Corrêa, algumas memórias familiares são acionadas para reforçar o pertencimento étnico, assim como determinados personagens passam a compor narrativas biográficas sobre o grupo familiar quando o sujeito entrevistado deseja realçar o protagonismo familiar em determinados domínios (religioso ou da liderança política local, por exemplo). Outras memórias são ocultadas⁴⁴ ou menos enfatizadas quando o assunto em questão não é de interesse do sujeito que narra.

Pollak (1992) esclarece que existem acontecimentos vividos pessoalmente pelo narrador e outros “vividos por tabela”, por meio da socialização política ou histórica em que o narrador se identifica ou projeta o passado, colocando-se como herdeiro de uma memória coletiva. Isso aconteceu com recorrência quando a história de alguns *finados* foi tematizada, especialmente

⁴³ “A memória, essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, **famílias**, nações etc. A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irreduzíveis” (Pollak, 1989, p. 10, negrito meu).

⁴⁴ A respeito do ocultamento ou explicitação da memória, Pollak (1992) dá ênfase a forma como erroneamente a memória coletiva é tomada como objeto composto por marcos ou pontos invariantes, imutáveis, o que impede de tomá-la como objeto de disputa sempre passível de ser ressignificado. Enfatiza que, assim como a memória individual, a memória coletiva não está isenta de uma leitura que a compreenda como flutuante e mutável. Enquadramentos que tomam as memórias coletiva e individual como rígidas deixam de notar como os narradores orais operam na construção de suas próprias memórias individuais e as relacionam à memória coletiva e vice-versa.

quando conversava com os *mais jovens* e eles, de certa maneira, me recontavam aquilo que Seu Zé já havia me narrado, como se tivessem vivenciado aquilo.

A respeito da construção de uma memória comum como representativa de um grupo e em oposição a uma alteridade, Pollak considera que, a sustentação da coesão social se articula à composição de um quadro de referências não arbitrarias consolidado através do “trabalho de enquadramento da memória” (*Id. Ib.*, p. 10). A “memória enquadrada” valer-se-ia de subsídios da história, podendo ser combinada e interpretada partindo de um sem número de referências. Ao reinterpretar o passado em função do presente e futuro, o “trabalho de enquadramento” estaria limitado a “uma exigência de credibilidade que depende da coerência dos discursos sucessivos” (*Id. Ib.*, p. 11). Segundo o autor, esse trabalho, orientado também pela manutenção das fronteiras sociais, possibilita a modificação dessas próprias fronteiras, o que reforça seu caráter dinâmico⁴⁵. Isso é, a organização política de um grupo é propagada pelas referências ao passado forjadas pelo próprio grupo.

A eficácia ou não de um grupo reconhecer-se nesse “trabalho de enquadramento da memória” estaria no sentido atribuído à memória (individual ou grupal) como identitária, o que traz a dimensão das negociações e conflitos na (re) definição de determinadas referências. Buscarei realçar justamente esse “trabalho de enquadramento da memória”, ou seja, como a eleição de determinadas histórias caracterizam o grupo familiar e como o reforço de determinados diacríticos identitários reforçam o pertencimento ao povo Xakriabá. Esse “trabalho de enquadramento” não deve ser lido como ocasional, mas como formulado a partir de um determinado contexto histórico, negociados e tensionados, o que permite reconhecê-los a partir de uma dinamicidade interétnica, intraétnica e intergeracional.

Compreender, por exemplo, se existe um esforço por parte de alguns indivíduos em ressaltar aquilo que “os enquadramentos de memória coletiva em um nível mais global se esforçam por minimizar ou eliminar” (Pollak, 1989, p.13), torna-se um dos pilares deste trabalho, e em especial no que diz respeito às práticas religiosas. Cito um exemplo a título de ilustração. Em um determinado momento histórico, a FUNAI tinha certa resistência em

⁴⁵ “[...] o denominador comum de todas essas memórias, mas também as tensões entre elas, intervêm na definição do consenso social e dos conflitos num determinado momento conjuntural. Mas nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que possam parecer, têm sua perenidade assegurada”. (POLLAK, 1989, p.12)

reconhecer "sertanejos" pobres e sem acesso à terra como indígenas, já que não obedeciam a um determinado diacrítico identitário entendido como símbolo de autenticidade indígena (Pacheco de Oliveira, 1998; Santos, 1997). Práticas rituais ancestrais, como o toré, passaram a ser acionadas, exibidas, transmitidas e ressemantizadas entre os Xakriabá com mais intensidade em um movimento de *retomada da cultura*. O toré ganhou novas significações e agenciamentos que levavam em conta os processos de definição da fronteira étnica, o que inclusive reforçou conflitos entre grupos familiares⁴⁶. Por um lado, havia aqueles que reivindicavam maior legitimidade na condução do ritual; por outro, havia membros de outros grupos familiares que buscaram ressemantizar a prática restrita a um grupo específico, em um exercício de “enquadramento da memória”. Outras práticas, como as presentes nos *cultos* católicos da aldeia Barreiro Preto, persistiram a despeito do reconhecimento de uma identidade indígena. O crivo para o “enquadramento da memória” relativa ao grupo religioso dos *enfrenteiros* faz alusão à família extensa, ao ascendente *padrinho Manéli*, às celebrações ocorridas no espaço doméstico, se revelando como um instrumento importante na criação de uma memória grupal e familiar⁴⁷.

Segundo Pollak (1989), essa chave analítica que parte do global para o individual na compreensão de aspectos relativos à construção, desconstrução e reconstrução da memória coletiva se demonstra eficaz para dar destaque aos conflitos e contradições no processo de enquadramento da memória. Outra chave de estudo possível seria aquela que faz o caminho inverso, parte e dá mais ênfase às memórias individuais. A adoção dessa perspectiva revela “um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, as tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais” (Idem, p.13).

O interesse especial em me dedicar ao estudo da memória individual, e partir dessa chave analítica, reside em percebê-la como construída pela gestão das reminiscências individuais, não deixando de notá-las como ancoradas em memórias coletivas. Pollak (1992) destaca a agência do ator no processo de (re)constituição das memórias, por isso compreende histórias de vida como “*um instrumento privilegiado para avaliar os momentos de mudança, os momentos de transformação*” (p. 211).

A história de vida ou a abordagem biográfica se apresenta como um bom recurso metodológico não só para ressaltar as mudanças em processos históricos, mas também para

⁴⁶ Cf. Santos, 1997.

⁴⁷ No capítulo 4 irei abordar mais detidamente essa questão.

compreendermos dinâmicas dadas no “campo social”. Algumas das contribuições de Bourdieu (2006) estão na problematização da pressuposição de que a vida é uma história ou um conjunto de acontecimentos de uma existência individual. Conforme o autor, um dos equívocos comuns, já que não se trata de compreender a vida como um caminho, trajeto linear acompanhado de uma sucessão de fatos a partir de uma “estreia” (começo, nascimento), uma série de etapas e um “fim” (finalidade e término).

Outro equívoco das abordagens biográficas estaria justamente na obliteração do “campo social”. Para superá-lo, a compreensão do “eu” deve estar intrincada à noção de *habitus*, ou seja, um indivíduo não deve ser entendido como um ser passivo, reprodutor de práticas e representações unificadas, tampouco como “irreduzível à rapsódia das sensações singulares” (Bourdieu, 2006, p. 185-186). Conforme Revel (1998), a grande contribuição de Bourdieu se dá na compreensão da trajetória através da construção dos estados sucessivos do campo social⁴⁸ no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado ao conjunto dos outros agentes no mesmo campo, confrontados com o mesmo “espaço dos possíveis” (*Id. Ib.* p.25). Apresento as histórias de vida dos interlocutores compreendendo-as como posições⁴⁹ ocupadas por eles mesmos e por outros familiares, e em que medida essas posições seriam definidoras de relações sociais com determinados atores.

Para as narrativas em que o sujeito fala sobre si mesmo, a partir de uma representação mais ou menos consciente de si pelo interrogado, considero sua experiência com situações equivalentes de produção e apresentação de si, como, por exemplo, a familiaridade com a entrevista. Em relação à família Nunes Corrêa, a situação de entrevista e de pesquisa é muito corriqueira. Várias matérias jornalísticas e trabalhos acadêmicos mencionam os entes, em especial Hilário, Célia e Edgar (cf. Gerken *et al*, 2019; Lopes, 2016; Oliveira, 2016; Jardim, 2016; Costa Santos, 2010; Escobar, 2012; Gomes, Miranda, 2014; Pereira, 2013; dentre outros).

⁴⁸ Os “estados diferentes do mesmo campo social (constância diacrônica)”, assim como os “campos diferentes no mesmo momento (unidade sincrônica além da multiplicidade das posições ocupadas)”; a constância nominal ou o nome próprio – entendido como “uma identidade social constante e durável [no tempo e nos espaços sociais]”; asseguram a identidade do indivíduo, tornando possível o tratamento das histórias de vida sob o viés não centrado no “eu”, mas nos espaço sociais em que ele “intervém como agente”(BOURDIEU, 2006, p. 186).

⁴⁹ Para Bourdieu (2006), os acontecimentos biográficos se definem como “colocações” e “deslocamentos” no espaço social. O sentido dos movimentos que conduzem de uma posição a outra, se define na relação objetiva entre o sentido e o valor, no momento considerado, dessas posições num espaço orientado.

Já a consciência de atuação do sujeito como liderança ou figura pública de destaque – em campos sociais distintos (família, aldeia, povo Xakriabá, povos indígenas, etc) – e a narração dessa atuação, varia de acordo com o contexto em que a interlocução foi estabelecida e das intenções do interlocutor⁵⁰. A repercussão das tomadas de decisões do sujeito biografado e o empenho para compreender-se como ator social – seja através de um movimento de revisita às memórias pessoais ou através de um reconhecimento público – dirão sobre sua consciência acerca de sua própria trajetória, revelarão seus intencionalidades e estratégias em realçar determinadas “colocações” e ofuscar outras.

Entretanto, como expõe Levi (2006), o apelo aos feitos e atitudes do protagonista em uma narrativa biográfica é simplista. A adoção dessa perspectiva pode culminar em um viés positivista e funcionalista que, através da eleição e acentuamento de fatos mais significativos, traça um rumo único para a constituição do caráter exemplar do personagem biografado, privilegia a dimensão pública em lugar da privada, além de adotar explicações monocausais e lineares. De fato, é algo desafiador interpretar o não dito, ler nas entrelinhas e não positivar a trajetória a despeito do que dizem os narradores. Na etnografia em questão, quase todas as narrativas sobre Manelão realçam seus feitos, protagonismos e retratam sua história de vida de forma coesa e linear. Tentarei problematizar a adoção dessa ênfase, seja a partir da contradição de narrativas elaboradas por um mesmo ou vários interlocutores, seja a partir do que informa a literatura etnográfica sobre o povo Xakriabá. Dessa maneira, pretendo não só contextualizar a elaboração das narrativas, como também evidenciar os intrincados jogos de interesse em que elas estão envoltas.

Levi (2006) ainda nos apresenta outras contribuições sobre o estudo biográfico. De acordo com o autor, é um contrassenso tanto relatar a história de vida de um indivíduo abstraindo-se do fato histórico quanto “relatar um fato histórico abstraindo-se de qualquer destino individual” (*Id. Ib.* p.167), algo que se ausenta na abordagem de Bourdieu. Levi considera que geralmente recorre-se às histórias de vida para destacar o quão irredutível são os indivíduos e seus comportamentos a um sistema de normas coletivo, ou para utilizá-las na validação de determinadas hipóteses relativas às práticas e funcionamento de leis e regras sociais. Conforme Levi (2006), aspectos desviantes dos modelos sociais propostos são pouco

⁵⁰ Por exemplo, pude notar que, atualmente, Célia se auto descreve de maneiras distintas (professora, educadora, doutoranda, ativista, militante, jovem liderança, etc.), dependendo de seus interesses e da forma como será veiculada a informação sobre ela mesma. Célia também enfatiza determinadas “colocações”, o que nos informa sobre o grau de consciência de seu percurso como persona atuante no movimento indígena.

explorados através das histórias de vida. No capítulo três (03), esse viés é explorado a partir de fragmentos biográficos sobre os *chegantes*, *baianos*, entendidos a partir de uma memória compartilhada coletivamente como “usurpadores de terras”, e pelos interlocutores como *caboclos feitos*.

Levi (*Id.*) atenta para o tratamento do contexto histórico como imóvel, rígido, utilizado apenas como pano de fundo para apresentação da biografia. Para o autor, o contexto muitas vezes é apresentado “por meio de suas margens”, sem que o campo social seja abordado com profundidade. Para o autor, as trajetórias individuais se conectam com o contexto, o modificam e o transformam. Para compreender melhor essas conexões, se faz pertinente trazer a abordagem macro e micro analítica, algo que contemplo na próxima seção.

2.3 A história oral e os jogos de escala

O campo da história oral é fértil para (re) trabalhar histórias não documentadas: narrativas dos ditos excluídos ou marginalizados, como também narrativas de pessoas comuns, não ilustres, não dotadas de grande prestígio político. Há de se dizer que esse é o principal ponto de intersecção entre História Oral e Antropologia, independentemente das inclinações e abordagens teóricas assumidas entre elas.

Essa tomada de perspectiva pode inclusive ser interessante para notar como narrativas aparentemente contraditórias são engendradas por determinados grupos (étnicos, raciais, de classe ou de gênero) para afirmar sua compreensão dos processos históricos e identitários. Em outros termos, serve para perceber como o sujeito histórico se apropria ou subverte o discurso oficial (aquele documentado) para narrar determinado evento histórico. Também pode servir para que compreendamos certa predileção pela reafirmação e memorização de determinadas narrativas e esquecimento ou rejeição de outras versões.

A História Oral trava um estreito diálogo com a micro-história ao botar reparo no detalhe, nas minúcias, e essa última, por sua vez, aproxima-se da experiência antropológica. Se “a micro história se apoia no exame das rupturas, das incoerências e das incompreensões que surgem nos documentos, conferindo uma importância considerável às **trocias verbais**” (Bensa,

1998, p.48, **negrito meu**), nada mais coerente dizer que a micro-história se apoia nas premissas que fundamentam a História Oral.

A pertinência em valer-se da micro-história como método de análise dos contextos etnográficos encontra-se de forma sintetizada em Revel (1998) e Bensa (1998). Para o primeiro autor, a micro-história se distancia da abordagem macrossocial ao lançar luz em escolhas e destinos individuais, através dos quais empenhos mobilizados por pessoas e grupos na forma de interesses, negociações, estratégias, conflitos, etc., ganham destaque e trazem à cena o espaço relacional. Segundo Revel, trata-se de um princípio epistemológico que permite não enfocar somente na “linguagem dos atores que estuda”, mas em compreender como a partir dela se (re) constroem “modalidades de agregação (ou de desagregação) social” (*Id.*, p. 25). Em outros termos:

A abordagem micro histórica é profundamente diferente em suas intenções, assim como em seus procedimentos. [...] Variar a objetiva não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto no visor, significa modificar sua forma e sua trama. Ou, para recorrer a um outro sistema de referências, mudar as escalas de representação em cartografia não consiste apenas em representar a realidade constante em tamanho maior ou menor, e sim em transformar o conteúdo da representação (ou seja, a escolha daquilo que é representável). Notemos desde já que a dimensão “micro” não goza, nesse sentido, de nenhum privilégio especial. É o princípio da variação que conta, não a escolha de uma escala particular. (REVEL, 1998, p. 20)

O autor explica que a variação da escala seria nada mais que um trabalho de contextualização múltipla em que cada ator histórico é uma peça chave para notarmos formas de participação em dimensões de níveis variáveis, do mais local ao mais global. Segundo Bensa (1998), mudar de escalas não quer dizer apoiar-se em um viés metonímico, tomar a parte pelo todo, isto é, eleger a análise microssocial para criar um “resumo-tipo da sociedade”, uma “individualidade de síntese” (Augé *apud* Bensa, 1998, p. 65)⁵¹. Tomar a abordagem micro histórica como uma lente analítica para a compreensão de contextos plurais não significa se ater a anedotas, muito menos a tomar individualidades ou casos particulares como exemplo à teoria.

⁵¹ Ainda, pode-se dizer que “o holismo, ponto de vista que privilegia o interesse geral, e o individualismo, acoplado ao interesse particular, coexistem de fato permanentemente, como dois tipos de argumentos necessários, mas cada um impróprio, sozinho, para caracterizar uma formação social-tipo” (Bensa, 1998, p. 66). Para o autor, esse empenho explicaria a tendência de a Antropologia adotar mais uma perspectiva generalizante do que singular, de transformar “práticas singulares em signos pertinentes de um conjunto” (*Id. Ib.*, p.65). Além disso, a análise do particular deve ser tomada com cautela caso a pesquisa seja desenvolvida a longo prazo. De acordo com o autor, a depender da época, do interlocutor e da situação do momento, os dados etnográficos podem revelar diferentes mensagens, algo que informa sobre o contexto em que foram fornecidas.

As individualidades concretas devem estar “[...] inseridas em redes operacionais de relações e, portanto, envolvidas numa história ao mesmo tempo pessoal e coletiva” (Bensa, 1998, p.71).

Como rota de fuga a um “localismo míope” ou a particularismos culturais, Barth (2000b) sugere integrar o nível micro – de onde parte a experiência etnográfica- ao nível macro – que nos permite um razoável alcance de processos históricos e das formas institucionais, de forma que seja possível notar “as possibilidades e restrições culturais e interacionais que afetam os atores, bem como suas consequências, que podem ser observadas nos padrões a que se conformam os atos resultantes e nas consequências agregadas a esses atos” (*Id. Ib.*, p. 163)

Mas em que tal fundamentação teórica nos auxilia a compreender o contexto etnográfico em questão? Muitas histórias me foram narradas sobre migrantes que saíram de antigos distritos de Januária (MG) - Brejo do Amparo ou Brejo do Salgado e Mucambo - para o território xakriabá, em um momento anterior ao reconhecimento da terra como indígena. Tais histórias tratam das relações e espacialidades que se estendem para além das fronteiras do *Terreno dos Caboclos*. Uma das propostas desta pesquisa se dá em compreender como as dinâmicas dos fluxos migratórios e a circulação do material cultural ocorreram nesse contexto histórico permeadas por pressões sociais e políticas locais, regionais e de outra abrangência. Também, como os conhecimentos trazidos pelos *chegantes* foram transmitidos a outras gerações na contemporaneidade de forma processual. Veja bem, não me interessa explicar a origem histórica de um determinado fenômeno e sua continuidade. Para compreender melhor as estratégias e pressões distintas sobre os que gerenciam o conhecimento faz-se necessário recorrer a conceitos formulados por Barth, algo que trato na seção seguinte.

2.4 Tradições de conhecimento

Nesta seção, irei me debruçar mais detidamente sobre o conceito de “tradição de conhecimento”, elaborado por Fredrik Barth (2000b, 2002). Ao autor interessa compreender como se dão determinados processos de (re) produção, transmissão, gerenciamento e distribuição do conhecimento através de práticas rituais que conformam fluxos e precipitados culturais.

O autor propõe um tipo de modelo que destaca a “sociologia das *transações envolvendo o conhecimento*” como ferramenta teórico-metodológica que “permite chegar ao cerne da questão e identificar a dinâmica que gera tais concepções, instituições e expressões” do conhecimento (Barth, 2000b, p.148). A proposta do autor está inclinada a notar “os efeitos transformadores marginais” do conhecimento ou a trajetória de mudança de uma tradição de conhecimento, partindo principalmente da atuação de uma autoridade intelectual e das implicações dessa atuação (*Ib. Id.*, p.148). As motivações que levam os atores sociais a transmitirem de forma explícita ou codificada um *corpus* de conhecimento, assim como as consequências inesperadas de seus atos, efeitos inadvertidos e cumulativos de suas atividades ganham centralidade em sua análise.

As particularidades da ação são colocadas em relevo a destacar a forma como o conhecimento é transacionado e performado. A agência dos sujeitos importa mais do que entender o significado (símbolos e exegeses) utilizados em situações em que o conhecimento é praticado e transmitido. O destaque dado ao “**modo** pelo qual as ideias são moldadas pelo meio social em que se desenvolvem” (Barth, 2000b, p.143, **negrito meu**), a notar mais “**como** essas tradições de conhecimento são configuradas e **como** elas são reproduzidas e alteradas de várias formas” (*Id.*, 2002, p. 3, tradução e **negrito meus**), coloca em evidência o conteúdo empírico e em menor ênfase o conteúdo abstrato.

Para assimilar o caráter dinâmico, variável e de transformação incessante da humanidade, Barth (2000b) nos adverte que tomar as formulações realizadas por intelectuais nativos a respeito das expressões culturais como fonte exclusiva de caracterização das tradições de conhecimento é um equívoco. Mesmo que elas sejam apresentadas por eles como “apartadas”, pode haver passagem de “itens” através de um grande divisor cultural. Isso seria o mesmo que perceber as representações nativas como imputações de validade hegemônica ou onipotentes, o que nos levaria a perder de vista as motivações por trás da elaboração de significados e conceitos forjados pelos atores, assim como as consequências inesperadas e efeitos cumulativos de seus atos. Explica: “Em vez disso, a tarefa principal é a identificação das dinâmicas contrastantes que geram características convergentes em cada área ou região” (Barth, 2000b, p. 161).

Se culturas e lugares não devem ser entendidos em termos estritamente estruturais, abstratos e parciais⁵², circunscritos a uma área cultural, como abordá-los de maneira comparativa? Conforme Barth (2000b), se por trás de formas sociais e culturais diferentes formos capazes de ver os processos de reprodução e criatividade culturais, para além de uma espécie de “linha de Wallace cultural” (*Ib. Id.*, p. 142), iremos compreender como ideias, imagens e elementos de representação podem ser entendidos em relação de proximidade, em fluxo e continuidade cultural⁵³. Através do quadro teórico proposto pelo autor, estaríamos aptos a alçar comparações, reforçando a dinamicidade dos materiais culturais e economias informacionais resultantes de articulações e pressões de atores sociais, como também a possibilidade perpétua de transformação do conhecimento. Segundo o autor (2000b), esse seria um caminho teórico metodológico interessante a ser adotado desde que as teorias de distribuição de traços culturais e do difusionismo tornaram-se indefensáveis e o particularismo cultural, insustentável.

Barth (2000b; 2002) propõe um modelo teórico que destaca dois princípios contrastantes na regência e gerenciamento do conhecimento na região da Melanésia e no Sudeste da Ásia. Para a primeira região, o autor ressalta o segredo e o mistério ocupando singular centralidade na condução das relações entre iniciadores e noviços entre as coletividades OK, no interior da Nova Guiné. Barth caracteriza as práticas rituais conduzidas por iniciadores considerando a seguinte lógica: quanto menos compartilhado e mais oculto estiver o conhecimento, mais protegido e valorizado ele estará. O manejo do conhecimento está intrinsecamente ligado à performance do iniciador, que combina a alternância de “longos períodos de recolhimento e breves frenesis de revelações encenadas, nas quais tornam os mistérios imanentes – mesmo que não necessariamente inteligíveis – para uma congregação ou para um punhado de noviços espantados” (Barth, 2000b, p.145).

Se, por um lado, o princípio que ordena as práticas de um sacerdote de culto não o leva a empenhar-se na transmissão ou ensino de seus conhecimentos - mesmo em ocasiões em que

⁵² A proposta de Barth (2000b) também é crítica aos estudos modernos da sociologia da ciência, cujo enfoque está na estruturas de controle do conhecimento, em perceber, por exemplo, como “o conhecimento profissional é controlado e sancionado”; ou em identificá-lo como “propriedade, riqueza, poder, precondição para pertencimento a um determinado grupo, ou como pré-requisito técnico para empreender ações efetivas” em diferentes culturas (*Id. Ib.*, p. 148). Revelar estruturas de poder não é algo que se apresenta no horizonte epistemológico da proposta barthiana. Na direção oposta, interessa ao autor perceber como a produção de conhecimento e ideias se dão a partir das práticas que contribuem na aquisição de determinadas formas de poder.

⁵³ Torna-se “capaz de lidar com materiais culturais heteróclitos e com uma ampla gama de organizações sociais, para poder retratar as condições da criatividade dos que cultivam o conhecimento, bem como as formas que daí decorrem” (Barth, 2000b, p.143).

coordena rituais públicos e iniciação de noviços; por outro lado, outro princípio organiza as práticas do guru, uma espécie de professor, que expõe seus conhecimentos religiosos, ensina-os e instrui discípulos e possíveis sucessores. O autor apresenta o guru a partir de um modo de “reprodução cultural ativa e intencional por meio de um trabalho sistemático e permanente como educador” (Barth, 2000b, p.145).

As formas apresentadas de maneira comparativa realçam “os efeitos cumulativos da performance desses diferentes tipos de papéis sobre as próprias tradições que são transmitidas” (Barth, 2000b, p.146). De forma inadvertida, pode-se pensar que o teor comparativo adotado por Barth reforça enquadramentos que produz estereotipificação a partir de regionalidades específicas, redutos de tradições cerradas em localidades específicas. Entretanto, seu enfoque está nos “tipos de conhecimento e maneiras de conhecer que se desenvolvem de modo mais característico a partir de cada conjunto prevalente de premissas” (*Ibid*, p.161)⁵⁴, na distribuição das variantes culturais em fluxos mais difundidos ou mais contidos, como também nas transformações marginais dessas tradições.

O principal argumento de Barth (2000b) ao trazer as posições contrastantes do guru e do iniciador é o de destacar a capacidade que reside em uma autoridade intelectual em proliferar e expandir tradições de conhecimento distribuídas culturalmente em grandes regiões. Por isso, debruça-se em “uma análise comparativa sistemática das transações do conhecimento” trazendo como modelos o guru e o iniciador⁵⁵. Tratar-se-ia de compreender como essas duas economias informacionais (guru e iniciador) encadeiam outros atores a realizarem ações que perpetuam, transformam ou se distinguem das de seus mestres. A atuação do guru como sacerdote e especialista em leis, empenhado em transmitir seus conhecimentos, assim como estabelecer relações com outras autoridades de poder, estaria diretamente atrelada à intensa disseminação do conhecimento. Já a prática ritual do iniciador, balizada pela proteção do conhecimento, reduziria a penetração dessa tradição de conhecimento a localidades próximas, por exemplo.

⁵⁴ Além disso, ao escolher formas bastante contrastantes, Barth (2000b) nota a possibilidade da existência de um espectro de variações entre as duas extremidades apresentadas, configurando formas mistas ou intermediárias.

⁵⁵ O autor enfatiza a existência de uma gama de possibilidades a ser explorada a partir da criatividade dos atores e dos conteúdos das tradições culturais. Reforça que a escolha de dois modelos contrastantes partiu de uma etnografia do *agora*, ou seja, de um quadro teórico de análise que não deve ser mobilizado em estudos posteriores sem que se contextualize a agência dos intelectuais nativos no momento em que foi etnografada. Além disso, Barth (2000b, p. 160) observa que sua elaboração teórica não objetiva reconstruir historicamente as origens dos padrões culturais destacados, “não importando de onde vieram originalmente as imagens e ideias particulares que empregam e desenvolvem [os intelectuais nativos]”.

Segundo Barth (2000b), o conhecimento gerenciado pelo guru é transmitido a partir de recursos que se valem da explicação e conversação, como também por “um tipo de coerência e integração bastante diferente daquele que surge a partir do funcionamento e do uso” (*Id. Ib.*, p.149). A gramática de uma língua ou um quadro moral que implica em direitos e deveres entre parentes de uma comunidade, seriam exemplos de tipos de coerência que atravessam as práticas rituais, orientando e não limitando as experiências individuais. Preza-se por um alto grau de coerência e consistência de um *corpus* de conhecimento. As conduções rituais geralmente são doutrinárias, revelando-se investimentos em práticas disciplinares.

Na região da Melanésia e na África pré-colonial, caracterizada pela ausência de gurus e atuação mais proeminente de iniciadores, “O iniciador está preso ao seu contexto e seu conhecimento só é transportado para os grupos imediatamente vizinhos ou como resultado de movimentos de populações inteiras” (Barth, 2000b, p. 154). A tradição de conhecimento Baktaman na Nova Guiné sustenta-se principalmente através de códigos não-verbais, de imagens e atos, sendo o conhecimento entendido como válido somente quando transmitido pelos ancestrais – o que corrobora para reforçar uma aura de mistério em torno da construção desse *corpus* de conhecimento. O meio de comunicação é regido pelo “sigilo e pelo perigo, da vivacidade das imagens dos símbolos naturais selecionados e da complexidade de sua harmonização por meio de múltiplas analogias e associações rituais reveladas” (Barth, 2002, p.5, tradução livre). O critério de validade desse conhecimento se embasa na transmissão dos segredos pelos ancestrais antes de morrerem, com um apelo para que o conhecimento perdure como algo imutável, muito embora sejam (re)moldados “pelas práticas de organização e desempenho sociais” (*Ib. Id.*, p.5), o que resultaria em mudanças e variações regionais na tradição Baktaman.

Por fim, o quadro comparativo proposto por Barth nos ajuda a pensar como as práticas religiosas inspiradas na tradição católico-cristã, empenhadas pelo *finado* Manelão, ganham repercussão entre analfabetos e sim-analfabetos no *Terreno dos Caboclos do Sr. São João*. Manelão é descrito como uma pessoa letrada (*escrivão, juiz de paz e professor da doutrina*) que *chega* no *Terreno* no início do século XX, em um contexto histórico precedente a explicitação de uma fronteira identitária étnica e da institucionalização da educação escolar indígena. Através de um desempenho performático que valorizava a verbalização e a leitura, a frequência e a repetição das práticas rituais em sua casa - onde eram realizados *rezas, cultos, novenas*, etc. - sustentadas por valores morais e familiares, Manelão destaca-se como uma espécie de sacerdote que *plantou a semente da religiosidade* na comunidade do Barreiro Preto. Seu Zé,

seu afilhado, revelou-se um discípulo que dá continuidade aos seus ensinamentos, a distribuí-los a *enfrenteiros(as)* alfabetizados. Ambos têm seus protagonismos realçados por assemelharem-se à figura do guru. Preocupados em disseminar o conhecimento, *passar o costume* a outras gerações através de práticas mnemônicas que se valem do *assuntar*, cópias, livretos e *convites* para participação em festejos e outros rituais religiosos, são lembrados. Essas e outras questões serão melhor aprofundadas no capítulo 4, em que me dedico a analisar a penetração da tradição cristã entre os Xakriabá. Antes disso, no próximo capítulo descrevo a trajetória de *chegada* de Manelão e outros forasteiros no *Terreno dos Caboclos*.

CAPÍTULO 3

TRAJETÓRIA FAMILIAR DE *CABOCLOS FEITOS*, FLUXOS MIGRATÓRIOS E RELAÇÕES DE ALIANÇA



Fig 10: Cercamento para as criações (janeiro 2015, Terra Indígena Xakriabá - arquivo da autora)

Nos capítulos anteriores tratei acerca de questões determinantes para que a pesquisa tomasse rumos que me levaram a investigar as práticas religiosas associadas a certas autoridades intelectuais. Os vínculos de confiança pré-estabelecidos, criados e reforçados durante a condução da pesquisa apresentaram-se como decisivos para que ela pudesse tomar forma. Como explicitarei no capítulo um (01), um exercício de retomada de meu “passado autobiográfico” (Fabian, 2013) se fez necessário para trazer à cena a “situação etnográfica” (Pacheco de Oliveira, 2013a). Além disso, no capítulo dois (02), remontei à adoção de uma abordagem teórico-metodológica que valeu-se do mapeamento genealógico para suscitar a contação de histórias sobre a vida dos

antepassados, somada à instrumentalização conceitual de teóricos como Barth (2000a, 2002), Revel (1998), Bensa (1998) e outros que tratam questões relativas a correlação entre memória coletiva e individual e a perspectiva biográfica. Neste capítulo me dedico a apresentar as histórias de vida de alguns personagens de maneira a configurar uma trajetória familiar. Os fluxos migratórios (*chegada, idas e vindas e retorno*), as relações de parentesco e o direito de uso da terra comum aparecem em destaque nas narrativas.

Os relatos biográficos recuperam principalmente as vidas dos *finados, chegantes e compadres* Manoel Fernandes de Oliveira (Manelão) e Teodolino de Souza Freire (pai de Seu Zé). O primeiro teria migrado para o *Terreno dos Caboclos* na década de 1920, o segundo na de 1930, conforme me informaram os interlocutores. Já as memórias que recompõem a trajetória de vida de Rufino Corrêa Franco, mencionado como *compadre* de Teodolino e Manelão (ver Diagrama 4), nos instiga a perceber como pessoas ditas como *daqui* buscavam trabalhar em fazendas vizinhas das atuais comunidades do Barreiro Preto, Barra do Sumaré e Sumaré (ver Mapa 5), especialmente em fazendas localizadas na região de Montalvânia (MG), e *voltavam* (ver Mapa 4). As narrativas sobre esses personagens aparecem timidamente associadas à organização social dos grupos domésticos; ao *trabalho* e a outras habilidades dos *chegantes* (ou *de fora*); e às relações de parentesco, questões que me dedico a analisar neste capítulo.

A denominação *Terreno dos Caboclos do Sr. São João* recupera os processos de colonização da extensão do médio São Francisco. Embora não existam registros da atuação de Ordens Religiosas no médio São Francisco, a partir do que indica Santos (1997), é nesse contexto que a Missão do *Sr. São João do Riacho do Itacaramby* sobressai-se como a única a atuar na vasta extensão da região fronteira entre as capitânicas do Norte e as recém-criadas capitânicas de Minas e São Paulo. Um bispo pernambucano (Padre Antônio Mendes Santiago) foi designado para catequizar ‘índios ferozes’ entre 1712 e 1713. O monopólio do serviço religioso sobre as margens esquerda e direita do São Francisco esteve associado a padres vinculados à Bahia e Pernambuco (Vasconcelos; Barbosa *apud* Santos, 1997). A esta iniciativa é atribuída a existência do aldeamento *Missão do N. Sr. São João dos Índios*. Em 1817, os índios da missão são referidos por Saint-Hilare como sujeitos que: “[...] edificaram uma aldeia que tem o nome de *S. João dos Índios*. Esses índios fundiram-se com negros e mestiços; [...] reclamavam do Rei o privilégio de serem julgados por um dentre eles, regalia que a lei não concede, creio, senão aos índios puros” (Saint-Hilare *apud* Santos, 1994, p. 6).

A região do médio São Francisco passou a ser colonizada sistematicamente em um período anterior, no final do século XVII, em consequência do avanço da frente pastoril. Alguns registros históricos destacam a figura do bandeirante Matias Cardoso, que havia sido convocado pelo Governador da Província para atuar na região com o intuito de ‘governar o sertão’ e ‘pacificar’ os índios (leia-se dominar e combater) que buscavam refúgio por toda extensão do São Francisco (Vasconcelos *apud* Santos, 1997). Tendo logrado êxito em sua campanha de extermínio e escravização de mão de obra indígena, tornou-se capitão-mor do São Francisco e dono de uma sesmaria, onde construiu Morrinhos e fundou os arraiais de Nossa Senhora do Brejo do Amparo e Santo Antônio da Manga sobre as aldeias dos Guaíbas e Tapiraçaba, e onde travou embates com indígenas referidos como Xakriabá, que se deslocaram para o rio Urucuia. A destruição das aldeias configura-se na origem histórica das cidades atuais de Januária e São Romão, o que levou a consolidação da ocupação na região (Vasconcelos; Saint-Adolphe; Burton; Barbosa *apud* Santos, 1997).

Januário Cardoso, filho de Matias Cardoso, é apresentado como figura dotada de poder e a ele vincula-se a outorgação de terras aos índios aldeados por meio de um documento de doação, o que garantiria o território para os indígenas que habitavam a região. Durante a segunda década do século XVIII, os Kaiapó, que haviam se deslocado do Maranhão e Alto-Tocantins, apresentaram-se como uma ameaça aos Xakriabá ao se instalarem na região próxima ao rio Japoré, Paracatu e Urucuia, na margem esquerda do São Francisco. Isso teria levado os Xakriabá a se aliar ao mestre de campo Januário no combate de seus inimigos (Santos, 1997). Tal aliança resulta na liberdade dos índios e a doação de um lote de terras que englobava a região delimitada pelos rios Itacarambi, Peruaçu e São Francisco, pela Serra Geral e Boa Vista (Marcato, Vasconcelos *apud* Santos, 1997). Santos (1997) analisa que: “a doação, mais que resultado de um acordo entre colonizadores e índios [...] deve ser vista como procedimento referendador da autoridade colonial imposta aos índios, produto de um compromisso entre o poder eclesiástico e poder local” (*Id. Ib.*, p.24).

A faixa de terra doada por Januário Cardoso de Almeida em 1728, destinada ao grupo indígena referido como Xakriabá, apresenta-se como um marco de grande relevância histórica para o povo Xakriabá. O grupo⁵⁶, que no século anterior encontrava-se distribuído em uma grande extensão do médio rio São Francisco devido ao projeto colonial e uso do poder eclesiástico e local,

⁵⁶ Segundo Santos (1997), somente na década de 1970 os Xakriabá passaram a ser identificados como povo indígena pelo governo federal, apesar de a presença indígena no médio São Francisco ser documentada em fontes históricas desde, no mínimo, o século XVII.

encontrava-se aldeado na missão do *São João* e se aliou a este mestre de campo no combate aos indígenas Kaiapó, que representavam uma ameaça para ambos (Paraíso, Marcato *apud* Santos, 1997). A própria destinação de terras ao grupo pode ser lida como um mecanismo de expropriação territorial, algo que progressivamente vai se intensificando ao longo dos séculos chegando ao seu auge na metade do século XX.

Se nos registros históricos que datam de séculos anteriores ao XX, a trajetória do povo Xakriabá é recuperada mencionando colonizadores que levaram a cabo tentativas de extermínio e escravização da mão de obra indígena no médio São Francisco, em contrapartida, nos séculos seguintes, o protagonismo de *chefes* e líderes que encabeçaram as *revoluções da terra* na missão do *São João* ou no *Terreno dos Caboclos do Sr. São João* é sustentado pela memória coletiva xakriabá. A retomada de marcos históricos na luta pela demarcação territorial, presente na história oral, assim como em grande parte dos trabalhos etnográficos produzidos sobre o povo Xakriabá, acentua a atuação de determinadas lideranças indígenas na conquista de direitos que garantiram o reconhecimento territorial e étnico.

O episódio conhecido como *curral de varas* inaugura a revelação desses personagens. O *chefe* Germano Gomes de Oliveira passa a ser mencionado quando se tematiza a viagem para o Rio de Janeiro, na década de 1930, na busca por providências para tornar o território como de uso comum⁵⁷ pelos moradores do *Terreno dos Caboclos*. O *curral de varas*⁵⁸ é representativo das investidas de cercamentos em áreas de terras devolutas ou desvalorizadas, algo recorrente no noroeste mineiro durante o início do século XX (Mata-Machado *apud* Santos, 1997). Neste momento histórico, os moradores do terreno, ditos *caboclos* e *baianos* (esses últimos, forasteiros que passaram a morar no território) mantinham relações de boa convivência, tendo, inclusive, alguns deles adquirido matrimônio.

A demanda por um território coletivo só ganha contornos políticos com o processo de privatização das terras, cujo ápice se deu na década de 1960. Embora em décadas anteriores já houvessem iniciativas de privatização e ofensivas de esbulho territorial, a grande *revolução da terra*, que culminou na demarcação de parte do território xakriabá⁵⁹, foi decorrente da instalação

⁵⁷ Terras de uso comum “designam situações nas quais o controle de recursos básicos não é exercido livre e individualmente por um determinado grupo doméstico de pequenos produtores diretos ou por um de seus membros. Tal controle se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. Tanto podem expressar um acesso estável à terra, como ocorre em áreas de colonização antiga, quando evidenciam formas relativamente transitórias intrínsecas às regiões de ocupação recente” (ALMEIDA, 2006, p. 101)

⁵⁸ Recupero esse episódio em maior detalhes na página 118.

⁵⁹ TI Xakriabá foi homologada em 1987 e TI Xakriabá Rancharia, em 2003.

do projeto desenvolvimentista da RURALMINAS (Fundação Rural Mineira - Colonização e Desenvolvimento Agrário), que ameaçou de forma brusca a continuidade dos moradores no território, levando à grilagem de terras, à compra de posses individuais e a atos de violência contra os Xakriabá (cf. Santos, 1997).

Dentre os atores que protagonizam a intensificação dos conflitos ocorridos durante a segunda metade do século XX estão os moradores do *Terreno dos Caboclos* nomeados como *posseiros* (identificados por vezes como *baianos*), latifundiários, grileiros e lideranças políticas locais, além do órgão estatal citado. A deflagração desse cenário levou à mobilização de lideranças locais em busca de providências para que a terra fosse reconhecida como "doada aos caboclos", atualizou um ciclo de viagens inaugurado anteriormente por *chefes* locais, resultando na incorporação da FUNAI como um dos atores que compõem essa complexa trama pelo reconhecimento do território como indígena.

Quando este cenário é recuperado nas narrativas orais, o nome de Rodrigo (Manuel Gomes de Oliveira) vem à tona, assim como as viagens que fez até Brasília, no final dos anos 1960 e início da década de 1970, com o mesmo propósito de outros *chefes*: a “busca por providências”⁶⁰. Nas narrativas, Rodrigo é coroado como uma espécie de herói na busca pela regularização e reconhecimento da terra e do povo como indígena. Rosalino Gomes de Oliveira, por sua vez, líder de várias retomadas de terra entre as décadas 1970 e 1980 é lembrado como um mártir. Nos anos 1980, foi assassinado brutalmente⁶¹. O período se caracterizou pelas novas investidas de invasão, venda e compra de posses a partir do interesse nas terras despertado pela penetração da RURALMINAS na região; pela participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) como novo ator na trama⁶²; pelos movimentos de *retomada* das terras; pelo

⁶⁰ “A *procura dos direitos*, que resultou na viagem de Rodrigo Gomes de Oliveira a Brasília e no contato com a FUNAI como órgão governamental capaz de encampar e sustentar o pleito pelo reconhecimento da terra como patrimônio dos sucessores dos índios do Sr. São João, foi a posição adotada por parte de alguns moradores, localizados principalmente, ao que tudo indica, nas regiões circunvizinhas ao Brejo do Mata-Fome, e entre este e Missões, áreas atingidas diretamente pela pressão da RURALMINAS (cuja ação se iniciou pela gleba Sumaré/Mata-Fome) e de fazendeiros e comerciantes de terra (a zona leste da terra doada aos índios, onde se localizam Missões, Rancharia, Boqueirão, Traíras, localidades hoje fora da Terra Indígena Xakriabá, foi uma antiga porta de entrada de ocupantes não-índios)” (SANTOS, 1997, p.142).

⁶¹ “Os assassinatos de Rosalino Gomes de Oliveira, Manuel Fiúza da Silva e José Pereira Santana ocorreram na madrugada do dia 12 de fevereiro de 1987. [...] O acontecimento do dia 12 teria repercussão nacional, dando vazão ao primeiro caso de assassinato de índios levado a júri federal, tendo sido o crime enquadrado como genocídio. [...] A repercussão do crime, tanto quanto a possibilidade de novos conflitos, dada a tensão re-instaurada entre índios e posseiros, determinaria a rápida retirada destes, executada pela FUNAI em caráter emergencial. [...] A consolidação do reconhecimento formal da Terra Indígena consubstancia e legitima em última instância a imagem do índio como sujeito de direito, elaborada a partir do processo da luta. [...] O assassinato de Rosalino seria um marco para os Xakriabá não apenas porque desencadearia o reconhecimento definitivo da terra, mas porque ele se tornara, no decorrer da luta ↓ e também após à sua morte ↓, o representante máximo da idéia do direito à terra incorporado na categoria ‘índio’.” (SANTOS, 1997, p. 233 ss)

⁶² “O CIMI ↓ apoiado principalmente em Rosalino e Osvaldo, do Barreiro ↓ concentraria sua ação também nesta região [Sapé], onde a FUNAI não alcançava a penetração que tinha na área do Brejo do Mata-Fome, nas proximidades do posto indígena. Do entrecruzamento destas ações surgiria Rosalino como uma alternativa de chefia frente a Rodrigo, apoiado em uma outra esfera de poder que não a FUNAI: o CIMI, por um lado, e a própria liderança da luta, por outro. É importante ressaltar o fato de que

acirramento dos conflitos territoriais locais decorrentes das reações de fazendeiros, grileiros e *posseiros* de terra; e pela própria homologação da Terra Indígena Xakriabá pela FUNAI em 1987. Rosalino tornou-se líder fundamental para os Xakriabá, destacando-se por conduzir mutirões em terras griladas e acompanhar ativamente o processo demarcatório.

Os nomes citados aparecem com recorrência em trabalhos etnográficos sobre os Xakriabá quando se compõe o enredo da luta pela terra. Entretanto, pouco se pontua sobre a importância de *chegantes* (forasteiros), com os quais os ditos *caboclos* estabeleceram relações de aliança matrimonial e política em um tempo mais recuado historicamente, como figuras de notória importância na luta pela terra. Conforme Santos (1997), desde pelo menos o início do século XIX a presença de ‘não índios’ nas terras doadas é precedente, já que nenhum tipo de administração especial se sucedeu nessas terras. Busco compreender, a partir de memórias individuais e familiares, de que forma esses personagens estiveram implicados na organização territorial, em termos morais e políticos, mais especificamente a partir da trajetória de Manelão, Teodolino e Rufino. As narrativas que compõem este capítulo recuperam memórias sobre os *finados chegantes*, retomam trajetórias familiares que nos permitem acessar histórias de vida de pessoas comuns, não ilustres e não dotadas de grande prestígio político entre os Xakriabá, e outras mais notórias em um círculo familiar.

Valho-me de fragmentos biográficos para abordar a *chegada* e a permanência de forasteiros e suas relações com *descendentes da terra* no *Terreno dos Caboclos do São João*. As histórias narradas nos dão pistas para perceber como se sucedeu a *chegada*, algo que, conforme os interlocutores, dependia do estabelecimento de alianças políticas com os *daqui*, *caboclos* ou *descendentes da terra*, assim como do aval do *Chefe dos Caboclos*, Gerônimo Seixas Ferro. Tratam-se de narrativas que permitem compreender o *Terreno dos Caboclos* como “uma pluralidade de terras, unificadas pela consciência de uma história e um direito, teoricamente repartido por igual entre herdeiros” (Santos, 1997, p. 168). Um lugar onde as relações entre os seus moradores definiram o pertencimento territorial, uma fronteira identitária construída ao longo dos tempos e acionada pelos *parentes* através do vínculo com a terra.

O conceito de *chegada* aqui mobilizado refere-se aos circuitos migratórios de pessoas para (ou que atravessaram) o noroeste mineiro, ocorrido no século XX (e talvez até em séculos anteriores), e que teve como destino o lugar que hoje se encontra a Terra Indígena Xakriabá.

Rosalino assume o comando das retomadas em um momento em que a FUNAI tentava diminuir o impacto e a rapidez dos acontecimentos, orientando os representantes e índios em geral no sentido de paralisarem os mutirões.” (SANTOS, 1997, p.238)

Esse movimento, por sua vez, teve dentre as principais motivações a seca sertaneja ocorrida na região Nordeste do Brasil (Santos, 1997). Ainda que muitos dos *chegantes* aparecem nas narrativas identificados como *baianos*, pois em sua maioria eram migrantes da Bahia (Id. Ib.), os sujeitos da pesquisa indicaram outros locais de origem dos migrantes dos quais descendem. Brejo do Amparo, atual município de Januária (MG), de onde teria migrado Manelão, e Mocambo, que hoje leva o nome de Levinópolis (MG), distrito de Januária (ver Mapa 3), de onde teria migrado Teodolino, figuram como esses locais geograficamente referenciados.

A memória genealógica dos narradores não recuperou trajetos realizados por familiares de gerações ascendentes dos referidos personagens para Brejo do Amparo e distritos vizinhos, muito embora existam indicativos que evidenciam a chegada de nordestinos na região januareense (Baeta, 2000). No entanto, cabe retomar que meu objetivo principal não é o de alcançar de maneira fidedigna os trajetos que culminaram na *chegada ao Terreno dos Caboclos*. Preocupome em evidenciar as relações que possibilitaram a construção do parentesco envolvendo esses personagens, pondo em destaque as formas de vínculo entre eles e com o território, algo tematizado nas narrativas quando o movimento de *chegada* foi mencionado.

Há de se considerar que o fluxo populacional para a região norte mineira é mais antigo do que o período mencionado pelos interlocutores (décadas iniciais do século XX), não estando circunscrito a uma causalidade única ou incidente particular, muito menos localizado em um momento histórico bem definido. Há indícios de que houve um crescimento populacional no município de Januária em 1860, considerado “*o ano da fome na Bahia*” (Burton *apud* Santos, 1997, p. 44), o que pode ter contribuído para uma afluência significativa de pessoas para a região. Também há relatos que informam que na mesma região se instalaram escravos fugidos do Agreste (Baeta, 2000).

Faço uma breve digressão histórica para localizar temporalmente o contexto de migração dos personagens Manelão e Teodolino (décadas de 1920 e 1930), que remete aos desdobramentos da Lei de Terras de 1850. Segundo Dayrell (2019), desde o início do século XVII, o norte de Minas desempenhou um papel ativo na sustentação da mineração, do fornecimento de algodão e produção de mamona e até mesmo do látex da mangaba destinado à produção da borracha, que abasteciam a região centro-sul brasileira. Em 1894, houve a implantação da navegação a vapor no rio São Francisco⁶³ e, em 1911, a integração de uma malha

⁶³ “No final do século XIX, a navegação a vapor tornou Januária um centro comercial ainda mais dinâmico, consolidando-a como um dos portos mais importantes no Médio São Francisco, ao lado de Juazeiro e Xique-Xique, na Bahia. Essa dinâmica comercial exigiu a construção de vários armazéns para a estocagem dos produtos que ali circulavam. Com a prosperidade,

ferroviária que chega a Montes Claros nas primeiras décadas do século XX (Lessa; Querino *apud* Dayrell, 2019)⁶⁴.

Em 1889, com o fim do Brasil Império, a Primeira República caracterizou-se pela penetração das relações capitalistas no campo, o que levou ao fechamento de fronteiras (privatização de terras), concessão de terras pelo governo federal a representantes dos poderes locais, estadual e nacional, insurgências e conflitos dirigidos⁶⁵ a populações sertanejas (caboclas, matutos, errantes, jagunços, vaqueiros, camponeses, ex-escravos, dentre outras denominações) (Dayrell, 2019). Segundo Almeida (2006), esses movimentos religiosos e de rebeldia, “ao estimularem o livre acesso à terra, fora de áreas tidas como periféricas, contrastavam vividamente com os mecanismos coercitivos adotados nas grandes propriedades, encerrando ‘grave ameaça’ que findou coibida pela força das armas” (*Id. Ib.*, 110). No caso do Norte de Minas, em particular nas regiões sanfranciscanas: “as transformações em curso nesse entre período tiveram como palco resistências de populações que viviam da agricultura e da criação de animais, fazendo enfrentamento aos poderes locais vinculados com interesses no âmbito regional e/ou nacional” (Dayrell, 2019, p.49). Ainda segundo o autor:

A reorganização da economia regional, tensionada pelas elites locais, atinge o campo no mesmo momento em que o território nacional passa por uma regularização fundiária coordenada pelo império, com o advento da “Lei de Terras”, de 1850, legislação instituída para proteger a elite agrária e o seu monopólio sobre a terra. Foi um mecanismo que excluiu do acesso à terra uma ampla gama de comunidades negras, de negros libertos, escravos, caboclos e outras populações despossuídas. A repercussão dessa lei vai eclodir no Norte de Minas nas primeiras décadas do Século XX, momento que coincide com a chegada dos agrimensores que passaram a regularizar as terras de forma cartorial fazendo as divisões. Elisa Cotta Araújo, ao estudar as comunidades negras e vazanteiras do rio São Francisco, denomina esse momento, de passagem do Século XIX para o Século XX, como o “Tempo dos Coronéis”, no qual subordinação e autonomia conviviam lado a lado, mesmo que em prejuízo da segunda (DAYRELL; ARAÚJO *APUD* DAYRELL, 2019, P.51).

comunidades e povoados já existentes foram se adensando e se espalhando pelas barrancas e ilhas que se formam em seu leito, além das nascentes dos rios que afluem para o Francisco e das terras férteis de suas veredas e alto *Gerai*s.” (TOSCANO CORREIA; MACHADO, 2011, P.90)

⁶⁴ “Nos sertões sanfranciscanos a navegação a vapor antecede em quase uma vintena de anos (1894) à interligação com o centro sul através da ferrovia, que chegou ao porto de Pirapora em 1911. As localidades em torno do rio São Francisco estavam sendo demandadas por produtos como o pescado, a madeira, a borracha, o algodão, o couro, além de cereais (como milho, feijões e arroz), a mandioca, as abóboras, a cana, para além das carnes de animais. A cidade de Belo Horizonte fora recentemente inaugurada como a nova capital do estado de Minas Gerais e demandava não apenas produtos in natura, como também industrializados. Já existiam na região algumas fábricas que beneficiavam o algodão e uma série de outros produtos como a farinha, a goma, a rapadura e a cachaça que eram exportados. Produtos que até então eram consumidos mais no entorno do Norte de Minas e regiões mineradoras e, em alguns casos, atingiram praças mais distantes ou mesmo exportados para o exterior”. (SENNA; MATA-MACHADO; RIBEIRO; MOREIRA *apud* DAYRELL, 2019, p. 50)

⁶⁵ Como, por exemplo, a Guerra de Canudos e de Contestado.

Ao alterar as formas de acesso à terra, que até então ocorriam através da concessão ou da ocupação, a Lei de Terras, sob o argumento de transformar a terra em mercadoria para garantir segurança jurídica sobre a sua posse, impossibilitou que uma ampla gama de comunidades pudesse adquirir ou ter regularizada as terras que ocupavam. Privatizadas ou transformadas em “terra de ausente” (Araújo *apud* Dayrell 2019), as planícies e planaltos sanfranciscanos do Norte de Minas se tornaram passíveis de serem vendidos, o que, de fato, fomentou conflitos locais e ameaças aos antigos moradores e posseiros. Isso porque surgiram donos de terras que até então estavam sob a posse de locais, porém não sob um regime de propriedade privada. Sob os efeitos da Lei de Terras, ampliou-se a oferta de propriedades rurais em um mercado fundiário dominado por coronéis e fazendeiros que tinham a seu favor a estrutura jurídico-burocrática dos cartórios.

Esse processo de alienação da terra sob o qual estava submetido os antigos trabalhadores rurais intensificou os fluxos migratórios de populações expropriadas transformadas em trabalhadores sem-terra. Por isso, a busca por novas áreas em regiões muito distantes apresentou-se como um imperativo (Araújo *apud* Dayrell, 2019). Concomitantemente a isso, o avanço da expropriação terá uma lógica própria alimentada, via de regra, por interesses pelas terras mais férteis, abundantes em água e com a presença de alguma infraestrutura.

De acordo com Dayrell (2019), dentre as áreas não almeçadas pelos interesses dos grandes proprietários encontra-se a Depressão Sanfranciscana, região marcada pela presença da malária e drenada pelo rio São Francisco na porção norte mineira, e áreas rebaixadas nas proximidades de Montes Claros, Francisco Sá, São José do Gurutuba, Porteirinha, Mato Verde, Monte Azul e Espinosa. Essa região, designada como o “Território Negro da Jahyba”, manteve-se, de maneira geral, à margem da ocupação de fazendeiros brancos pelo fato de estar sobre um relevo que favorecia a infestação do mosquito transmissor da malária (Costa *apud* Dayrell, 2019).

É nessa região que vazanteiros, quilombolas e pescadores articularam nos seus sistemas produtivos o uso familiar e comunal das “terras baixas”. Dayrell (2019) argumenta que essas terras ficaram, ainda que temporariamente, fora da cobiça dos fazendeiros, assim como extensas áreas localizadas nos planaltos sanfranciscanos em suas margens direita e esquerda e em ambientes de serras e de chapadas da Serra do Espinhaço.

Por sua vez, ao longo de um período que antecede a divisão das terras e durante esse tempo de desinteresse dos fazendeiros, populações indígenas, negros, caboclos e nordestinos

teriam se juntado e fixado tanto naquelas áreas baixas como nas mais elevadas. Dayrell (2019) também afirma que esses grupos mantinham uma relativa subordinação ao poder dos fazendeiros e dos coronéis ao mesmo tempo que conseguiam estabelecer uma relativa autonomia.

Entendo as trajetórias de ascendentes dos sujeitos da pesquisa como relacionadas a esse cenário. O que pretendo considerar neste capítulo são as narrativas elaboradas que, em seu conjunto, referem-se à retirada a partir da região onde atualmente localiza-se o atual município de Januária, antigo Brejo do Amparo ou do Salgado, e cujo destino é o *Terreno dos Caboclos*. De maneira complementar, mas não menos importante, para a compreensão do quadro geral das mobilidades anunciadas, também são referidos os movimentos relativos à busca por trabalho em fazendas localizadas na região onde atualmente encontra-se o município de Montalvânia. De acordo com o Dicionário Geográfico Brasileiro e Saint Hilaire (*apud* Toscano Correia; Machado, 2011), a primeira região é caracterizada como de mão de obra escrava e produtora de cana de açúcar, já a segunda é descrita como região para onde se destinava gente livre que pudesse trabalhar, embora sob a influência do coronelismo:

Segundo se vê na Rev. A.P.M., XI, 378, o nome do arraial era Brejo do Amparo. “É este brejo tão pingue que ainda hoje, **produz a cana doce** nos lugares onde há mais de cem anos se fizeram as primeiras plantações” (Rev. A. P. M, XIII, 623). (VERBETE JANUÁRIA, DICIONARIO HISTÓRICO GEOGRÁFICO DE MINAS GERAIS, 1995, p. 172., negrito meu)

A prosperidade reina entre os habitantes de Salgado. Parece que vários deles possuem **grande quantidade de escravos**, e meu próprio hospedeiro tinha a setenta. O bem estar conduz naturalmente alegria, por isso, observei muito maior jovialidade em Salgado que noutros lugares. Reunem-se a noite para jogar cartas ou gamão. Fazia-se musicas, que nao era uma, e ensaiava-se mesmo, por ocasião de minha passagem, uma peça de teatro que deveria ser breve representada. (SAINT-HILAIRE APUD TOSCANO CORREIA; MACHADO, 2011, p. 87, negrito meu)

No município de Manga imperou, até então [1952] o coronelismo, que mandava e desmandava. Antônio Lopo Montalvão, aparentado com gente dos “coronéis”, pretendeu influir no sentido de fazer cessar as arbitrariedades, em benefício do sossego do povo. Nada conseguindo, resolveu fundar uma cidade, **onde gente livre pudesse trabalhar e viver “sem medo do chicote”**. Pondo em prática seu sonho, comprou Montalvão, por preço irrisório, a fazenda do sr. Manuel Rodrigues; e ali entre os rios Cachá e Poções, a 22 de abril de 1952, lançou a pedra fundamental de uma cidade, que batizou com nome derivado do seu – Montalvânia. Mas a iniciativa do jovem Antônio Lopo Montalvão foi considerada um **desafio aos coronéis** da sede municipal, Manga, os quais iniciaram uma campanha de represálias, de perseguição contra o jovem ousado. (VERBETE MONTALVÂNIA, DICIONÁRIO HISTÓRICO GEOGRÁFICO DE MINAS GERAIS, 1995, p.207, negrito meu)

Motivada em compreender os fluxos de pessoas - *chegada, idas e vindas e retorno*, como também a escolha pelo destino geográfico *Terreno dos Caboclos*, apresento tais mobilidades como constitutivas da trajetória familiar de personagens referidos como *de fora* ou *chegantes*. A

narração dessas trajetórias nos conduz principalmente a reflexões acerca da *chegada*, das articulações que os permitiram os personagens mencionados *estar* no território e das implicações da presença dos forasteiros no processo que levaria o *Terreno dos Caboclos* a ser homologado como Terra Indígena. A tessitura das memórias sobre os finados Manoel, Teodolino e Rufino dizem muito sobre as relações por eles sustentadas, assim como sobre o manejo dos conhecimentos deixados por esses antepassados.

Organizei as histórias de vida contadas sobre os três (ver Diagrama 4) de forma a apresentá-las a partir do entendimento dos narradores. As elaborações formuladas retomam principalmente as relações de aliança desses personagens e devem ser entendidas levando em conta o contexto em que foram construídas, assim como o contexto histórico ao qual remetem, pensado de forma retroativa. Busquei apresentar as narrativas de forma desarranjada, menos obediente a uma linearidade cronológica e mais fiel à forma como foram ordenadas pelos sujeitos narradores. Tentei obedecer o que indica Bourdieu (2006) sobre a vida biografada, composta pelo sentido arbitrário dado para ocorrência dos fatos, compreendendo o real como “descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisto, fora de propósito, aleatório” (Robbe-Grillet *apud* Bourdieu, 2006, p. 185).

Vários foram os narradores que, de diferentes formas, retomaram fatos históricos, residindo um interesse não em uma busca por cronologias verdadeiras, mas, como considera Pollak (1992), por cronologias construídas a partir de um enquadramento da memória, de um determinado contexto de fala e das vivências experienciadas pelo narrador. Conforme o autor, o interesse de pesquisa não deve estar na extração dos relatos com a finalidade de objetivá-los e sim na objetivação de realidades pelos sujeitos a partir da conformação de atos e de percepções de cronologias plurais.

Interessa-me não só recompor essas trajetórias, mas explorar como as memórias são acessadas por seus descendentes, denotando um esforço em sustentar um patrimônio familiar; são deixadas vivas em narrativas orais, passadas de geração em geração; são elaboradas na tentativa de perpetuar a reputação de seus antepassados. Também me interessa mais perceber as construções realizadas pelos sujeitos pesquisados a partir de suas memórias individuais (compartilhadas ou não coletivamente) e como são acionadas, do que compilar um estoque de narrativas. Questões como: “O entrevistado ‘se esquece’ sempre de um conjunto específico de acontecimentos que vivenciou?” ou “Cada grupo de informantes situa em datas diferentes

determinado fato histórico?” (Amado; Ferreira, 2006, p. XVI), devem estar colocadas, mesmo em plano secundário, quando a interlocução se apresenta no texto. Também me interessa problematizar e reconhecer a minha subjetividade como pesquisadora, entender-me também como produtora de uma representação subjetiva textual, algo ponderado nos capítulos anteriores e que se estende a todo trabalho.

Mas quem, afinal, teria propriedade para falar sobre os que já não estão mais ali? Quais particularidades de suas histórias de vida foram enfatizadas na constituição de uma memória familiar e coletiva? Ainda, porque determinados aspectos das histórias são ressaltados por alguns interlocutores e obliterados por outros? Tratar-se-ia apenas de uma capacidade de memorização dos feitos dos *finados*? Thomson, Frisch e Hamilton (2006) consideram crucial compreender como o passado é lembrado pelos sujeitos históricos, a forma como as lembranças aparecem mobilizadas e associadas à história formal ou à vida na contemporaneidade, o modo como uma variedade de memórias fragmentadas é mediada, ou seja, tratada pelos interlocutores. Tudo isso nos leva a botar realce na maneira como o indivíduo constrói, reforça e forja memórias. O interesse especial em me dedicar ao estudo das memórias individuais, permite percebê-las em “um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e de tensões” (Pollak, 1989, p. 14), notando o modo como as reminiscências individuais são geridas a ponto de conformar uma memória coletiva. Eis o quadro geral a partir do qual passarei a me aprofundar nas seções subsequentes.

3.1 A chegada, a aptidão para trabalhar e os descendentes da terra

*Meu pai contou que o pai dele trabalhava em uma
fazenda, e não ganhava nada, somente a comida.
Enquanto ia cuidar do gado da fazenda, seu pai falava:
- Vão meus filhos, trabalhar também,
porque cada um de vocês vai arrumar o que comer.
Então meu pai era criança e ia.
Quando chegava lá, eles colocavam meu pai
pra ajudar na fabricação de açúcar, para ganhar a comida.
E as irmãs iam cuidar das crianças e ajudar no serviço de casa.
No dia em que eles saíram de lá, tiveram que sair escondidos porque
senão o fazendeiro ia persegui-los. Quando meu pai chegou, casou com
minha mãe, que morava em Xakriabá.*

(Autoria xakriabá. Histórias dos antepassados. “O tempo passa e a história fica”, 1997, p.88)

As histórias que ouvi acerca da *chegada* retratam tal fenômeno como algo dado de forma consensual e amistosa entre os *de fora* e os *daqui*. Esta última categoria distingue aqueles nascidos no território e seus descendentes daqueles que migraram para lá, assemelha-se à categoria presente em narrativas do trabalho de Santos (1997) para se referir aos sucessores e herdeiros do *Terreno dos Caboclos de São João* como pessoas *do lugar*. Essa categoria foi formulada pelos interlocutores de forma retroativa, retoma relações e interpretações que devem ser recebidas de acordo com os interesses dos narradores.

Se existem os *de fora*, em contraposição existem os *de dentro, os daqui*. Essas categorias aparecem alinhadas às origens dos *chegantes*, a um sentimento de pertença territorial, que qualifica não só o espaço geográfico, mas “uma coletividade, que se diferencia de outras pela asserção do vínculo com a terra, ou melhor, com **esta** terra: se ‘*do lugar*’ ou do ‘*local, ‘nascido e criado*’ ” (Santos, 1997, p.162, itálico e destaque da autora). Ainda, a autora considera que a coletividade que abrange os moradores do *Terreno dos Caboclos* deve ser lida a partir de sua heterogeneidade e da complexa relação entre indivíduos sem que se reduza os *de fora* à possível ameaça, aos inimigos, e os *de dentro* como *caboclos* na iminência de assumir a identidade indígena.

Dentre os temas mais abordados pelos interlocutores destacam-se o acesso dos retirantes à terra mediante a autorização do *Chefe dos Caboclos*. A predisposição dos *chegantes* para o *trabalho* também foi um tema que apareceu com certa recorrência, já que, segundo uma narradora, os *daqui* pouco entendiam sobre a domesticação de determinados cultivos, *comiam trem do mato*. Além de aptos ao *trabalho*, os *chegantes* também são apresentados como pessoas com quem foram estabelecidas relações de aliança matrimonial, compadrio e comadrio. Ainda,

como será possível notar através da trajetória de Manelão, outras habilidades eram valorizadas. A experiência prévia com a cultura letrada, o entendimento das leis e as práticas de devoção ao catolicismo aparecem como atributos que garantiram a permanência desse forasteiro no território. Para *estar*⁶⁶ na *Terra dos Caboclos*, os *chegantes* transmitiram conhecimentos que foram estrategicamente manobrados e apropriados pelos *caboclos* a seu favor.

Manoel Fernandes de Oliveira (Manelão ou Manéli) foi apresentado como natural de Brejo do Amparo, distrito antigo de Januária (MG) (ver Mapa 3). Segundo sua neta, Senhora (ver Diagrama 7.1): *o povo chamava ele de Manelão porque era um homem bem forte*. Seu Zé estimou seu nascimento entre os anos 1880 e 1890, disse: *não viveu até 80 anos*. Foi certo quanto ao ano de falecimento: 1961. Também me informou que todos os seus dez filhos, decorrentes de seu casamento com Caetana Muniz da Silva, nasceram na terra indígena, onde morou até falecer. Em um pequeno livro intitulado *Cartilha ou Compendio da Doutrina Christã*⁶⁷, pertencente a Manelão e que atualmente está sob posse de Seu Zé, foi possível encontrar o registro⁶⁸ dos anos de nascimento dos filhos (ver Diagrama 7.1 e Fig. 11). O ano de 1919, aparece como ano de nascimento do primeiro filho, o que me leva a supor que Manelão tenha migrado para o território pelo menos até a década de 1920.

⁶⁶ Os conceitos *viver o/ estar no* território foram elaborados pelos irmãos Célia Xakriabá e Edgar Kanaykô quando narraram sobre a vida de seus próprios antepassados (cf. Jardim, 2016). A distinção leva em consideração aqueles que migraram do território para *fora* e por isso *viveram* o território, sem *estar* nele, e aqueles que sempre *estiveram* no território não tendo estabelecido moradia em outro lugar ao longo de sua vida. Como já ponderei (Jardim, 2020) tais conceitos não são amplamente compartilhados pelos xakriabá, por isso realço de onde partem e por quais atores foram elaborados. Aqui na dissertação amplio o uso do conceito *estar* no território estendendo-o ao movimento de *chegada* dos forasteiros para *dentro* do território mediante relações de parentesco, alianças políticas, dentre outras estratégias.

⁶⁷ No próximo capítulo tratarei mais detidamente sobre a trajetória e conteúdo deste livro.

⁶⁸ A prática de registro das datas de nascimento em um caderno ou livro de uso recorrente era algo usual. O acesso difícil ao cartório, que localizava-se no município de Januária, somado aos gastos para a emissão do documento levaram ao entendimento de que a retirada da certidão de nascimento era algo supérfluo. Tornou-se um costume da época não registrar as crianças nascidas no território. A retirada do registro geral (RG) já tinha um objetivo bem definido: a formalização das relações de trabalho quando estabelecidas *fora* do território. Para que pudessem ocorrer, o empregado deveria ter a idade mínima de 18 anos. Muitos interlocutores informaram que, com seus 16, 17 anos, sem certidão de nascimento, forjaram a idade, conforme seus interesses próprios, dizendo ter alcançado a maioridade em busca de empregabilidade. Não por acaso, em muitos relatos, ouvi dizer que uma pessoa tinha nascido em um determinado ano, mas na carteira de identidade o ano de nascimento correspondia a esse ano menos um (ou dois).

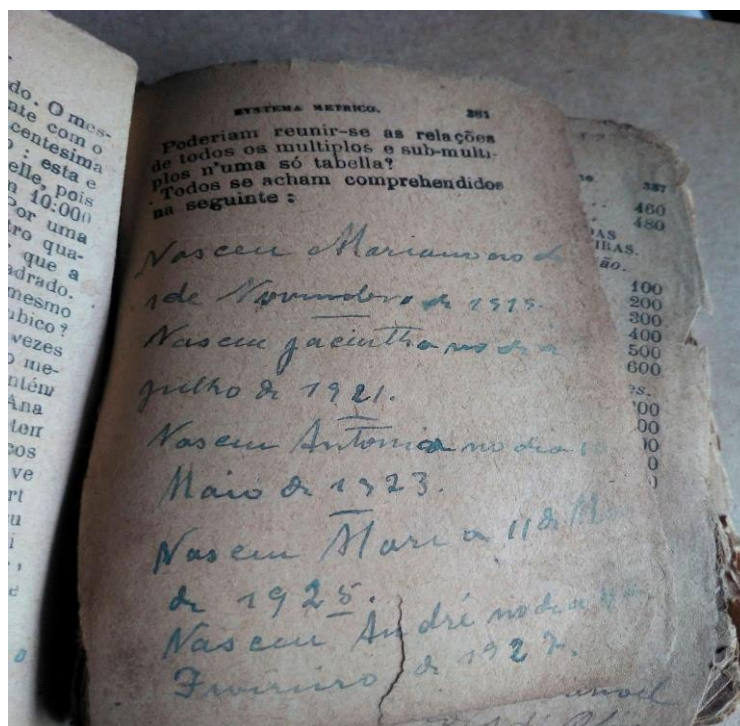


Fig 11: Livro *Cartilha ou Compendio da Doutrina Christã* com o registo das datas de nascimento dos primeiros filhos de Manelão



Fig 12: Retrato desenhado de Caetana Muniz da Silva e Manoel Fernandes de Oliveira (arquivo pessoal de Dona Inês)⁶⁹

⁶⁹ Esta (Fig. 12) e outras fotos presentes na dissertação (Fig.15,17,18, 23, 24) encontram-se publicadas na Revista Novos Debates (ABA), v.6,n.1-2 (Jardim, 2020b).

Em visita a Dona Olava (1936-2021), uma das filhas mais novas de Manelão, moradora da aldeia Sumaré, ela retomou a *chegada* de seu *finado* pai no território e a permissão dada pelo *Chefe dos Índios* para estabelecer-se ali:

Porque esse lugar aqui, como é que fala? Dos índio? Porque ele era de Brejo do Amparo, perto de Januária. Aí, não sei como que ele encontrou com mãe, aí casou e veio vindo pra cá. [...] Soube notícia que teve essa terra aqui e os índio, disse que quase não trabalhava. Parece que índio nem comia coisa de sal. Comia trem do mato. Aí, ele foi vindo pra cá. Soube dessa notícia, até que ele chegou aqui. Chegando aqui, conversou com o Chefe dos Índio. Aí, ele falou pra ele que queria vir pr'aqui, que queria ser trabalhador, que ele gostava de trabalhar. Aí: "Pode vir meu filho, pode trabalhar aí onde cê quiser".

O *Chefe dos Índios* ao qual Olava se refere é Gerônimo Seixas Ferro⁷⁰, que morava no Olho D'Água (ou Olho D'Águão) e foi um dos últimos *chefes* que atuou como liderança local entre as décadas de 1930 e 1950, antes da chegada da RURALMINAS e da FUNAI no território e antes da emergência da liderança Rodrigão. Os *chefes* atuavam como “detentores da *doação*”, pois tinham sob sua posse o *documento* da terra, foram figuras primordiais na configuração da unidade entre herdeiros ou *sucessores dos índios do Sr. São João* e moradores da terra (Santos, 1997, p.164).

Embora não tenha mencionado se a ida de Manelão para o território dos *caboclos* foi uma decorrência do casamento com Caetana - descrita em outro relato por Seu Zé como *descendente da terra*, D. Olava apresenta a permissão de Gerônimo e o fato de seu pai *gostar de trabalhar* com algo relevante para sua *chegada* e permanência no território. Na dissertação de Rafael Barbi Costa e Santos (2010), o autor trava o seguinte diálogo com ela:

Dona Olava me contava que seu pai, o finado Manelão, havia vindo a convite do chefe Gerônimo Seixas Ferro ao Terreno dos Caboclos para “**ensinar os índios a trabalhar**”. Surpreso com essa afirmativa eu perguntei se os índios eram preguiçosos ou pouco afeitos ao trabalho. Ela sorriu e me disse que não, que eram gente que tinha muita força, mas que “não sabiam plantar roça direito”. Seu José⁷¹, esposo de Dona Olava, me disse que os caboclos “plantavam uma roça fraquinha, que logo acabava. Eles vinham **trabalhar pro finado Manelão a troco de mantimento**. E era tudo bonzinho de serviço!” (COSTA E SANTOS, 2010, p. 57, negrito meu)

Embora a lógica que conectou *chegantes* e *caboclos* tenha sido a da reciprocidade, assimetrias e alianças políticas existiam. O fato de Manelão *ensinar os índios a trabalhar* e ter

⁷⁰ Os Seixas Ferro compõem um *tronco antigo* cuja origem associa-se à aldeia Caatinguinha, além desse, o *tronco* Gomes de Oliveira também é reconhecido como um dos mais tradicionais no território, estando vinculado às aldeias Riachinho e Brejo do Mata-Fome (Santos, 1997).

⁷¹ “José de Olava” e José de Souza Freire (Seu Zé), são personagens distintos. Seu Zé ou Zé do Rolo foi casado com Anisia (ver Diagrama 7.1).

caboclos que trabalhavam para ele indicam, o que Almeida (2006, p.118) trata como, um “processo de acampesamento” em “terras de índio”. Os elementos destacados na citação acima parecem estar relacionados aos desdobramentos do “campesinato livre”. Para Almeida (2006), o uso comum da terra deve ser entendido para além de uma representação idealizada ou harmoniosa, ou seja, propenso a interesses de diferentes segmentos camponeses, regidos “não necessariamente com base em princípios de igualdade, mas consonante a diferenciações internas e interesses, nem sempre coincidentes, de seus distintos segmentos” (Id. *Ib.*, 112).

Em um passado recente, anterior ao momento crítico que leva à demarcação territorial, a prática de venda do direito de uso da terra dava-se a partir do investimento do *trabalho* (roças, benfeitorias, etc). De forma ambivalente, havia uma preocupação com a manutenção de um patrimônio comum e o não impedimento da ocorrência de negociação de lotes. Através da apropriação individual pelo *trabalho*, moradores negociavam suas benfeitorias entre si, podendo essa negociação ser mediada ou não pelos *chefes* (Santos, 1997). Em Ribeiro (2006) um interlocutor faz observações sobre as práticas de “não vender mesmo” e a de “venda do direito de posse”, ou seja, do direito de uso, localizando essa última como algo mais contemporâneo:

Antes, a gente não vendia nada mesmo, mesmo tendo a casa de telha, que a gente tivesse aqui. A gente saía, tinha que acabar ... deixar acabar ali mesmo, **não vendia mesmo**, aquilo largava lá, conheci muitas casona assim, de telha, velha, lá abandonada, não vendia nada. Aquilo é um ... é o **documento da pessoa**. Saiu, aqui é posse de fulano, era respeitada [...] (Rosalvo *apud* RIBEIRO, 2006, P.33, negrito meu)

Se um dia ele der de sair daqui e falar: eu vou **vender esse direito de posse** aqui pra outra pessoa, se ele vender essa casa do jeito que ela tá aí, com esse cercado, vai tá **vendendo um direito de posse**. Agora, se ele descer essas telha pra o chão e arrancar esse arame, não vai tá vendendo o direito de posse [...] não pode assinar papel nenhum e nem colocar a pessoa do jeito que a casa tá aí, com esse quintal aí dentro, não, que aí diz: **vendeu a posse**. (*Id. Ib.*, P.34, negrito meu)

No primeiro relato se faz referência a uma temporalidade mais recuada, em que “não se vendia nada”, o que remete a um tempo de boa convivência e estabelecimento de relações de confiança entre os moradores do *Terreno*. Em ambos os casos a “venda de posse” ou venda da terra é algo repudiado, a notar que as benfeitorias são vistas como *documento da pessoa* e não *da terra*.

Tradicionalmente, a terra foi pensada como um bem de uso comum a ser explorado pelos herdeiros ou *sucessores dos índios do Sr. São João*. A organização do espaço geográfico e social, pautada pelo direito à terra, “direito abstrato [que] é concretizado e individualizado pelo trabalho, através do qual a terra é familiarmente apropriada [...] os terrenos de morada e as roças, produtos de investimento e esforço particulares, cabem cada qual a seu dono” (Santos, 1997, p.42). Com

a *chegada* dos forasteiros, a terra também passa a ser entendida como um bem passível de ser explorado por esses, já que integrados a um sistema de regras de apropriação familiar através das relações de parentesco e aliança estabelecidas com *caboclos*. A própria *Terra de Caboclos* é entendida como “uma terra que nós já conhecia como de caboclos, **mas já com esse direito de trabalhar aonde nós quisesse**, mas não tinha direito de comprar terra, nem vender, isso nós respeitava toda vida” (Rosalvo/Itapicuru *apud* Ribeiro, 2006, negrito meu).

Santos (1997) registrou uma espécie de narrativa que associa o movimento de *chegada* à pouca disposição dos índios ao *trabalho*. Nela, também há o tratamento dos *chegantes* como aqueles com quem se pode *misturar*:

[...] Aí foi que começou a misturar, por que as índias só queria casar com eles. Porque os índios não gostavam de trabalhar, e os pretos trabalhavam muito, então já podiam comprar uma coisinha, um vestidinho pra dar pra mulher. Assim que começou esta mistura. Então hoje, aqui, todo mundo trabalha. Eles falam que não trabalha, mas trabalha sim. (Laurindo. Olho D’Água, 1992 *apud* SANTOS, 1997, p. 38)

Esse e outros relatos presentes na dissertação da autora levam às seguintes compreensões: 1) através do *trabalho* foram estabelecidas relações matrimoniais, o que indica relações de bom convívio entre os *de fora* e os *daqui*⁷²; 2) se há um reforço da ideia de que antes os índios não trabalhavam, a riqueza e fartura da terra doada é atribuída ao crescimento de frutos que nascem espontaneamente, como *nativos* ou associados a frutificações *plantadas por Jesus*⁷³. Essa segunda compreensão explicaria a razão pela qual retirantes se destinariam a essa região, lá podiam *trabalhar*, o que leva a equação de que: “Se por um lado os baianos lá se fixaram devido à riqueza da terra, a terra, por outro lado, se fez rica para eles porque puderam lá se fixar” (*Id. Ib.*, p. 45). Já o casamento não se apresenta nos relatos dos descendentes de Teodolino e Manelão como uma razão para destinar-se ao *Terreno*, e sim como consequência de *estar* nele, algo que trato na seção seguinte.

⁷² “A não ser que existam relações de consanguinidade, estreitos laços de vizinhança e afinidade ou rituais de admissão, que assegurem a subordinação de novos membros às regras que disciplinam as formas de posse e uso da terra, tem-se interdito o acesso aos recursos básicos”. (ALMEIDA, 2006, p. 102)

⁷³ “Aqui era um lugar... rico. Aqui era um lugar da maior riqueza, minha filha! Que hoje tô vendo assim... Cana, bananeira, essa batateira, batata nativa da terra, aqui tem. Que Jesus Cristo plantou! Inda existe, eu dou pra qualquer um, eu tenho, nas meninas tem... (...) Essa batata não acaba nunca. Batateira, taioba, das plantas de Jesus Cristo que eu entendo e sei.” (D. ERCINA APUD SANTOS, 1997, P.44); “[...]Aí chegaram esses baianos, tudo morrendo de fome, e aí tinha mamão, banana, taioba, tudo nativo da terra. Aí os baiano conseguiu sobreviver. E casar um baiano, um negro, com uma índia”. (JOSÉ FIÚZA APUD SANTOS, 1997, P.44)

Como observa Portelli (2006, p. 120-121), as narrativas não necessariamente reproduzem algo falseado ou inventado, mas “uma história que se torna significativa na medida em que amplia o significado de um acontecimento individual (factual ou não), transformando-o na formalização simbólica e narrativa das auto-representações partilhadas [...]”. Se o *trabalho* é tratado como um bem adquirido através da presença de *pretos*, como algo exógeno, nada mais pertinente que associá-lo a um processo criativo fundamentado em experiências vividas, valores morais e significações de relevante importância para os *caboclos*, algo vivo na memória de seus descendentes como veremos a seguir.

Como menciona Costa e Santos (2010, p.34), coube a Manelão “ensinar os índios a trabalhar”, esse ensino estaria relacionado ao plantio “em grandes extensões de roças”, algo explicado a ele como algo que os *antigos* não faziam, já que se dedicavam à caça, pesca e alimentavam-se de comida do mato. Olava narrou ao autor que os índios “tinham muita disposição para trabalhar, e que alguns deles plantavam roças para seu pai” (Ibid). De acordo com as narrativas, entende-se que se tratam de lógicas distintas, a dos *caboclos* e outra que revela um *ethos* camponês.

Segundo Seu Zé, o principal pretexto para a *chegada* dos *de fora* no *Terreno dos Caboclos* até meados do século XX, foi a busca por *morar em um lugar em que não precisasse pagar renda*. Tal formulação fundamenta-se na história de vida de seu pai, Teodolino (1885-1969). Nascido em Mocambo (atual Levinópolis⁷⁴), antigo distrito de Januária/MG, Teodolino rumou para o território dos *caboclos* durante a década de 1930. De acordo com Baeta (2000), em Mocambo teriam existido engenhos de cana de açúcar, conforme apresentado em um relatório elaborado pelo Cônego Maurício Gaspar datado de 1912:

[...] *A medida que nos aproximamos de Mocambo, a paisagem vai se tornando mais e mais pitoresca. Montanhas de rochedo calcáreos, de aspectos fantásticos, formam um valle bastante alargado e próprio para a cultura em grande escala de canna de assucar. Numa extensão de duas léguas, o olhar do viajante descança sobre vastíssimas plantações de canna. Assessaram no distrito de Mocambo, existem 34 engenhos de canna, justificando por isso mesmo juízo que estávamos fazendo do progresso do distrito. O assucar de Mocambo é de qualidade superior. (...)* (SENNA apud BAETA, 2000, p. 54)

⁷⁴ No Dicionário Histórico Geográfico (1996), verbete Levinópolis encontramos: “Distrito do município de Januária. A denominação primitiva era Mocambo. Foi criado o distrito em 1836 (Informação do *Dicionário Corográfico de Minas Gerais*). Com o título de Nossa Senhora do Rosário do Mucambo, foi criada a freguesia, com a lei Nº1279, de 14 de novembro de 1866. Perdeu a regalia de paróquia, quando a lei Nº1679, de 21 de setembro de 1870, transferiu a sede para o arraial de Nossa Senhora do Amparo do Salgado, com a denominação de Nossa Senhora do Amparo. A lei nº3358, de 10 de outubro de 1885, desmembrou o distrito de Mucambo da freguesia do brejo do Amparo e incorporou-o à cidade de Januária. A denominação de Mocambo (às vezes Mocambo) foi mudada para Levinópolis pela lei Nº921, de 24 de setembro de 1926.” (DICIONÁRIO HISTÓRICO GEOGRÁFICO, 1996, P.187-186).

No Almanak Laemmert, edição de 1906, também encontrei menção a existência de engenhos: “Há muitos engenhos no município (mais ou menos) nas fazendas: Brejo do Amparo, Tocantins, Mocambo, Pyndahibas, Missões, Inhumas, Calindó e Japoré, pertencentes a muitos proprietários”. De acordo com Baeta (2000., p. 54), informações provenientes da toponímia e história oral local sugerem que a origem da localidade Mocambo vincula-se à existência de um quilombo: “moradores mais antigos afirmam que havia, até pouco tempo, famílias descendentes de escravos fugidos no Agreste”. Também indica que na região haviam se instalado fazendas: a de Santo Antônio (pertencente ao Cel. Otávio de Brito) e a de Pedras (propriedade do Major Benedito de Souza Brito) (*Id. Ib.*, p.54).

Iara Toscano Correia (2014) recupera a história de ocupação da região de Januária a partir das percepções do folclorista Joaquim Ribeiro, que coordenou e dirigiu, na década de 1960, a elaboração do Inventário Folclórico de Januária. Nele destaca o encontro de duas correntes demográficas que penetraram o São Francisco: “o *bandeirante destemido* em busca do ouro e a *lenta irradiação pastoril* do interior baiano” (Ribeiro *apud* Toscano Correia, 2014, p. 5). Além disso, o folclorista descreve a população regional classificando-a, sob um viés positivista, como resultante do: “*encontro das três raças*, os índios caiapó nativos, os brancos civilizados vindos da Europa e os negros trazidos da África para o trabalho escravo, que se harmonizavam para produzir uma cultura própria, preservada ao longo de quase trezentos anos de história, devido ao isolamento imposto pela paisagem” (*Id. Ib.*). Segundo Ribeiro (*apud* Toscano Correia, 2014), os negros e mulatos teriam se dedicado à lavoura e a pescaria, os índios à atividade pastoril no interior do município.

No inventário, o *catrumano*⁷⁵ aparece como figura representativa da população januarense, “autêntico sertanejo, o elo perdido entre a civilização e a barbárie em suas origens mais primitivas” (Toscano Correia, 2014, p.12). Uma abordagem culturalista se expressa nas descrições de Ribeiro ao explicar “o *analfabetismo*, a preservação de um *fanatismo religioso* e a existência de *superstições numerosas*” (Ribeiro *apud* Toscano Correia, 2014, p. 5) pelo isolamento geográfico. De acordo com a autora (2014), o folclorista reforça esse ponto para

⁷⁵ “A feição mais interessante dos habitantes do município é a do *catrumano*, o *tabaréu* do interior, seja *vaqueiro* ou *lavrador*, *homem rústico*, *atrasado*, *supersticioso*, *rico de usos e costumes arcaicos*, *falando um linguajar originalíssimo*. *Apegado à terra*, *não gosta de viajar* e é o *agente mais forte das tradições mais antigas*. *A primeira impressão que causa é a de um retardado mental*, mas logo, *vencida a sua desconfiança inicial*, *se percebe que possui muita agudeza e perspicácia*. *Conhece o seu mundo rural*, *a flora*, *a fauna*, *a climatologia regional*, *o próprio céu como seguro observador*. *Sem recursos da civilização*, *resolve todos os seus problemas com admirável tino*. *Os catrumanos de Januária representam, na verdade, algo da argúcia, da inteligência e da energia dos primeiros povoadores que conquistaram essa enorme área de nosso sertão*”. (PEREIRA APUD TOSCANO CORREIA, 2014, p.11)

provar sua hipótese acerca da autenticidade e originalidade cultural, deixando de mencionar o São Francisco como rota comercial de alcance amplo, entre o final do século XIX até meados do século XX. O apogeu e decadência do São Francisco como rota comercial atraiu e dispersou migrantes. As intensas trocas materiais e simbólicas, cuja abrangência ia desde o rio das Velhas em Minas Gerais até sua foz na Bahia, são simplesmente descartadas.

Para Ribeiro, o encontro entre paulistas e baianos às margens do grande rio, no século XVI, foi o embrião de uma população ribeirinha que se manteve segregada, preservada de novas ondas migratórias, exceto pela vinda esporádica de baianos e nortistas, que, todavia, não causaram impactos à população local, por ter em Januária apenas *um ponto de pouso, seguindo para uma migração mais distante. chamados são pauleiros.* (TOSCANO CORREIA, 2014, P.10; itálico da autora).

Não reproduzo o mesmo equívoco aqui, tentando observar o povo Xakriabá partindo de um encapsulado cultural, por isso, tento recuperar, mesmo que minimamente, os fluxos migratórios e a influência de *chegantes* no *Terreno dos Caboclos*.

Antes de migrar para a *Terra dos Caboclos*, Teodolino morou e *trabalhou* em Gergelim⁷⁶. Ao que relatou Seu Zé, Gergelim era uma espécie de fazenda na atual região de Montalvânia/MG. Narrou-me a *chegada* de seu pai da seguinte forma:

J : *Meu pai trazia presente a história dessa pessoa que era sofrida, que morava na terra dos outros. E aí, família doente, tinha sofrimento grande e dizia que tinha vontade de arrumar um lugar para ele ter uma vida mais sossegada. Aí, fez um pedido para o Gerônimo Seixas Ferro e ele arrumou um lugar pra modo d'ele fazer uma casa, fazer uma roça. Antes de vir pra cá, trabalhava de diária, pra manter a despesa e pra usar o terreno também. Uma época muito sofrida. Saía de manhã pouco antes do sol nascer pra ir trabalhar e a pessoa pagar o dia de serviço. Roçava, capinava de enxada, de foice, o serviço era esse. E voltava só quando já era notinha. Passava necessidade às vezes, de sair pra trabalhar e quando voltava era debaixo de chuva, roupa molhada. Quando chegava em casa, trocava aquela roupa. A comida que tinha feito era muito pouca, já tinha acabado. Dormia por falta do alimento. Aquela roupa que tinha enxugado a noite toda, vestia para sair de manhã e andar muita distância de a pé e ir trabalhar de novo. Ele passou por essas... Pra você ver como que é a coisa. Contando a história de como era o sofrimento, de como era de primeiro com pai e outros... Era mais sofrido. Meu pai não teve aposentaria, não era registrado, não conheceu médico, não andou em carro de gasolina.*

A : *E depois que ele veio morar aqui ele chegou a voltar a trabalhar em Gergelim?*

J : *Depois que chegou aqui, não. Trabalhava sempre aqui. Trabalhava pra fora antes, quando trabalhava lá nas terras pagando renda. Depois que ele mudou pr'aqui trabalhava aqui mesmo. E assim foi vivendo. Até no ano que faleceu. Ele ainda fez uma roça, deixou tudo tratadazinha, madura.*

Morar na terra dos outros pagando renda, vivendo uma vida sofrida e a busca por um lugar pra modo d'ele fazer uma casa, fazer uma roça, ter uma vida sossegada apresentam-se como motivações que levaram à saída de Teodolino de Gergelim. Interpelei Seu Zé sobre as

⁷⁶ Relembrando que Montalvânia veio a tornar-se povoado associado ao município de Manga povoado em 1952, quando Antônio Lopo Montalvão, desejava acabar com as arbitrariedades do coronelismo engendrado na região e, por isso, comprou uma fazenda do Sr. Manuel Rodrigues, tendo sofrido represálias por isso. Só em 1962, esse pequeno povoado emancipa-se de Manga e é elevado à categoria de município. Atualmente, Gergelim é reconhecida como comunidade de agricultores familiares conforme pude consultar no site da prefeitura da cidade.

condições de trabalho às quais seu pai esteve sujeito, especificamente sobre o patrão para quem Teodolino trabalhava, se alguém com grandes posses de terra ou não. O patrão foi descrito como alguém de *classe média*. Questionei se se tratava de um latifundiário, ele reafirmou que era alguém que *pagava o serviço por diária*. Também disse que muitas vezes o pagamento se dava da seguinte forma: 1kg (um quilo) de arroz por dia trabalhado. O relato de um sistema de trabalho obediente a uma lógica de “troca” anuncia a existência de uma mão de obra rural super explorada. O contexto no qual encontrava-se Teodolino parece evocar uma busca por terras livres, “formas que emergiram da fragmentação das grandes explorações agrícolas [*plantations* algodoeiras e de cana de açúcar], baseadas na grande propriedade fundiária, na monocultura e nos mecanismos de imobilização da força de trabalho (escravidão e peonagem da dívida)” (Almeida, 2006, p.111).

Seu Zé considerou apenas que, antes de *chegar* no território, seu pai esteve submetido a um regime de trabalho degradante, não sinalizando alguma forma de coação que fizesse com que os empregados se dedicassem ao labor compulsoriamente. Alegando a existência de dívidas com fazendeiros, em outra conversa, Hilário descreveu esse trabalho como semelhante ao escravo. Fez menção à migração dos *daqui* para trabalhar nas fazendas da região de Montalvânia (ver Mapa 4), remetendo a um tempo *de bem antes*:

A: *E como que era essa coisa de ir trabalhar pra fora? Aqui nas redondezas?*

H: *Isso é do tempo do meu pai, e também do meu. Tinha aquela ilusão de que se sair pras fazenda, pra fora, ia melhorar de vida. Tinha os fazendeiro aí pra fora... Montalvânia. Tinha muitos lugares aí que pertencia a Montalvânia. Tinha Inhuma, Vaca Preta. São Matias, que pertencia a Matias Cardoso. E aí, ia muita gente. Eu mesmo fui uma vez, mas muitos iam. Pai [Firmino] não foi muito de soltar a gente de sair assim. Ele sempre foi de segurar a gente por aqui mesmo. Porque ele falava assim que, pra cá [no rumo de Montalvânia], as pessoa não era de arrumar muita coisa não. E se a gente fosse pra ir, tinha que ir pro rumo de Belo Horizonte, pra São Paulo. Ele disse que esse negócio de ir pra cá não tinha lucro não. Pai já tinha uma certa experiência, porque se a gente saísse por falta de oportunidade, os de lá já tava vindo era pra cá. O que é que ia fazer lá? No máximo, o que a gente poderia era trabalhar alguns dias, meses e viver na mesma. Não tinha assim grande esperança de ganhar um dinheiro a mais, então acabava que era pro sul que ia resolver mais a situação.*

A: *Essa época que o senhor tá relatando é de quando?*

H: *Isso é de bem antes. E nesse mesmo ritmo de condições precárias, né? E a gente não tinha noção do quanto de mal eles tavam nos causando, porque eles tava usando do mesmo território que nós e explorando da gente ainda, trabalhando como escravo.*

Ao que noto, a partir desse relato, os *de fora* assim como os *daqui* parecem ter trabalhado para donos de terras em um regime de trabalho considerado similar ao *escravo*, ou “do tempo de cativoiro”, como visto na abertura do capítulo, que também pode ser lido como do “tempo

dos coronéis”⁷⁷, o que, por sua vez, assinala “a proximidade de pretos e índios, [n]o reconhecimento da herança do trabalho na terra” (Santos, 1997, p.40).

Faço uma digressão e apresento fragmentos sobre a história de vida de outro personagem que podem elucidar mais ainda os movimentos de *idas e vindas* durante a primeira metade do século XX. Rufino, pai de Firmino e avô paterno de Hilário (ver Diagrama 4), foi referido por Seu Zé, seu afilhado⁷⁸, como alguém que *também morou no Gergelim, mas tem descendência de gente daqui da reserva*. Descreveu: *O pai dele chamava José Corrêa, morava aqui, faleceu aqui. Então, o avô de Hilário era das redondezas daqui [Barreiro Preto]. Quando meu pai mudou pra cá, eles já moravam aqui*. Ao que interpreto, Rufino realizava movimentos de *idas e vindas*, saía para trabalhar nas fazendas e voltava para a *Terra dos Caboclos*, mobilidade que é retratada na fala de Hilário como algo que *não tinha lucro* e que pode justificar seu posterior estabelecimento no território.

Segundo Ribeiro (2006), a prática de ir e voltar ao território é comum entre os moradores da Terra Indígena, estando relacionada temporalmente a um período posterior ou próximo a demarcação territorial. Para o autor, a operação de volta estaria atrelada a consulta à comunidade e ao cacique para *colocar o parente num lugar*. Penso que essa prática possa estar vinculada a outras realizadas desde tempos anteriores, quando do *Terreno dos Caboclos*. Os entrevistados Rosalvo (Itapecuru) e Amaro (Sapé) explicam a dinâmica:

Eu tenho um parente lá fora, eles saiu daqui sem problema nenhum, 10 ou 20 ano, ou 30, ele não vendeu nada, saiu, não brigou com ninguém, ele vai ficar lá. O dia que ele chegar aqui, ele vai informar, eu digo: tudo bem eu vou conversar com a comunidade, a comunidade dá de apoio: olha, o rapaz chegou, **é nosso parente, eu coloco ele aí num lugarzinho**. Aí, eu pra confirmar ele, ele ter um direito igual ao meu, pra não ter dúvida nenhuma, a gente vai procurar o cacique: olha, parente chegou aí, tá morando lá, de repente ele vem aqui, **você não vai assustar pensar que ele é de fora, não, que ele é nosso**, tá morando lá. Tudo bem, não tem problema, continua, **os parente é quem puxa ele**. (RIBEIRO, 2006, P.35)

⁷⁷ “Por seus desígnios peculiares, o acesso à terra para o exercício das atividades produtivas, se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias da família, dos grupos de parentes, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade, que reforçam politicamente as redes de relações sociais”. (ALMEIDA, 2006, p. 102)

⁷⁸ Rufino foi padrinho de casamento de Seu Zé e sua esposa, Anisia., tornando-se compadre de Teodolino. Rufino casou-se com Senhorinha (Silú), irmã de Caetana, essa última, esposa de Manelão (ver Diagrama 7.2).



Fig 13: Retrato desenhado de Senhorinha (Silú) e Rufino (arquivo pessoal de Dona Inês)

Perguntei a Seu Zé se Rufino havia conhecido o seu pai em Gergelim, tentava compreender se tais fluxos migratórios podem ter contribuído para que as relações entre forasteiros e *caboclos* fossem tecidas. Recebi a seguinte resposta: *Ele nasceu no ano em que meu pai casou pela primeira vez. Meu pai falava que Rufino nasceu em 1903*. Indicou que ambos não haviam traçado laços de afinidade fora do território⁷⁹.

Nas narrativas de Seu Zé e de Hilário, revelam-se movimentos migratórios de naturezas distintas: 1) de *chegada* ao *Terreno dos Caboclos* em razão de um sistema de trabalho descrito como *escravo*; 2) de *idas* (saídas) e *vindas* de moradores *daqui*. Como notamos, o *trabalho* foi algo valorizado pelos *caboclos*. Seria então algo igualmente valorizado como conhecimento quando trazido pelos *descendentes daqui* ou seja, por aqueles que saíram para *trabalhar* e *voltaram* para “ensinar” essa habilidade aos seus? Poderíamos interpretar que o movimento de *idas* e *vindas* ou a saída comprometida com a *volta*, entendida como um *retorno*, conformava vínculos com a terra de origem no início do século XX?

Retomo mais uma memória sobre a trajetória de Teodolino, uma pessoa não muito célebre entre os Xakriabá, para rever o *trabalho* não só como habilidade estimada, mas como

⁷⁹ Não consegui investigar se houve a conformação de laços de parentesco entre *caboclos* e *chegantes* em fazendas próximas ao território, algo que pretendo explorar em outras circunstâncias de pesquisa.

algo libertador. Observo que o trabalho só pode ser libertador se a terra for livre. Sua filha, Otaviana, sem muito a dizer sobre o pai, sobressaltou sua dedicação ao *trabalho* como algo virtuoso:

Quando ele morreu eu tinha dez anos, mas eu lembro dele. Ele era um homem muito trabalhador, muito bom. [...] E naquele tempo ele não era aposentado, ele morreu com 80 e... 84 anos. Ele só deixou de trabalhar no dia que ele sentiu mesmo. [...] Ele não tinha documento nenhum, morreu e não deixou uma foto pros neto conhecer. [...] Mas ele era um velho assim, trabalhador.

Essa alusão ao *trabalho*, impregnada nas memórias dos interlocutores, de forma mais ou menos consciente, indica uma dedicação em afirmar que, como sucessores de *chegantes* que casaram-se com *descendentes da terra*, possuem direito de desfrutar da terra, de *estarem* nela, pois ali seus ancestrais devotaram esforços em forma de *trabalho* para tornar aquele lugar sua terra de origem. A imolação das memórias sobre os antepassados seleciona o *trabalho* como algo inolvidável. Santos (1997) considera o *trabalho* como algo instaurador da liberdade, já que em uma esfera particular torna as posses de terra entregues aos forasteiros ou os núcleos habitacionais, em terra trabalhada, patrimônio dos herdeiros, de domínio familiar, e, em uma esfera coletiva, algo que o controle de acesso e uso deveria ser “mediatizado pelo legítimo poder - dos *chefes* - de consentir ou não a presença de novos moradores e intervir nos conflitos fundiários locais”. (Id. Ib, p.80)

Santos (1997) se refere a “uma situação de liberdade fundamental, dada pelo direito originário à terra, passando pelo *cativeiro* - o trabalho para outro, escravo ou não” (Id. Ib, p.80). Como aponta a autora, se por um lado a liberdade apresenta-se na Carta de Doação expressa pelo direito à terra, por outro submete os *sucessores dos índios do Sr. São João* a uma ordem colonial, o *cativeiro*, e, por isso, pode-se dizer que o processo de territorialização é uma contínua “liberdade negociada”. Acredito que essa leitura se aplica à trajetória dos personagens mencionados. Através do *trabalho*, Manelão, Teodolino e Rufino (tendo estes dois últimos experiências em fazendas cujo sistema era obediente a uma ordem quase escravocrata), migram ou *voltam* para o *Terreno dos Caboclos*. Com isso, passam a ter a sua permanência negociada a partir de um poder local, expresso nas figuras dos *chefes*, uma espécie de liberdade controlada não por uma ordem colonial, mas moral. Passam então a ter direito ao uso da terra, tornando-se também *caboclos* do *Terreno de São João*. Portanto, os limites geográficos não exclusivamente definem aqueles que são *caboclos* e *chegantes*; *daqui* e *de fora*. Tais categorias são flutuantes, dependem da relação dos moradores entre si e com a terra, da forma como o território é concebido como unidade e tendo “como reverso uma geografia simbólica em que as localidades e seus moradores ganham diferentes cores e matizes” (Santos, 1997, p.163).

Ao que indicam os relatos, *chegantes*, como Teodolino e Manelão, e *descendentes da terra* entre *idas e vindas*, como Rufino, estavam submetidos a uma ordem moral e a uma autoridade política. Aos *chefes* caberia definir a permanência ou não no território, mas não só. Construir boas relações com moradores apresenta-se como algo significativo. Através do *trabalho*, importante recurso utilizado pelos *chegantes* para *estar* no território, relações de aliança foram tecidas, algo que trato a seguir.

3.2 Relações de parentesco por aliança entre os *de fora* e os *caboclos*: tornar-se *caboclo feito*

Os *chegantes* ou os *de fora* são referidos como aqueles que não pertenciam à *Terra dos Caboclos*, também chamados de *baianos*. De acordo com Santos (1997), a categoria *baiano* nomeia aqueles que se retiraram do Nordeste em um movimento migratório e se fixaram na terra dos *índios do Sr. São João*. Se inicialmente parecem identificar e marcar a alteridade, evocando o lugar de pertença a um determinado território geográfico - ou seja, ao lugar de origem daqueles que não eram reconhecidos como *caboclos* -, esse marcador da diferença foi relativizado nas narrativas, quando mencionam os *de fora* também como *parentes*, *como caboclos feitos*.

Essas elaborações dizem muito mais sobre uma distinção anunciada, uma face da alteridade que emerge nos discursos, em que se marca uma referência não literal à origem territorial do outro. Dizem sobre a construção de uma fronteira identitária baseada na distinção dos lugares de origem, que, por sua vez, não necessariamente corresponde a uma só origem geográfica (visto que as categorias *de fora* e *baiano* não necessariamente alude a uma origem no território do estado da Bahia). Como veremos, tais categorias englobam atributos relacionados a essas pessoas, como cor de pele, outros traços fenotípicos e uma forma específica de lidar com a terra, de *trabalhar*.

Observei que a categoria *baiano* não esteve presente nos relatos quando foram tematizadas as *chegadas* de Manelão e de Teodolino. Cheguei a travar o seguinte diálogo com Seu Zé:

A: Como era chamado seu pai? Também o Manelão... Eles eram considerados baianos?

J: Eles eram considerados mineiros. Meu pai era do município de Januária, Manéli também.

A: Mas baiano assim... Não é que era da Bahia. Os 'de fora' também não eram chamados de baiano?

J: Mas eles não chamava Não era conhecido como baiano, era como mineiro.

A: O pai do senhor e o Manelão...

J: Sim! Mas aparecia dessas pessoas que vinha que chamava de baiano também. Mas eles eram mineiros. Meu pai e padrim Manéli.

A que teria se dado a recusa da categoria *baiano*? Ao dizer que não eram *baianos*, e sim *mineiros*, Seu Zé estaria a marcar somente uma orientação de *chegada* distinta? Seu pai e Manelão não migraram partindo do Nordeste geográfico, vinham da região de Januária. Mas o que isso quer dizer, já que essa categoria não aparece nos estudos etnográficos como amplamente compartilhada? O diálogo que travei com Senhora, neta de Manelão (ver Diagrama 7.1), moradora de São João das Missões, parece-me trazer alguns outros indicativos sobre a categoria *baiano*:

Eu nasci e fui criada lá no Barreiro (...) E lá naquele tempo não fazia assim confusão, negócio de vender terra. Às vezes chegava parente num lugar, pegava aquele que tinha aquelas terrona e pegava e dava pros povo morar, os parente conhecido. Igual eu, tinha um tio lá pro lado de um lugar chamado Tatu. Acho que é pro lado de lá. Aí, pai foi lá e descobriu ele morando lá e pegou ele e deu terra pra ele. E agora, hoje pra ir morar num pedaço de terra tem que pagar um dinherão, mas lá primeiro não tinha. Chegava aqueles povo de longe, igual chegou um povo da Bahia. Diz que, passando fome, vinha vendendo até os anel, brinco pra poder comer. Aí, diz que veio vindo e chegava assim na beira do rio assim e esse povo tratava aqueles peixe e diz que arrancava aquelas escama e comia. Aí era uns povo daqueles ... Quirombola? Não sei nem falar. E aí, eles chegavam nesse lugar, chegou lá e o pessoal de lá agasalhou eles lá, dentro do terreno, deu lá pra eles e eu ainda conheci eles. Aí depois eles morou lá nessa terra, uns povo assim, negro, um povo bom, trabalhador. Chegou lá e foi trabalhar, criar gado, virou um povo bem de vida. Aí, eles era até compadre de pai. Eles batizaram um filho de pai, o Brás, que ele já morreu.

No relato de Senhora os *baianos* são descritos como um povo *trabalhador*, *negro*, *quirombola*, que chegou *passando fome* e foi *agasalhado* pelos moradores do *Terreno dos Caboclos*. Com eles foram estabelecidas relações de afinidade através do compadrio. Para Seu Zé e Olava, a busca por uma *vida sossegada*, *morar em um lugar em que não precisasse pagar renda*, onde pudessem *trabalhar* e criar seus filhos, são explicitados como motivadores da migração, já que *souberam notícia que tinha essa terra aqui*. À distinção das caracterizações que se apresentam nestes relatos, o de Senhora mobiliza a atribuição de um marcador étnico-racial e características positivas relacionadas ao *trabalho* na terra, além de especificar outra motivação para o deslocamento. Se Manelão e Teodolino não *vieram vindo* ao *Terreno dos Caboclos*, como disse Olava, os *baianos* que ali passaram a residir *vieram* devido à seca sertaneja e à fome que os havia arrebatado.

Contudo, tais construções omitem outras compreensões acerca dos *baianos*. Elaborações que levam em conta as conflagrações iniciadas principalmente no fim da década de 1960 e atribuem aos *baianos* um movimento intrusivo, “capilar e quase imperceptível, metaforizado na imagem dos laços de amizade e parentesco com aqueles que, de início *fracos* e inofensivos, se tornariam usurpadores da terra, uma vez adquirida força numérica e econômica” (Santos, 1997,

p.45). Os pequenos produtores fixados na terra, entendidos como *baianos*, passam a ser reconhecidos como *posseiros* ao se associarem a grandes fazendeiros que viam com interesse a intervenção da RURALMINAS - órgão fundiário do Estado de Minas Gerais que incluía terras devolutas em seu plano de colonização agrícola - na região. Em 1985, funcionários do INCRA, FUNAI E RURALMINAS avaliaram a situação na região chegando ao veredito de que a manobra operada pelos grandes fazendeiros se dava em “*além de disputar diretamente a terra com os índios, ainda atra[ir] para si as pequenas famílias de trabalhadores rurais e ag[ir] com o propósito de esfacelar a própria tribo*” (INCRA *apud* Santos, 1997, p.46). Os conflitos existentes, datados do fim do século XX, foram apresentados no relatório do INCRA como relativamente recentes, uma vez que “*índios e posseiros já esta[vam] juntos na mesma área desde tempos imemoriais*”(Id. Ib., 46).

A mobilização de um discurso de que a terra não deve ser objeto de troca pecuniária, sendo motivo de orgulho para muitos não ter cedido às pressões conformadas por latifundiários e pela RURALMINAS, deve ser situada. Apesar de ser comum encontrar esse discurso contemporaneamente no território xakriabá, ele é produzido em contexto pós demarcatório. Acerca desse período, Seu Zé elucidou:

Aquelas pessoas que tava comprando ia perder o direito de usar a terra. E aqueles que tava vendendo era porque não precisava, se tava comprando, tava comprando uma coisa que não era de venda. Não podia ser vendida nem a troco de dinheiro, nem ouro, nem prata. Mas isso aí custou caro até chegar o ponto de liberar, foi muito sofrido. Mas os que ficou ... Quer dizer que, aqueles que acompanhou o mesmo dizer do fazendeiro que ia melhorar a situação se vendesse a terra, esses ficou com o nome de posseiro. E os outros não. Os outros eram descendentes da terra e nós não tem pra onde ir. Nós tem que unir as forças e ficar aqui. Porque nós não temos pra onde ir. Se eles acham que tem pra onde ir, se eles que acham que tem pra onde ir, eles que vão saber. Acompanhou os fazendeiros e deu força pros fazendeiros, porque eles eram residente do lugar. Deu força pra eles. O grupo dos que era descendente que não queria conversa e era de maior [quantidade]. Aí, uniram as forças e venceu. Mas não foi fácil não.

Antes disso, na década de 1910, se instalou na região sertaneja do noroeste de Minas Gerais um processo de esbulho territorial com o avanço de cercamentos sobre latifúndios desvalorizados e terrenos de posse comum (Mata-Machado *apud* Santos, 1997), como também observado na abertura deste capítulo. Especificamente, no contexto referido das *chegadas* de Manelão e Teodolino, entre as décadas de 1920 e 1930, ocorreram no território episódios que levaram direta ou indiretamente à instalação de um cenário de conflitos entre herdeiros e ocupantes das terras. Os recupero a partir de Santos (1997).

O primeiro, nomeado *curral de varas*, identificado como a *primeira revolução da terra*, refere-se à investida do antagonista *Capitão Delfino*, descrito como *fazendeiro e comandante da polícia*, a montar um curral em *terras boas*, onde localizava-se um terreiro destinado aos rituais

dos *caboclos*. A posterior destruição do curral pelos *índios* culminou em perseguição e atos de brutalidade pela polícia mineira, no desaparecimento de *chefes* e no *enterro* da religião. A descrição do acontecimento coloca em relevo as *andanças* ou viagens em busca de providências na garantia do direito à terra, que têm como destino primeiro o Rio de Janeiro (Santos, 1997, p. 50-52). Tal evento acentuou as desavenças entre os ditos *de fora* e os *daqui* e a instalação de um violento processo de invasão.

Na década 1930, ocorreu um episódio que adicionou mais complexidade às formas como as relações eram conduzidas no *Terrenos dos Caboclos*. Trata-se do encaminhamento de um requerimento da divisão da Fazenda Sumaré, que se encontrava dentro dos limites do termo de doação, por parte dos moradores que desejavam registrar os lotes ocupados (Paraíso *apud* Santos, 1997). Ao advogado João Moreira de Castro foi outorgado o direito de representar os moradores interessados, incumbindo-o de: “*intentar a acção competente contra todos aqueles que invadirem (sic) os terrenos deles outorgantes, aos mesmos consedidos (sic) a titulo de doação, pelo mestre de Campos, por ordem de ‘Governo Imperial’*” (Certidão expedida pelo Tabelião do Cartório de Paz e Registro Civil do Município de Itacarambi em 04 de junho de 1969 *apud* Santos, 1997, p. 53). Posteriormente, Salomé de Paula Santiago deu continuidade às ações e registrou no Cartório de Itacarambi a Pública Forma do Documento de Doação (Santos, 1997). Aqui encontramos uma iniciativa que pode ser entendida como forma de apoderamento do controle e direito sobre a terra por iniciativas particulares, mas também como ameaça à reivindicação territorial por um coletivo. Vejamos.

Tal evento repercute de forma negativa no território sob a acusação de que *baianos* envolvidos na divisão da Fazenda Sumaré seriam ocupantes e usurpadores do território (Idem). Estes, com quem os *caboclos* mantinham relações de boa convivência, passam a ser vistos como invasores quando se instaura um processo de intrusão, encabeçado inicialmente por *posseiros* (novos ou antigos *chegantes* que se aliaram a outros atores que não os *caboclos*) e fazendeiros através da venda e compra de posses individuais, o que, de fato, ameaçou a integridade territorial. Ao que percebo, pelos relatos, Manelão atuou em um cenário anterior ao acentuamento dos conflitos locais, quando a venda do direito de uso da terra dentro da área compunha uma espécie de “estratégia de troca e de disposição do uso da terra, de alcance significativo” (Id. Ib, p.54).

Santos (1997) assinala que ao analisar esse contexto histórico “é preciso não ceder à tentação de considerar os processos simultâneos de ocupação tácita e de tentativas de invasão como dois movimentos distintos e paralelos” (Id., p. 56). Um campo de relações deve ser lido a

partir de intersubjetividades e particularidades que envolvem atores diversos (*caboclos, baianos, fazendeiros, chefes políticos, etc.*) e interações de naturezas distintas (amizade, inimizade, aliança). Essas relações conformam estratégias e posicionamentos múltiplos ao longo do tempo, e, por isso, não podem ser lidas de forma cristalizada ou de forma contínua (ininterrupta), podendo serem reconfiguradas a partir de um cenário crítico, o que só reforça a complexidade da manutenção e/ou transformação das relações sociais entre sujeitos históricos.

Assim sendo, não se pode dizer que ,com a deflagração desse cenário de tensões, as relações entre *os de fora* e *os daqui* se resumem na simples operação: *baianos* = usurpadores da terra *versus caboclos* = donos da terra. Isso seria um exercício reducionista que impediria perceber o emaranhado de relações dadas historicamente. Como explicita a autora:

Embora se possa dizer que os conflitos e ameaças de perda da terra estiveram de alguma forma relacionados ao número crescente de ocupantes não índios e a intervenções periódicas de poderosos locais, a chave para o entendimento destas relações parece residir antes nas concepções elaboradas a respeito da própria terra que em um ‘ápice’ de um processo de intrusão crescente, a partir do qual a presença de pessoas de fora, envolveria, por si, uma ameaça. (SANTOS, 1997, p.48)

Ainda, segundo Santos, se as relações entre os ocupantes tradicionais da terra e *os de fora* foi posta em desconfiança ou reduzida à aliança com inimigos, ela também deve ser entendida como uma investida em narrativas de “situação de perene ameaça”. O empenho dos xakriabá em retomar episódios vinculados ao deslocamento de índios armados para o Rio de Janeiro na reivindicação da terra como doada, como também a atuação ineficaz do órgão protecionista SPI (Serviço de Proteção aos Índios) que reconheciam os índios como “aculturados” e a posterior busca junto à FUNAI para a garantia de direitos quando agrava-se o movimento intrusivo (Paraíso *apud* Santos, 1997, p.47), reforça a iminência de uma investida na fragmentação territorial, o que leva a mobilização de discursos contrários à presença dos *baianos*.

A criação de um imaginário em torno da figura dos *chegantes*, algo que parece perdurar em contextos pós demarcatórios, assemelha-se à construção de uma memória oficial⁸⁰ ou ao trabalho de “enquadramento de memória” (Pollak,1989;1992) que reserva a esses personagens um lugar definido. Um traço homogeneizante e dominante na memória coletiva se sobrepõe às “memórias subterrâneas” (Pollak, 1989). Estas últimas podem interagir bem com a memória coletiva, desde que não haja impedimentos para que ambas coexistam. Seu Zé, ao elaborar uma

⁸⁰ Segundo Pollak (1989), a memória oficial não diz respeito somente a do Estado, referindo-se também a da sociedade civil por operar de maneira a reforçar determinadas ideologias.

nova categoria, *mineiros*, para nomear os *de fora*, pertencentes a sua família extensa, parece-me se esforçar em criar desvios para configurar seus ancestrais como *chegantes não baianos*. Ao distinguir seu pai e padrinho daqueles retirantes que se instalaram ali, tiveram boa convivência com os *caboclos* e depois venderam suas posses de terra e/ou se aliar aos fazendeiros, ele revela um artifício desviante. Algo também perceptível quando faz outras considerações, com muita cautela, em relação a seu próprio núcleo familiar:

J: *Ficou essa misturada aí, índio com posseiro, com fazendeiro, um bocado de tempo. Não foi fácil não. E hoje ainda tem esse sofrimento em um bocado de lugar. Tem índio, tem outras descendência sofrida também, né?*

A: *Como é que foi a conversa sobre a questão da terra pros que ficaram? Tava morando aqui todo mundo?* [Referia-me aos irmãos de Seu Zé pertencentes a filiação do segundo casamento de Teodolino]

J: *Tinha uns que já não, tava mais não. Mas teve uns que ainda tava, mas acabou saindo.*

A: *Acabou saindo por causa dessa....*

J: *Sim. Por causa que às vezes quando uns não tava acompanhando o mesmo dizer do fazendeiro, a opinião dos fazendeiro ou dos posseiro, mas tinha algum filho que tava. E aí, sobrava pros outros também. Foi difícil.*

A: *E aí, acabava indo na conversa e...*

J: *Um bucado acabou saindo assim...*

A: *Esse foi o motivo deles saírem? Da maioria?*

J: *Mas é difícil a situação. A situação era difícil. Pra vender... Eles queria invadir mesmo. Mas aí já tinha a lei da FUNAI que defendia o direito indígena, dos índio.*

Neste fragmento, um pouco mais abertamente, Seu Zé cita a motivação da não permanência de alguns de seus irmãos no território, sem necessariamente nomeá-los. Relaciona ao contexto de intervenção da RURALMINAS e às investidas de outros personagens, como fazendeiros, que, sob seu ponto de vista, teriam induzido a venda de terras. Também relaciona a posterior chegada da FUNAI a um contexto mais favorável à permanência na terra, já que *defendia o direito do índio*, tendo, por isso, garantido o direito à terra. Não só a distância temporal de um contexto crítico parece ter contribuído para que as construções narrativas de Seu Zé e outros interlocutores, como “memórias subterrâneas”, viessem à tona. Observemos.

Costa e Santos (2014) descreve que grande parte da família de D. Olava não seria originária do *Terreno dos Caboclos*: “veio de outras áreas e estabeleceu relações com os moradores de lá – tornando-se, eles também, herdeiros” (Costa e Santos, 2014, p. 247). O Barreiro é apresentado por uma interlocutora de Santos (1997) como lugar de *caboclos menos apurados*, ou de grande presença de *baianos*:

Tinha caboclo lá, tinha, tinha esses mesmos que inda tá lá. Por que lá tinha.... caboco assim, mas... sei não... Eu pra mim, não era muito assim.... apurado, assim, não, porque eu conheci! Era assim, desse jeito mesmo, né! Tinha outros que morava no Riachinho, aí no Brejo, no Sapé, mas esses eu... as pessoa nem conhecia eles quase

direito, porque eles não encontrava a gente em estrada! Não encontrava não! Só se a gente pegasse eles de força! (risos) Quando a gente ia daqui ali ó, só encontrava a poeira! (...) Lá na Pindaíba, Defunto, Forge.... cê já ouviu falar, num já? Barreiro.... Num tem esses povo..... Tem, mas é pouco!

- Tem o que?

- Caboco assim, que o povo fala de índio, é só na redondeza aí de Brejo, Sapé, Riachinho.... Agora, caboco, quem mora dentro da área é quase tudo, é caboclo. Mas esses que o povo chama mesmo, é esses povo aí de Brejo, Riachão. ”

(D.Francisca. Itacarambi *apud* SANTOS, 1997, P.170)

Os sujeitos da pesquisa são descendentes de personagens entendidos como *de fora* (a exemplo de Teodolino e Manelão) e *daqui* (a exemplo Rufino). Em um exercício de afirmarem o seu direito à terra, os interlocutores descendentes desses personagens salientaram a boa convivência entre *caboclos* e *chegantes*. Em contraposição a uma memória coletiva, que apresenta uma situação de ameaça contínua deflagrada entre moradores índios e não-índios, retratam de forma subjacente, o convívio pacífico com os não-índios. Essas narrativas se aproximam de outras presentes em Santos, que abordam as viagens dos líderes e *chefes* em busca de providências para garantir o direito à terra mencionando aliados não pertencentes ao território, o que corrobora com:

[...] indícios de que a ocupação por ‘não-sucessores’ de terrenos dentro dos limites da terra doada aos índios nem sempre foi considerada pelos moradores da área como um processo de invasão e intrusão, tendo talvez representado um elemento tácito nas relações que estes mantinham com a população circundante (SANTOS, 1997, p. 48).

As narrativas já apresentadas acerca do *trabalho*, junto às que seguem sobre o manejo das relações através das alianças com moradores e da atuação específica de Manelão como um *juiz de paz* e *escrivão*, reforçam ou indicam a contribuição dos *chegantes* para a conquista do direito à terra. Nos auxiliam a perceber que a penetração dos retirantes não esteve associada exclusivamente a um movimento intrusivo ou à origem da perda de direitos e à usurpação da terra.

Por isso, me dedico a analisar a *chegada* como algo negociado, ajustado e arquitetado entre os *de fora* e os *daqui*. Assim como fez Santos (1997), gostaria de focar “as ambiguidades que cercam as relações estabelecidas com uns e outros [...] trazem à tona os riscos implícitos nas negociações e estratégias acionadas na produção e reprodução do grupo” (Id. *Ib.*, p.81).

Iniciemos, então, com a negociação da *chegada* e a destinação e colocação de pessoas nas terras. No relato de Senhora encontramos indícios sobre como isso se dava: *Às vezes chegava parente assim num lugar, pegava aquele que tinha aquelas terrona e pegava e dava pros povo*

morar, os parente conhecido. Essa lógica de distribuição assemelha-se a relatada por um interlocutor de Santos (1997)⁸¹:

Diz que essas terras foi começada assim [...] Aquilo ali diz que foi os caboco velho, moço, que deu. Sim, deu o lugar pra eles. [...] E pro cá eles ... facilitava e dava esses lugarzinho pr'esses baiano morar [...]. E aí eles ia, de vez em quando chegava um, que da hora que um faz cultivo ali, o outro vai chegando vai arranchando, né. (Deraldo, Emabaúba, 1995 apud Santos, 1997, p. 48)

Senhora também aponta que a colocação de pessoas nos lugares do *Terreno* era algo a ser negociado com *parentes conhecidos*. Mas quem seriam, afinal, os *parentes conhecidos*? Mais de uma vez, nos relatos de moradores da aldeia Barreiro Preto encontrei construções narrativas que diziam: *Aqui é tudo comunidade, tudo parente! Nós somos tudo uma mesma família, é tudo parente, né?! Se não é tudo farinha do mesmo saco, é mandioca da mesma terra.* Em Santos (1997), alguns interlocutores apontaram para o fato de que, se o *terreno* e a *escritura* é um só, o *povo* seria também uno. Todos seriam *caboclos*, já que moradores de uma mesma terra, a *reserva*. Uns mais e outros menos *apurados*, viviam todos *pacificamente*, com alguns *conflitos* relativos à divergência *por roça*, quando os cercamentos inexistiam e não era necessário dividir as posses de terras (Id. Ib, p. 166, 167).

Se todo mundo é parente quais seriam os *parente conhecido*? Costa e Santos recupera a proximidade entre Manelão e o *Chefe dos Índios*: “Para o Gerônimo, nós era *feito parente*” (D. Olava apud Costa e Santos, 2014, itálico meu). Já Teodolino foi retratado como *parente, conhecido, colega, amigo, compadre* de Manelão, como me contou Maria, irmã de Seu Zé (ver Diagrama 6), que atualmente mora em São João das Missões:

*Manéli era conhecido de meu pai. Eles já conheciam quando morava lá pra fora. Pai já conhecia eles, porque diz que a finada tia Caetana era madrinha de pai. Porque o pai morava lá fora num lugar que chamava Gergelim, pra lá. Eles era muito colega, compadre. E aí, até que meu pai veio aí pra reserva, e ele ainda tinha a primeira família, né? Era casado com a primeira mulher e tinha catorze filho. A outra mulher dele ainda era viva. Então, a irmandade nossa é grande. E eu nem alembro, eu não conheci nenhum dos mais velho. Aí, essa família já acabou tudo, só tem uma que mora lá em Colina [cidade localizada no estado de São Paulo], que é a caçula da primeira família. Os outro já morreu tudo. E aí, acho que através desse povo que já era parente dele [Teodolino] que ele veio praí. Aí, ele veio, falou que lá eles já morava, uns tempo tava num lugar, uns tempo tava em outro. Aí, eles vieram praí. Aí, o finado Manéli era mais conhecido do finado Geromão. Porque eles dividia as terra. Aí, eles contavam assim que o finado Gerônimo, finado Manéli **ajeitou** pra ele: "Ah, seu Gerônimo, esse aqui é meu **compadre**. Carregado de*

⁸¹ Outro interlocutor de Santos (1997, p.49), Manoel Cabral, morador da aldeia São Domingos, já descreve o começo da destinação das terras como o da fixação devido a venda de capoeiras de algodão e mamona para pessoas *de fora*: “Era os índio [que plantavam]. Eles tirava a mandioca, o feijão e o milho, e vendia a mamona e o algodão. O índio interessava só nisso. Vendia a capoeira de algodão e mamões. Agora quando eles vendia aqueles caroço, baiano acabava de colher, aquilo posseava da posse. (...) Isso foi numa base de 26... a 33.” (Santos, 1997, p. 49). Conforme a autora, a venda do direito de uso de capoeiras de mamona e algodão, localizadas em terrenos mais secos, e sua disponibilização para outras pessoas, pode ter contribuído para a maximização da ocupação da terra.

*filho, tá precisando de um lugar assim pra morar, pra arranjar os filhos". Gerônimo: "Ô Manelão, nós vai caçar **um lugar pra botar eles**". Aí, onde ele botou é mais ou menos no lugar onde eles mora hoje, né? Aí, arrumou e pai ficou lá. Aí, de primeiro, foi com a mulher dele. Aí, foi o tempo, e a mulher dele morreu. Aí, depois pai casou com mãe, que mãe nasceu e criou lá. **Os avô dela é tudo pé rapado**. Aí, depois, o finado Geromão falou: "**Êta Teodolino, agora cê é um caboclo feito! Cê casou com uma cabocla**". Isso que ele contava pra nós. Aí, morou lá até que ele acabou de criar os filho e morreu lá. E mãe já era moradeira de lá, foi enterrada lá, naquele cruzeiro lá [da aldeia Barreiro Preto].*

A essa narração acrescento a de Seu Zé, que considerou:

*O Chefe Geral daqui, o Representante Geral dessas terras, era amigo do meu padrim Manéli. E o padrim Manéli fazia parceria com ele. Aí, ele fez esse ajeito com Gerônimo, queixando essa situação desse **parente**, desse **amigo** dele [pai de Seu Zé]. E aí, já tinha filha casada aqui, já conhecia algumas pessoas daqui. Aí, perguntou pra Manéli se **ajeitava um lugarzim pra ele morar aqui**. O padrim Manéli chegou aqui primeiro que meu pai, mas já trabalhava de parceria com Gerônimo. E aí, quer dizer que a mulher do meu pai já veio doente de lá, ficou uns tempos e faleceu aqui. Ele não era viúvo ainda [quando chegou]. A primeira mulher faleceu e depois dela falecida, ele juntou com minha mãe. Ele precisava de uma pessoa pra ajudar a cuidar [dos filhos] até ele conseguir arrumar uma companheira. Aí, falou que se fosse para ajudar ele, cuidar dos filhos... E aí, ela prometeu que ia ajudar. Aí, eles considerava ela como uma segunda mãe. E aí, dos filho dele que deu de casar, casou e ainda ficou uns que não casou. Mas desse povo que foi do segundo casamento, eu sou o primeiro filho do segundo casamento e que não morou fora e que tá aqui até hoje. E aí, quer dizer que acharam que ele deveria casar com minha mãe. E aí, deu certo! Casou com minha mãe em 1939. Minha mãe era solteira. **Minha mãe era descendente da terra aqui. Teve os avôs dela que era nascido aqui também**. O pai dela foi também. E aí, meu pai casou com ela. E aí, o Gerônimo falou com ele que **ele tinha o mesmo direito que os outros tinham de sobreviver aqui. Falou pro meu pai: "Já tinha arrumado terra pra você e aí agora tá assegurado, cê casou com a pessoa do lugar"**. Aí ficou e ele viveu até os dias da vida que Deus permitiu.*

Como ser tratado *feito parente* pode ter contribuído para a negociação do direito de uso da terra e o estabelecimento dos *chegantes* no *Terreno dos Caboclos*? Nas narrativas acima, é possível observar como as relações entre afins contribuíram para que os *chegantes* se estabelecessem no *Terreno dos Caboclos*. Manelão, tratado *feito parente* por Gerônimo, foi apresentado como figura imprescindível para a *chegada* de Teodolino. Esse último, valeu-se da relação já estabelecida com seu *amigo*, recorrendo a ele para *ajeitar um lugarzim* no *Terreno dos Caboclos*, já que atuava em parceria com Gerônimo a *botar as pessoas nos lugares*. Teodolino também foi apresentado como *afilhado* de tia Caetana⁸², esposa de Manelão.

Em outra oportunidade, pedi para Seu Zé falar mais sobre a relação de seu pai com Manelão. Ele disse: *Eles eram muito amigo. Amigo pra toda hora. Compadres. Quer dizer que ... Você lembra da pergunta que fiz sobre o quer dizer a palavra amigo? Amigo é um parente que não é de sangue. O que é que diz lá na Palavra que Jesus falou? "Para fazer o bem não olhais a quem"*.

Pode-se dizer que o *bem* feito por Manelão a seu *amigo* e *compadre* Teodolino tenha sido mediar a destinação de uma posse de terra para sua família. Manelão e Teodolino moravam na

⁸² A referência feita a Caetana como *tia* não necessariamente indica a existência de um vínculo de consanguinidade.

mesma região (o que hoje corresponde à aldeia Sumaré, Barra do Sumaré e Barreiro Preto)⁸³, o que acentua a boa convivência dos dois. Conforme Seu Zé, frequentavam muito um a casa do outro. Dona Olava contou sobre a relação entre as famílias:

*Aí, meu pai foi trabalhando e aí foi juntando filho e fazendo a casinha. A casinha, virou casona. A casa dele parecia um depósito. Muita gente. Aí, juntô mais o pai de compadre Zé [Seu Zé], e foi assim juntando com o colega e foi tão bom que, hoje, dá vista do que era de primeiro, virou uma cidade. Se esses velho tivesse vivo ainda, ia dá gosto! **Compadre Zé mesmo foi criado lá em casa como um irmão. Era que nem filho do meu finado pai. E ele puxou o finado pai. Nós morava num lugar reconcentrado e não tinha muito morador. Aí, então tinha eles, assim bem longe mas sempre junto com nós. Porque lá meu pai rezava, sábado, domingo e todo dia que tinha dia santo eles ia lá. Era um povo tudo junto com nós.***

Como destaca D. Olava, a ocorrência das rezas na casa de seu pai apresentou-se como um fator que incitava a proximidade entre as famílias, estendendo e atualizando os laços de afinidades para os descendentes. Inúmeras vezes, Seu Zé destacou Manelão como uma figura de extrema importância em sua vida, a ele atribui seu conhecimento como *rezador* e atuação como *enfiteiteiro*, assunto que me dedico a analisar no capítulo seguinte.

Ao narrar sobre a importância do laço de amizade pré-estabelecido entre Manelão e Teodolino como determinante para *botar* Teodolino *em um lugar*, os interlocutores enfatizaram o aval do *Chefe dos Caboclos* como definidor da *chegada* e permanência no *Terreno dos Caboclos*. Costa e Santos (2010) nota que “a aliança formada entre o *finado* Manelão e o *finado* Gerônimo tinha como base o domínio da escrita e da habilidade de *plantar muita roça*, conhecimentos valorizados pelos *caboclos*” (p.128). As memórias sobre Manelão e sua *parceria* com Gerônimo foram sustentadas por gerações. Hilário, mesmo não tendo conhecido seu avô materno, considera sobre sua reputação:

*Eu nasci no ano que ele faleceu. Então, eu alembro o que os mais velho conta. Tudo que as pessoa ia fazer aqui, questão de palestra e de ajeitar uma conciliação de pessoas, aí sempre as pessoas tinha ele como exemplo. Aí, como usava o jeito de falar dele, uns chamava de Seu Manelão, outro de Manelão, outros de padrinho, outros de Seu Manéli. "O exemplo de Seu Manéli", eu escutei muito isso. Ele era uma pessoa que acolhia, sabia apaziguar qualquer situação. **Ele trabalhou muito na época com o cacique Geromão. Na época, era quase que o único que sabia ler e escrever, era muito procurado. E o Geromão, na época, era o Líder Geral do Xakriabá, mesmo que sem demarcação. E Manelão era muito procurado também para esses fins, né? E aí, ele se destacava também porque o Geromão chamava ele, né? Pra acompanhar os causos, pra dar apoio a ele nas decisões. Eles andaram muito. Uns falavam assim que era uma espécie de secretário do Geromão.***

⁸³ Seu Zé me informou que Manelão morou no Sumaré e depois no Barreiro Preto. Teodolino inicialmente morou na Barra do Sumaré e trabalhava no Barreiro: *Ele chegou aqui, mas ele ficou no Sumaré, trabalhava aqui [Barreiro Preto] e dormia no Sumaré, todo dia. Depois que a roça tava já madura, ele fez uma casinha aqui e mudou pra'qui.* Posteriormente, se mudou para o Barreiro. Joana (Noca), a segunda mulher de Teodolino, era moradora do Barreiro. Sua filha Maria localizou a morada de sua mãe: *Ali descendo o morro da casa de comadre Ana, descendo a ladeira ali, até poucos tempo tinha cerca, era daquelas madeira de aroeira, era tudo estacadinho assim. Mãe diz que era ali que os avô dela morava. Que hoje ali já é cercado, ali no rumo mesmo de tia Otava e comadre Ana [ver Diagrama 6]. É ali que os avô de mãe morava.*

Pereira (2013) descreve que, em conversa com Seu Zé, ele a relatou que Manelão tinha conhecimento do documento de doação das terras e “em nome de Gerônimo Seixas Ferro” (Id. Ib, p.27), ele se colocava a serviço dessa autoridade. Também narrou a autora que Gerônimo não sabia ler e que Manelão “tinha leitura e andava com ele [Gerônimo] e lia esse documento” (Ibid). É notável a repetição, ou melhor, a dedicação em reforçar a memória sobre *Manelão* como alguém que sabia ler e escrever e que, por dotar dessa habilidade, atuou junto com Gerônimo na colocação dos *chegantes* nos lugares. Seu Zé me narrou da seguinte forma a aliança conformada entre Gerônimo e Manelão:

Antes do Gerônimo teve outros, que eu não cheguei a conhecer, mas minha mãe conheceu, teve o Germano Gomes. Ele foi uma pessoa... também um Chefe Geral da reserva. Depois teve o Estevão Gomes, depois teve o Gerônimo. Esse eu conheci ainda, ainda acompanhei o velório dele. Eu tinha 15 anos quando Gerônimo faleceu. Ele era um homem que não tinha leitura, mas ele tinha uma mente segura e o padrinho Manéli tinha leitura e tinha uma sabedoria dada por Deus. Que Deus deu a ele um bom senso e ele trabalhava pra servir com Gerônimo. Gerônimo não sabia ler, mas tinha o documento da terra. Padrinho Manéli que lia e ele entendia as palavra que tava escrito. Sabia dos limites tudinho da terra.

Mais adiante trato sobre a formação letrada de Manelão. Antes disso, abro um parêntesis para apresentar como se deu a aliança entre Manelão e Gerônimo na gestão da venda do direito de uso da terra. Retomo a construção da memória sobre a figura do *Chefe dos Caboclos* por integrantes da família extensa. A descrição de Gerônimo como um personagem amigável e hospitaleiro, se faz presente na voz de Olava, quando ela remete ao seu acolhimento. Em suas palavras, quando Manelão esboçou um desejo de estabelecer-se no território, o *Chefe dos Caboclos* teria dito: *"Pode vir meu filho, pode trabalhar aí onde cê quiser"*.

Na voz de Maria, Manelão comunica a Gerônimo a necessidade de seu *compadre*, *carregado de filho*, ter um lugar para morar. Prontamente, Gerônimo teria reagido dizendo que iriam *caçar um lugar pra botar eles*. Sem rodeios, a solução de indicar uma terra para ser ocupada apresenta-se. Seu Zé retrata Gerônimo como uma autoridade que teria reforçado o fato de seu pai *ter o mesmo direito que os outros tinham de sobreviver aqui*. E, ainda, assinala que Gerônimo via com bons olhos o casamento entre *chegantes* e *caboclos*: *"Já tinha arrumado terra pra você, e aí agora tá assegurado, cê casou com a pessoa do lugar"*.

É evidente que a forma como Gerônimo foi descrito por esses narradores, descendentes de *chegantes* e *caboclos*, assume um viés parcial, pois ao falar sobre seus antepassados, e aliados desse, falam sobre si mesmos. Emílio, outro interlocutor de Ana Flávia Santos, faz uma consideração que destaca a condescendência do líder: *"[...]o chefe foi deixando eles arranchar, né. E isso, com dó deles... Daí a pouco suprou lá de gente, e aí já veio apertando pra cá. Aí adonde eles chegou a ponto deles adquirir dessa pessoa assim, pra recorrer com nós daqui, né."*

Assim que começou a luta da terra [...]” (Emílio. Embaúba, 1995 *apud* Santos, 1997, p. 46). Também na dissertação da autora, é possível encontrar relatos que representam Gerônimo como alguém que “[...] *liquidava com essas terras aqui, arrumava uma questã daqui, outra dacolá ... Até que a gente não tinha muita queixa dele não. Eu mesmo não tinha não. [...]*” (Id. *ibid.* p.68).

Ainda que recaia sobre a atuação dessa autoridade a acusação de permissividade, é necessário botar reparo na forma como *descendentes da terra* ou *descendentes de gente daqui e chegantes* conduziam as relações de alianças e o fato de que a memória se faz no presente. As relações pré-estabelecidas entre esses atores e as realizadas quando os *de fora* passam a morar no território ou quando os *descendentes da terra* voltam, ou seja, as alianças feitas no processo de aquisição do direito de uso das posses de terra, parecem ter sido decisivas para tornar a *chegada* e o *estar* no território algo possível.

Os relatos nos apontam que o exercício do *Chefe dos Caboclos* não se deu de forma autoritária. A consulta a essa autoridade em relação à concessão de direitos de uso e alocação nas terras é retratada como algo corriqueiro, não sendo algo arbitrário ou arquitetado de maneira displicente. As narrativas apontam que *ajeitar um lugar* para forasteiros no *Terreno* dependia da boa convivência e confiança pré-existente ou a ser firmada. O fato de Teodolino *já conhecer algumas pessoas daqui* certamente facilitou sua *chegada*. Além de Manelão, morava no *terreno* uma de suas filhas. Em outra conversa, ao construir o diagrama de parentesco do primeiro casamento de Teodolino, Seu Zé fez a seguinte observação: *Júlia casou com Vencerlau. Conhecido como Vêncio. O marido dela era daqui, eles moravam aqui antes de meu pai chegar* (ver Diagrama 5).

Em 1935, Teodolino migrou com a mulher de seu primeiro casamento e outros filhos. Alguns desses filhos migraram já casados⁸⁴, outros casaram-se com pessoas *daqui* ou das redondezas, como me informou Seu Zé. Entretanto, quase todos os filhos do primeiro casamento de Teodolino não permaneceram no território, migraram para municípios vizinhos, cidades de São Paulo e Mato Grosso em períodos anteriores à demarcação da TIX⁸⁵ (ver Diagrama 5). Depois de tornar-se viúvo e quatro anos após sua *chegada*, Teodolino casou-se com Joana (Noca), considerada descendente de *pé rapado*. Ao contrair casamento com uma *cabocla*,

⁸⁴ Clarindo, Galdino e Antônio já haviam se casado antes de migrarem com suas esposas para o território.

⁸⁵ Pergunto mais de uma vez a Seu Zé qual seria a razão dessa migração. Ele me deu as seguintes respostas: *Tem gente que arruma um destino, sai da região e vai morar em outra, é assim. / Ah, é porque tem gente que gostava de mudar mesmo. Ao que noto, as motivações para a saída do território tinham como justificativa a busca por um trabalho mais rentável e não estavam associadas diretamente ao processo de intrusão territorial.*

tornou-se *caboclo feito*, o que indica que a sustentação e ampliação de uma rede de vínculos com afins se conforma em modos para *estar* no território.

Joana (Noca), Vêncio e Rufino são referidos como *moradeiros daqui*, como *descendente de gente daqui*, *descendente da terra* ou *pessoa do lugar*. A ascendência é remontada reforçando o vínculo dos ancestrais com o território. A referência à terra indica um pertencimento territorial, uma identificação com o *lugar*: “os *caboclos*, *sucessores* dos índios, tornam-se herdeiros porque são, antes de tudo, os *filhos* da terra” (Idem, p. 81-82). Assim, também se tornaram herdeiros aqueles que contraíram casamento com *caboclos*. O laço conjugal torna-se também um laço com a terra. Como considera Santos (1997), em uma temporalidade mais recuada, os casamentos contraídos com *baianos* ao longo dos tempos também poderiam significar que os forasteiros eram notados como “elementos passíveis de serem incorporados ao grupo - e portanto, à terra -, que como ameaça de desagregação” (Id. Ib., p.54).

Algo nesse sentido é colocado quando Seu Zé, Olava e Hilário remetem a seus ascendentes reforçando como esses se tornaram também donos da terra através do *trabalho*, casamento e compadrio. Quanto mais formas de contribuições devotam à *terra* (no empenho ao *trabalho* e/ou a ensinar os índios a *trabalhar*), quanto mais formas de alianças fossem feitas, mais se justifica a tratativa dos *chegantes* como *parentes*, como sujeitos que se tornaram ou criaram *descendentes da terra* ou herdeiros. Como sintetiza Santos:

Os baianos, de fora e casáveis, passam, diacronicamente, a integrar a categoria dos parentes. Não há, portanto, uma correlação pura e simples entre ‘baiano’ e ‘de fora’, já que, de uma perspectiva sincrônica que subsume o movimento diacrônico da incorporação, ‘baiano’ também é percebido como constitutivo legítimo do ‘de dentro’.
(SANTOS, 1997, p. 173-174)

Os outros nomes associados ao nome próprio (*compadre*, *comadre*, *finado(a)*, *padrinho*, *madrinha*)⁸⁶ evidenciam os laços tecidos entre forasteiros e entre estes e *caboclos*, ou melhor, a constituição diacrônica do parentesco. Não só indicam um elo de parentesco, remontam as trajetórias familiares, o empenho dos antepassados em investir formas de contribuições no processo de territorialização, em tornar o *Terreno dos Caboclos* seu lugar de morada e de seus descendentes.

⁸⁶ Os nomes associados ao nome próprio apresentam o sujeito através do parentesco. Aparecem antecedendo o nome próprio, mas também o sucedendo. Por exemplo, “Fulana” de “Ciclano”, significa que “Fulana” ou é casada com “Ciclano” ou é sua filha.

Nos termos de Pollak (1992), a memória é entendida como “*um elemento constituinte do sentimento de identidade*”, sendo extremamente significativa para o “sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”(Id.Ib, p.204). Esse sentimento se expressa nas memórias dos interlocutores sobre seus ancestrais, *chegantes* ou *descendentes da terra*. Não importa, por isso, o lugar de nascimento e sim as trajetórias que levaram Teodolino, Manelão e Rufino a *chegar* ou *voltar* para a *Terra dos Caboclos*.

Como ainda nos aponta Pollak (1992), alguns locais são representativos e constituintes da memória grupal e da memória da pessoa. Brejo do Amparo, Mocambo e Gergelim apresentam-se nas narrativas como lugares de onde se partiu ou de morada provisória até que se chegasse no *Terreno dos Caboclos*. Pouco foi mencionado, por exemplo, sobre os vínculos com ascendentes que não eram *dali* e não haviam migrado para *ali*. Com pessoas *daqui* ou *descendentes da terra*, os *chegantes* criaram filhos, algo importante tanto no âmbito microsocial, já que levou ao aumento do círculo e prestígio familiar. No âmbito macrosocial, “uma eficiente estratégia coletiva de defesa e preservação do território, na medida em que fortalecia numericamente o conjunto dos moradores e efetivava a ocupação em áreas não densas populacionalmente” (Santos, 1995, p.55).

Conforme Pollak (1992), o indivíduo ou o grupo certamente não possui controle sobre a alteridade - essa última, peça importante no reconhecimento identitário - algo também já pontuado por Barth (2000a) sobre a autorrepresentação. Embora a autoimagem construída por um grupo ou indivíduo não necessariamente se conforme em definições identitárias, ela pode, por isso, tornar-se um potencial recurso identitário atravessado por “*valores disputados em conflitos sociais e intergrupais*” (Pollak, 1992, p. 204). Os apontamentos do autor são relevantes, pois permitem tornar cabível entender, em nível microanalítico, a memória familiar como objeto de negociação entre seus membros. No caso em questão, essa negociação se revela no esforço dos integrantes de uma família extensa em tratar *os de fora* como *parentes*. Certamente, não se pode dizer que esse empenho é característico do povo Xakriabá, ou uma qualidade que revela uma identidade grupal amplamente compartilhada, o que, no mínimo, nos dá elementos para desconstruir a ideia de grupo étnico como uma coletividade homogênea.

Portelli (2006, p. 127) considera que, embora a memória possa ser compartilhada e socializada, “a elaboração da memória e o ato de lembrar são sempre individuais: pessoas, e não grupos, se lembram”. Conforme o autor, o indivíduo ocupa notória centralidade na organização idiossincrática das memórias de grupos variados, já que extrai e compartilha lembranças que

deseja materializar em reminiscências e discursos individuais de forma consciente. O que pretendo exprimir é que a história familiar seja validada a partir de memórias individuais. Na mesma linha de raciocínio que Cruikshank (2006), considero que as narrativas orais devem ser entendidas como pontos de apoio da memória, nelas estão expressas opiniões e interesses dos indivíduos. Estes últimos podem ou não ser ressaltados no processo constitutivo de uma memória coletiva. Mais uma vez, há de se entender a memória como “um *fenômeno construído*”, já que as narrativas orais sobre o passado são fruto de um trabalho organizador da memória, que “grava, realça, exclui, relembra”, ou seja, que “a *memória é seletiva*” (Pollak, 1992, p.203-204).

Teodolino é apresentado como *conhecido* de *Manelão*, como alguém que tinha uma filha casada com pessoa *daqui*, que tornou-se *caboclo feito, feito parente* através do casamento com uma *moradeira* do *Terreno dos Caboclos*. Isso proporcionou a ele e aos seus descendentes *chegar e estar* no território. Uma vez tendo *conhecidos* morando no território, ele também poderia ali morar, *tendo o mesmo direito que os outros de sobreviver ali*. Uma micropolítica da afinidade me parece engendrar o destino de alocação dos *chegantes*. A conformação de redes de afinidade se amplia ao longo dos anos com os casamentos dos filhos com pessoas *daqui* e associa-se à transmissão dos conhecimentos.

Os fragmentos biográficos sobre as *chegadas* de Manelão e Teodolino, *idas e vindas* de Rufino, contribuem para compreender como se deram os processos de construção de uma rede de alianças e apresentam uma dedicação em sustentar uma memória familiar sobre a conformação dessas redes entre forasteiros e *moradores ou descendentes daqui*. Como pontua Santos (1997), “a construção do *terreno dos caboclos* como *locus* de uma ordem cultural específica [...] se define antes pela presença de determinadas relações do que por limites geograficamente estabelecidos” (Id. Ib, p.80, 81). Mesmo havendo o documento que garantia a terra através da Carta de Doação, o território nada seria sem essas relações, já que a construção e manutenção do parentesco são estruturantes para a permanência no território e investidas de *luta pela terra*. Para Seu Zé, a *luta* ou a reivindicação política do direito à terra é: *o maior presente que [seus ascendentes] deram pros filhos é a luta. Porque a luta foi que fez com que chegar até aonde tá, essas pessoas foram um alicerce também, montou uma base também*.

Se inicialmente o *trabalho* apresenta-se como atributo que garantiu a *chegada*, como forma de contribuição para *estar* no território, assim como as relações de aliança estabelecidas e reafirmadas no *Terreno dos Caboclos*, outras habilidades aparecem nos relatos como qualidades valorizadas pelos *caboclos*, como apresento na seção a seguir.

3.3 Valorização de outras atuações: *Manelão como escrivão e juiz de paz*

As memórias familiares retratam a *chegada* como um evento que não apresentou grande resistência por parte dos moradores do *Terreno dos Caboclos de São João* e que foi bem aceita pelos *descendentes da terra*, especialmente pelo fato dos *de fora* serem *trabalhadores e conhecidos*. *Gostar de trabalhar* era uma habilidade apreciada para passar a morar entre os *caboclos*, como explicitou D. Olava. A concessão do direito de uso da terra pelo *Chefe dos Caboclos* é traduzida por ela através da frase que ele havia dito: "*Pode vir meu filho, pode trabalhar aí onde cê quiser*". Entretanto, não só a aptidão para fazer um roçado ou ensinar a fazê-lo foi descrita como algo importante para tornar a permanência dos *chegantes* algo possível. Outras habilidades apresentam-se nos relatos como imprescindíveis para *estar* no território. Dentre elas, a capacidade de ler e escrever e intermediar conflitos interfamiliares, algo mencionado pelos interlocutores quando tematizada a história de vida de Manelão.

Procuo nesta seção trazer memórias que tematizam estratégias pessoais, que tornaram-se familiares quando mobilizadas por determinados atores sociais na afirmação do direito dos seus em *estar* no território, estratégias mapeadas a partir dos percursos geográficos e profissionais dos indivíduos, o que revelou-se um bom caminho para fazer “aparecer a multiplicidade das experiências, a pluralidade de seus contextos de referência, as contradições internas e externas das quais elas são portadoras” (Gribaudo *apud* Revel, 1998, p.22).

Como visto na seção anterior, Manelão atuou em *parceria* com o *Líder Geral*. Como uma espécie de *secretário do Geromão*, viabilizando o *direito de terra*. Manelão ganha prestígio, sendo apresentado como uma pessoa de notável conhecimento devido a sua formação letrada. Ganhou *reverência entre as famílias* e passou a travar a conciliação de desentendimentos quando alguma *dúvida* surgia, como narra Hilário:

E entre as famílias, aí sim ele era muito reverenciado em relação a terra, o direito de terra e até mesmo outros causos relacionado a alguma dúvida. E também relacionado ao território, né? Por exemplo, lá fora usa muito buscar o direito na Justiça. Cada um tem um direito, seja lá quem for. Muitas vezes até de irmão pra irmão, muitas vezes tem isso, né? Ou um casal. E aqui, em primeiro lugar, procura o cacique ou a liderança. E ele tinha esse papel, na época, de liderança, pra acertar essas coisas. E qualquer dúvida entre família, ou entre qualquer uma outra situação, entre outras pessoas que não seja da família, que tava até a ponto de acontecer alguma coisa a mais, ruim, por causa daquela dúvida, de um direito sobre alguma coisa, né? Sobre algum pertence, de um achar que aquilo ali é redondo e aí outro acha que isso não, isso aqui é meu. Muitas coisas nessa situação e outros causos também. E ele era chamado pra ouvir as partes e depois dar um parecer. Isso foi muito usado.

Ao que Hilário apresenta, a questão da *dúvida* parece estar atrelada às disputas territoriais circunstanciadas a uma política local. Segundo Santos (1997, p.68), o empenho dos *chefes* se dava em manter regras tácitas e tradicionais, algo que foi melhor evidenciado quando disputas referentes à terra vieram à tona, como, por exemplo, “discussões sobre limites de roças, capoeiras, abertura de novos cultivos, etc.”. No relato abaixo, presente em Ribeiro (2006), um interlocutor aborda a atuação interna dos *Chefes*:

[...] Se tinha alguma dúvida de um com o outro, né, sobre trabalho, eles vinha acertava tudo direitinho. [...] Desde antigamente, eles faziam isso. [...] Aquelas famílias que tinha alguma **dúvida** um com o outro, eles controlava tudo e deixava tudo certinho e ia embora lá pro ponto velho. [...] Era uns homem respeitado. [...] Era os dois [Jerônimo e Estevão] é que rodava, que tinha o conhecimento, que combatia tudo. (BENVINDO APUD RIBEIRO, 2006, p.31, negrito meu)

Conforme Santos (1997), além da figura do *Chefe Geral*, existiam as chefias locais que tinham um caráter de atuação familiar. Núcleos familiares territorialmente distribuídos em *fazendas e aldeias, barracos* eram chefiados por diferentes líderes cuja função estava relacionada “ao controle da distribuição e uso da terra, exercido basicamente nas ocasiões de conflito e dúvidas quanto aos limites e ‘direitos’, e apropriações de terras por novos moradores” (Id, p. 165).

Se foi incumbido aos líderes locais posicionamentos ou *pareceres* relativos a essas questões, isso parece ter se estendido a pessoa de Manelão, entendido por Hilário como *liderança que acertava as coisas*. A habilidade *de ouvir as partes* também foi ressaltada por Seu Zé, que atribuiu a Manelão a atuação como a de um *juiz de paz*, retratando-o como uma *autoridade do lugar*:

J: *Ele não tinha uma patente de juiz de paz, o que quer dizer que ofereceram colocar o cargo dele de juiz de paz e ele não quis. Quer dizer que o trabalho de um juiz de paz ele sabia fazer, mas ele não quis. Manelão era uma autoridade do lugar aqui. Ele era uma pessoa assim, muito humilde, devoto, conselheiro. Ele trabalhou de parceria com Gerônimo Seixas Ferro. Quiseram dar posto de juiz de paz ou de delegado para ele e ele não quis. Ele queria viver como ele era. Qualquer uma dúvida que tivesse dentro da comunidade, que chamasse ele. Ele acertava na paz e ficava em paz aquela comunidade, aquelas pessoas que tivesse dúvida. Então, que ele era uma pessoa daqui como um juiz de paz, ele sabia resolver. Ele era muito apurado. Ele era muito procurado. Lia a Bíblia Sagrada, rezava na casa dele, no fim de semana, dia de domingo.*

A.: *Mas como era esse trabalho de juiz de paz?*

J: *O trabalho era fazer paz onde tem a dúvida. Quer dizer, de fazer paz, de onde tiver a dúvida levar a fé. Se você puxar no celular a oração de São Francisco de Assis, ele vai explicar.*

[Pesquisei e li a oração]⁸⁷

⁸⁷ Trecho da oração: “Onde houver ódio, levar o amor/ onde houver ofensa, levar o amor/ onde houver discórdia, levar a união/ onde houver dúvida, levar a fé/ onde houver erro, levar a verdade/ onde houver desespero, levar a esperança/ onde houver tristeza, levar a alegria/ onde houver trevas, levar luz”.

A: Então era essa a forma que ele atuava?

J: Ele tinha uma maneira de trabalhar que **acertava as coisa sem deixar mal querença um com o outro**. E eles tinham a maneira de resolver. Mas a **dúvida** é um negócio assim, difícil. A **dúvida** um com o outro. É uma coisa assim: "Quem não tem, não quer ter, quem tem, não quer perder". Quem tem a **dúvida** pra ele, de um jeito, ele quer ganhar, e o outro, também quer. Acontece que **o direito** só vai assistir um. É assim. Aquele que perder não vai ficar muito contente, mas as pessoas que vai fazer o acerto tem que saber explicar pra pessoa entender. É assim.

Na dissertação de Célia também é possível encontrar menção ao bisavô como *juiz de paz*:

Manelão era meu bisavó, um homem muito respeitado e reconhecido até como **juiz de paz** naquela época, porque era dotado de muita sabedoria, era respeitado internamente e até fora do território pela comarca de justiça que tinha sede na cidade de Januária. (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, P.196, negrito meu).

Comento sobre tal menção com Hilário, ao que ele acrescenta a seguinte explicação:

*Naquela época, como era muito difícil o acesso a esse meio da **Justiça lá fora**, aí acaba que os promotores e juízes usava aquelas **referências distante** pra facilitar. Em vez do pessoal volta e meia ir lá procurando alguma coisa relacionado a isso, aí já fazia aquela referência de pessoas pra tá se comunicando, dialogando sobre isso. E aí, muitos causos que ia pra lá, que às vezes as pessoas falavam que não tinha jeito de se resolver aqui, já tinha passado por ele. Aí, eles lá exigia a presença dele. Porque ele era uma **referência nossa muito grande lá**, tinha aquele respeito, queria ouvir dele, né? E muitas das vezes acabava ficando o que ele tinha encaminhado. Ele na verdade não era oficializado pra isso, né? Mas era como se fosse.*

Como citado, a conformação de redes com pessoas de poder foi algo importante na manutenção da ordem local. Seu Zé descreveu a influência de Manelão da seguinte forma: *Ele era amigo dos padres ainda, dos bispos também. Do povo da lei, do juiz de Direito, ele era amigo deles também, de Januária. Era conhecido. Tinha um advogado que chamava doutor Afrânzio, lá em Januária que era amigo dele.*

Em um arquivo documental encontra-se a seguinte menção: [...] *Com os tempos outros Caciques fizeram novas providências e se arrumou um advogado em Januária por nome de Afrânio. Este sempre foi da confiança do povo indígena Xakriabá mais com o tempo ele mudou e os índios ficaram desarmados de proteção.*" (Ribeiro apud Santos, 1997, p. 66). Ainda em Santos, Afrânio Pimenta de Castro⁸⁸ é apresentado como filho do procurador João Moreira de Castro, que havia sido designado, em 1930, no episódio da Fazenda Sumaré.

A menção específica ao advogado Afrânio me leva a sugerir que Manelão pode ter contribuído de alguma forma nos desdobramentos das ações jurídicas inicialmente conduzidas

⁸⁸ Na década de 1950, um grupo de 31 moradores constitui Afrânio como representante em um processo de divisão de terras que incidirem em terrenos sobre os quais aqueles que se apresentaram como "sucessores dos índios de São João das Missões" alegavam ter direito por uma linha de sucessão (Santos, 1997).

por João Moreira Castro e que posteriormente foram assumidas por outro advogado, Salomé de Paula Santiago, que registrou no cartório de Itacarambi o Termo de Doação. Sobre a relação de seu avô materno com a documentação da terra e seu registro em Itacarambi, Hilário considera:

Volta e meia andavam atrás desse documento. O Geromão já tinha isso gravado na cabeça, porque eles tinham perdido o original, né? E mais tinha isso gravado, falava como se tivesse lendo. Aí, depois foi achado o registro no cartório de Mariana. Depois com a luta do Geromão e do próprio Manelão, que conseguiu registrar no cartório de Itacarambi. A partir daí que ficou com o registro lá.

Como me informou Seu Zé, Manelão faleceu em 1961, e, em um período anterior, sua memória começou a falhar, o que me leva a tecer a hipótese de que não estaria liderando as ações de intermediação entre os advogados (Afrânio e Salomé) e moradores do *terreno*.

Seu Zé retomou com pesar o fato de Teodolino e Manelão terem falecido antes do território ser demarcado e homologado, no auge dos conflitos fundiários⁸⁹, quando, em 1960, a ação da RURALMINAS voltou os olhos de fazendeiros⁹⁰ para a região. Acerca disso, contou:

Já tava esse movimento da terra aí. Querendo dividir a terra e meu pai dizia assim: “Eu mudei pra ‘qui achei que ia ter uma vida mais sossegada e já vai chegando o fim? E eu vo mudar pra outra vida.” E não sei os meus filhos comê que vão ficar”. Preocupação que ele ia levando. “Eu vou tá arrumando minha viagem levando essa preocupação. Não sei como que vai ficar meu povo.”

Houve um comprometimento dos narradores em não deixar a memória sobre os feitos de seus ascendentes se esvaecer, especialmente porque atuaram para tornar aquela terra como de origem mesmo sem saber qual seria o desfecho da *revolução da terra*. Em especial Manelão, personagem que sabia *aconselhar, apaziguar, acertar dúvidas* quando o acesso à Justiça era difícil, tornando-se alguém *muito procurado*, requisitado pelos conhecimentos que trazia consigo quando passou a *estar* no território.

Ganhou expressiva reputação entre os moradores do Sumaré, comunidade Barreiro Preto e adjacências, ao atuar em *parceria* com Gerônimo, como *juiz de paz* e ter uma reputação entre

⁸⁹ Os *posseiros*, entendidos como aqueles *de fora* que se aliaram a fazendeiros, já haviam iniciado um movimento de privatização das terras e insistiam no não reconhecimento dos moradores como índios. Isso, somado ao processo de intervenção da RURALMINAS - órgão que atuava representando o Estado na legitimação da propriedade, uso e reintegração de posse e discriminação de terras devolutas, durante o fim da década de 1960, na região norte mineira - tornou ainda mais iminente a questão da regularização, que é iniciada justamente na região onde encontra-se a família extensa. “A demarcação em glebas em regularização se iniciaria por uma das zonas de maior concentração populacional das terras doadas aos índios, compreendendo os vales dos afluentes à direita do rio Itacarambi, onde se situam as atuais aldeias do Brejo Mata-Fome e Sumaré. A partir de 1968/69, a RURALMINAS passaria a cobrar dos moradores cujos sítios incidiam no perímetro demarcado – ‘*posseiros[s] ocupante[s] de Terras Devolutas do Estado de Minas Gerais*’ - a taxa de renda de ocupação cuja quitação anual lhes garantiria, ao final do processo, o direito de propriedade dos terrenos declaradamente ocupados”. (SANTOS, 1997, p. 72)

⁹⁰ Os fazendeiros realizavam manobras para comprar lotes dentro dos limites destinados aos índios conforme estabelecido no termo de doação. Atrelado a isso se instaurava um processo de grilagem e cercamento associado à possibilidade de legalização das terras oferecida pela RURALMINAS. Durante a década de 1960, foram negociados 5235,88 hectares. Houve um crescimento das transações de vendas com a valorização das terras. A terra passou a ser incorporada ao mercado imobiliário, sendo pertencente àquele que pagasse as taxas e realizasse o cadastro (Santos, 1997).

figuras de poder como *padres*, *povo da lei*, *do juiz de direito*, mas não só. Manelão atuou como *professor da doutrina*, o que, segundo Seu Zé, consistia em conduzir ou *tomar frente* (*enfrenteiro*) em rituais católicos e ensinar a doutrina cristã aos fiéis. O intercruzamento ou atravessamento das atuações de Manelão apresentam-se nos relatos de Seu Zé. Este, ao narrar sobre a atuação de seu padrinho como *juiz de paz*, complementa: *ele lia a Bíblia Sagrada*.

Além disso, Seu Zé associou a maneira como Manelão dava encaminhamento à questão da *dúvida* à mensagem transmitida na oração de São Francisco de Assis. Isso não me parece algo arbitrário ou que tenha a ver com as inclinações religiosas do interlocutor. Certamente, o desempenho de Manelão como pessoa capaz de *apaziguar* os conflitos esteve relacionado àquele que assumia como *enfrenteiro*. Algo nesse sentido é notado por Seu Zé ao fazer a seguinte observação sobre a atuação de Manelão junto a Gerônimo: *Manéli tinha leitura e tinha uma sabedoria dada por Deus. Que Deus deu a ele um bom senso e ele trabalhava pra servir com Gerônimo*. Neste trecho, outra atuação também se atrela às outras duas citadas: a sabedoria da leitura e da escrita ou a de ser *escrivão*.

Célia Xakriabá indica que o letramento era buscado e valorizado no território em meados do século XIX: “A partir de 1856 surgiu a necessidade de dominar a escrita, porque a escrita era um instrumento utilizado pelos latifundiários, com o propósito de enganar, contradizendo a documentação que chegava dando parecer a favor do povo Xakriabá” (Corrêa Xakriabá, 2018, p.91). Costa e Santos (2010) considera que “a instrução do finado Manelão foi colocada a serviço do Terreno dos Caboclos na medida em que ele ‘ajudou o finado Gerônimo a tirar os documentos’ da terra” (Id. Ib., p.41-42). Associar o domínio da escrita e da leitura ao conhecimento e registro da Carta de Doação e o *documento*⁹¹ à figura de Manelão, não só reforça a importância desse personagem para os *caboclos*, como legitima o direito de seus descendentes *estarem* no território xakriabá devido sua atuação.

Como *escrivão*, Manelão também teria redigido cartas a serem entregues para parentes que haviam se deslocado para fora do território. A respeito disso, D. Olava narrou:

⁹¹ Se o direito à terra é, nos termos de Santos (1997), algo ambivalente - original e outorgado - a terra também não é imaginada sem que se faça referência ao Termo de Doação. Segundo a autora, trechos inteiros do documento são recitados - também em forma de ‘rezas’ e ‘poemas’ (Mariz *apud* Santos, 1997, p. 40) constituindo-se patrimônio guardado pela memória social. Ainda, “o *documento* que simboliza o direito, a terra e seus moradores. Não por acaso, é sempre associado aos líderes locais, entre os quais circula na mesma medida em que circula a função da chefia” (Idem, p.42). As narrativas sobre as viagens dos líderes em busca da *providência* pelo direito à terra evocam o *documento* (Carta de Doação) e são amplamente compartilhadas. Com recorrência as *providências* transfiguram-se em “um movimento em que, ao mesmo tempo, se alternam o procurar, o descobrir, e o mostrar o *documento*”, como explicita Santos (Id., p.43).

Ele escrevia porque... Ele podia ser professor, mas ele era um homem da roça, não quis esse serviço não, mas ele sabia escrever. E nesse tempo não tinha escola [no território], nesse tempo era difícil ter escola. E disse que o avô meu, chamava Domingos, disse que ele falou: "Olha Maneli, eu quero que cê estuda até o fim. No final, eu quero que cê seja ou um doutor ou um padre". Aí, ele falou assim que queria ser um trabalhador. Queria ser da roça. Ele bem podia ser professor, mas ele era um homem da roça, não quis esse serviço não, mas ele sabia escrever. E, de fato, que ele estudou até o fim. Aí, não sei como que ele encontrou com mãe, aí deu de casar e veio vindo pra cá. [...] Mas tenho lembrança que ele escrevia. Não tinha telefone, não tinha nada, mas ele escrevia carta pra São Paulo. Ele fazia era escrever. E aqui ele era como o maior escrivão do mundo que ninguém aqui sabia ler e todo mundo vinha procurar ele.

Na dissertação de Costa e Santos (2010), apresenta-se um relato de Olava muito próximo ao supracitado em que ela diz: “ele tinha instrução para ser padre, mas acabou mesmo é sendo lavrador. Chegando aqui ele achou terra e ficou”. Na narrativa de Dona Olava, Manelão aparece como um sujeito que migrou para o território contrariando as expectativas de seu pai, que via na formação do filho uma oportunidade para assumir ocupações de alto prestígio. Algo similar foi dito por Seu Zé e Hilário ao narrar que, embora soubesse realizar as atribuições de um *juiz de paz* ou *delegado*, Manelão havia recusado o cargo, *queria viver como ele era*. Interpreto que, mesmo Manelão tendo se dedicado a lavrar a terra, desempenhou atividades muito próximas àquela desejada por seu pai no *Terreno do Caboclos*, especialmente por saber ler e escrever.

Conforme me informou Célia (Jardim, 2016), durante o período que nomeia como *época da referência*⁹² (cuja temporalidade é entendida como anterior à década de 1930) atuou seu bisavô. Nessa *época* pouquíssimas pessoas sabiam escrever no território sendo, por isso, buscadas com recorrência, se tornando uma *referência* :

pra escrever uma carta naquela época tinha que ir atrás da referência ... era andar 30 km pra ir na outra aldeia [...] pra ter aquela pessoa, só naquela aldeia, que sabia escrever uma carta. Então, só aquela pessoa podia ajudar a escrever pra uma pessoa que tinha parente em São Paulo. (Célia Xakriabá apud JARDIM, 2016, P.37)

Em sua dissertação, retoma o reconhecimento de Manelão como *referência*. Apresenta-se a partir da ancestralidade letrada, o que por sua vez reforça a valorização do letramento por seus familiares: “Sou bisneta de emblemático Xakriabá, Manuelzão, **referência** na escrita de cartas, cujos destinatários eram aqueles que haviam saído da aldeia em busca de emprego” (Corrêa Xakriabá, 2018, p.24).

⁹² Outros períodos, nomeados pelos interlocutores como: *época das casas de família, dos professores de fora, da geração de rodízio, dos professores do PIEI* (cf. Jardim, 2016), referem-se ao ensino da escrita e leitura em espaços domésticos - o que pode ser entendido como iniciativas de alfabetização no território, e posterior chegada da educação escolar formal não indígena, e, depois, indígena, que, de forma mais sistemática, além da alfabetização passou a incluir conteúdos relativos à história do povo xakriabá na grade curricular.

A questão da escrita de cartas e da “necessidade de lidar com a escrita” também se apresenta no trabalho de conclusão de curso de Anésia Rodrigues Jesus Oliveira (2016), pesquisadora xakriabá:

Antigamente, na Terra Xakriabá já existia a escrita, mas ela não surgiu aqui mesmo no território. Mesmo que ela não surgiu do povo Xakriabá, mas já existia, porém as pessoas não tinham conhecimento dela. Só depois de um tempo que sentiram a necessidade de lidar com a escrita é que ela começou a ser ensinada. Muitos caminhos foram percorridos, desde quando a escrita entrou no nosso território.

De certa forma, as necessidades acabavam sendo envolvidas no ensinamento da escrita. Nota-se que quando as pessoas começam a falar de como a escrita começou a ser ensinada, elas também não deixam de falar das necessidades que surgiam e das dificuldades que enfrentavam durante o processo de ensinamento da mesma.

Houve muitas necessidades, dentre elas uma das principais foi **a da carta**. Quando recebiam **uma carta, tinha que sair procurando alguém para ler, e muitas vezes, não encontravam**. O senhor Antônio lembra que às vezes a pessoa ficava um dia procurando uma pessoa para ler uma carta e não encontrava e que teve uma vez teve uma reunião com sessenta homens mais ou menos da idade dele **na aldeia Sumaré para ver quem sabia ler e encontrou somente dois que que tinha a quarta série. Outras foram de terem contato com documentos. Também sentiram necessidade de saberem ler e escrever quando perceberam que poderiam perder alguma coisa, ou até mesmo “ser passado pra trás”, como alguns falaram**. Dona Eunice conta que algumas das necessidades foram percebidas por Cacique, pelas Lideranças e também pelas comunidades que estavam sendo prejudicadas. A partir daí, também viram a necessidade de ter professores indígenas. Ela disse que acontecia que muitas vezes **as pessoas recebiam documentos e não sabiam ler e, se às vezes conseguissem ler, não entendiam e nem sabiam interpretá-lo**. Segundo ela, quando uma pessoa recebia um documento, assinava sem ler, mas nem sabia o que tava assinando, e assim corria o risco de assinar um documento em que passava para outro o seu direito. (OLIVEIRA, 2016, p. 22, negrito meu)

Acerca da escrita de cartas, perguntei a Seu Zé como funcionava a busca por esse recurso, baseando-me do que foi dito por Célia:

A: *E essa questão de escrever cartas pra fora? Era o Manelão que escrevia cartas pra fora? Porque eu lembro de conversar com Célia e ela contava que o Manelão era conhecido na região porque ele tinha a sabedoria da escrita, do escrever...*

J: *Tinha, tinha. Mas uma carta que, por exemplo, que ele escrevia, outro escrevia. Naquele tempo era mandar uma notícia, um bilhete pra pessoa que às vezes saía pra daqui ir pra São Paulo, era assim....*

A: *Aí ele escrevia uma notícia, por exemplo, pra pessoa que foi pra São Paulo?*

J: *Pra São Paulo, por exemplo. Telefone não tinha aqui. Tinha um telegrama em Itacarambi, mas não era desenvolvido igual telefone não. Demorava. Porque aquele telegrama, ele ia duma cidade pra outra e nós tinha que tornar dá continuidade dele pra ele passar pra outra. Custava chegar. Não era igual telefone, que é rápido. Aqui mesmo não tinha telefone, mas tinha um lugar em Itacarambi que tinha, e depois foi aparecendo em outro lugar. E aí, hoje, quer dizer que, aí já tem um telefone que liga e ficou mais fácil. Tem o celular, tá aí. A pessoa tá sentado, conversando com outro lá longe nesse mundo. Ficou tudo diferente.*

A: *E o senhor lembra como era que ia procurar o Manelão pra ele escrever essas cartas?*

J: *Ah, o povo pedia. E aí outros foram aprenderam um pouco e pediam também pra escrever carta.*

Segundo Seu Zé, Manelão não chegou a desempenhar funções como *professor leigo*, categoria amplamente compartilhada e que nomeia professores locais que atuaram no território

com o pouco conhecimento que tinham sobre a leitura e escrita. Reforçou que Manelão era mesmo *professor da doutrina*. Embora Célia tenha retratado o bisavô como uma espécie de *referência* no ensino da escrita, tendo dito inclusive que havia ensinado a seu avô materno a escrever (Jardim, 2016), Seu Zé atribui a seu irmão Caetano (filho de Teodolino e Edina, ver Diagrama 5) esse ensinamento.

Devemos compreender que não há um choque de memórias ou uma memória mais ou menos autêntica. Como avalia Pollak (1992), as flutuações que sofre a memória dependem do momento em que é articulada. Ela se mostrará mais ou menos estruturada conforme o contexto em que é elaborada, influenciando sobre essa organização as preocupações da ocasião. O tratamento dado por Célia a seu bisavô como uma espécie de *professor leigo* e por Seu Zé como *professor da doutrina*, diz sobre os interesses de seus descendentes na constituição dessa ancestralidade. Célia atribuiu o seu interesse por cursar a licenciatura indígena e sua atuação na escola indígena a seu bisavô Manelão e avô materno (Jardim, 2016). Seu Zé já reserva a seu *padrinho* muitas memórias associadas às *rezas* que ocorriam na casa deste.

Em suma, tais elementos biográficos me parecem indicar que o prestígio, digamos assim, atribuído a Manelão se dava, principalmente, devido ao conhecimento da leitura e da escrita e domínio de um *corpus* de conhecimento católico, algo referido pelos interlocutores como incomum no local durante a época em que viveu. Atento para a seguinte recorrência. Recordasse de sua pessoa como *quase que o único que sabia ler e escrever*, habilidade que atravessa suas atuações como *juiz de paz* e *secretário do Geromão*.

As memórias dos sujeitos da pesquisa frizam que, justamente por saber ler e escrever, Manelão atuou em *parceria* com Geromão, o que o teria dado projeção para também atuar como *juiz de paz*, *rezador*, *enfrenteiro* (essa últimas, atuações às quais irei me dedicar com mais afinco no próximo capítulo). Através do estabelecimento de redes com pessoas de *fora* do território, mas também ao colocar as habilidades conquistadas *fora* dali em prol da comunidade (seja na resolução de conflitos intra ou inter familiares, seja na busca pelo direito à terra), Manelão aparece nas memórias dos interlocutores como uma *liderança* local que poderia ser consultada e cujo aconselhamento deveria ser levado em consideração. Se o principal motivador para o deslocamento de Manelão para o *Terreno dos Caboclos* foi a busca por uma terra onde pudesse *trabalhar*, o estudo ao qual teve acesso em Brejo do Amparo, assim como a sua habilidade como intermediador de conflitos, parecem-me elementos fundamentais para que ele pudesse *estar* no território.

Ressalto que as relações tecidas a partir da *chegada*, assim como os conhecimentos adquiridos e ensinados até que se pudesse instalar no território, parecem ter sido relevantes para a construção de uma reputação em meio a um contexto em que ser *de fora* ou *baiano* poderia significar ser usurpador da terra. Ainda que Manelão e Teodolino possam ser considerados forasteiros ou de forma des-historicizante como “não indígenas”, as memórias acionadas por seus descendentes sublinham a dedicação à roça e o empenho em contribuir na *luta pelo povo*, não importando sua naturalidade. Como considera Santos:

[...] potencialmente agregados aos índios através de laços de afinidade e consanguinidade estabelecidos ao longo das gerações, os *baianos* teriam sido pensados sob a ótica da soma e não de uma ‘subtração de direitos’ - se é que assim podemos dizer - e possivelmente representaram desejáveis aportes de saber e de capital econômico, político e social.(SANTOS, 1997, p. 55, negrito e itálico da autora, grifo meu).

No próximo capítulo tratarei sobre esses aportes, particularmente sobre a gestão dos conhecimentos adquiridos nas andanças dos *chegantes* e sobre os conhecimentos e as formas de transmissão sobre os quais me narrou Seu Zé acerca das práticas católicas e da Folia de Reis.

CAPÍTULO 4

TRADIÇÃO DE CONHECIMENTO, PRÁTICAS RELIGIOSAS E TRAJETÓRIAS DE MUDANÇA



Fig 14: Mesa da festa de Nossa Senhora dos Navegantes ou Nossa Senhora das Candeias (fevereiro 2022, aldeia Barreiro Preto, arquivo da autora)

No capítulo anterior, vimos que há um empenho por parte dos interlocutores em tratar a memória da *chegada* no *Terreno dos Caboclos* a partir da disposição de seus antepassados em devotar formas de contribuição, principalmente, através do *trabalho* e/ou a *ensinar aos índios a trabalhar*. Isso implica em tornar a terra - dos herdeiros ou *sucessores dos índios do Sr. São João* - em terra *trabalhada*, de uso e domínio familiar, dos *caboclos feitos* (através das relações construídas com *descendentes da terra*). Neste capítulo, pretendo explorar, em especial, memórias sobre a agência e práticas rituais e de ensino associadas ao *chegante* Manelão. A

forma como me foi relatada a transmissão de conhecimentos em rituais pretéritos e seus contextos associados, assim como as trajetórias de mudanças contemporâneas, tomam a centralidade da análise descritiva. Entendo que se a terra foi *trabalhada* pelos *chegantes* a partir da penetração da tradição camponesa no *Terreno dos Caboclos*, conformando alianças políticas, o mesmo parece ter se dado em relação a algumas práticas rituais.

Isso não quer dizer que as tradições camponesa e religiosa devam ser percebidas como apartadas, muito pelo contrário. Elas não são apresentadas de forma segregada nas descrições em que Manelão é descrito como um *trabalhador, professor da doutrina, juiz de paz e escrivão*⁹³. Um dos trunfos da abordagem biográfica, penso eu, diz respeito ao tratamento da agência do indivíduo de tal forma que é possível notar entrecruzamentos de tradições sem incorrerem em elaborações essencialistas.

Gostaria de fazer algumas ressalvas antes de adentrar propriamente nas questões que dizem respeito à forma como foram e são (re)significadas as memórias sobre experiências rituais da tradição católica por integrantes da família extensa. Ao ler alguns trabalhos etnográficos (ou de inclinação etnográfica) sobre o povo Xakriabá, deparei-me de forma recorrente com a menção rasa aos contextos em que as práticas rituais foram realizadas, havendo uma flagrante preocupação em conceitualizar, via de regra de forma apriorística, o que é “uma reza”, “uma festa”, “a religiosidade”, “a cosmovisão” ou “cosmologia” dos/para os Xakriabá. Devemos ter o entendimento de que “se o uso da identidade étnica propicia contextos mais inclusivos de afirmação de valores e atualização de estratégias, isso não significa que as diversidades internas não continuam a desempenhar um papel de grande importância” (Pacheco de Oliveira, 2013b, p.11). As práticas religiosas devem ser recebidas não só como performáticas da fronteira étnica, como também práticas comunicativas, práticas que recuperam memórias familiares, práticas que podem potencializar conflitos.

Nessas pesquisas, as quais me refiro, processos contemporâneos vividos entre os Xakriabá são explicados a partir de uma causalidade histórica esvaziada, importando mais pinçar semelhanças entre esse e outros povos indígenas do que compreender as similitudes a partir de processos históricos aproximados. Por exemplo, em um deles a conversão dos Xakriabá ao catolicismo é justificada pelo avanço de ofensivas coloniais missionárias, tal como teria ocorrido

⁹³ Como observei no capítulo anterior, Seu Zé descreveu Manelão como alguém que atuava em parceria com Gerônimo porque *Deus deu a ele um bom senso*.

em outros contextos ameríndios, sem que o processo histórico fosse sequer resgatado. Concordo e endosso a crítica ao particularismo histórico. Entretanto, não podemos simplesmente deduzir que o projeto colonial teve as mesmas repercussões em contextos distintos, mesmo se tratando de uma investida de amplo alcance territorial. No mais, a agência dos atores não é considerada (são simplesmente tratados como "alvos" ou "povo a ser dominado"), o que impede que as estratégias adotadas pelos indígenas para contornar situações de dominação sejam evidenciadas. Como Revel (1998), entendo que não devemos pensar em “termos simples, de força/fraqueza, autoridade/resistência, centro/periferia e deslocar a análise para os fenômenos de circulação, de negociação, de apropriação em todos os níveis”, sendo esses fenômenos “maneiras de compor com os poderes; mas também que derform[am] os efeitos desses poderes” (*Id. Ib.*, p. 29).

Para além das perspectivas citadas acima, também se ausentam abordagens que considerem outras práticas rituais xakriabá, e não somente o ritual do *toré*, componentes de um processo de retomada e ressignificação. Não só as coisas ditas como *da cultura*, aquelas que performam a fronteira étnica, estão em processo incessante de atualização, de transformação. Por tudo isso, penso que prevalece um ranço exotizante (Bensa, 2016) na forma como são elaboradas as análises etnográficas. E se, como irei argumentar neste capítulo, a penetração da tradição católica entre os Xakriabá passou e passa por um processo de ressemantização e de retomada, tal fenômeno é menos investigado talvez pelo fato de que desenvolver pesquisa com:

[...] populações indígenas em áreas de colonização (e catequização) antigas continuava parecendo pouco apropriada ou de baixa rentabilidade analítica, justamente porque ao configurar uma situação de pouco contraste cultural, lingüístico, religioso e social, a ‘antropofagia’ ou a ‘tradução cultural’ não existiriam nelas, ou constituiriam problemas menores.” (ARRUTI, 2006, p. 424).

Outro problema apresentado nos trabalhos com os quais tive contato está o entendimento de que determinadas práticas rituais partem/pertencem a encapsulados culturais e religiosos específicos. Isso quando não interpretadas como “misturas”, sincretismos. Como observam Mura e Silva (2011): “a ideia de mistura implicaria na reificação de totalidades analiticamente definidas”. Por sua vez, o conceito de fluxos culturais, cunhado por Barth, leva-nos a observar como se dá a circulação de “ideias, conceitos, imagens e símbolos procedentes da Europa e também da África, além, obviamente da própria América” (*Id. Ib.*, p.109).

Conforme Barth (2002), quando pensamos em termos culturais, via de regra, o foco da análise antropológica se torna facilmente propenso a elaborações generalistas apoiadas em um sistema ideal consistente e coerente composto por um *corpus* de princípios abstratos e passíveis de dedução sistêmica. Na contramão desse enfoque, o autor propõe que pensemos em tradições

de conhecimento, não como algo encerrado em si mesmo - o que contribuiria para a reprodução de holismos e caracterizações estáticas, pouco produtivas para perceber as variações culturais - mas como algo “usado para interpretar e agir no mundo” (Barth, 2002, p.8, tradução livre).

A existência de uma alteridade não tão evidente foi a principal razão pela qual me interessei por investigar as memórias de práticas de *rezas* e *cultos* na aldeia Barreiro Preto. A isso soma-se, de forma providencial, a predileção de Seu Zé, principal interlocutor da pesquisa, em elaborar narrativas em torno das memórias de seu padrinho e *professor da doutrina*, Manelão, como também sobre a forma que passou a acessar os conhecimentos deixados por ele através do *assuntar*.

Destaco também que, de acordo com Pena *et al* (2009), 92, 4% da população da TIX se reconhece como católica. Embora esse dado possa estar desatualizado, ainda é recente. Quando na TIX, a acompanhar os *giros* da Folia de Reis na aldeia Prata e ao frequentar os *cenáculos* que ocorriam nas casas de moradores do Barreiro Preto, notei a presença recorrente de quadros com ilustrações e imagens de gesso de santos (Santa Luzia, N. S. Aparecida, Sagrada Família) e de Cristo Ressuscitado, além de crucifixos nas paredes. Essas formas visuais são no mínimo indicativas de que a prática cristã é amplamente difundida no território. O efeito religioso de difusão do cristianismo é dominante, embora as práticas de conversão possam variar localmente (Goody, 2019). No Território Xakriabá, existem três igrejas católicas (Sumaré, Brejo Mata Fome, Barreiro Preto⁹⁴) e duas congregações evangélicas no Itapicuru (*Pentecostal Deus é Amor* e *Pentecostal de Jesus Cristo*) e a *Assembléia de Deus* na zona rural Alto Tamarindo/Manga (Oliveira, 2015; Horácio, 2018). Os interlocutores notaram que recentemente instalaram-se igrejas evangélicas nas aldeias Sumaré, Custódio e Brejo Mata-Fome. Mas como esses dados podem ser melhor compreendidos?

Recuperemos algumas questões relativas ao processo de reconhecimento identitário xakriabá e a publicização de práticas rituais. O *toré*⁹⁵ - um conjunto ritual ressignificado em larga escala pelos povos indígenas, em especial, os do Nordeste⁹⁶, apresenta-se como diacrítico identitário nos processos de territorialização. Não deixa, por isso, de ser uma prática religiosa

⁹⁴ Segundo me informou Hilário, foi feito um pedido à liderança do Barreiro Preto para a construção de uma Igreja Evangélica na aldeia, mas o pedido foi negado sob a justificativa de que a maioria dos moradores são católicos.

⁹⁵ Para uma discussão mais aprofundada sobre essa questão ver Pacheco de Oliveira (2004) e Arruti (2006).

⁹⁶ Por “índios do Nordeste” devemos entender não a região geográfica, mas uma unidade virtual alusiva aos povos indígenas que passam por um processo histórico de contato semelhante, cujos territórios e nichos ecológicos foram “incorporados por fluxos colonizadores [mais antigos] não diferindo muito as suas posses atuais do padrão camponês e estando entremeadas à população regional”. (Pacheco de Oliveira, 1998, p.53).

transmitida desde tempos longínquos. Entre os Xakriabá, o toré, prática cuja historicidade remete ao tempo dos *antigos* (Costa e Santos, 2010), mais contemporaneamente tem sido performado em momentos rituais de importância política para o povo Xakriabá e publicizados em situações de reafirmação identitária. Tornou-se emblema que expressa a “indianidade desse povo indígena, bem como elemento mobilizado pelas lideranças na luta por reconhecimento” (Santos, 1997, p.118). O toré também foi traduzido como uma forma de comunicação com o *encantado* Iaiá Cabocla, uma onça transmorfa a qual se pede orientação nas tomadas de decisões e proteção territorial. Conforme os Xakriabá, a ligação de *Chefes Gerais* e caciques com a Onça Cabocla potencializa “a força e os meios disponíveis para a defesa da terra” (*Id. Ib.*, p.201).

O canal de acesso a um ancestral mítico, *antigo* que se encantou (Costa e Santos, 2010), tem interdições. Para conversar com a Onça Cabocla: “precisa saber a pessoa que conversa com ela”, “tem muita gente que não tem o conhecimento”, é necessário pedir licença a Deus, saber dar fumo pra ela pitar, pinga pra ela beber em trabalhos de mesa (Xakriabá, 2005, p.53). Em Santos (1997), é possível encontrar relatos indicando a dimensão política do toré. O segredo do toré revela-se como propriedade ritual daqueles pertencentes ao tronco velho, “*da gema do toré*” (Santos, 1997, p. 200), por gente “*do mesmo sangue*” (*Id. Ib.*, p. 215), de circulação restrita aos *caboclos apurados*. Segundo a autora, aos *baianos* estaria estendido o impedimento de acesso a esses conhecimentos (algo que não está dado de uma vez por todas se estendendo perpetuamente no tempo histórico).

Se a lógica empregada pela FUNAI era a da “exigência da prova individual de ‘indianidade’”, de revelação e publicização do toré, o segredo estaria na contramão dessa lógica (Santos, 1997). Segundo a autora:

Após o reconhecimento oficial dos Xakriabá, quando o ritual se torna elemento chave da afirmação de indianidade, esta associação vem se explicitando através das disputas de legitimidade e autenticidade envolvendo rituais praticados por líderes políticos de facções diferentes [...] A lógica da representação pública da dança do Toré tem, desde então, contrariado a necessidade da manutenção do segredo. (SANTOS, 1997, p. 190).

Como a autora percebe, o toré torna-se um símbolo acionado como também demandado em situações de contato interétnico. À ilustração disso, cita uma circunstância em que os xakriabá, quando alunos do Curso de Formação de Professores Indígenas do Estado de Minas Gerais (PIEI/MG), foram incentivados a iniciar a dança, como uma espécie de amostragem ou atestado da tradição indígena (Santos, 1997). Uma espécie de continuidade da atuação da FUNAI no fim do século XX, e/ou, como considera Sotto Maior Cruz (2017), a

“espetacularização da alteridade” que externa as profundas raízes colonizantes às quais estamos ligados.

No tocante à presença da FUNAI na construção do sujeito xakriabá como “sujeito tutelado⁹⁷” durante o processo de demarcação territorial, ocorrido na década de 1980, é sublinhada a atuação do órgão ora implicada em um alinhamento político com Rodrigão, ora colocando em suspeição a identidade étnica (suspeição direcionada aos grupos familiares identificados internamente como *baianos*) e em movimentos de frenagem dos mutirões em retomada territorial. Já o CIMI é lembrado por alguns interlocutores como importante ator no reconhecimento dos Xakriabá como “sujeitos de direito”, que abordava questões como a auto afirmação identitária e que se alinhou à liderança Rosalino. Fato é que a memória sobre a atuação dos órgãos está posicionada e ambos catalisaram disputas e posicionamentos internos (Santos, 1997).

Em 1985, com a intensificação e avanço da grilagem, o CIMI estreitou os laços com o povo indígena, em especial aqueles localizados na “parte de cima”, onde a FUNAI não tinha a mesma penetração que tinha na região do Brejo e encontravam-se moradores ditos *caboclos menos apurados, índios menos índios*. Em Santos (1997, p.169 ss), dentre as aldeias referidas como de abrangência dessa “parte”, ou lugares que *tem pouco caboclo*, estariam Pindaíbas, Forges, Barreiro (ver localização das aldeias no Mapa 5). Dentre os lugares referidos em oposição, “parte de baixo”, encontram-se os pertencentes aos *troncos antigos* ou aos *caboclos mais apurados* moradores das aldeias Brejo do Mata-Fome, Caatinguinha, Riachinho, uma espécie de “centro simbólico” na geografia territorial. A autora faz a observação de que os lugares não determinam a conformação dessas categorias (*caboclo mais apurado, caboclo legítimo, baiano*), pois o parentesco é a peça fundamental na produção de alteridades, estando a distribuição territorial das famílias associada à ascendência.

O CIMI, atuante na “parte de cima”, deu apoio ao grupo indígena através de um trabalho de “conscientização” de inspiração católica, na refutação de categorias como “remanescente” e “descendente” de índios introduzidas pela FUNAI⁹⁸ (Santos, 1997), tendo Fábio Alves dos

⁹⁷ Conforme Pacheco de Oliveira (1998, p.52), o regime de tutela da FUNAI correspondia, em linhas gerais, a: “exercer uma função de mediação intercultural e política, disciplinadora e necessária para a convivência entre os dois lados, pacificando a região como um todo, regularizando minimamente o mercado de terras e criando condições para o chamado desenvolvimento econômico”.

⁹⁸ Em um Relatório do Órgão recuperado por Santos, a ideia de que se tratavam de remanescentes de índios era patente e sustentava-se no reforço de os Xakriabá não correspondiam a certas estereotípias: “Os supostos remanescentes na sua maioria são de pele negra, cabelos encaracolados, nunca ouviram falar o nome da tribo primitiva, não conhecem o arco-e-flexa (sic) nem têm noção do que seja trabalho de artesanatos. São possivelmente emigrantes baianos, que chegando àquela área e

Santos como principal articulador, que, em entrevista, explicou a maneira como foram conduzidas as iniciativas na terra indígena:

Então, [os indígenas] começaram a receber informações, e informação é poder. Em abril [de 85] nós voltamos na área. Já tínhamos ciência da liminar, então, nós já tínhamos a garantia... E levamos a Constituição Brasileira pra eles, o Estatuto do Índio, eles não tinham. Levamos cópias, entregamos. **E também a gente levava muito o religioso, que as pessoas são muito religiosas. E tínhamos encontros que eram verdadeiras orações, encontros de muitas horas, a gente ensinava cantos novos, eles cantavam os deles...** (SANTOS, 1997, p. 215, negrito meu)

Segundo Santos (1997), sob influência religiosa, a entidade também considerou tomar como “explicitação de uma indianidade e do correlato direito à terra [...] a imagem do terreno como domínio do Sr. São João” (Id. Ib., 242). Algo interessante a ser notado, é que a atuação missionária foi bem aceita na região da “parte de cima”. A troca de cantos e orações seria a expressão disso, um indicativo de que as experiências católicas não eram desconhecidas. Embarco em uma tentativa de recuperar um contexto precedente a esse, o que pode explicar não só a receptividade ao desempenho do CIMI na “parte de cima”, mas a adoção do canto como uma prática eficaz na transmissão de conhecimentos.

Sob uma perspectiva que não elege o recurso étnico como homogeneizador de condutas, subsumindo “os gestos e as palavras [em algo] completamente enigmáticos uma vez que lhes desativa desta maneira e os despoja de suas razões e sua finalidade” (Bensa, 2016, p.20; colchete e tradução meus), tento entender a complexidade ritual existente entre os Xakriabá a partir das relações construídas entre *chegantes* e *caboclos*, entre *padres antigos* e moradores do Barreiro, entre *enfrenteiros* e benzedores (que também podem ser *enfrenteiros*).

Longe de tentar ler os personagens Manelão e Seu Zé como autoridades religiosas desprendidas de seus contextos de atuação ou como a própria tradução de simbologias, instituições e estruturas sociais rígidas, busquei recompor suas trajetórias partindo do ‘nível do chão’, ou seja, do seio familiar, para compreender seus empenhos como *professor da doutrina* (Manelão) e *folião de guia* (Seu Zé), sendo ambos *enfrenteiros*. Sem pretender abordar a existência de um indivíduo com o propósito de contar sua história de vida de forma linear e coesa, mas através do campo de relações e possibilidades engendradas por eles (Bourdieu,

sabendo-a indígena ocuparam-na e hoje se dizem remanescentes. Falam sem nenhum sotaque o português [...] Salvo melhor juízo, não há índio na área de Xakriabá, e, possivelmente, nem mesmo remanescentes serão ali encontrados (Relatório de visita às quatro comunidades indígenas da 11ª D.R.FUNAI, 1977 *apud* Santos, 1994, p. 11). Esse posicionamento do órgão se sustentou por décadas, desde a instalação do Posto da Funai na terra indígena até a condução do processo demarcatório.

2006), apeguei-me a “fragmentos que só adquirem sentido por sua inserção em contextos de referências descontínuos” (Revel, 1998, p. 37), uma espécie de “poeira de acontecimentos minúsculos” (*Id. Ib.*, p. 31) que contribuíram para trazer consigo a época, o meio e a ambiência. Esses últimos podem até explicar trajetórias singulares, mas sua riqueza está na capacidade de apresentar acontecimentos que de início podem parecer desconcertantes, podendo, posteriormente, serem tratados como possíveis (Levi, 2006). Defino, assim como Mura (2013, p.168), ser “necessário abordar a formação e a construção do prestígio dos especialistas rituais em virtude do papel central que desempenham dentro da tradição de conhecimento que cultivam, assim permitindo destacar em que repousa a legitimidade da própria atuação”.

Por fim, recupero a pertinente consideração de Fabian (2010, p.25) de que “o tipo de conhecimento que buscamos como antropólogos não pode ser obtido nem apresentado/representado senão através de ações, eventos, técnicas, objetos, textos e arquivos, em suma, através de meios de comunicação num sentido muito mais amplo [...]”. Recordo-me de que entre *visitas* às casas de *parentes*, aos *cultos* e a outras práticas rituais realizadas na aldeia Barreiro Preto, me deparei com a frase “Aqui o povo faz”, escrita em uma cerca (ver em seguida a Fig. 15). Adepta a uma antropologia da agência ou da ação, essa frase torna-se emblemática das intencionalidades analíticas que seguem: perceber através das atuações, ou melhor dizendo, das memórias sobre as atuações dos *enfrenteiros(as) das rezas e cultos*, dos foliões e daqueles que *acompanham* ou *ajudam*, a mobilização de formas de devoção próprias em uma dinâmica que estabelece alguma sincronia ou influência da instituição da Igreja Católica, mas que também é organizada conforme a tradição local e da herança deixada pelos *finados*.



Fig 15: Escrito em cerca (janeiro-fevereiro 2022, aldeia Barreiro Preto- arquivo da autora)

4.1 Notas preliminares sobre o estudo de inclinação biográfica

Tomar a história de vida de um sujeito como objeto de pesquisa leva à difícil equação em retratar: “a ‘súbita revelação de um sujeito fracionado, múltiplo’ e a permanência para além da pluralidade dos mundos da identidade socialmente determinada pelo nome próprio” (Bourdieu, 2006, p. 187). A fragmentação de uma biografia individual como um meio eficaz de construção da narrativa, composta por uma “constante variação dos tempos, pelo recurso a incessantes retornos e pelo caráter contraditório, paradoxal, dos pensamentos e da linguagem dos protagonistas” e narradores, como também por elementos que constituem “a identidade de um

indivíduo e das diferentes representações que dele se possa ter conforme os pontos de vista e as épocas” (Levi, 2006, p. 170-171), é no mínimo reveladora de que a complexidade pode se apresentar, mesmo de forma tão residual.

Sem buscar significar a trajetória de Manelão de forma coerente e sua atuação como algo linear, busco destacar como os entrevistados o edificam como uma autoridade moral-religiosa e como se dá a construção de sua reputação. Apesar dos relatos se apresentarem pouco contraditórios e recuperarem a trajetória desse personagem de maneira muito aproximada - já que a interlocução se deu com sua filha, netos, bisnetos, afilhados e outros com os quais seus descendentes mantêm relações de aliança -, saliento que isso não significa que outras construções biográficas acerca do personagem Manelão não sejam possíveis. Também, já que estamos tratando de relações inter e intra familiares, devemos nos atentar para perceber como as “práticas domésticas e cotidianas vão constituindo e modulando coletividades ao produzir e reproduzir tensões e antagonismos em planos diversos” (Comeford *et al* 2015, p.11), embora não tenha conseguido, em uma primeira aproximação, etnografar os conflitos existentes entre as famílias nucleares.

Além disso, as narrativas podem ter se apresentado de maneira convergente visto o tempo exíguo de pesquisa. Os conflitos e as disputas políticas interfamiliares e intercomunitárias sequer foram tematizados. Conforme Pollak (1992, p.206), os rearranjos da memória grupal (no caso em questão, da memória familiar) dificilmente ocorrem em “conjunturas ou períodos calmos”, em que a memória e a identidade estão “suficientemente constituídas, suficientemente instituídas, suficientemente amarradas”. Talvez a vida harmoniosa tenha sido performada a minha pessoa, mas isso não quer dizer que vivam de tal maneira. Não devemos nos esquecer que “atores coletivos se enfrentam, mas também se aliam ao sabor de possibilidades que são elas mesmas mutáveis” (Revel, 198, p.31).

Muito embora não tenha sido exequível a busca em cartórios de Januária e livros de registros paroquiais contendo o nome de Manoel Fernandes de Oliveira, o que poderia ter contribuído para enriquecer as interpretações que faço, gostaria de enfatizar que a escolha por uma abordagem biográfica, que coloca o nome próprio como algo primordial e antecedente às análises identitárias ou a respeito de uma coletividade, demonstrou-se algo muito eficaz. Bourdieu (2006) nos indica como uma das benesses da pesquisa guiada por essa inclinação metodológica, ainda que menos criterioso quanto à contextualização histórica, se dá no desenvolvimento de uma:

[...] descrição rigorosa da personalidade designada pelo nome próprio, isto é, o conjunto das posições simultaneamente ocupadas num dado momento por uma individualidade biológica socialmente instituída e que age como suporte de um conjunto de atributos e atribuições que lhe permitem intervir como agente eficiente em diferentes campos (BOURDIEU, 2006, p.190).

A partir desse aporte, pode compreender, por exemplo, como a atuação de Manelão como *enfrenteiro e professor da doutrina católica* tiveram certo êxito local a partir de (re)significações realizadas por seus discípulos acerca da doutrina católica cristã, o que certamente me impediu de recair nas tradicionais exegeses alicerçadas em teorias da aculturação. Ainda, como nos aponta Barth (2000b), pude notar as práticas rituais a partir da produção de conhecimentos e ideias, da reconfiguração de modelos culturais específicos em formas e conexões não holísticas, da identificação de processos existentes (podendo esses serem contraditórios ou cruzados) em razão de seus impulsos e consequências, com o fim de captar a dinâmica básica de uma determinada situação histórica.

Antes de realizar um mergulho biográfico, na seção seguinte situo questões relativas ao processo de escolarização entre os Xakriabá. Considero ser necessário fazer essa digressão já que a escrita e o escrever estiveram presentes nas narrativas como algo que deu a Manelão o protagonismo como *juiz de paz, secretário do Geromão, escrivão* e aqui me interessa notar, em especial, sua atuação como *professor de reza*, alguém que ministrava *cultos*, que dava *lições* a seus filhos e conhecidos - que posteriormente ensinaram outros a ler e escrever *um pouquinho*. Destaco que a circulação do escrito⁹⁹ é anterior à chegada da instituição escolar no território, embora algumas das práticas da cultura escolar hegemônica estivessem presentes.

4.2 Processo de escolarização e circulação do escrito na Terra Indígena Xakriabá

A bibliografia que trata especificamente sobre as modificações ocorridas no território com a presença da escola indígena e processos anteriores de escolarização entre os Xakriabá (Gomes, 2006a,; Santos, 2006) periodiza a história local da escolarização em três fases: a primeira remonta às décadas de 1930 e 1940, a segunda aos anos 1970 e 1980 e a terceira relacionada ao início da década de 1990. Embora não se possa dizer que essa periodização se aplique de forma

⁹⁹ Assim como Escobar, Gomes e Galvão, entendo o escrito como associado: “não apenas à habilidade de escrever ou ao produto que dela resulta, mas a todo e qualquer evento ou prática que tem como mediação a linguagem escrita” (Galvão *apud* Escobar, Galvão e Gomes, 2017, p.233).

homogênea em toda extensão territorial, as caracterizações esboçadas pelas autoras revelam um esforço em sistematizar práticas usualmente adotadas em temporalidades distintas. A partir de marcos temporais significativos, essas práticas também puderam ser correlacionadas a outras empenhadas regionalmente e no Brasil.

Os indícios mais remotos de circulação do escrito remontam ao ensinamento nas casas das famílias; a presença de *professores leigos*, geralmente locais e escolhidos pelas famílias; a ausência de prédios escolares (Gomes, 2006a; M. Santos, 2006)¹⁰⁰. M. Santos (2006) define o funcionamento das escolas da primeira fase como análogo ao das “escolas particulares ou domésticas” datadas do período colonial, que tinham seus “espaços cedidos e organizados pelas famílias das crianças e dos jovens aos quais os professores deviam ensinar” (Id. Ib., p.48). No território, os ditos *professores leigos* eram escolhidos pela própria comunidade e a eles as famílias confiavam o ensinamento das crianças.

A fase dos anos 1970, 1980 é caracterizada por Gomes (2006a, p.321) pelo funcionamento das escolas como similar ao das “escolas isoladas”. De acordo com M. Santos (2006), as “escolas isoladas” foram instituídas nos primeiros anos da República, período caracterizado pelo vínculo da figura docente ao Estado por meio de uma cadeira de instrução pública. Conforme a autora, estava posta a “possibilidade de o Estado remunerar e fiscalizar o professorado, pagar o aluguel da propriedade escolar e fornecer móveis e material didático para as escolas” (Id. Ib., p.52), embora isso não tenha sido aplicado como regra geral. Ainda de acordo com M. Santos (2006), entre os Xakriabá, este período está associado ao momento em que a prefeitura local passa a responder às solicitações das comunidades, recaindo sobre a “municipalidade” as providências necessárias¹⁰¹.

¹⁰⁰ No registro mais antigo existente de uma escola, que consta na Prefeitura de Itacarambi, descreve-se que durante esse período: [...] um pai de família que tivesse recursos econômicos contratava um professor, que vinha à sua casa ensinar a seus filhos. Na ocasião, frequentemente se reuniam crianças da vizinhança e filhas de parentes, de modo que a atividade não era voltada somente para a família daquele que bancava o serviço. Entre outras características, a atividade dos professores não tinha uma longa continuidade no tempo, pois se tratava de profissionais que transitavam atendendo a diversas demandas. [...] Em outros casos, a busca da instrução levava as famílias para fora da região (GOMES, 2006A, P. 321-322).

¹⁰¹ Nesse período houve a construção dos primeiros prédios escolares e precário provimento de recursos para a escola, o que teria dado continuidade a uma lógica de funcionamento em regime domiciliar (M. Santos, 2006). Houve também a seriação das classes, que coexistiram às multisseriadas e se estenderam à implementação da escola indígena diferenciada que entrou em vigor, em 1997 (Gomes, 2006b). As classes isoladas existentes funcionavam como uma espécie de preparação para que os alunos se inserissem no ensino fundamental, pois aprendiam o ABC e, se quisessem prosseguir os estudos, tinham que sair da reserva, migrando, por exemplo, para São João das Missões, Januária ou cidades vizinhas (M. Santos, 2006). Essa fase também é atravessada pelo reconhecimento da identidade xakriabá o que teria levado a “uma relação de maior proximidade com o Estado e contato direto com seus aparatos e gestão, num contexto de reformulações jurídicas que garantem aos povos indígenas uma educação escolar diferenciada e específica, intercultural e bilíngue” (Id. Ib, p.61). Até 1996, as escolas funcionavam sob regime municipalizado e pertenciam a Itacarambi. Com a emancipação do município de São João das Missões, em 1996, o mesmo passa a responder como governo municipal. A precariedade do atendimento escolar durante os anos anteriores à década de 1990 foi marcada por relações conflituosas com a prefeitura local, visto o distanciamento colocado pelas instâncias de

Se a luta pela escola foi “uma luta que até os anos 90 não alcançou visibilidade pública, [teve] início mesmo antes da demarcação inicial do território” (Id, 2006b, p. 187). Conforme Seu Emílio: “*A gente se reuniu e fez um propósito com a FUNAI (...) de que era preciso diferenciar a escola nossa. Nós tomamos uma decisão que nós queríamos a nossa educação passada pelos professores nossos, os professores indígenas*” (M. Santos, 2006, p.65). Tais reivindicações vão ao encontro das propostas do PIEI/MG, que visava “apoiar a autodeterminação dos povos indígenas de Minas Gerais” (Dutra *apud* M. Santos, 2006, p.65) e contava com participação significativa do movimento indígena (Leite, 2008a).

As escolas estaduais indígenas foram criadas em 1997¹⁰². A instituição escolar certamente tem um importante papel de intensificação da circulação do escrito na TIX. Com a sua institucionalização, têm sido produzidos materiais das mais diversas naturezas, reconfigurando o lugar que antes a leitura e a escrita ocupavam no cotidiano xakriabá (Escobar *et al* 2017)¹⁰³.

Gerken *et al* (2014) perceberam a presença do escrito em contextos religiosos, embora nem sempre definidor do evento realizado, predominando a oralidade e a memorização através das *ladainhas, benditos e rezas*. Detenho-me justamente a analisar os contextos religiosos de expressão católica a partir de práticas católicas e suas memórias. Essas práticas foram apresentadas como validadas pela presença do escrito, mas não só. Busco observar como o

decisão na solução dos problemas que tangiam à escola. Posteriormente, com a implementação das escolas indígenas, essas passaram a ser estaduais (Gomes, 2006a).

¹⁰² À época, os professores que lecionavam faziam parte da primeira turma do Magistério Indígena. As políticas públicas de melhoria da educação passam progressivamente a incluir as escolas indígenas, tendo, dentre as ações desenvolvidas, a formação de professores, principalmente a partir da criação do Prolind (Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas) (Gomes; Teixeira, 2012). Com o Prolind, foi posto o acesso indígena ao ensino superior através da formação dos professores indígenas. Em Minas Gerais, em decorrência da criação do Prolind pelo MEC (2005), passa a existir o curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas (Fiei), em 2006, na UFMG. A oferta do curso se caracterizava como projeto-piloto. Em 2009, esta oferta passa a ser regular com licenciatura Fiei/Reuni (Programa de Apoio ao Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais) em outro contexto de políticas públicas.

¹⁰³ No espaço escolar, as práticas de letramento assumem uma configuração interessante. As atividades elaboradas estão voltadas à produção de: “relatórios acerca dos projetos realizados na aldeia, a elaboração de memoriais e a realização de pesquisas na biblioteca por meio dos livros do acervo e pelos computadores que dão acesso à internet” (Gerken *et al*, 2014, p. 264). Tais atividades levam os alunos não só a buscar pelo domínio da escrita, mas a refletir sobre o contexto em que estão inseridos e sobre a história de seu próprio povo. Fora do espaço escolar, o escrito se faz presente em diferentes espaços, como aqueles em que atuam importantes lideranças. Oliveira (2011, p. 65) descreve a casa do vereador da aldeia Itapecuru como uma “espécie de posto de correios local”. Escobar, Gomes e Galvão (2017) consideram que, em casas comunitárias e pontos de cultura onde se realizam assembleias, a escrita de atas é particularmente interessante. Segundo as autoras, existem mais de uma versão de atas. Uma com a finalidade de registrar o que propriamente é relevante para a elaboração do texto de um projeto. As outras, com os registros das intervenções dos *mais velhos*, que nem sempre tematizam o assunto da reunião, continuam falas de relevância para o povo e por isso eram devidamente anotadas. Outras práticas mais contemporâneas foram notadas por Gerken *et al* (2014) como a utilização de diários e redes sociais com a chegada da internet. Notaram também a presença de poemas escritos, avisos de reuniões, lista de compras nas mesas da cozinha e/ou da sala, cobertas com plásticos transparentes; números de telefones, cartazes e diplomas emoldurados nas paredes.

escrito apresenta-se nas memórias dos interlocutores como algo relevante. Serão notadas principalmente a partir da atuação de Manelão como autoridade religiosa no período caracterizado como anterior à chegada dos prédios escolares (ou até mesmo da existência das escolas domésticas). Apesar de não se ter registros documentais sobre as experiências de aprendizagem anteriores à década de 1930, Gomes (2006a, p. 321) aponta que “os esforços da população local para buscar instrução e a escola, datam, no entanto, de bem antes”. Os relatos que tematizam a história de vida de Manelão apresentam iniciativas locais, como a *tomada de lição* em espaços domésticos, associada à iniciação na evangelização, reforçando a busca pelo letramento, mesmo que isso significasse somente saber escrever o próprio nome.

4.3 Práticas de *rezas, cultos* e *Via Sacra*: herança de *padrinho Manéli*

Ao mencionar o nome de Manoel Fernandes de Oliveira sob a alcunha Manelão, frequentemente foram tecidas narrativas que o apresentavam como um alguém que *tinha o catecismo e tinha a Bíblia*. Seu Zé atribuiu a ele a presença do catolicismo na aldeia Barreiro Preto. Hilário, muito embora não tenha conhecido seu avô materno, reconhece seu protagonismo religioso: *Essa questão da religiosidade, ele tinha muito isso de juntar as famílias. Muitos falam que foi ele que plantou essa semente aqui, que acabou que foi uma referência pra região toda*. As memórias individuais também mencionam o passado vivido por esse personagem em Brejo do Amparo; a condução de *cultos, novenas* e *vias sacras* como *enfrenteiro*; sua dedicação a ser *professor da doutrina* e a construção de uma rede de aliança com *padres e bispos* como algo relevante em sua trajetória como uma autoridade religiosa.

Trago para a narrativa etnográfica essas memórias que se traduzem na manutenção e transformação de práticas rituais iniciadas por *padrinho Manéli*. Não necessariamente apresentadas como étnicas, tais memórias, ao anunciarem as relações construídas localmente entre famílias nucleares, explicitam as formas como foram e são transacionados alguns conhecimentos. Em um movimento subsequente também aproximo a figura de Manelão a do guru balinês barthiano, não para empreender um exercício comparativo entre realidades tão distintas, mas sim para propor uma reflexão acerca do êxito performático de Manelão na transmissão e disseminação de conhecimentos específicos.

É preciso explicar o que vem a ser um *enfrenteiro* e *professor da doutrina*. *Enfrenteiro(a)* diz respeito à posição ocupada por aquele ou aquela que *puxa* ou *toma a frente*

dos rituais. Nome dado ao posto daquele(a) responsável pela condução de práticas religiosas pretéritas e contemporâneas, de conhecimento amplo entre os Xakriabá e utilizado com recorrência por vários interlocutores. Segundo Seu Zé, os (as) *enfrenteiros(as)*: *Entende bem a reza, o significado e sabe fazer a reza, sabe celebrar culto. Porque na missa tem a hóstia consagrada. No culto não tem. Não tem ministro da eucaristia. E pra tudo tem as pessoa que entende como é que faz a reza e essa pessoa começa e os outros ajuda.*

No livro de autoria xakriabá, *Para seu trono lilar: transmitindo nossos cantos, danças e rezas xakriabá*, produzido no âmbito do curso Fiei, outra questão fundamental é esclarecida. O vocábulo *rezas*, que também apareceu repetidas vezes nas narrativas, não diz respeito “simplesmente [a] uma oração, mas sim [a] uma sequência de cantos e também textos falados de cor” (A. Silva *et al*, 2013, p.13, colchetes meus). Ao que pude notar em campo, existe uma prescrição moralmente valorizada pela tradição local de que as *rezas* devem ser faladas de cor. Entretanto, mais contemporaneamente, também têm sido lidas. Os *benditos*, os *cânticos* e as *ladainhas*¹⁰⁴ fazem parte das *rezas* e são cantadas em momentos variados de um ritual religioso. São práticas mnemônicas performadas e geralmente transmitidas de forma oral conforme a frequência nos ritos. Parece não haver uma delimitação muito precisa acerca do que é *bendito*, *cântico* ou *ladainha*, pois a definição do que seja cada um desses me foi apresentada de forma pouco precisa e/ou relevante. Digo isso a partir da consideração feita por Hilário: *Os bendito é como se fosse os cântico. Mas o costume é chamar de bendito. Os cântico no falar mais antigo é os bendito, que pode também ser os cântico.* Em meio a um labirinto de entendimentos indefinidos, uma certeza: *reza* é mais prática, evento, do que conteúdo. Compartilho das mesmas impressões de Borges (2013), monitora não indígena do FIEI (UFMG), que acompanhou a produção do livro acima referido:

Rezas: minha família é católica do tipo bem católica, eu sempre soube o que era reza. Eis então outro balançar nas certezas. Foi demorado entender o que eram as rezas para os Xakriabá. [...]

Fiquei então sabendo que reza era na verdade uma sequência de rezas, era evento, circunstância: ‘Vamos para a reza?’, daí fiquei sabendo também que reza tem bendito, pode ser antecedida por folia, pode ser precedida por lundu, mais uma série de detalhes, que se alteram, dependendo da reza, do dia, da festa em que se reza. Reza pode ser animada, dançada. [...]

Santa Dejena, Santa Virgam Virgo, materecris, matedivinegraça, materpuríssima, matecastisse, matepuríssima, mateviolata, matemerata, matemerata, matedimirá, matecriatóro, matesalvatóro, virgom venerandia, virgom pé de candia, Virgem oposte,

¹⁰⁴ Para ver o conteúdo dos variados textos religiosos que compõem os *Benditos*, *Reis*, *Ladainhas* ver A. Silva; F. Silva; Leite (2013). Nessa publicação é interessante perceber as formas de apropriação do texto religioso falado apresentados em uma tradução escrita do português e latim para o português xakriabá.

Virgem oclene, virgon fidele, espeque na justiça, sede sapien, casa nova e estrela triste, vos espiritual, voa anorá, vos ensigna devos sione, vos era mística, torre das Virgens [...]

Mistura de latim, português, Xakriabês, som, som, som. [...] ‘Mater é mãe, em latim’, eu disse. ‘Ah, é? Mater é mãe?’, me disseram com surpresa, diante de uma informação meio inútil, mais para curiosidade pitoresca do que exatamente uma informação. Informação que nada iria importar para a continuidade das rezas. Mais uma pergunta: ‘Então quem canta, canta mesmo sem saber o que significa?’. ‘Não! Quem canta sabe muito bem o que canta!’, foi a resposta. (BORGES, 2013, p.113-117).

As *rezas* estão presentes em quase todos os rituais religiosos, como as folias, os festejos¹⁰⁵ (de Santa Cruz, São Gonçalo, Bom Jesus, São João, Maria) - ver Mapa 6. Pelo que me informaram os interlocutores, nos festejos há um momento específico do ritual destinado às *rezas*, já nos rituais mais ordinários, entendi que podem ser *tiradas* de improviso, dependendo do público que participa dos *cultos*, por exemplo, e do costume local. Como me explicou Seu Zé, cada comunidade tem *as rezas do costume*. Em circunstâncias de festejos, podem ser trocadas com outros *enfrenteiros de reza*¹⁰⁶. Quando determinada comunidade realiza um festejo, geralmente convida *enfrenteiros* de outras comunidades, para *ajudar*, ou seja, participar do evento dando assistência, como também para *tomar frente nas rezas*. Faço essas observações não com intuito de definir estritamente o que são *rezas*, penso que devem ser entendidas a partir da situação em que são performadas. Mas já que o termo *reza* é comumente usado como sinônimo de oração, achei que seria pertinente fazer essa advertência ao leitor.

Já a ocupação *professor da doutrina, professor de reza ou de catequese* ocorre nas narrativas como algo associado quase exclusivamente à figura de Manelão. A categoria *professor da doutrina* foi apresentada por Seu Zé quando o interpelei se Manelão era um *professor leigo*, ao que respondeu negativamente. *Professor leigo* é uma categoria histórica xakriabá, associada ao início do século XX. O desempenho do *professor leigo* assemelha-se aos das escolas particulares do período imperial, já que a instrução ocorria em espaços domésticos. A categoria nomeia pessoas que sabiam ler e escrever (cujo grau de escolarização normalmente ia até a 4ª série) e que ensinavam a outros o que haviam aprendido, “um membro alfabetizado que podia ser ele próprio o alfabetizador dos demais” (Gomes, 2006a, p.322). Em algumas circunstâncias, o ofício era pago por um pai de família.

¹⁰⁵ Para o calendário dos festejos, ver Alquimim Xakriabá, C.; Oliveira Xakriabá, E.; Santiago Xakriabá, G.; Santos Xakriabá, M.; Gama Xakriabá, R.; Mota Xakriabá, S. (2013).

¹⁰⁶ O nome *rezador(a)* também é usado para referir aos *enfrenteiros(as)*, mas ele também pode nomear benzedores, por isso opto por *enfrenteiro(a)*.

Ao *professor da doutrina*, ou a Manelão (já que não foi apresentado nas narrativas outro personagem que tivesse tal atuação), cabia dar *lições do ABC* e de conteúdo religioso. Entendo que *professor da doutrina*, *de reza* ou *de catequese* também possa nomear a ocupação de outras pessoas como, por exemplo, os catequistas *de fora*. Uma interlocutora e jovem *enfrenteira* do Barreiro não utilizou tal categoria para nomear, por exemplo, *um padre que trazia uns livreto e dava uma formação pra catequistas*. Ela estava se referindo aos padres, diáconos, seminaristas que dão aulas de catequese na aldeia Barreiro em anos recentes. Perceba que ela não se refere ao *padre* e aos *catequistas* como *professores*, algo que dá indicativos de que a categoria *professor da doutrina* possa ser histórica e/ou biográfica. A seguir, apresento as práticas associadas às ocupações de Manelão como autoridade religiosa.

Em determinada ocasião, realizei uma visita, acompanhada de Seu Zé, a Dona Olava, filha de Manelão. Ela e sua filha, Natalina, teceram observações sobre as relações mantidas entre as famílias de Teodolino e Manelão, algo alimentado pela frequência aos *cultos*. Também fizeram considerações sobre a forma como Manelão realizava os rituais católicos em sua casa:

O: *Compadre Zé mesmo foi criado lá em casa como um irmão. E ele puxou o finado pai. E eu, quando eu era pequena, acho que tinha uns 8 a 10 anos... Porque lá, meu finado pai rezava sábado, domingo e todo dia que tinha dia santo eles ia lá. E o povo dele era um povo tudo junto com nós. E os vizinho que tinha era esse povo lá. E nós rezava assim: rezava o terço, rezava na Semana Santa, rezava o terço e era assim... No sábado, era Ofício e a Ladainha. E cântico era também, bendito... No domingo... Na quaresma, depois da quarta feira de cinza, rezava direto até sexta feira da paixão. Fazia novena...*

J: *Comadre Olava hoje traz uma herança do pai dela passando pra família dela. E aí, isso tá permanecendo, né? Que é a reza...*

O: *Esses daí [da família de Teodolino], vinha de modo de encomendar as almas. Eu nem sei mais como era. Aí, ficava bem longe de casa, até meia noite. Rezava lá todo mundo [...] essa hora eles tudo ajoelhava lá na estrada.*

J: *Pois é, aquelas mulher, irmã minha mais velha, Idalina, Vitalina, rezava essa reza, né?*

N: *Dizia encomendar as almas, né? Eu era menina e ainda alembro desse tempo. Não podia ir conversando e nem nada. Tinha que ter silêncio. Só na hora que fosse rezar que podia. Era bem de noite. Hoje se for fazer uma coisa dessa o povo diz que tá é caducando. Assim, coisa que era de antigamente, se a gente for contar, hoje, eles não acredita não, diz que é mentira.*

J: *Lá em Missões tem ainda quem faz essa reza. Elas morava aqui e tinha essa devoção de encomendar as almas. Aí, padrim Manéli tinha um grande respeito pela devoção. [...] Mas Manter o silêncio, isso era uma coisa que ele recomendava. Ele dizia assim: "A devoção é tão fina que na hora que a pessoa começou a devoção, que a pessoa entrou em serviço, ele não pode misturar com outra coisa". Ele falava isso, passava isso. Não aceitava palestra na hora da devoção.*

N: *Tem muita gente ainda que faz isso, que na hora que chega e tá rezando não conversa, não cumprimenta ninguém.*

A: *E as pessoas se reuniam na casa dele pra rezar?*

J: *É. Na quaresma era todo dia. Então, eu frequentava reza na casa dele durante da idade de 14 anos em diante. E tinha reza lá na casa do pai de Dona Olava e de comadre Gertrudes [irmã de Olava], mãe de Hilário. Aí, reuniu o povo vizinho também. Tinha essa reza do costume. Aí, eu participava lá e lá foi onde eu aprendi. Quando eu tava com 18 anos eu já sabia o que eu sei. E aí, não levou muito tempo, padrim teve um problema na mente, ia esquecendo. Esse problema foi agravando até que faleceu. E assim ele foi, ele não alcançou 80 anos, morreu antes. E se eu não tivesse aproveitado esse tempo que eu participei junto com ele, o que eu aprendi com ele num... Porque eu ficava assuntando e eu não cantava,*

eu assuntava. E parece que tinha um gravadorzinho na cabeça que foi gravando aos poucos, aí consegui um pouco. E esse pouco que a gente conseguiu foi uma coisa assim para servir. É que tem coisa que não tinha outro pra fazer o que ele fazia. Porque ele, o padrim Manéli era um professor da doutrina.



Fig 16: Dona Olava, filha de Manelão (Arquivo pessoal de Elisiane)

É interessante notar como Olava se refere ao seu *compadre* Zé como alguém que *puxou o finado pai, criado como um irmão* e Seu Zé a ela como alguém que *traz uma herança do pai que permanece e é a reza*. Mais que uma troca de elogios, filha e afilhado de Manelão

apresentam-se como empenhados em sustentar o seu legado ou as memórias dele. O *silêncio* como *respeito à devoção*, o tempo dedicado aos rituais (*sábado, domingo e todo dia que tinha dia santo; quaresma; semana santa*), a frequência como possibilidade de formar o praticante como alguém *pra servir* e o ajoelhar, são explicitados como condutas valorizadas por Manelão. Esses valores aparecem indicados como algo também apreciado por seus descendentes e *enfrenteiros*, Olava, Seu Zé e Natalina, também indicaram, em tom nostálgico, que são condutas a serem preservadas através da sentença: *tem gente que faz isso ainda*.

Outra questão interessante a ser percebida nesse relato é que, embora *padrinho Manéli* seja considerado figura responsável pela adoção comunitária do catolicismo na localidade do Barreiro Preto e adjacências, outros *chegantes* também tiveram um papel fundamental na sustentação das práticas católicas. Embora menos proeminentes - ou talvez menos destacadas pelos interlocutores - outras figuras vindas *de fora* ainda são lembradas ocupando uma posição de relativa importância¹⁰⁷, como *Vitalina* e *Idalina* [filhas do primeiro casamento de Teodolino]. Em outra narrativa, Seu Zé disse que *quando elas vieram lá de Gergelim, sabia orar, cantar e louvar a Deus*. Indica ainda que *tinha dessas pessoas que rezava, da irmandade minha, e aí, foi casando, foi mudando, mas tinha dessas irmã minha que era rezadeira também*. Possivelmente, por se mudarem dali, não conseguiram alcançar certo protagonismo, mas não por isso foram esquecidas.

Em conversa com Inês, filha de Rufino e Senhorinha (Silú) (ver Diagrama 7.2), pedi para que compartilhasse as memórias que tinha de seu *padrinho* Manelão e se o percebia como um *professor*:

A lembrança daquele peso que ele deixou é que nós aprendemos os cântico, as reza foi com ele. Juntava eu, comadre Gertrudes, comadre Geralda e ficava assuntando e depois juntava aquele mucado de grilo zuando. E foi assim até que nós aprendemo. Teve uns que aprendia assinar o nome, mas foi indo eu não aprendi. Os pai não levava a gente e nós trabalhava o dia todo na roça. Nós tinha medo de ir só. Tinha guariba, tinha quati no mato. Padrinho Manéli era professor lá em Brejo do Amparo, o pai dele era de lá. E os homi ia tomar lição lá na casa dele pra aprender a leitura. Ia compadre José, Firmino, Servo, Versíssimo [genros de Manelão, ver Diagrama 7.1], no domingo tinha era catequese.

Ela me disse ainda que após passarem manhã e tarde se dedicando ao trabalho na roça, mulheres e meninas dedicavam-se a *pisar o milho* para preparar cuscuz, alimento que abastecia grande parte das famílias noite adentro. Por isso, poucas aprendiam a *assinar o nome*. Dona Olava pontua algo semelhante, observando que um recorte de gênero estava associado ao

¹⁰⁷ Benedito Fernandes, Teodoro e Heitor aparecem nas narrativas como personalidades importantes na condução de *cultos*, alguns deles sabiam ler a Bíblia. Seus descendentes encontram-se na região do Sumaré e proximidades. Suas histórias de vida não foram registradas neste trabalho e não verifiquei se eram *descendentes da terra* ou *chegantes*.

aprendizado da escrita. Disse que seu pai ensinava mais a seus irmãos mais velhos, dando a eles a oportunidade de se escolarizar fora do território. Referia-se a Mariano, André¹⁰⁸ e Francisco (ver Diagrama 7.1), que, quando *meninos*, foram estudar em Brejo do Amparo, morando com o avô, e depois retornaram para o *Terreno dos Caboclos*. André, por vezes, atuou como *professor leigo*. Hilário me informou que dentre os que aprenderam *lição* com André estavam Caetano (filho de Teodolino) e seu pai Firmino (filho de Rufino).

O relato da *professora leiga* Zelina (nascida em 1950), moradora da subaldeia¹⁰⁹ Veredinha (ver Mapa 7), comunidade do Barreiro, discorre sobre a forma como a instrução se dava na época dos *professores leigos*. Aqueles que tiveram acesso à escolarização *fora* atuavam como alfabetizadores: “No meu tempo não tinha escola, as escola era os pai que pagava uma pessoa de fora pra trazê pra casa pá insiná os filhos. Quem podia pagá, os filhos é, istudava e quem num podia, ficava sem istudá [...] naquele tempo, por pessoa, por meis, mais quem num podia, ficava sem istudá” (Oliveira, 2016, p.64). Estamos falando de um período anterior ao da década de 1970, quando há a implementação da escola municipal Frei Caneca na aldeia Barreiro Preto, administrada pela prefeitura de Itacarambi (Gerken *et al*, 2014, p. 262).

Segundo Seu Zé, Ernestino, filho do primeiro casamento de Teodolino, estudou em uma escola *fora* antes da *chegada* no território, tendo sido responsável por ensinar *lição* aos irmãos mais novos e outros:

Meus irmão mais novo foram aprendendo pegando liçãozinha, pegando com Ernestino. O Valdim [antiga liderança do Barreiro e seu cunhado] por exempli, quando casou não sabia fazer assinar o nome não. A comadre Ana [esposa de Valdinho e irmã de Seu Zé] já sabia assinar o nome, aprendeu com Ernestino. E aí, Valdim pagou um mês de escola pro Ernestino, meu irmão. Arrumou uns alunos de modo de ir de noite pra casa de Valdim, Ernestino colocou aluno. E aí, começou lá, que Valdim aprendeu a assinar o nome. Outras pessoa aprendeu também. Depois teve Zelina, trabalhou em escola na casa dela mesmo. A outra, foi na casa de Valdim, que era com a irmã de Minervino, chamava Maria Lourdes. filha do meu irmão João de Souza Freire. Ela aprendeu lá onde ela morava, que ficava distante daqui. Ficava pra lá de Itapicuru descendo.

Nos relatos apresentados sobre a instrução dos *chegantes*, de seus filhos e netos, percebo que, antes da década de 1970, houve localmente pelo menos três gerações de *professores (da doutrina ou leigos)* que atuaram valendo-se de uma abordagem de ensino

¹⁰⁸ Em Santos (1997, p.78), no relato de Deraldo da Embaúba, há uma menção dizendo que: “Rodrigo cresceu, saiu pelo mundo lá fora ele aprendeu uma leiturinha”. Em conversa com Seu Zé, ele destacou que Rodrigão aprendeu a ler com André: *Rodrigão foi pra São Paulo com André, ele era um moço de uns dezoito anos, quase vinte. [Rodrigão] Não tinha leitura ainda, foi com André pra São Paulo.*

¹⁰⁹ Conforme me informou Hilário, com a atuação de agentes indígenas de saúde e para a melhor gestão dos dados territoriais pela SESAI e Prefeitura Municipal de São João das Missões, algumas porções das aldeias passaram a ser identificadas como subaldeias.

descrita como de *dar/tomar lição*. Manelão, uma das poucas pessoas letradas no território, por vezes ensinava, já que *escrivão*. Seu filho, André, nascido no *Terreno dos Caboclos*, no fim da década de 1920, e escolarizado em Brejo do Amparo; e os filhos de Teodolino, nascidos e instruídos *fora* dali, como Ernestino (1909/1910-?) e Caetano (1914/1915-?), atuaram ensinando o que já haviam aprendido. Posteriormente, Maria de Lourdes, filha de João (filho do primeiro casamento de Teodolino), atuou como *professora leiga*.

Esse é um dado significativo, já que o escrito e a instrução (mesmo que mínima), há gerações, estava presente na socialização das famílias de Manelão, Rufino e Teodolino. Há de se acrescentar que, de maneira geral entre os Xakriabá, a família possui um papel significativo em torno da escolarização das crianças e cada uma constrói, à sua maneira, soluções que garantam os estudos dos filhos e filhas (Santos, M., 2006). Goody (2019) considera que “o esforço exigido para aprender a ler e escrever é nitidamente maior na primeira geração do que na segunda e a posição singular que a primeira geração adquire lhe dá um *status* especial na sociedade” (*Id. Ib.*, p.163). Esse engajamento revela-se de extrema relevância na conformação da tradição escrita como tradição autônoma no Barreiro Preto, a realizar-se no espaço doméstico sem a presença da instituição escolar ou religiosa, a ganhar campo para o desenvolvimento de “seus próprios corpos literários, seu próprio pessoal de conhecimento especializado” (*Id. Ib.*, p.164).

Talvez a partir dessa trajetória familiar possa se explicar o fato de a *lição* ter se apresentado como um método de ensino que perdurou em décadas posteriores no território. Ressalto: estamos nos referindo às primeiras décadas do século XX, meio século após a institucionalização do ensino escolar obrigatório no Brasil, que não foi imediatamente popularizado e disseminado (Filho, 2013; Tambara, 2002). Mesmo que meu intuito não seja o de evidenciar causas que expliquem situações contemporâneas, penso que seja interessante associar a influência das famílias desses *chegantes* e *descendentes da terra* ao reconhecimento do Barreiro como uma aldeia em que:

[...] se observa o desenvolvimento local mais intenso em relação a outros aspectos – processo de escolarização mais consolidado, número maior de professores com formação universitária, presença de comércio, telefonia pública, casas de alvenaria bem estruturadas, aparelhos de televisão e um maior número de projetos desenvolvidos por sua associação” (ESCOBAR *et al.*, 2017, p. 234)

Ao retomar informações sobre o modo como a instrução primária era orientada, perguntei a Seu Zé se ele havia aprendido a ler com seu *padrinho* ou irmãos. Respondeu que aprendeu mais com Caetano, embora às vezes frequentasse as *lições* dadas por Manelão. Disse:

*Ia riscando até fazer o nome. Ao que explicou: É que vô Zé [Seu Zé referindo-se a si mesmo] não teve essa oportunidade de leitura. Fazia um nome, letrinha torta. Fazia a letra do ABC. Ia falando o nome das letras. Era uma cartilha, chamava “Carta de nomes”. Embora se considere analfabeto (diria semi-analfabeto), ter acesso ao letramento, mesmo que de forma não escolarizada, é algo considerável para aquele contexto histórico e local. Como esboça Sandra, neta de Seu Zé: *Vô aprendeu a leitura com o mais velho, falava 'tomar lição', né? Ninguém tinha leitura. Então, saber ler era uma evolução. Porque daquela época tem pessoas mais jovens que ele e que não tem nem esse básico assim, então era uma prática importante. Algo nesse sentido é apontado por Oliveira:**

Segundo as pessoas que entrevistei, antes os alunos aprendiam simplesmente o básico, não tinham um estudo mais avançado como hoje, pois aprendiam somente a ler um pouco e assinar o nome. Para o professor, quando o aluno aprendia isso, já achava que ele sabia “muita coisa”, e aí, tinha que procurar outra escola. Quando chegava esse tempo, os que tinham condições, iam pra cidade ou para outro lugar, os que não tinham, paravam de estudar. E assim, ficavam esperando, até que tivesse uma oportunidade de ir para outro lugar para continuar o estudo (OLIVEIRA, 2016, p.30).

Quando perguntei aos interlocutores sobre o empenho de Manelão como *professor*, a *catequese* foi referida como algo quase que indissociável das *lições*. Maria (irmã de Seu Zé) e Senhora (neta de Manelão) indicaram a dedicação de Manelão ao ensino. Segundo Senhora: *Ele era professor de ensinar reza, só de ensinar pros filho dele. Ao que Maria complementou: Na casa desse avô de Senhora, lá ele dava catecismo pras criança. Ele era como se fosse um padre. Tinha filho dele que dava catecismo pros menino. Os meus irmão mesmo aprendeu foi lá. O ensino de reza e de catecismo parece estar atrelado ao que a autora xakriabá Anésia Rodrigues de Jesus Oliveira se refere como “materiais utilizados pelas pessoas que sabiam ler” cujo conteúdo era “os catecismos da igreja e da família” (Oliveira, 2016, p. 26). Conforme a autora, os materiais eram utilizados para fazer orações como também para o ensinamento das doutrinas da Igreja Católica.*

Maria e Senhora ainda apresentam o fato da existência de *um professor de ensinar reza* como algo importante para que a tradição católica penetrasse no território e se enraizasse. Senhora também disse que Manelão havia se tornado uma autoridade religiosa no Barreiro por ter vindo de Brejo do Amparo, lugar retratado por ela como de *religião católica forte até hoje, que veio do tempo dele*, e por ter sido *criado* por padres da região, dentre eles, *o padre Ramirinho*. Ambas, em tom de lamento, manifestaram opiniões acerca do modo como são transmitidas as *rezas* atualmente. Segundo Maria, hoje não se reza mais como antes:

Assim, porque lá [no Barreiro] eles reza o terço, reza a ladainha, Salve Rainha, um tanto de canto, demora. Lá antigamente era assim. Aqui [em São João das Missões], quando tem uma primeira ladainha, eles não reza o terço completo que nem lá. Aqui na igreja é diferente. Antigamente tinha minhas irmãs mais velha, tinha disso de quando terminava, dava doze hora [da noite] e todo mundo tava rezando naquela casa reunido, tinha a encomendação das alma. Daí, saía todo mundo vestido de branco. Levava a matraca. Às vezes chegava numa estação e batia a matraca e rezava. Era a encomendação, eu acompanhava desde pequena. Era assim, ia ajudando e ia aprendendo.

Em concordância, Senhora disse que no tempo de seu avô era diferente: *hoje pra aprender a rezar qualquer coisa tem que marcar, escrever tudo, né? Nesse tempo [de seu avô], esse povo aprendia a rezar sem ninguém saber ler.* Ao que ressaltam, o regime de aprendizagem era outro, se aprendia *ajudando, acompanhando* (vocábulos utilizados para expressar a posição de coadjuvantes daqueles que *puxam* os rituais de católicos) e não escrevendo.

Entretanto, isso por si só não definia o destaque dado a um pupilo ou seguidor de uma autoridade religiosa como Manelão. O empenho daquele que *ajuda, acompanha* em memorizar as *rezas* era algo admirável, como observa Maria: *Cê já viu meu irmão, compadre Zé, rezar? Aquele aprendeu de cor, minha filha. Desde ele pequenininho, o padrinho dele, o finado Manéli, ia rezando aquelas oração, ele aprendeu de cor. E foi crescendo nessa vida tudinho, não foi ninguém que ensinou.* Acerca do *aprender de cor* ou *assuntar* Seu Zé me explicou: *la meditando as palavras que ele tava falando. Parecia um gravadorzinho. Ficava memorizando e guardando as palavras. Consegui aprender as palavra que ele tinha lido. Achei assim que se eu ficasse assuntando era mais fácil pra entender.* Vejamos. O que estão a destacar é a agência do indivíduo não eclipsada por uma institucionalidade.

Também merece destaque a agência da autoridade religiosa. Dedicado a *ensinar a reza* e a *catequese*, Manelão reunia vizinhos, parentes e outros conhecidos, frequentadores dos rituais religiosos realizados em sua casa. Em um mesmo espaço eram realizadas as *rezas, cultos, novenas, quaresma* e a instrução. O espaço doméstico, onde residiam seus familiares, estava aberto a outras socializações. Certamente, como *enfrenteiro, juiz de paz* e *escrivão* tratou de “parcelar o conhecimento, distribuindo-o em pequenas porções e tornando mais longo e lento o curso dos estudos” (Barth, 2000b, p.147), tendo assim edificando-se como autoridade de poder religioso, liderança política e *caboclo feito*.

Notamos, no capítulo anterior, que nas memórias de alguns interlocutores ele é referido como alguém que dispensou nomeações e atuava tal como descrito na oração de São Francisco, santo reconhecido pelo desprendimento material e postura de humildade. Manelão parece ter

se valido dos próprios valores morais católicos que prezava para sobressair-se, como também das relações de aliança, que “servem antes de mais nada para ampliar e reforçar a relação entre ele [guru, mestre] e seus discípulos, e para excluir os que não fazem parte desse círculo” (Barth, 2000b, p.147). Manelão também se valeu da rotinização dos *cultos* para inculcar os conhecimentos religiosos na mente de seus pupilos, como considera Whitehouse (2004):

Uma grande vantagem da repetição frequente é que ela permite o estabelecimento de uma grande quantidade de conhecimento verbal explícito na memória semântica. Doutrinas e narrativas impossíveis de aprender e lembrar, se raramente fossem transmitidas, podem ser efetivamente sustentadas por meio de sermões repetitivos. (WHITEHOUSE, 2004, p.66, tradução livre).

É muito provável que a performance ritual de Manelão fosse altamente persuasiva para ser notadamente lembrada por aqueles que frequentavam os rituais em sua casa. Como observa Whitehouse (2004), a modalidade doutrinária de certas religiões, como a católica, tende a levar ao tédio devido essa ênfase na repetição. Segundo o autor, isso é contornado por técnicas especiais de oratória que podem estar associadas a processos de seleção dos praticantes. Acredito que também possam estar relacionadas ao que o autor compreende como “narrativas pungentes que podem ser facilmente conectadas à experiência pessoal” (*Id. Ib.*, p.67, tradução livre). A intercessão de santos através do pagamento de *promessas*¹¹⁰, (na recuperação de doentes, por exemplo) pode ser um tipo dessa pungência, já que um fenômeno de longa data e comum na terra indígena, embora não tenha me debruçado a investigar de forma detida essa experiência ritual.

Como boa parte das pessoas que iam aos rituais não era letrada, o incentivo à participação dos fiéis na leitura de textos religiosos parece ter sido algo menos central. Os livros parecem ser mais a expressão da massa de conhecimentos que dominava Manelão, do que instrumento na transmissão de conhecimentos. Já as *rezas puxadas pelo enfreiteiro* eram e ainda são lembradas e cantadas¹¹¹, tendo sido entoadas em várias situações da pesquisa, um recurso adotado para que fosse possível *plantar a religiosidade* e cultivar relações. A adoção das práticas rituais ocorre em consonância com as já realizadas práticas mnemônicas, vide o regime de memorização expresso em forma de poesias (cantos e rezas) que não deixam

¹¹⁰ Segundo Alquimim Xakriabá et al (2013, p.15), “os festejos de Noite de Maria, São João, Bom Jesus, Santa Cruz e Santo Reis são realizados como promessas feitas aos santos para obter cura e outros milagres”.

¹¹¹ Ao retratar as narrativas, vejo que em campo relacionei a responsabilidade da condução do *culto* ao fato de Manelão ser uma pessoa letrada. Sim, essa é uma questão a ser levada em consideração. Entretanto, tomada por raciocínio do tipo monocausal, me faltou pensar com afinco sobre o carisma, a reputação e artifícios utilizados por essa autoridade para validar sua atuação como *enfiteiro*. Por isso, as reflexões que seguem privilegiam questões acerca de sua formação letrada, ainda que tangencialmente tratem sobre outras habilidades relacionadas ao desempenho ritualístico de Manelão.

esquecer os limites do território presentes na Carta de Doação de 1728¹¹². Revela-se o poder da performance de Manelão, que tal como um guru balinês “por meio da criatividade, inventando formas mais elaboradas, sofisticadas ou refinamentos” (Barth, 2000b p.147), soube manejar habilidades apreendidas por inspiração e por co-participação dos que *ajudam* em um contexto em que os conhecimentos eram corporificados pelo *assuntar* e cantar.

Também como uma espécie de iniciador, que, embora não envolvesse os rituais em uma aura misteriosa com impedimentos na transmissão de conhecimentos, também soube gerenciá-los de forma a recorrer a artifícios que validassem sua autoridade. Recorreu a “meios mnemotécnicos, tais como a poesia, ou seja, a técnica de conservação por excelência das sociedades desprovidas da escrita” como estratégia para tornar o evento ritual um evento de incorporação e acumulação de capital cultural (Bourdieu *apud* Mura, 2013, p.167). Se entendermos as *rezas* cantadas como a externalização de uma linguagem poética ou “uma sinfonia visual que representa o concedido mistério ancestral” (Barth, 2002, p.5), mais próximo de uma figura sensitiva e levada por uma abordagem emocional se encontra Manelão.

Destaco, mais uma vez, o modo como Manelão foi representado como alguém que tinha sob sua posse livros religiosos que não necessariamente eram utilizados nos *cultos* e *rezas*. Ana (irmã de Seu Zé) contou que: *Manéli tinha tudo na ideia e compadre José aprendeu com ele. Lia só quando tava dando catequese, quando ia rezar a Via Sacra também... Quando vinha gente tomar lição de longe com ele. A casa dele era quase uma igreja, cheia de gente direto.* Observamos a importância do canto e do *assuntar*, o recurso de *ter tudo nas ideias*, ou seja, expressar-se através da fala para uma audiência também merece realce, como aponta Barth:

O guru deve *falar* para sua audiência. [...] os ensinamentos, palavras e reflexões do guru são radicalmente descontextualizados, e o discípulo não precisa ter estado em determinado lugar ou feito determinada ação: ele só precisa entender e lembrar. Com isso, o conhecimento é individualizado: torna-se disponível de maneira singular na memória de cada pessoa, como informação verbal que se pode internalizar, levar consigo, recuperar, reproduzir e compartilhar em futuras ocasiões de comunicação com outros. Não é necessária a cooperação de outras pessoas que detêm o conhecimento apropriado para que se possa recriá-lo, como ocorre no caso do iniciador (BARTH, 2000b, p.149).

Esse é um dado extremamente relevante. Como considera Whitehouse (2004), onde a palavra falada é meio de expressão das ideias religiosas (por exemplo, transmitidas através de oratória), é provável que alguns oradores ganhem destaque. Se seus pronunciamentos (reais ou atribuídos) proporcionam princípios centrais de um sistema de crenças, suas ações se tornarão

¹¹² Cf. Santos, 1997; Costa e Santos, 2010; Escobar, 2012; Lopes, 2016; Corrêa Xakriabá, 2018

a base para narrativas religiosas amplamente contadas, transmitidas oralmente. Vejo essa como uma das razões da referência constante feita por Seu Zé à Manelão, ele se legitima como *enfrenteiro* por ter aprendido com seu *padrinho*, um mestre, alguém conceituado no que concerne à doutrina católica cristã. O uso da *fala* tornou possível Seu Zé *assuntar* e revelar-se como alguém que *aprendeu de cor, sem ninguém ter ensinado*, o que torna viável a sua legitimação como uma autoridade moral, mesmo tendo percorrido uma trajetória tão distinta a de Manelão.

Algo observado por Seu Zé, quando abordei as incumbências de um(a) *enfrenteiro(a)*. Questionava-o se a condução de um *culto* ou saber *fazer a reza* estaria diretamente atrelada à sabedoria da leitura. Como se me provocasse para botar reparo na performance e na intervenção divina, respondeu que considerava algo importante, mas que por si só insuficiente para que o conhecimento católico fosse transmitido. Explicou:

A sabedoria veio do alto, né? A leitura, por exemplo, é um dom de Deus. [...] Por exemplo, eu não gosto de ler a Bíblia não, mas eu gosto de vê as pessoas ler e explicar as coisas. Eu, por exemplo, nem o Evangelho eu não sei. Porque aquelas resposta, elas são resposta feito para comparança, parábola. E aí, eu não sei entender, mas eu acho importante as pessoa que sabeer [ler], entender e explicar. E aí, cê acha o que significa a leitura, d onde saiu a leitura? Quem ensinou a leitura? Foi um dom de Deus, né?

Entendo que a sabedoria da leitura só se revela como um *dom de Deus* se ela puder ser explicada, ser inteligível, daí a importância de saber transmitir através da fala, da oralidade. Ou seja, a manifestação divina se faz presente quando uma autoridade é capaz de ler e traduzir por *comparança, parábola*. O *enfrenteiro do culto* só tem o *dom divino* se o conhecimento passa a ser integrado em um processo de explicação e de conversação.

Ao acompanhar os *cultos* na aldeia Barreiro notei que a interpretação do Evangelho era compartilhada de tal forma que não cabia só ao *enfrenteiro* intermediar o que estava escrito em folhetos ao público. Entendo que proporcionar momentos de pulverização do poder de uma autoridade, como em um momento litúrgico, torna também esse momento divino. A promoção desses momentos se dá pelo esforço da autoridade e dos críticos em debater e interpretar a Palavra de Deus, em “aplicar premissas explícitas e conscientes produzidas por eles próprios: suas afirmativas são relevantes sobretudo em relação a *outras* afirmativas, e não em relação à ação” (Whitehouse, 2004, p. 149). Isto é, fazer *comparança, parábola* torna-se mais central do que, por exemplo, realizar uma benzeção. Como consideram Escobar *et al* (2017, p. 248), o escrito “parece funcionar como um detonador para a participação dos sujeitos”. As potencialidades da escrita revelam-se cruciais na explicitação do implícito, “tornando o resultado mais acessível à inspeção reflexiva, à argumentação externa e à reelaboração”, já que

“a escrita é obviamente mais fácil de rever do que a fala”, o que abre caminhos para o escolasticismo e construção de ortodoxias (Goody, 2019, p.165).



Fig 17: *Enfrenteiras* à direita e público à esquerda em um *culto* realizado na aldeia Barreiro Preto (janeiro- fevereiro 2022, arquivo da autora)

Ao que pude notar superficialmente, as missas são conduzidas por outra dinâmica, centralizada na figura do padre, foram e são demandadas principalmente pelo desejo de realizar a Comunhão. Conforme me informou Seu Zé, atualmente as missas são realizadas uma vez por mês na aldeia Barreiro Preto por um padre *de fora* (o atual padre é da Paróquia de São João Batista/ São João das Missões -MG). Em um *tempo que era muito difícil ter missa aqui, tempo em que não existia igreja*, Seu Zé disse que os *enfrenteiros* conduziam rituais católicos. Os batizados, casamentos e missas só eram realizados quando conseguia-se negociar a vinda a cavalo de um padre, quando o acesso ao território era dificultoso. Seu Zé ainda ressaltou algo já apontado por Senhora sobre a relação de Manelão com os padres e a possibilidade de contactá-los para a realização de rituais católicos:

*Meu padrim Manéli, ele foi criado lá em Brejo do Amparo e tinha contato com os padres. Os padre mais antigo eram aquelas pessoas que tinham conhecimento com padre lá da paróquia de Brejo do Amparo. [...] Lá sempre foi um lugar que os padres residiam lá. Meu pai contava história do padre Zé Camilo, tinha o padre **Ramiro mais velho, padre Ramiro mais novo**. Nesse tempo dos mais padre antigo, não tinha igreja aqui ainda não. E aí, os padre viajava de cavalo dessa distância pra celebrar missa na vila regendo lá no Sumaré e lá onde é município de Manga tinha missa também. [...] O padre Ramirinho morava no Brejo do Amparo, a paróquia dele era lá. Foi ele que celebrou casamento da minha sogra. Aí, compadre Higino foi lá pegar licença com ele pra ele celebrar missa aqui. Ele ordenou que **Padre Geraldo** viesse. Padre Geraldo era da paróquia de Itacarambi. Mas não tinha estrada pra passar nem um jipe daqui pra Vargem Grande, precisava de carro de boi, carro de boi passava. Aí arrumou. Falou pra padrim Rufino e ele arrumou um bucado de gente e de homem pra arrumar uma estrada e no dia 26 de setembro o padre veio dormir na casa. O casamento foi no dia 27 de setembro de 1962, eu casei nesse dia também. Eu casei, compadre Higino casou, casou meu cunhado Sebastião, conhecido como Bastu, casou também esse dia.*

O padre *Ramiro mais novo* ao qual Seu Zé se refere, parece ser o Padre Ramiro Ferreira Leite. No verbete Januária do Almanak Laemmert, há referência a seu nome nas seções “Religião” e “Vereadores” nas edições que datam dos anos de 1910 a 1916. Já o padre *Ramirinho*, parece ser o Padre Ramiro Leite Felício dos Santos¹¹³ (1900- 1968), uma figura de atuação notória¹¹⁴. Inclusive, desde 2021, encontra-se aberto um processo no Vaticano para sua beatificação. Na dissertação de Ana Flávia M. Santos, há uma menção ao Padre Geraldo no relato de Rosalvo Fiúza, indicando-o como uma das pessoas que instruíram Rodrigão a buscar a Funai, antes de ir à Brasília na “busca de providência” pelo reconhecimento da terra com *terra de caboclo*” (1997, p.79).

A legitimação da autoridade de Manelão é apresentada a partir da possibilidade de acionamento de uma rede extraterritorial. Se ele não se revelava como alguém que poderia batizar, realizar casamentos e dar a Eucaristia, ele tinha meios de realizá-los. Já que muitas construções narrativas remontam a trajetória de Manelão apresentando-o como alguém de Brejo do Amparo, local ao qual se estendia sua rede de aliança e poder, consultei o livro de conteúdo católico que pertencia a ele para dar as *lições* e realizar a Via Sacra. A consulta tinha a finalidade de observar se o conteúdo do mesmo indicaria pistas em relação ao seu grau de instrução, em relação ao modo como era usado e a adoção de determinadas práticas rituais e, obviamente, trazer o contexto histórico em que foi produzido, faço as considerações a seguir.

¹¹³ “Reconhecido por ser um grande missionário no sertão norte mineiro, viajava cerca de até 200 km para atender um vasto território paroquial em um dos maiores municípios do Brasil na década de 30. [...] Além do alimento espiritual, Pe Ramiro se preocupava com os mais carentes, pois era uma região muito pobre no Norte de Minas Gerais. Sentindo a necessidade de fazer alguma coisa pelas famílias mais necessitadas, fez pedidos a políticos importantes como o presidente da República, Getúlio Vargas e ao Ministro da Agricultura, organizando, inclusive, abaixo-assinado solicitando auxílio aos famintos da região.” (Facebook Associação Beneficente Pe. Ramiro Leite F. dos Santos).

¹¹⁴ Ao que pude notar, tratam-se duas personalidades diferentes que levam o mesmo nome próprio.

Notei que se trata da publicação: *Cartilha ou Compendio da Doutrina Christã* (ordenada por perguntas e respostas) de autoria de Antônio José de Mesquita Pimentel, Abade de Salamonde. Logo na folha de rosto do livro, cujo ano e edição não consegui localizar, encontra-se escrito o seguinte subtítulo: “Orações que se costumam ensinar aos Meninos explicadas com distincção e clareza”. Na tentativa de alçar voos macroanalíticos, já que “vista muito de perto, a imagem não é fácil de decifrar no tapete” (Revel, p. 35), recupero situações históricas que podem ter atravessado a trajetória de Manelão e relacionam-se a esse objeto mnemônico.

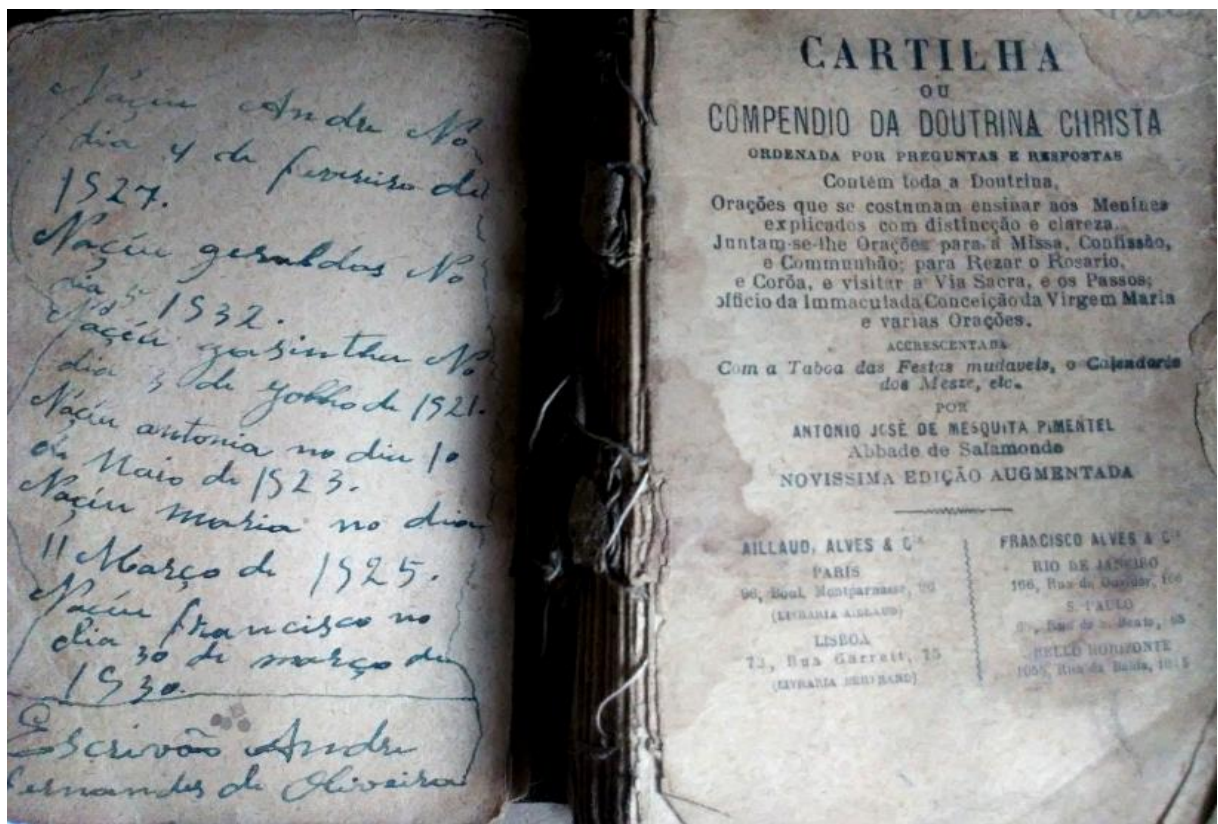


Fig 18: Folha de capa e folha de rosto da *Cartilha* usada por Manelão

Conforme Gil (2019), a *Cartilha* de Salamonde - a mesma que esteve sob posse de Manelão, foi escrita quando se instalava um grande ceticismo em relação a Igreja Católica:

Entre os séculos XVIII-XIX, a Igreja em Portugal viveu momentos de grande adversidade pela rejeição da fé, ligada à ideologia da secularização e laicização da sociedade, operada pelo Pombalismo, o Liberalismo e o Republicanismo. Neste contexto, a *Cartilha* surge como um livro de combate, procurando esclarecer e afirmar a doutrina cristã, contra os princípios e os propósitos de destruição da crença e da vivência religiosa. Este livro foi composto em 1896, pelo Abade de Salamonde, Antônio José de Mesquita Pimentel, em Vieira do Minho e com o intuito de ensinar a doutrina e orações às crianças (GIL, 2019, p.12).

No Brasil Império, o livro passou a ser utilizado nos primeiros anos escolares. Tambara (2002) indica que os “livros escolares”¹¹⁵ de instrução primária utilizados no século XIX não foram adotados de forma homogênea no território brasileiro. Para o autor, é impossível caracterizar a instrução primária como algo que se deu de forma equânime no Brasil, sendo, por isso, difícil mapear as diferentes produções, circulação e utilização dos livros. De acordo com o autor, com o Ato adicional de 1834, descentraliza-se o sistema de ensino, cabendo às províncias responsabilizar-se pelo ensino primário e secundário, reservando às políticas governamentais “um processo de uniformização de procedimentos técnicos-pedagógicos e, principalmente, de caráter ideológico” (*Id. Ib.*, p.28), cuja finalidade recairia em “muito mais ordenar, controlar e disciplinar do que propriamente instruir” (Villela *apud* Tambara, 2002, p.28).

Conforme Tambara, no início do século XIX os compêndios eram produzidos para atender os conteúdos previstos para a escola primária, cujo ensino era voltado à: “instrução moral e religiosa, leitura e escrita, noções de gramática, princípios elementares da aritmética, sistema de pesos e medidas” (Tambara, 2002, p.29). Além disso, o primeiro período de circulação de livros no Brasil caracterizou-se, de forma dominante, pela utilização de produções de autoria portuguesa e de eventuais textos estrangeiros, principalmente franceses, traduzidos por portugueses e impressos no Brasil. Já no fim do século XIX, há a emergência de autores e editores regionais, embora só na década de 1990 tenham se tornado hegemônicos (*Id. Ibid.*).

Sobre o uso da Cartilha, Zuin indica que:

A cartilha de Salomonde comparece como a obra mais adotada pelos professores, e entendemos que, o fato de estarem agregados outros assuntos, lhe confere prestígio entre os mestres. É possível, igualmente, que o sucesso da cartilha esteja ligado ao seu conteúdo, referente à doutrina cristã, e também à tradição entre os professores, pois a mesma, nas suas várias edições, já tinha marcada a sua posição no início do século XIX (ZUIN, 2005, p.118).

Ademais, de acordo com Tambara (2002), é preciso relativizar o argumento de que a circulação dos livros era restrita aos professores, podendo ter estado sobre posse dos alunos em alguns casos. Ou seja, a posse por si só de um livro utilizado na instrução primária não é suficiente para dizer se Manelão realmente foi *professor em Brejo do Amparo*, como indicou Inês. Se tomarmos as indicações dos autores que tratam sobre o processo de escolarização

¹¹⁵ O autor observa que tratar os diversos “artefatos” produzidos no período do século XIX como “livros escolares” é, de certa forma, um reducionismo já que genérico.

xakriabá e as assinaladas por outros teóricos do campo da História da Educação, podemos inferir que talvez Manelão teve acesso, em Brejo do Amparo, a essa instrução primária mencionada acima. Isso porque sua data de nascimento remete à última década do século XIX ou primeira do século XX. Nesse sentido, a posse de cartilha teria ocorrido pelo fato de ele ter sido estudante e não professor. Vejamos outros indicativos dessa hipótese.

Em uma busca realizada no Almanak Laemmert (1891-1940) pela existência de escolas em Januária no período do fim do século XIX e início do XX, em anos anteriores a 1920 (década em que se estima a migração de Manelão para o território), a existência da oferta de instrução (pública e/ou particular), apareceu da seguinte forma:

Ano*	Seção	Professores
1905	Instrucção publica	<i>Professores públicos primários (5)</i> <i>Em cada districto existe duas cadeiras de instrucção primária de ambos os sexos</i>
1906	Escola Normal Livre	<i>Professores das diversas cadeiras do curso (4)</i>
1907	Escola Normal Livre de Januária	<i>Professores (4)</i>
1909 (edições diferentes)	Instrucção Escola Normal Livre de Januária	<i>Professores estadoaes (5)</i> <i>Professores estadoaes (5)</i> <i>Professores (4)</i> <i>Professor de música (1)</i> <i>Professor de desenho (1)</i>
1910	Instrucção publica	<i>Professores estadoaes (4)</i> <i>Professores municipaes (4)</i> <i>*Escola Normal Livre de Januária: Não funciona ha mais de um ano</i>
1911	Instrucção publica	<i>Professores estadoaes (4)</i> <i>Professores municipaes (4)</i>
1913	Instrucção publica	<i>Professores estadoaes (4)</i> <i>Professores municipaes (4)</i>
1914	Instrucção publica	<i>Professores estadoaes (4)</i> <i>Professores municipaes (6)</i> <i>Professores particulares (2)</i> <i>Collegio Mineiro</i> <i>Professores em Brejo do Amparo (1), S. João das Missões (1), Morrinhos (1) e Mocambo (1)</i>

1915	Instrucção publica	<i>Professores estadoaes (4) Professores municipaes (6) Professores particulares (2) Collegio Mineiro Professores em Brejo do Amparo, (1) S. João das Missões (1), Morrinhos (1) e Mocambo (1)</i>
1916	Instrucção publica	<i>Professores (14)</i>
	Instrucção particular	<i>Professores (2) Collegio Mineiro</i>
1917	Instrucção publica	<i>Escolas isoladas Professores (9)</i>
	Instrucção particular	<i>Collegios: Anatole B. Alves Sagrado Coração</i>
1918	Instrucção publica	<i>Escolas isoladas Professores (9)</i>
	Instrucção particular	<i>Collegios: Anatole B. Alves Sagrado Coração</i>
1919	Instrucção publica	<i>Escolas isoladas Professores (9)</i>
	Instrucção particular	<i>Collegios: Anatole B. Alves Sagrado Coração</i>
1921	Instrucção publica	<i>Escolas isoladas Professores (9) Collegios: Anatole B. Alves Sagrado Coração</i>

Tabela 1: Presença de escolas e instrução primária em Januária no início do século XX (elaborada pela autora)

* A pesquisa privilegiou os anos anteriores a 1920 em que há registro do verbete “Januária”, já que a comarca foi criada em 1884. Não encontrei no acervo do Almanak Laemmert, presente na Hemeroteca Digital Brasileira, as edições dos anos 1908, 1912 e 1920.

Percebemos na Tabela 1 um progressivo aumento do número de professores na região. Segundo Faria Filho (2013, p.137), pela Lei nº13, de 1835, mesmo com alguns limites, a instrução primária tornou-se obrigatória na Província de Minas Gerais pela fundação da escola Normal, devendo, conforme o Art. 11: somente aquelas pessoas livres frequentá-las; Art. 12: obrigatoriamente os pais de família devem garantir a instrução primária de seus filhos, podendo ser multados se a frequência fosse negligenciada; Art 13: ser imposta a meninos de oito anos de idade. A idade escolar compreendia dos 8 aos 14 anos e não abrangia meninas e escravos (*Id. Ibid.*).

De acordo com Faria Filho (*Ibid.*), no fim da década de 1850, na Província de Minas Gerais, retomou-se e reforçou-se a obrigatoriedade da instrução pública no Regulamento nº44 da Lei nº 960. Entretanto, o regulamento foi revogado pela Lei nº1064 que, no Art.11 definia ser “livre o ensino de instrução primária em casas particulares que estiverem distantes das povoações uma légua e a ele podem concorrer quaisquer pessoas de ambos os sexos, sem distinção de idade, estado, classe ou condição”(Lei nº 960 *apud* Faria Filho, 2013, p.138). Já a presença de uma cadeira de instrução pública, remete aos primeiros anos da República, em que o professor – que antes estabelecia vínculo apenas com a comunidade a qual prestava seu serviço – passou a vincular-se também ao Estado (M. Santos, 2006). Isso explica o não funcionamento da Escola Normal de Januária, em 1909, e a posterior referência aos professores como “estadaoes” e “municipaes”.

Embora na Tabela 1 haja a menção específica à presença de instrução no distrito de Brejo do Amparo somente nas edições de 1914 e 1915, através dos dados é possível notar que a escolarização avança na região, mesmo que de forma lenta e em um movimento de transição de escolas características do período imperial para escolas republicanas. Penso que esse cenário pode ter favorecido o acesso de Manelão à educação escolar.

A possibilidade de ter frequentado a Escola Normal Livre de Januária me salta aos olhos, já que a escola esteve presente na região até os anos 1909. Gostaria de fazer considerações que endossam essa possibilidade. São inferências limitadas, pois muito pouco foi narrado sobre a trajetória escolar de Manelão e, como já mencionado, não pude realizar uma pesquisa documental. Fundamento minha suposição em quatro argumentos:

1) Nas edições datadas dos anos 1906 e 1907 do Almanak Laemmert, é possível perceber que diretores e vice-diretores da Escola Normal Livre de Januária eram advogados, alguns dos

professores eram deputados e/ou coronéis, podendo terem sido pessoas responsáveis pelo arcabouço jurídico de Manelão (haja vista sua atuação como *juiz de paz*);

2) Na edição do ano 1905, há uma referência à adoção do catolicismo como religião preponderante na região de Brejo do Amparo¹¹⁶;

3) Esse cenário seria favorável ao uso da Cartilha de Salamonde, livro escolar muito presente na instrução primária e, conforme visto, principalmente nas escolas características do período imperial, como as Escolas Normais;

4) Manelão em momento algum foi descrito como alguém da elite regional, podendo enquadrar-se no público ao qual eram direcionadas as Escolas Normais: “camadas pobres e mestiças¹¹⁷, exatamente às que se reservava o discurso da civilização” (Veiga, 2013, p.147).

Retomemos outra vez a Cartilha de Salamonde utilizada por Manelão, agora para tecer considerações sobre seu uso. Ainda que estivesse em bom estado de conservação, algumas páginas estão ausentes, outras encontram-se rasgadas, outras deslocadas da paginação original e costuradas, e outras sem paginação. Durante o manuseio, pude verificar as seguintes seções e subseções, as quais apresento abaixo com um destaque (em negrito) para aquelas cujas práticas se fazem muito presente atualmente:

Seções:

“Capítulo primeiro: *Explica-se o nome Christão, e o signal do Christão*”;

“Capítulo II: Catálogo de orações”;

“Capítulo III: Explicações das orações que ficão ditas”;

“Capítulo IV: De como se deve ajudar à Missa”;

Subseções:

“Modos de visitar a Igreja”;

“Modo de Visitar Os Sagrados Passos”;

“Modo de rezar a Estação”;

“Modo facil de offerecer as obras de cada dia: o que dizer logo de manhã”;

“Modo facil de rezar o Rosário e a Coroa”;

“Versos a Sagrada Paixão do Divino Redemptor”;

“Versos a Nossa Senhora das Dores”;

“Oração e Rogativa”;

¹¹⁶ “No município ha tres freguezias: 1ª de N. S. das Dores desta cidade, parochio, conego Ramiro Ferreira Leite, existindo tres igrejas: das Dores, do Rosario e de Santa Crus. 2ª do Brejo do Amparo, parochio Idalino Montalvão; contem duas igrejas. 3 [de Morrinhos, vaga; existe uma igreja na séde e outra na manga, Japoré. Nos arraiaes de Mocambo e de Pedras de Maria da Cruz, cada um com uma igreja da 1ª freguezia. acaré e outra em S. João de Missões. **O povo do município da Januaria, adopta com fervor a religião Catholica Apostolica Roma**”. (ALMANAK LAEMMERT, Edição de 1905, p.1749, negrito meu).

¹¹⁷ Segundo Veiga (2013), em um censo de 1872 realizado na Província de Minas Gerais, 57,6% da população mineira era parda e preta.

“Officio da Imaculada Conceição da Virgem Maria Nossa Senhora”;
“Offerecimento”;
“Mysterios”;
“Orações para a condissão e a Sagrada Communhão”;
“Cânticos ao Menino Deus”;
“Noticia breve dos Mysterios que o celebrante representa na missa”;
“Advertencias do Anno”;
“Mysterios do Sacrificio da Missa”;
“Regras de bem viver”;
“Taboada”;
“Cartilha do Sistema Métrico Decimal”;
“Definição do Pêso”;
“Calendario”;
“Descripção Geographica do Brazil”;
“Letras dominicaes ou Romanas”;
“Taboa dos Tempos”;
um alfabeto ilustrado.

Algumas das orações encontravam-se escritas em latim, outras rezas escritas em um português da época e algumas seções estavam nitidamente com mais marcas de manuseio do que outras, como a dos “Modo de Visitar Os Sagrados Passos” (ver Fig. 19).



Fig 19: Algumas páginas da subseção *Modo de visitar Os Sagrados Passos* presente na *Cartilha*

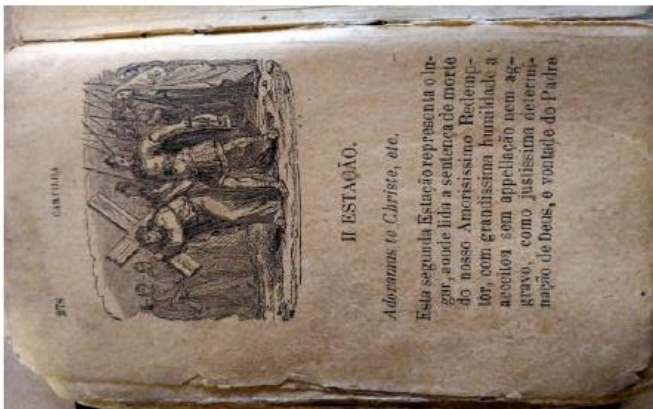


Fig 20: Algumas páginas da subsecção *Modo de rezar a Estação* presente na *Cartilha*

Avancemos na discussão para além do conteúdo que a *Cartilha* detinha. Trago observações sobre a sua utilização¹¹⁸. Observei que a tematização das práticas religiosas que recuperaram a leitura da *Cartilha* menciona a Via Sacra. Segundo Seu Zé, o ritual da Via Sacra teve início na comunidade Barreiro Preto com seu padrinho:

J: *Padrim Manéli que começou a Via Sacra no cemitério aqui [do Barreiro]. Tem uma Via Sacra outra, mas a gente ainda reza a do costume. Padrim Manéli lia esse livro e tinha um outro que Caetano lia os Passos de Cristo. Cada estação tinha a leitura. Quando fazia aquela leitura das Estação, pra mudar de uma estação pra outra, tinha uma outra leitura dos Passos de Cristo. Aí, padrim Manéli fazia a leitura das Estação e Caetano fazia a dos Passos de Cristo. Essa já era cantando, a dos Passos de Cristo. E aí, com a continuação do tempo, faltou padrim Manéli. Padrim Manéli faleceu e ficou aquele livro que eu mostrei, ele trabalhava com aquele livro. Ficou compadre Firmino, pai de Hilário, no lugar de padrim Manéli. E depois, o genro dele [Firmino] trouxe outra [Via Sacra] de lá da lapa do Bom Jesus. Quer dizer que eles trabalhavam com dois livros, um tinha as Estação e outro tinha os Passos de Cristo. E aí, no lugar de Caetano ficou José, eu, fazendo essa leitura dos Passos de Cristo. Depois de Firmino, ficou Hilário... Hilário que lê as Estação da Via Sacra e eu acompanho ainda. Mas tem hora que eu já coloco outra pessoa.*

A: *O senhor fazia a leitura?*

J: *Fazia ela, fazia os Passos de Cristo com a palavra do texto um pouco de uma estação pra outra. Quando chegava na outra estação, ia rezar o Pai Nosso, Ave Maria, e aí começava a outra leitura das Estação. Aí, eu fiquei assim, fazendo essa parte ainda. Aí, faltou compadre Firmino, mas eu tô ainda. Mas já tô assim, sentindo o peso da idade. [...] A pessoa tá fazendo a leitura e a assistência também. E quer dizer que o Domingos tá ajudando também nessa parte dos Passos de Cristo. Quer dizer que na outra leitura, que o pai de Hilário fazia, é Hilário que continuou fazendo. Ficou substituindo o pai dele. Se, por exemplo, não tiver presente na hora, já tem pessoas que faz a leitura também. Faz a leitura a Sônia. Já tem feito.*

A essa narrativa, acrescento outra de Hilário:

Pai foi catequizado desde criança, ouvindo tudo aquilo. Se ele não foi um dos puxador da reza, sendo um do mesmo, respeitava, sabia o significado, acompanhava. Não é apenas o dom da pessoa de fazer a mesma coisa, né? Eu lembro que eu ainda criança... Isso passa de geração, de geração. Via pai lendo aquele livrinho mais tio Zé. Tio Zé sempre puxando aqueles canto bonito da Cartilha, né? E pai lendo... Aí, eu falava assim: "Quem sou eu pra fazer isso aí". Aí, parece assim que não é a gente que escolhe, né? Porque poderia ser meu irmão mais velho ter pegado a primeira Cartilha. Já sabia ler um pouco, né? Aí, pai começava a me escolher pra poder ler um pouquinho nas Via Sacra. Até hoje não leio bem, leio truplicando, gaguejando. Mas gosto porque é uma coisa que também que passou pra gente.

Ainda, de acordo com Hilário, poucos filhos de Manelão seguiram os passos do pai de puxar reza, reservavam-se a acompanhar, ou seja, a frequentar as rezas sem tomar frente, como André e Higino. O primeiro, é descrito por Hilário como um dos poucos que sabiam ler na comunidade: *aprendeu a ler e escrever lá fora*. Já Higino: *aprendeu aqui, lendo a Bíblia do pai dele, orientava, conversava sobre as coisa tudo, mas de puxar mesmo as rezas não chegou a*

¹¹⁸ Não investiguei como se dava o uso do livro nas aulas de *catequese* realizadas por Manelão, ou mesmo como ele elaborava argumentos e formas de ensinar os assuntos da *Cartilha* a não letrados. Também não verifiquei se havia predileção por algum tema e se outros eram menos discutidos (por exemplo: se a Primeira Comunhão foi uma questão abordada por ele mesmo não existindo um Ministro da Eucaristia# no *Terreno dos Caboclos*).

ser puxador. Ao fazer essa observação, diz que ambos foram para São Paulo, em determinado momento da vida, tendo Higino retornado após algum tempo na capital paulista.

Sublinho algumas questões. A primeira relaciona-se à condução do circuito ritual da Via Sacra. De início, Seu Zé destacou que para guiar o ritual eram necessários dois dirigentes leitores e dois livros: um para a leitura das Estações da Via Sacra e outro para a leitura dos Passos (que eram cantados). Embora a leitura revelou-se como algo importante, ela não se apresenta como algo que determina a posição de *tomar frente* na Via Sacra, já que os leitores não tinham um domínio concreto da leitura. Hilário lê *trupicando*, *gaguejando*. Seu Zé considera que *não teve oportunidade de leitura*, lia os Passos *com a palavra do texto um pouco*. Firmino e Caetano, aprenderam *lição* com o filho de Manelão, André. A sabedoria da leitura, indicada como o *dom da pessoa*, por si só é entendida como insuficiente para que se dê continuidade ao *costume* local, passado *de geração a geração*.

Ao reconfigurar a sequência de sucessores na condução da Via Sacra, colocando-se como alguém que ficou responsável por dar continuidade, Seu Zé disse que passou a substituir seu irmão Caetano. Com a *falta* de Firmino, Hilário (filho de Firmino e genro de Seu Zé), assume o posto. Noto que a substituição das autoridades na condução da Via Sacra não esteve restrita aos parentes consanguíneos de Manelão. O mesmo se deu em relação à posse da *Cartilha*.

O patrimônio religioso herdado, ou seja, a *Cartilha* e a leitura dos Passos e Estações, estenderam-se ao genro (Firmino) e neto de Manelão (Hilário) e filhos de Teodolino (Caetano e Seu Zé). Talvez pela confiança nutrida a esses, pois as relações interfamiliares recuperam os compadrios e a vizinhança e/ou pelo fato de estarem presentes nos rituais como *assistência*, *ajudando*, *acompanhando*. Observemos. Só pode *ajudar*, *acompanhar* e *ser assistência*, aqueles que frequentam os rituais e os que os praticam aos olhos dos fiéis - já que a eles é *passado* o conhecimento. Ao que aponta Hilário, ao *ajudar*, tinha sob sua posse temporária o livro, podendo ser *escolhido* posteriormente para ser *enfrentado*.

A *Cartilha* e sua utilização também foram retratadas por outros autores que descrevem Seu Zé como “fiel depositário”, “um sujeito analfabeto” e a leitura, que na ocasião não foi realizada por ele, como “realizada com dificuldade”:

O livro representa uma herança simbólica, é o símbolo de um poder e de um saber construído e transmitido através da oralidade. Sr. Zé torna-se senhor do livro, não por saber ler e escrever, mas por ocupar um lugar privilegiado numa cadeia de criação e transmissão oral do saber. A análise deste episódio nos mostra que a ordem simbólica

que determina a posição dos sujeitos na hierarquia de poder da aldeia estrutura-se com base em processos de transmissão oral. No entanto, a presença simbólica do livro faz uma clara referência a um processo de assimilação da cultura letrada. (GOMES *et al apud* ESCOBAR *et al*, 2017, p.239)

Diria mais, o objeto mnemônico é *herança* de *padrinho* Manéli, traz consigo uma trajetória de posse, de distribuição de prestígios entre integrantes de uma família extensa. O livro recupera agências legitimadoras de autoridades morais, definidoras de hierarquias em um processo sucessório. Não por acaso, aqueles que detém a posse de livros, *puxam* o ritual mesmo lendo com dificuldade. Isso não representa algo que, a olhos desavisados, possa parecer contraditório. O parentesco se sobrepõe ao saber ler. A presença do livro recupera as memórias das *tomadas de lições*, o empenho do *professor da doutrina* em ensinar *rezas*, as relações de aliança.



Fig 21: À esquerda Firmino e à direita Gertrudes (Getúlia), genro e filha de Manelão (arquivo pessoal de Lauriana)



Fig 22: Seu Hilário e Dona Bia (Maria) (arquivo pessoal da família)

Fabian (2010), ao retomar seu interesse sobre o estudo da memória, apresenta um episódio presente em sua etnografia sobre a pintura popular Katanga. Segundo o autor, as pessoas compravam telas de artistas para decorar suas casas, mas não era a beleza que as levava a adquirir o objeto do artista e sim sua capacidade de servir como lembrança, ou seja, de fazer o comprador rememorar algo. Como observa: “A julgar pelo depoimento de seus criadores e usuários, tais objetos e práticas podem ser definidos como **mediações** entre as lembranças de um determinado indivíduo ou grupo e uma nascente memória regional e nacional” (Fabian, 2010, p. 20, **negrito meu**). Penso que o mesmo se passa com a *Cartilha* que era de Manelão. Sob esse estimado objeto não está posto somente um uso funcional, ou seja, a leitura de *rezas*

e outros conteúdos concernentes à Liturgia Sagrada, mas sua capacidade de reavivar memórias, de contar a história de seu dono e sucessores. Penso ainda que se a *religiosidade* e a escrita foram *sementes plantadas* por Manelão, assim também foram *plantadas* formas de manutenção das relações de parentesco mediadas por essas memórias.

O destaque dado pelos interlocutores ao desempenho de Manelão como intermediador (*juiz de paz, escrivão, secretário de Gerônimo e professor da doutrina*), alguém que, por trazer consigo conhecimentos entendidos como incomuns no *Terreno dos Caboclos*, nos auxilia a compreender como se dão as transações de conhecimentos. O modo como foram realizadas essas transações não tem a ver com a revelação de uma figura atuante em um “entremeio” ou “entre lugar”. Tal interpretação poderia nos levar ao errôneo reconhecimento de Manelão como mediador entre mundos (não indígena /indígena; da escrita/ da oralidade; *de fora/ de dentro*), sendo esses mundos condensados culturais, totalidades irretocáveis ou estanques. Além de ser uma abordagem des-historizante, nos volta à problemática dicotômica, apontando Manelão como uma espécie de intersecção cultural. Caracterizar Manelão como uma figura híbrida não contempla as complexidades de sua atuação ao longo do tempo histórico entre os moradores do *Terreno dos Caboclos*. Notar como as fronteiras identitárias (*caboclo/baiano, povo da oralidade/ da escrita, de dentro/de fora*) são forjadas por atores sociais e os seus interesses em produzir essas identidades, sem deixar de notar a existência da circulação de práticas, dos fluxos culturais, revela-se mais oportuno. Valho-me dos estudos barthianos para sustentar esse argumento.

Algo interessante se revela na trajetória do guru, e se aproxima da trajetória de *chegada* de Manelão no *Terreno dos Caboclos*. Ao retomar brevemente a trajetória do guru Rimponche, Barth (2000b) fala sobre seus caminhos de peregrinação (Tibete, Sikkim, Butão) onde levava consigo o budismo. Tal trajetória revela uma lição empolgante: “tradições de conhecimento inteiras e extremamente complexas parecem ser transportadas por uma única pessoa” (Barth, 2000b, p. 154). O autor menciona grandes distâncias geográficas percorridas por gurus solitários (do Swat ao Butão atravessando o Alto Himalaia, por exemplo) no século VIII, em que complexos sistemas culturais foram transportados por eles. Argumenta que os ensinamentos dos gurus podiam ser individualizados devido ao modo como é conduzida a iniciação dos noviços e, com isso, *corpus* de conhecimentos seriam encapsulados e reunidos em uma só pessoa se tornando transportáveis e possíveis de serem “enxertados em outras raízes sociais” (*Id. Ib.*, p. 154). Tal formulação explicaria “a impressionante penetração histórica da civilização hindu no sudeste asiático, sem que houvesse conquistas ou grandes movimentos

populacionais” (*Id. Ib.*, p. 154). No tocante a essa questão, Goody (2019) tece observações associadas a presença de religiões do livro na África, como o judaísmo, cristianismo e islamismo, religiões alfabéticas que difundiram a escrita e também tiveram a escrita difundida por essas religiões. Segundo o autor, as religiões escritas são religiões de conversão e não simplesmente de berço, podendo ser espalhadas. A descontextualização do conhecimento a partir da escrita permitiu que tradições religiosas doutrinárias alcançassem uma propagação capilar e eficiente.

Manelão, um *chegante*, trouxe consigo uma *Cartilha*, se pôs de forma contínua a “explicar, instruir, saber e exemplificar; com isso, [...] incuti[u] nas mentes de seus pupilos e de seu público elementos de uma tradição bastante prolífica” (Barth, 2000b, p. 145). Valendo-se de uma relação que não se restringia à pessoa do *Chefe Geral* Gerônimo Seixas Ferro, o forasteiro Manelão pode *estar* no território e deixar uma herança que se faz presente em *rezas*, *cânticos*, condutas de seu apreço e continuadas por sua filha, netos, afilhados e ex-vizinhos. *Aprendi com padrinho ou finado Manéli*, me disseram aqueles que tiveram uma relação pessoal e duradoura como *professor da doutrina*. Através das idas à casa do *enfrenteiro* para *cultos*, *rezas* e *lições*, Manelão parece ter conseguido enxertar no domínio familiar o apreço não só pelas práticas rituais como também pela escrita.

Vejamos outro ponto. O movimento de *chegada* acaba tendo como endereço o *Terreno dos Caboclos* - localizado nos recônditos do noroeste mineiro. É lido como um fluxo migratório impulsionado pelo agravamento da *fome* sertaneja (Santos, 1997), do trabalho similar ao escravocrata e fechamento das terras no Norte de Minas e Sul da Bahia. Adiciono outra sugestão de leitura. O movimento também poderia ser entendido como de adesão ou potencialização religiosa. Muitos dos *chegantes* trouxeram consigo experiências com o cristianismo e as praticavam sem grandes impedimentos no *Terreno*. Manelão trazia consigo a *Cartilha*, livro que tinha muito conteúdo da doutrina católica cristã e que foi compartilhado com parentes, vizinhos e conhecidos. Isso não quer dizer que os *chegantes* tinham como finalidade instalar o proselitismo religioso no *Terreno dos Caboclos*, mas as práticas cristãs que traziam consigo levaram à adoção de outras formas de transmissões, ressemantizações, apropriações na *Terra dos Caboclos*, além de disseminar práticas da escrita.

Se, conforme Goody (2019), somente as religiões escritas podem ser religiões de conversão em sentido estrito e a presença da palavra escrita dá à congregação a possibilidade dela própria se tornar letrada, a estima pelos sacerdotes letrados é algo previsto, já que adotam justamente essa postura de explanação intermediada pelo livro. Ali no *Terreno dos Caboclos*,

outros *chegantes*, e até outros *caboclos*, já conheciam e praticavam rituais católicos, não sendo Manelão um pioneiro nesse sentido. Seu pioneirismo parece estar mais relacionado a ser uma figura que sabia ler e escrever, que apresentou as letras, um mundo desconhecido aos *caboclos*. A fala ou o canto ocupam centralidade na condução dos rituais, mas o status hierárquico é definido pelo objeto símbolo da escrita, pela posse da *Cartilha* no circuito da Via Sacra, como também pela sua leitura mesmo que essa seja dificultosa.

Além dessas observações, faço brevemente outra. Ao retomar os relatos dos interlocutores da pesquisa, notei que muito foi falado sobre a atuação de Manelão como *professor da doutrina* e considerações pontuais foram feitas sobre a escrita de cartas, a forma como geria os conflitos interfamiliares e seu desempenho junto ao *Chefe dos Caboclos* Gerônimo Seixas Ferro. Essa última atuação apresenta-se em outros trabalhos também de forma pouco rentável (Costa e Santos, 2010; 2014; Pereira, 2013; Corrêa Xakriabá, 2018). A pouca rentabilidade parece estar atrelada ao fato de que, conforme Goody (2019), o próprio processo de fazer um contrato (ou um registro de terra) e as relações contratuais serem conduzidas pelo indivíduo (a pessoa letrada entendida nas leis). Embora Manelão não atuasse na elaboração de contratos, dava aconselhamentos como um *juiz de paz* acerca da *questão da dúvida*. Em sua atuação, o foco não esteve em transmitir seu arcabouço jurídico, e sim na resolução de conflitos. O contrário se deu em relação às práticas religiosas, que foram memorizadas dado o empenho na transmissão de conhecimentos do *professor da doutrina*.

Gostaria de destacar também pontos relativos ao desempenho de seu afilhado, Seu Zé. A transitoriedade de sua posição nos rituais ao longo do tempo nos informa sobre a transmissão dos conhecimentos. Se de início *assuntava*, uma forma de *acompanhar* o ritual sem necessariamente *ajudar*, passa a *tomar frente* quando seu *padrinho* o escolhe. Segundo me disse: *teve uns que aprenderam um tanto, outros aprenderam menos, e eu aprendi um pouquinho mais. Um dom que dá pra gente, não é só pra gente, é pra servir*. Ou seja, se a ele foi transmitido o *dom* de seu *padrinho* - não o *dom da pessoa*, já que lê pouco -, o *dom* transmitido que é *pra servir* [a Deus], para dar continuidade à tradição *do costume* [local]¹¹⁹.

Com o *peso da idade*, Seu Zé continua fazendo a leitura dos Passos e dá *assistência*, colocando outros para *ajudar*, como Domingos. Além disso, Sônia em algumas circunstâncias

¹¹⁹ Dentre as *rezas* realizadas por seu *padrinho* e continuadas por Seu Zé estão: *Oração de São José*, *Oração da Virgem Maria*, *Oração da Virgem Imaculada*, *Ofício de Nossa Senhora*, *Oferecimento da Ladainha*, o *Cântico do Menino Jesus* e *rezas* em latim.

substitui Hilário quando ele se ausenta. É interessante notar aqui a indicação de uma trajetória de mudança. Sônia, *enfrenteira das rezas e dos cultos*, neta de Inês e bisneta de Rufino, embora seja parente, é mulher. Antes dela, em uma ordem sucessória, nenhuma *enfrenteira* havia sido apresentada como dirigente das Vias Sacras.

Também é oportuno perceber se majoritariamente figuras masculinas *tomavam a frente* na condução dos rituais, às mulheres estava reservado *puxar rezas, cânticos e benditos*. Isso se daria ao fato dos homens serem letrados, mesmo que minimamente? Gomes e Miranda (2014, p. 472, negrito meu), indicam que há registros de casos de pessoas que aprenderam a ler sem ir à escola “ou porque não era permitido (**era só para os homens da família**), ou porque tiveram acesso à escrita em situações singulares, por ser irmão da professora (ou marido) e aprendiam observando em casa, ou acompanhando as atividades do **irmão** mais velho ou mais novo, sem que a frequência à classe escolar fosse necessária”. Inês, Maria e Senhora nos dão indícios de que um recorte de gênero se apresentou no direcionamento do *catecismo* e das *lições* ministradas por Manelão: *Foi professor de dá aula de reza, de ensinar a rezar. Só assim de ensinar os filho dele* (Senhora)/ *O filho dele dava catecismo pros menino* (Maria)/ *Os homi ia tomar lição lá na casa de Manéli pra aprender a leitura* (Inês).

Se o proceder de *tomar lição* e frequência na *catequese* apresenta-se associado aos *meninos*, o *puxar rezas* apresentou-se mais associado a figuras femininas, embora tenha sido não algo exclusivamente realizado por mulheres. Mais contemporaneamente, conforme Teixeira (2008, p.120), “em raríssimos casos, os homens deixam de ser meros expectadores”, sendo as *rezadeiras* “responsáveis por levar as crianças para participar desses eventos públicos de aprendizagem da cultura [...] socialmente valorizadas por deterem certos conhecimentos que fazem parte do universo simbólico tradicional dos Xakriabá.”

Muito embora isso seja algo recorrente ainda hoje, Ana (irmã de Seu Zé) revelou que, já no tempo de Manelão, havia brechas para a mudança na conformação dos rituais: *Daí o grupo [que rezava na casa de Manelão] foi crescendo e a gente separou, uns rezava na casa dele, outros rezava na casa da minha mãe. Antes dele falecer. Minha mãe e compadre José que celebrava culto, rezava o terço, no sábado tinha o Ofício.*

O parentesco apresenta-se como peça fundamental na transmissão do conhecimento ritual e na produção de hierarquias, algo reforçado pela posse da *Cartilha*. Em outras ocasiões, esse aspecto também foi reforçado quando os interlocutores observaram que a construção da

Igreja da Sagrada Família no Barreiro Preto será realizada no terreno que antigamente pertencia a Firmino. Mas não se pode dizer que o parentesco determina a condução das práticas rituais. Domingos, citado no relato de Seu Zé, não possui vínculo de parentesco com ele. Foi apresentado a mim por Seu Sé como agente de saúde na aldeia Barreiro Preto e *enfrenteiro*. Essas e outras questões que sinalizam trajetórias de mudança serão analisadas na seção seguinte.



Fig 23: Antiga casa de Gertrudes e Firmino, onde se realizam as rezas do terço dos homens e os *cultos* e será construída a Igreja da Sagrada Família (janeiro-fevereiro 2022, aldeia Barreiro Preto, arquivo da autora)



Fig 24: Seu Zé (Zé do Rolo) *enfrenteiro*, *folião de guia*, *jogador de Loas* e principal interlocutor da pesquisa (janeiro-fevereiro 2022, aldeia Barreiro Preto, arquivo da autora)

4.4 Trajetórias de mudança: as cópias e os livretos do *enfrenteiro Zé do Rolo*

Penso que uma perspectiva empenhada em construir padrões e taxonomias rígidas e particularizantes, tais como “a religião xakriabá” ou “o catolicismo xakriabá”, ainda que ancorados em conceitos nativos¹²⁰, dão ênfase à estrutura social, destacando mais a institucionalidade religiosa do que as práticas de devoção. Por isso, volto meu olhar à mudança permanente que atravessa os fenômenos sociais, à agência do ator social, aqui realçada em meio às relações de parentesco e transmissão de conhecimentos.

De forma geral, pode-se dizer que tanto antropólogos como historiadores dedicam seus estudos a notar como os ditos povos das tradições orais utilizam da fala e outros recursos orais, em associação a técnicas mnemônicas, na transmissão de conhecimentos (Cruikshank, 2006). Aqui abro um caminho que tangencia esse investimento. Busco perceber como, através da trajetória de Seu Zé como *enfrenteiro* e *folião de guia*, é possível notar formas diversas que combinam o escrito e oral na transmissão de conhecimentos, mesmo sendo o mestre um 'semi-analfabeto'.

Segundo Whitehouse (2004), as práticas religiosas comumente são apresentadas a partir de modelos dicotômicos. O modelo “imagístico” se assenta no alto grau performático de mestres que se valem de uma abordagem gestual - com imagens, cheiros - sensorialmente produzida para se sustentar. Um senso de revelação capaz de produzir hierarquias e titulações atrela-se à experiência individual mediada por revelações de mistérios e fortes emoções. Outro modelo, o “doutrinal”, é apresentado em contraste ao anterior. Caracteriza-se por práticas religiosas menos espetaculares, conduzidas por uma atmosfera calma, sóbria e de repetição. Conforme o autor, a essas últimas práticas geralmente estão associadas uma transmissão complexa e doutrinária, marcada por uma comunidade religiosa de pessoas anônimas, que sequer se conhecem de uma forma íntima. Símbolos e ideias codificadas na oratória, como o rigor doutrinal, que traz a atmosfera de uma coerência interna, também caracterizam esse modelo. A proposta do autor - e entendo que também a de Barth (2000b) ao apresentar os modelos extremados do guru e do iniciador - é a de que possamos amarrar essas duas modalidades de experiência religiosa para explicar a própria impertinência de abordagens que privilegiam só um desses modelos contrastivos.

¹²⁰ Como considera Barth (2000b), os conceitos nativos não devem ser entendidos sob a chave única de representação de uma estrutura, assim como os agenciamentos dos intelectuais nativos não devem ser percebidos com uma finalidade funcional de reprodução cultural.

Para isso, refiro-me a um contexto distinto do tratado na seção anterior, em que o quadro antecedente à década de 1990 era caracterizado pela escolarização não compulsória, por adultos majoritariamente não escolarizados e escrita praticamente ausente (Gomes, 2006a; 2006b; M. Santos, 2006; Gomes *et al*, 2013). O contexto que faço alusão e que se apresenta como pano de fundo parte do advento da institucionalização da educação escolar indígena, que acarretou diferentes formas de interação entre adultos e crianças. “As crianças passaram a ter acesso a bens culturais como a escrita que seus pais não dominavam [...] invertendo padrões de interação tradicionais nos quais as gerações mais jovens são socializadas a partir da experiência dos adultos” (Gomes *et al*, 2013, p. 229). É também nesse cenário que a convivência com pessoas da própria idade passa a ser algo extraordinário, já que as relações sociais anteriormente eram orientadas pelo espaço doméstico, trabalho na roça, festas religiosas, cuja sociabilidade se dava mais entre pessoas de diferentes idades (Gomes *et al*, 2013).

Nesse contexto, os filhos passaram a ser referidos pelos pais como mais “sabidos”, denotando uma valorização da leitura e escrita e dos conhecimentos próprios à escola (Gerken *et al apud* Gerken *et al*, 2004). Com a implantação das escolas indígenas, a escrita passa a circular com mais recorrência no território. Entretanto, não se pode dizer que a escrita está totalmente inserida na cultura xakriabá (Gerken *et al*, 2004). É possível notar “a existência de textos escritos na composição de cenários de rituais religiosos tradicionais, aspectos que indicam que os processos de escolarização e letramento no território xakriabá vêm ocorrendo numa região de fronteira entre uma cultura oral e a cultura escolar letrada” (*Id. Ib*, p.6).

Os textos escritos também se fazem presentes em contextos de transmissão dos conteúdos religiosos, e tal presença tem a ver justamente com o desencadeamento desse cenário em que as gerações descendentes (as dos *mais sabidos*) encontram-se alfabetizadas. A distribuição de cópias e livros de *rezas* foi citada por Seu Zé, e também por *foliões* e *enfrenteiros(as)* jovens e aqueles que *ajudam* (em que se encontra latente a possibilidade de tornar-se um *puxador de rezas*), como uma estratégia para o *repasse* dos conhecimentos. O *convite* para a participação em *rezas* e festejos também é visto como tática para não deixar *perder o costume*. Sandra, neta de Seu Zé, observa:

A questão da comunicação para ele sempre foi muito importante. Ele sempre gostou dessas questões, e isso me marca muito assim, a questão do repasse. Tanto nas questões da reza, então é uma coisa que ele tem muito forte de repassar. Tanto essa parte da oralidade mas também às vezes ele compra o livrinho, presenteia a gente com orações que também já tem escrito, né? E de convidar também. Ele sempre nos convida para alguma reza que, mesmo que não seja dentro da aldeia, seja em outra aldeia. Então, assim, sempre foi nessa questão mesmo do repasse. E muita coisa eu já aprendi também, tipo assim, acompanhando. Eu consigo fazer a reza toda, entendeu? Às vezes, é claro que para puxar na frente eu

*vou ter dificuldade, mas assim, até Ofício, ou alguma outra coisa, eu já consigo. Por exemplo, **porque a gente vai é na prática mesmo**. Igual, por exemplo, eu lembro quando vô queria que eu fizesse umas **cópias de reis**, daí não tinha computador, não tinha internet, não tinha nada disso. Eu lembro que eu escrevi tudo a mão. Eu escrevi doze cópias do reis [risos]. Então essa questão de vô, **ele sempre gostou muito dessa questão da escrita, sabe? De tá ali registrado de alguma maneira pra questão de repassar**. Aí, agora como tem os **livros**, é a vez dele comprar os livro. Repassa pra alguma pessoa, que ele quer ensinar. Porque ele fala que quando ele não estiver mais aqui.... Ai, não só aqui dessa aldeia, mas de outras aldeias também, sabe?*

A esse relato, acrescento o da jovem *enfrenteira* Isabel (bisneta de Rufino) que organiza e toma frente nos cultos realizados aos domingos na aldeia Barreiro Preto:

*Tio José, assim, sempre **incentivou nós a aprender. Ele sempre deu oportunidade pra gente tirar bendito, e aí eu fui gostando**. Hoje eu tento passar isso também para os meus filhos, né? Então eu vejo assim que se nós, pais, não começar a colocar nossas crianças desde pequeno na igreja, eles não vão saber o que que é. Porque eu aprendi foi desse jeito e eu tento levar eles também nas reza, nas missa, **pra que isso não acabe, né? Porque é uma coisa que a gente aprendeu, um costume que a gente tem desde pequeno, desde os mais velhos, né? Porque, aqui, eu me lembro que quando o pessoal de outro lugar [outra comunidade] chamava a gente pra reza, a gente saía daqui para ir, né? E ia todo mundo. Mas foi ficando difícil para pessoas de idade ir. Aí, nós fomo tomando frente assim. A gente já tava sabendo. A oração que a gente não sabia, sempre eu copiava, né? Que tio José é uma pessoa assim, que ele sempre gosta de tá passando pra a gente. Se a gente ainda não sabe, ele sempre pede alguém pra copiar. A gente sempre copia, tá aprendendo, porque assim a melodia a gente já sabe. Mas às vezes a gente não sabe as palavras. Tio José tinha bem o interesse da gente aprender. Eu mesma tinha umas cópias de reza mesmo antes, de eu aprender de cor. Aí eu comecei pela leitura mesmo que ele trazia pra gente**.*

Considero Seu Zé uma figura intrigante nesse contexto histórico. Poder-se-ia pensar que, como adotou a prática mnemônica do *assuntar* para tornar-se *enfrenteiro*, exigiria que seus sucessores e/ou pupilos fizessem o mesmo. Poderia ver a escrita como uma espécie de ameaça ao modo tradicional de transmissão de conhecimentos. Ou a ver “[n]a escrita e mais ainda [n]a impressão tipográfica [algo que] deprecia as figuras do sábio ancião, repetidor do passado, em favor de descobridores mais jovens de algo novo” (ONG, 1998, p. 52). Entretanto, como observam Sandra e Isabel, o escrito desponta como uma potencialidade, um recurso capaz de codificar e armazenar o conhecimento, que até então era *passado* de forma oral.

A eleição da palavra escrita como objeto palpável, capaz de proporcionar a individualização do aprendizado, é algo que se aplica à sua tentativa de propagar o conhecimento. O ato de ler depende das capacidades do indivíduo e de momentos de introspecção, mas assim também o é o *assuntar*. Entretanto, o *assuntar* depende da realização do ritual, já a leitura se desprende do contexto ritual. Também é uma estratégia para reiterar o contato dos noviços com as *rezas*, já que a situação ritual tem ocorrido com menos frequência na comunidade. O que esboça uma preocupação em não deixar o conhecimento esvaír-se apesar de não praticado como antes.

As explicações para a redução de um público frequente às rezas são várias. Olava considerou que *agora tá mais pouco porque a gente tá rezando na Igreja. E na Igreja e tem vez que junta bastante gente e tem dia que é pouca pessoa*. Já Seu Zé atribui a ausência de jovens nos rituais ao maior envolvimento com o esporte:

Quer dizer que a criança quando aprende a caminhar já é chutando uma bola, né? (risos). Tem os pais que leva pra participar da reza, tem deles que vai fazendo o costume desde criança, mas a maioria mesmo é mais chegada no esporte. Isabel considera que em tudo quanto é lugar eles [jovens] vão, é muita coisa, muita diversão, muito jogo. Os jovens não tá preocupado assim, com a celebração. Às vezes, até vai, mas não tá ali engajado, não presta atenção.

Em determinada ocasião, Célia me disse que os jovens estão mais interessados em benzimentos, pajelança, *coisas da cultura* do que nas *rezas*. Independente das razões que levaram a um esvaziamento e pouco comparecimento da juventude nos *cultos*, destaco que, embora Seu Zé se empenhe em distribuir cópias e livretos, só a prática e frequência nos rituais é capaz de inculcar o conhecimento na memória pelo mecanismo da repetição:

A repetição frequente de um corpus de ensinamentos religiosos tem o efeito de fixá-lo firmemente na mente das pessoas. Nas tradições letradas, os ensinamentos também podem ser escritos em textos e, portanto, fixados no papel (pelo menos até certo ponto). Mas o crucial é que as versões padronizadas sejam amplamente compartilhadas e aceitas por meio de reiteração (WHITEHOUSE, 2004, p. 67-68, tradução livre).

Seu Zé apresenta-se nas narrativas como alguém que busca formas de iniciar os noviços a estarem nos festejos através dos *convites* feitos e *oportunidades* lançadas. Não vê a iniciação dos *mais novos* de forma intimidadora, mas como algo que reforça seu protagonismo, já que com ele se encontram as cópias e os livros. Em diversas conversas, ele apontou quais eram os jovens *enfrenteiros* do Barreiro que estavam assumindo posições de condução de *cultos* e *rezas*, reconhecendo a performance desses. Logo, dizia que havia deixado em registro escrito orações com o(a) *enfrenteiro(a)* neófito(a) e que sempre quando possível dava seu lugar a um *mais novo* na condução ou participação (como *assistência*) em rituais religiosos, já que sua idade não mais o permite estar presente em todas festividades.

Talvez inspirado na trajetória de Manelão, quis reforçar sua autoridade através do incentivo à leitura, ou a dar continuidade ao legado de seu padrinho. Seu Zé também fez de sua casa um espaço de atuação dos *professores leigos* onde estudou alguns de seus filhos e vizinhos. Com a chegada da escola indígena passou a deixar em registro o conhecimento acerca das *rezas*, acessível aos *mais novos* que sabiam ler. Há de se destacar que, simultaneamente à ocorrência da expansão da escolarização, houve a difusão das associações locais e as relações estabelecidas entre associações e escolas podem ser vistas como compostas de tal maneira que, “quando se aborda o tema das políticas culturais, ou dos projetos ligados à cultura, eles

aparecem evocados com um conjunto de mudanças que inclui também a criação das escolas e outras formas de acesso ao mundo moderno” (Gomes; Miranda, 2014, p. 476).

Através da distribuição de suportes escritos, Seu Zé não só adequa a transmissão de conhecimento ao novo cenário que se instala, como materializa sua presença através das cópias e livretos, reforçando sua importância como autoridade religiosa. Sua dedicação se coaduna a “dos sujeitos mais escolarizados [empenhados em] introduzir novas formas de realização ritual, nas quais o uso de material escrito torna-se fundamental e impõe novas formas de organização do poder e do saber” (Teixeira, 2008, p. 119-120). Seu Zé também pode ser considerado como uma espécie de pessoa que zela pelo patrimônio religioso, como observou Oliveira (2016, p.35): “Durante uma conversa com o senhor Zé do Rolo, o avô de Célia Xakriabá, ele falou que antes tinha muitos materiais, mas que deu alguns de presente para algumas pessoas, outros, ele emprestou, mas não recebeu de volta”.

O ato de escrever e ler desloca a prática do *assuntar*, que consiste em ouvir a palavra falada e memorizá-la, para a prática da leitura de cópias, que corresponde a ler a palavra escrita e lembrá-la. Observemos que se apresenta uma trajetória de mudança, em que a “variação regional e as insignificantes mudanças [...] evidenciaram a presença de fluxo e mudança” (Barth, 2002, p.5, tradução livre). É incabível, portanto, compreender ou tratar de forma estigmatizante o povo Xakriabá, estando sob forte influência da tradição escrita há décadas, como um povo da palavra falada ou da tradição oral,.

A ressignificação da prática de transmissão oral, assim como o acúmulo do conhecimento, é uma das preocupações de Seu Zé. Tal como o guru balinês ele é levado por:

[...] forte motivação no sentido de buscar o acúmulo e a elaboração do conhecimento, para que se tenha sempre algo a ensinar, há também um impulso no sentido **de procurar outras maneiras que assegurem sua posição com base em algo mais duradouro que a superioridade de conhecimento**. Como estabilizar da melhor maneira possível uma posição de autoridade será sempre uma questão existencial irritante para cada guru. (BARTH, 2000b, p. 150)

Ao apresentar os modelos de transações de conhecimento, Barth (2000b) considera que não se trata de tomar o conhecimento verbalizado e de grande penetração cultural como superior àquele elaborado de forma enigmática através de códigos e ícones. Assim também entendo. Tal como o autor, minha preocupação está em compreender a proliferação, expansão e distribuição de tradições de conhecimento. Objetivo assinalar como o conhecimento construído através das experiências individuais ganha extensão através do compartilhamento nos círculos sociais e, uma vez constituído um determinado *corpus* de conhecimento, ganha formas locais

características. Ou seja, como as tradições de conhecimento elaboradas a partir de um contexto específico e um tempo histórico determinado, conformam a aquisição de conhecimento, sua sistematização, dispersão e transformação.

Embora a prática de memorizar as *rezas* possa se valer da leitura, quando associada à performance já não é bem recebida. Seu Zé manifesta certa resistência à leitura durante o ritual religioso, sendo essa postura a de um aprendiz e não própria de um *enfrenteiro* - que deve saber as *rezas* de cor. Algo também válido para os *enfrenteiros* dos *Reis*¹²¹, ou foliões, como esboçado no relato abaixo:

Sandra: Amanda, e teve uma vez que até eu puxei um Reis, moça!
Seu Zé: É, mas tava fazendo a leitura, cantando e lendo a cópia.

Vemos a perpetuação de um modo de religiosidade cristã menos propensa às mudanças e sim continuada através de valores morais que ditam hierarquias, condutas e performances rituais. Há uma tensão entre tornar o registro escrito como algo exequível na disseminação do conhecimento e controle do mesmo na prática das *rezas*. Mesmo os desempenhos rituais não sendo mais altamente rotinizados, como antes, o que facilitaria o armazenamento de ensinamentos religiosos na memória, as práticas das *rezas* se fazem presentes nos festejos religiosos. Barth (2002) analisa a trajetória de mudança relacionada à performance ritual do mestre de culto na tradição Baktaman. Mesmo pouco receptiva à invenção pessoal, o autor nos aponta o quão fértil pode ser notar como:

[...] um conjunto de pressões cruzadas parece enquadrar o desempenho ritual e suas possíveis trajetórias de mudança ao longo do tempo. Seu caráter como conhecimento revelado e transmitido significa que ele deve ser estável e as mudanças podem ser no máximo moderadas e em acréscimo, porque outros conhecedores anciãos, além dos noviços, estão presentes nos rituais. Isso também significa que a trajetória da mudança será dependente do seu caminho, uma vez que a última performance, a cada passo, define a fonte da tradição. (BARTH, 2002, p. 5, tradução livre)

¹²¹ A palavra *Reis* foi usada tanto como sinônimo de reisados (por exemplo, Reis de Nascimento, Reis da Casa, Reis da Despedida), como da Folia de Reis pertencente a um *dono* ou lugar (e.g. Reis de Joãozão, Reis de Zé de Legaria, Reis do Barreiro), da festa religiosa Folia de Reis.



Fig 25: De pé, uma mulher faz o papel daqueles que *ajudam, acompanham, dão assistência* lendo um caderno no momento após os *giros* da Folia em que as *rezas* são entoadas antes do *batuque* (janeiro-fevereiro 2022, aldeia Prata, arquivo da autora)

A insistência de Seu Zé para que as cópias não sejam utilizadas durante a performance ritual pode ser compreendida como uma prescrição para que as práticas permaneçam o mais próximas possível de como ocorriam no tempo de seus antepassados. Poder-se-ia dizer que se trata de um senhor empenhado na manutenção de um ordenamento ritual estabelecido pelos *finados*. No entanto, redimensionado e inspirado em mobilizações mais contemporâneas de *resgate cultural*, pois, como observam Gomes *et al*, (2020, p.179), “há um forte investimento na retomada de práticas culturais tanto pelos *mais velhos*, quanto pela juventude”. Dentre essas práticas estão, por exemplo, a confecção de cerâmica artesanal e a revitalização da língua materna. A *retomada* ou *resgate da cultura* vale-se da pesquisa e elaboração de materiais

didáticos utilizados nas escolas xakriabá. Muito embora *as rezas* e a Folia de Reis não sejam reconhecidas como *coisas da cultura*, como observou o agente de saúde, *enfrenteiro* e benzedor Domingos (também morador da aldeia Barreiro Preto) - sendo *da cultura* as coisas que dizem respeito ao *segredo*¹²² - há um empenho por parte de Seu Zé aproximado ao dos jovens em registrar por escrito e distribuir aquilo que remete aos *finados* xakriabá.

Nota-se também em seu empenho a perpetuação de um valor moral, dentro de um quadro ideal, também compartilhado por outros *mais velhos*. De forma mais enfática, alguns deles foram contrários à circulação de cópias dos *Reis*, mesmo Seu Zé tendo justificado que aquele era um modo de iniciar os jovens foliões para não se *perder a tradição*. Seu Zé contou-me que sua postura foi recebida com objeção. O que estava em questão era a manutenção de uma hierarquia. Antes de me ater às relações de disputa ou conflito entre foliões, faço uma breve apresentação do que consiste em ser a Folia de Reis entre os Xakriabá valendo-me dos pontos de vista de Seu Zé, Hilário e autoras xakriabá.

Como acompanhei somente uma Folia de Reis, realizada na aldeia Prata, apoio-me na descrição minuciosa de autoras xakriabá para trazer a atmosfera do *Reis* ao leitor, mesmo tratando-se de um quadro ideal. Não pretendo, com isso, sumarizar o ritual, e sim trazer elementos para aguçar as análises subsequentes. Segue abaixo uma introdução às Folia de Reis que ocorrem no território xakriabá:

A folia é uma comemoração religiosa e é um divertimento também. Atrás dos foliões, sai uma *redona* de gente (o rabo da folia). Isso é divertido. Tem muitas folias que começam dia 25 e a cantoria dura até chegar dia 6 de janeiro, dia de Santo Reis. [...]

No mês de dezembro, a partir do dia 22, as pessoas já começam a montar as lapinhas. As lapinhas são um tipo de altar feito dentro das casas que rezam, onde se fazem festejos todo ano. Elas ficam montadas até que as folias terminem.

¹²² Vários interlocutores me disseram que conhecimento do pajé e de outros benzedores estão associados à ciência, ao *segredo*, não podendo esse ser amplamente distribuído ou escrito. Encontrei em algumas publicações sobre o modo de transmissão que tange o mistério, algo próximo a figura do iniciador presente em Barth (2000, 2002b): “Os benzedores não ensinam tudo o que sabem, mas estão sempre com boa vontade para curar. O benzedor escolhe apenas pessoas de confiança para ensinar e aquelas em quem eles percebem o dom de curar.” (Araújo *et al.*, 2013, p.39); “As rezas não devem ser ensinadas para qualquer um, nem escritas. Se escrever a oração, ela enfraquece. Rezas para benzer, se uma mulher souber e julgar adequado ensinar para alguém, tem que ensinar para um homem, um homem escolhido para aprender e que quiser aprender. E um homem deve ensinar para uma mulher, para a reza ficar forte.” (Id. *ib.*, p.32-33); “Ciência: é palavra muito usada pelo nosso povo, no sentido de cautela, de saber fazer alguma coisa. Está relacionada com proporcionar o bem e a saúde. Até na forma de organizar um ritual, não pode ser qualquer um de qualquerjeito, tem que seguir uma regra porque, senão, aquilo que vai fazer poderá não ser realizado, cumprido e surtir efeito. Essa regra é ciência.” (Id. *ib.*, p.11); “Muitcho véi dabido não prefere repassá os conhecimentos prus novo, praquê é um segredo que num pode sê descuberto pra colqué um. As pessoa tem que tê o dom. Eu mermo num posso não... Praquê esse povo mais novo de hoje não tem, assim, segredo escondido, né” (Pedrelina G. de Sousa, aldeia Brejo Mata Fome *apud* Alquimim Xakriabá *et al.* 2013, p.34); “nós achamos essa pintura na lapa do segredo e lá tem nossa protetora Iaiá cabocla, nosso pai Tupã, o kaypora, todos são o segredo da mata virgem e também a energia de nossa espiritualidade do nosso corpo.” (Nunes, 2013, p.13-14).

Normalmente, quem faz as lapinhas são as pessoas mais velhas que têm a promessa pra cumprir. Todo ano elas enfeitam as lapinhas com vários santos e enfeites, como balões e flores feitas pelas próprias pessoas e flores naturais. Todos os enfeites da casa vão pra lapinha. Usa-se toalha branca e enfeita-se o santo do dia, que é o Menino Jesus. As flores são trocadas todos os dias. Costuma-se colocar também pé de banana e de cana.

Os foliões andam de casa em casa e, quando chegam à casa de alguém, cantam primeiro o Reis (pode ser do lado de fora ou dentro, depende: se a pessoa estiver em casa, se for de manhã ou se for noite ...). Depois do Reis, é a vez de cantar e dançar o lundu (que é cantado dentro de casa). Se os donos da casa oferecerem bebida, os foliões dançam um samba para pagar a bebida. Nessa hora também os donos da casa costumam dar uma esmola, mas não é obrigado a dar. O dinheiro é usado para comprar velas e comidas para a casa do dono da promessa, para usar na festa.

Os foliões cantam nas casas do lado direito apenas, num número de casas já predeterminado pela pessoa que fez a promessa. Na volta, os foliões cantam nas casas do lado esquerdo (isto só é seguido quando o grupo não vai andar grandes distâncias). Quando chega de novo na casa do dono da promessa, tornam a cantar (para entregar o Reis) e começa a parte das rezas.

Os Reis da boa entrada do ano é cantado apenas no dia 6 de janeiro ou se alguém fizer promessa para Santo Reis. Nesse caso, pode ser em outras datas e o altar é mais simples, menos enfeitado.

O Reis da despedida é cantado no mesmo dia do Reis da boa entrada do ano, depois do lundu, em agradecimento pela esmola. Depois dele, os foliões vão para outra casa. Ele só é cantado depois que os foliões recebem a esmola, em cada casa.

Os foliões são os tocadores e cantadores, já conhecidos na comunidade como foliões. [..]

Lundu é o nome que damos para uma cantoria que acompanha as folias. É cantado em cada casa quando se termina de cantar o Reis. Duas ou quatro pessoas começam a cantar e as outras respondem. Na sala do dono da casa, fica uma roda com os foliões. Os outros participantes normalmente não entram na roda.

Em cada casa, costuma-se cantar um lundu. Depois que canta a letra uma vez, os foliões entoam a melodia sem a letra. Neste momento, os foliões dançam o samba, ou seja, além de cantado, o lundu é também dançado. Existem vários lundus. Os frenteiros, que são dois, são os que começam a cantar tanto o lundu quanto o Reis. São eles que decidem qual lundu vai ser cantado. Dependendo do que eles começarem, as pessoas seguem, respondendo - tanto os foliões quanto as pessoas próximas em geral. Após o lundu, para pagar a bebida que o dono da casa deu (caso ele tenha dado), é dançado o batuque, que é um samba, dançado em par. No batuque, todos os presentes entram na dança, grandes e pequenos.

Então os cantadores voltam para o início do lundu e cantam tudo de novo. E tornam a dançar. os lundus falam de assuntos diversos. Normalmente não falam de santos, de Nossa Senhora ou de Deus, mas mesmo assim, são considerados religiosos pelos Xakriabá (A. SILVA *et al* 2013, p.17-18, 37)¹²³.

À descrição acima adiciono a de Seu Zé, grande conhecedor da Folia. Segundo ele, a Folia de Reis é um *trabalho* no qual *os foliões regem de acordo pra pagar a promessa do dono da promessa em nome dos Santos Reis do Oriente*. Ele explica sobre os preceitos e posições hierárquicas da Folia:

¹²³ Nesta publicação é possível encontrar uma compilação de vários Reis (reisados), alguns de autoria de Seu Zé referido como Zé do Rolo.

Se vai fazer um trabalho, o chefe tem que pedir a assistência pra modo deles ajudar também. Ele não é um folião. Ele é assistência e tem que pedir pra não misturar muito as coisas, não prejudicar, né? O chefe tem que caminhar na frente, os folião acompanhando ele e a assistência acompanhando os folião sem misturar, não passando de frente não. É assim. Eles é acompanhante, né? O mesmo folião que se ele usar muita bebida não é bom, tudo tem que ter o limite. Ela faz a pessoa querer colocar umas colocação que não dá certo. A bebida... O que que Deus faz? Deus permite a coisa de um jeito, o ser humano bebe a cachaça e faz de outro jeito. Uma das coisas que vai fazer e acha que tá fazendo bem, né? Então tem uma preocupação assim. Não tá ali só pra ficar brincando e dançando e conversando, tem a parte da devoção, de cumprir a promessa, né?

De acordo com o que me informou Seu Zé, ao *Chefe* da folia - posição ocupada por ele -, caberia *administrar o Reis, ter comunicação com o grupo e marcar a data do cumprimento da promessa*. Ao *Chefe* cabe não deixar o cumprimento da promessa ocorrer de qualquer forma, principalmente quando sob influência da bebida. Também cabe a ele guardar e zelar pelos instrumentos dos foliões. Ao *folião de guia*, posição também ocupada por ele, cabe *puxar o Reis*, sendo, por isso, uma espécie de *enfrenteiro*.

Em um quadro ideal, Seu Zé me explicou que a promessa é feita aos Santos Reis para se alcançar uma graça, mas também pode ser feita a outros santos. Aos foliões compete pagar a promessa, fazendo os *giros* nas casas a pedido do dono da promessa. O *giro* consiste em rezar, cantar o Reis e o Lundu nas casas da comunidade. Na Folia Temporão ou de Promessa, que ocorrem esporadicamente durante o ano todo, não se sabe o número de casas que o *giro* irá contemplar até o dia em que a promessa vai ser paga. O dono da promessa revela o número de casas na data em que os *giros* ocorrem e não se pode estender o *giro* além do número de casas definido. Já na Folia de Época ou Folia de Irmandade, que ocorre entre as datas comemorativas do Natal e de Santo Reis, já se sabe o ponto de saída e chegada da Folia, os festeiros recebem os foliões em suas casas, algo previamente combinado.

Sobre a forma como passou a integrar a Folia de Reis, Seu Zé conta que antes *acompanhava* os foliões e *assuntava* os reisados. Começou a *trabalhar* na Folia quando tinha aproximadamente trinta anos, já era *rezador* na Folia, participava do momento dedicado às *rezas* apresentando o repertório que tinha. Explicou que a própria *cantoria dos Reis* por si só já era uma *reza*. O *assuntar* novamente se apresenta como um recurso, um empenho que o permitiu acessar conhecimentos.

Entretanto, não destacou a figura de algum mentor em especial. Antônio, irmão do primeiro casamento de Teodolino, é mencionado como folião que participava da Folia de Joãozão (João Corrêa) - esse último filho de Rufino. Antônio não é apresentado como um *professor* ou conselheiro na transmissão dos conhecimentos da Folia. Talvez pelo fato de ter ido morar em Japuré (SP). Interpreto que, embora Antônio visitasse ocasionalmente o pai e

irmãos, sua presença era insuficiente para se *passar* o conhecimento dos Reis. Seu Zé também revelou que o Reis data de um tempo longínquo:

Naquele tempo [em que seus irmãos mais velhos moravam no território] tinha [Folia de Reis]. Isso é muito antigo... Aqui já tinha de outros lugar. Tinha desses que eu nem conheci, mas minha mãe conhecia, falava que tinha Folia de Reis. Eu conheci uma que era do Sumaré também. O Antônio meu irmão fazia parte também, dela. Ele já sabia [antes de migrar pro Terreno dos Caboclos], ele era idoso também, já. Minhas irmãs também [Idaina, Vitalina, Júlia] era rezadeira. Da época da Folia dos Reis e dos outros festejos também.

Conforme Seu Zé, em certa ocasião, Joãozão fez uma *promessa* para alcançar a graça de melhora no quadro de saúde de seu filho, Alexandre, que estava doente. Quando o filho se recuperou, Joãozão disse que como parte da *promessa* que havia a ser cumprida, Seu Zé deveria se integrar ao Reis do qual era *dono*. Contou: *E eu disse pra Joãozão: "João, eu não sou folião ainda não". E ele: "Mas eu sei que se pegar o encargo, assume". Aí, fez o empenho de modo d'eu pegar esse compromisso.* Para se preparar para pagar a *promessa*, Seu Zé pediu a seu irmão Antônio uma cópia do *Reis do Nascimento*. Destaca que essa foi a única cópia que fez a leitura no intuito de memorizar, os outros reisados ele aprendeu *participando*.

Cantaram o Reis no dia 25 de dezembro em uma lapinha em que se tinha costume de ir todo ano nesta data. Me disse que na noite anterior à noite de Natal *andou com o Reis fazendo um treinamento*. No exato dia de pagar a *promessa* feita por Joãozão, dia 5 de janeiro, ele recorda que recebeu o aval de seu irmão Antônio para compor o Reis de Joãozão. É interessante destacar que a Folia de Reis, diferente das rezas, não é um uma festa religiosa que ocorre com tanta frequência.

Seu Zé disse que iniciou sua trajetória como folião de guia no Reis de Joãozão, depois foi convidado a participar do Reis de Minervino, onde trabalhou por doze anos, e depois do Reis de Zé Pocidônio. Destaco que, mesmo sendo um *folião de guia* cujo desempenho foi notável, não chegou a possuir, ser *dono* de uma Folia de Reis. Ao que notou Hilário, ser *dono* de uma folia, é algo que *vem das irmandade, da tradição dos pais que tinha o Reis*, aquele que “geralmente é passado de pai para filho” (Alquimim Xakriabá *et al*, 2013, p.37). Os Reis de Irmandade podem levar o nome do atual dono ou de um antepassado (Por exemplo: Reis de Felipinha, Reis de Adelino, Reis das Otavianas). Entretanto, notei que em algumas narrativas e publicações o nome da aldeia informou o grupo de cantadores foliões, como é o caso do Reis do Barreiro Preto: “Graças a Deus consegui cumprir a promessa do Reis. Convidei um grupo de cantadô de Reis lá do Barrero Preto, aí ês viero e cantaro nas casa qu’eu pedi” (Vicente Gomes

de Oliveira¹²⁴, aldeia Imbaúba *apud* Alquimim Xakriabá *et al*, 2013, p.45). A que se daria essa mudança?

Segundo Seu Zé: *a Folia diminuiu muito, muita delas que tinha não tem mais. Se não passa, vai acabando. E se não tem aquilo como um compromisso, vai acabando.* Além do *compromisso em tá passando*, revela que muitos dos descendentes dos *donos* da Folia passaram a morar fora do território. Isso, de certa forma, implica no não acompanhamento das práticas rituais. Sobre a questão do *compromisso*, teceu outras considerações associadas a uma certa de discordância em relação ao engajamento dos foliões na transmissão do conhecimento:

As pessoas que era folião da folia... O quanto deles que já mudaram dessa vida pra outra. Um bucado deles, né? E aí, por exemplo, o dono da folia lá era outro, que era José Pocidonio [Zé de Legaria]. A gente era folião da mesma Folia de Reis, mas eu já tinha sido chefe de outras Folia antes de ir pra lá. Mas eles já tinha o costume deles lá, o jeito deles lá. Mas aí, quando eu cheguei lá, ficou sendo dois chefes. As vezes colocou mais serviço pra mim do que pra ele. Não queria concordar de colocar folião novo não. E eu falei assim: " Se não fizer isso aí, ela acaba". Quer dizer que eu tô aqui, não sei até quando, mas eu quero deixar explicado pra ter que colocar folião novo pra ser o futuro do amanhã. Porque a gente não é pela eternidade não. Mas tinha hora que os folião que já tinha ficava assim... Achando que era melhor deixar do jeito que tava antes e daquele jeito ali. Era uma ciomadazinha. E aí, esse ensinamento já não veio dele lá, que era dono. Dos que existe do tempo meu pra cá, não sabe cantar o Reis no sistema que o dono lá cantava. Não sabe. Tudo é do meu tempo pra cá. O jeito, até as palavras era outra. O Reis dele era outro. E os folião que tem, foi do ensinamento meu pra cá. Dos tempo deles não tem. Dos filho deles, não tem nenhum que é folião. E teve oportunidade, assim, de achar que, por exemplo, a escrita. A palavra escrita do Reis. Eu entreguei pra eles a palavra escrita. Fita gravada, cd gravado. mas não tem nenhum que sabe. E aí, foi diminuído. Eles mora no interior de São Paulo e vinha no tempo do pai [Z. Pocidônio ou Zé de Legaria], vinha tudo aquelas família dele lá. Depois, o pai faltou., eles continuaram vindo. Mas foi diminuindo.

Além da fita e cd gravado e da palavra escrita, o celular, o pen drive e a internet também apareceram em outros relatos como tecnologias aliadas na transmissão do conhecimento. Conforme Whitehouse (2004, p.64, tradução livre), para atividades religiosas realizadas com menor frequência, como a Folia de Reis, “existe um risco real de que as pessoas esqueçam os detalhes do que essas atividades significam e até esqueçam como realizá-las corretamente. Uma solução potencial para este problema é ter um regime muito repetitivo de transmissão religiosa”. Na ausência desse regime, a existência de recursos escritos e audiovisuais apresentam-se como uma saída ao esquecimento. Mas, por si só, não garantem o sucesso da proliferação da tradição. Como fica consideram Gerken *et al* (2019, p.16): “não apenas a escrita é capaz de fazer os sujeitos se engajarem em um processo de metalinguagem, mas também

¹²⁴ Trata-se do pajé Vicente, que atualmente mora na aldeia Caatinguinha. Seu Zé me informou que o pajé é seu afilhado e de Hilário, mantém boas relações com a família nuclear, *enfrenteiros* e foliões.

outras formas de expressão”, que devem ser matizadas pelos conflitos intergrupais, interfamiliares.

Como Seu Zé aponta, havia uma resistência por parte da *irmandade* de Zé de Legaria em receber novos foliões. Talvez viam em Seu Zé o florescimento de uma nova autoridade na condução da Folia, autoridade que se constituiu através da preocupação em transmitir os Reis aos mais jovens. Mas, como a folia pertencia a Zé de Legaria, ele não poderia proclamar-se *dono* desta, mesmo realizando encargos que eram de responsabilidade do *dono*, (por exemplo: o agendamento da Folia de Promessa junto aos foliões a pedido do dono da promessa). Talvez os filhos de Zé de Legaria estivessem resistindo a dar continuidade à Folia de seu pai pelo fato de outro *chefe* estar conduzindo a *irmandade*.

O *Reis* de Zé de Legaria passou a ser referido como “do Barreiro”, já que boa parte dos foliões que passaram a integrar a Folia foram iniciados por Seu Zé. Seu Zé ressalta que a preocupação em dar continuidade à tradição não é algo comum entre os *chefes* da Folia. Interpreto que ele pode ser uma espécie de “guru” em meio a “iniciadores” foliões.

A situação conflitiva apresentada por Seu Zé assemelha-se a encontrada em Busoga (Uganda), estudada por David Cohen. Clãs “que dispunham de recursos para registrar suas genealogias e relatar suas histórias assim o fizeram, e as oportunidades criadas para que os mais jovens trabalhassem com os mais velhos geraram um enorme interesse pelo tema da história dos clãs” (Cohen *apud* Cruishkank, 2006, p. 159). Com isso, ao longo do tempo, os clãs que haviam se dedicado a elaborar registros escritos passaram a gozar de certo prestígio, ficando os outros marginalizados, o que levou à deflagração de disputas acerca de versões oficiais sobre a história do grupo (Id. *Ib.*, p.159).

Aos conflitos gerados e ao fato de a Folia estar *diminuindo*, Hilário trouxe outras reflexões:

*Porque hoje diminuiu muito isso. São poucas aldeias que tem ainda. Por exemplo, as folias que tem, que fazem esse giro nessa data [entre o Natal e o dia de Reis]. Eles às vezes faz um giro contemplando duas ou três aldeia, ou até mais. Outros já diminui, que não canta tanto. Porque aumentou muito as casa também, aí não dá conta. A **juventude** hoje, alguns dá um certo valor, mas é muito pouco da necessidade de divulgar. Eu acho que essa questão da Folia de Reis, ela carecia também...E isto tem uma boa parte **das influência das igreja evangélica**. Porque é como se ele considerasse idolatria. E idolatria no sentido que a gente pensa é lá daqueles que adoravam qualquer coisa, por exemplo, de ouro. **É diferente do que a gente pensa, do que veio com a religião que veio da Igreja Católica, que tem referência com os Santos, de mártires que morreram em nome de Jesus Cristo. Tem um sentido. Mas pra eles não. Tem muitos jovem desses que Tio Zé trabalhou eles e que por influência dessa Igreja (evangélica)...***

Essas mudanças reconfiguram pilares estruturais a partir das agências de atores diversos. São justificadas por valores morais e interesses pessoais. Algo que deve ser levado em conta quando nos deparamos com essas narrativas. Não pude explorá-las de forma aprofundada, mas trago os apontamentos dos interlocutores com o fim de lançar luz sobre temáticas pouco exploradas etnograficamente, indicar estratégias de transmissão e mudanças de práticas rituais, a existência de conflitos interfamiliares. Espero que meu esforço em notar como se deu a dispersão do conhecimento e práticas religiosas, e como ganham formas diferentes com o passar das gerações e com o processo de escolarização na Terra Indígena Xakriabá, possa instigar reflexões centradas na agência dos indivíduos.

Seu Zé, como discípulo de Manelão, tem apreço pelos valores morais e pela cultura letrada. Embora não fosse uma pessoa que possuísse as mesmas habilidades de seu padrinho, como *enfrenteiro*, destacou-se por *assuntar*, registrando na memória *ofícios*, *ladainhas*, *benditos*. Sob sua pessoa, se resguardam também conhecimentos relacionados à prática e repertório de Reisados. Embora não se considere uma pessoa letrada, detém um conhecimento razoável da escrita e leitura e os valoriza como estratégia na transmissão do conhecimento.

Embora os *cultos*, as *rezas* e as Folias de Reis não aparecerem nos relatos como *coisas da cultura xakriabá*, recuperam histórias familiares através do *puxamento* de *rezas* e Reis. Como consideram Gerken *et al* (2019, p.16), embora as práticas como as da Folia de Reis não possam ser entendidas como “uma especificidade desse povo, visto que podem ser encontradas, na contemporaneidade, em praticamente todo o território brasileiro, elas se tornaram parte constitutiva do ser Xakriabá”. Acerca disso, gostaria de indicar que potencialmente essas práticas podem passar por um processo de etnificação, já que os diacríticos identitários estão sempre propensos a serem (re)formulados, (re)significados. Ainda para os autores, o *ser xakriabá* é algo que está intrinsecamente relacionado à ancestralidade. Não por acaso as práticas das *rezas* são entendidas por Seu Zé e outros *enfrenteiros mais velhos* como *herança de padrinho Manéli*.

Além disso, as práticas rituais analisadas aqui, ressaltam novas formas de produção do conhecimento valendo-se da cultura letrada, sendo o *dom da pessoa* algo insuficiente se a fé se ausenta. Sob forma alegórica, os livretos e as cópias trazem à cena memórias que expandem o ritual em si e atualizam relações de parentesco iniciadas pelos *chegantes*. Acredito que as trajetórias individuais apresentadas neste capítulo através dos personagens Manelão e Seu Zé contribuem para que percebamos como houve uma disseminação das práticas rituais e as

trajetórias de mudanças que as conformam de maneira processual, e também o papel fundamental da memória individual e coletiva e das relações inter e intrafamiliares na continuidade da transmissão de conhecimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo na contramão de estudos que dão maior peso à fronteira étnica organizada por um projeto político de (re)afirmação identitária, este trabalho trouxe como proposta um olhar voltado para as relações dadas entre grupos familiares e sustentadas através de práticas rituais e suas memórias entre os Xakriabá. Se alicerçou no propósito de não reduzir a fronteira geográfica à fronteira étnica e não dispensar as camadas de contextualizações históricas que atravessam agenciamentos múltiplos no processo contínuo de abandono e/ou (re)elaboração de diacríticos identitários. Por isso, elegi como objeto de estudo as experiências individuais e familiares das *rezas* e *Reis* privilegiadas não necessariamente por espelharem diacríticos identitários ou as *coisas da cultura*.

Isso só foi possível através da associação dos métodos que recorrem à biografia e genealogia e, claro, do vínculo estabelecido com Seu Zé, autoridade religiosa de destaque na aldeia Barreiro Preto. Ao narrar sobre sua própria história de vida, recuperou a de seus antepassados, pai Teodolino e *padrinho Manéli*. Ambos entendidos como forasteiros ou de *fora* passam a se estabelecer no *Terreno dos Caboclos*, no início do século XX em um contexto de fechamento das terras no Norte de Minas - movimento distinto ao retratado por Santos (1997) em que *baianos chegam* devido à seca sertaneja.

Partindo de Brejo do Amparo e Mocambo se estabelecem nas terras de uso comum e ali contraíram matrimônios, compadrios e comadrios com *descendentes da terra*. *Estar* no território foi possível principalmente por trazerem consigo conhecimentos acerca do *trabalho* na lavoura, mas não só. Relações de aliança foram tecidas entre Manelão e o *Chefe dos Caboclos*, o que deu a Manoel Fernandes de Oliveira reputação para atuar como *juiz de paz*, *escrivão* e *professor da doutrina*. Outros conhecimentos, entendidos como *herança dos chegantes*, foram apreciados. Dentre eles a prática das *rezas* ainda transmitidas fazendo alusão aos *finados*.

As construções elaboradas pelos interlocutores identificam os *chegantes* como *feito parentes* ou *caboclos feitos*, se distinguem daquela presente na memória coletiva, em que os *de fora* ou *baianos* eram vistos como “usurpadores de terra”. O contexto que alude a essa última identificação, deve ser recuperado. Um flagrante e crescente movimento de intrusão das terras, pautado por diferentes iniciativas, dentre elas as de fazendeiros e *posseiros* (*baianos* que se aliaram aos primeiros), alarmava os moradores do *Terreno dos Caboclos*. Isso foi o suficiente

para caracterizar aqueles que não eram *daqui* como pessoas nas quais não se podia confiar. Entretanto, antes disso, as relações entre *caboclos* e *de fora* eram entendidas como de bom convívio. Para os interlocutores, descendentes de *chegantes*, essas relações ainda se sustentam através das relações interfamiliares.

Não podemos nos furtar de uma questão: os enquadramentos das memórias são flutuantes (Pollak, 1992), construídos de acordo com a situação etnográfica, contexto histórico e interesses dos sujeitos narradores. Notemos que conduzi uma pesquisa etnográfica muitas décadas após um momento crítico de conflitos entre moradores do território e entre esses últimos e latifundiários, posseiros, grileiros e políticos locais. Isso não quer dizer que não existam mais conflitos entre grupos familiares, entretanto, o atual cenário foi favorável para que a narração de histórias acerca da presença de personagens como Manelão e Teodolino fossem elaboradas de maneira a exaltá-los. Tal cenário também contribuiu para que os *xakriabá* católicos e foliões se assumissem como tais. De forma distinta, em outro contexto, esse tipo de reconhecimento levaria a FUNAI a colocar em suspeição a identidade indígena¹²⁵. Conforme Pacheco de Oliveira (1998, p.52), com recorrência a FUNAI adotou uma postura de reticência, manifestando “incômodo e hesitação em atuar junto aos ‘índios do Nordeste’, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais”, não sendo uma postura exclusiva do órgão em relação a esse povo indígena.

Por último, e não menos importante, essa pesquisa *não* deve ser lida como um atestado de não indianidade. As práticas de *rezas*, *cultos* e *Folias de Reis*, não podem ser interpretadas como incontestável ameaça à autenticidade indígena. Não podemos cometer esse equívoco em pleno século XXI. Entendamos, de uma vez por todas, que nem todas as práticas *xakriabá* são ditadas pela fronteira étnica. Por isso, mais uma vez, a escolha pelo método biográfico é acurada, abarca uma “pluralidade de destinos particulares”, a reconstituição do “espaço dos possíveis – em função dos recursos próprios de cada indivíduo ou de cada grupo no interior de uma configuração dada” (Revel, 1998, p.25). Trazer a agência do indivíduo não como um reflexo da deflagração de um processo identitário, de escolhas políticas pelos diacríticos étnicos, e sim através do compartilhamento de valores morais construídos dentro de circuitos rituais interfamiliares, revela apenas uma face das múltiplas formas de *ser xakriabá*.

¹²⁵ Santos (1997) nos apresenta a morosidade do processo de reconhecimento identitário do povo *Xakriabá*, envolvendo, além da FUNAI e o CIMI, outros atores como os grupos familiares que tiveram posicionamentos diferentes quanto às formas de apropriação de práticas ancestrais como sinais diacríticos. Devemos entender esse processo como contínuo, a ressignificação dos emblemas identitários a ser sempre negociadas entre os próprios *Xakriabá* e ante uma alteridade em uma esfera pública e também particular.



Santo Reis já vai se embora
pela uma estrela da guia

Quem tiver saudade dele
vai ao festejo do dia

Vamos dar a despedida
Santo Reis já vai se embora

Você fica com Jesus Cristo,
Nós leva nossa Senhora

O rosário de Maria
Foi feito em Jerusalém

Ela reza e oferece,
Os anjos respondem: Amém.

(Trecho Reis da despedida,
de Zé do Rolo)

Fig 26: Momento final do *giro* da Folia na casa do dono da promessa (janeiro-fevereiro 2022, aldeia Prata, arquivo da autora)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALMANAK LAEMMENT: ADMINISTRATIVO, MERCANTIL E INDUSTRIAL (RJ) - 1891 A 1940. **Estado de Minas - Geraes**. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=313394&pagfis=43301&url=http://memoria.bn.br/docreader#> (Último acesso: 05/03/2021)

ALMEIDA, A. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum em conflito. **Terras de Quilombo, Terras Indígenas, Babaçuais livres, Castanhas do Povo, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA/UFAM, 2006.

ALQUIMIM XAKRIABÁ, C.; OLIVEIRA XAKRIABÁ, E.; SANTIAGO XAKRIABÁ, G.; SANTOS XAKRIABÁ, M.; GAMA XAKRIABÁ, R.; MOTA XAKRIABÁ, S. **Festejos xakriabá**. Belo Horizonte: FIEI/FALE/UFMG, 2013.

AMADO, J.; FERREIRA, M. Apresentação. In: Marieta Ferreira; Janaína Amado (Orgs.) **Usos & Abusos de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ARAÚJO, A.; ARAÚJO, D; GONÇALVES; XAKRIABÁ, P.; **Nem tudo que se vê se fala: ciência, crença e sabedoria Xakriabá**. Literaterras. FALE/UFMG, 2013.

ARRUTI, J. A produção da alteridade: o toré e as conversões missionárias e indígenas. In: Paula Montero. **Deus na aldeia - missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, v. 1, 2006.

BAETA, A. Aspectos do processo de contato entre colonizadores e grupos indígenas no norte de Minas Gerais - Região do Vale do Rio Peruaçu. **Cad. Hist**, Belo Horizonte, v.5, n.6, 2000.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: Fredrik Barth. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000a.

_____. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudoeste da Ásia e da Melanésia. In: Fredrik Barth. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000b.

_____. An Anthropology of knowledge. **Current Anthropology**. V. 43, N. I, 2002.

BENSA, A. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, J. (Org.). **Jogos de Escalas: A Experiência da Microanálise**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. Prólogo. In: Alban Bensa; Daniel Rudy Hiller traductor, **El fin de exotismo: ensayos de antropologia crítica**. Zamora, Michoacán: El Conlégio de Michoacán: Secretaría de Cultura, 2016.

BORGES, C. Palavra Protetora. In: SILVA, A.; SILVA, F. LEITE, I. **Para o seu trono lilar: transmitindo nossos cantos, danças e rezas xakriabá**. Belo Horizonte: FALE/UFMG: Literaterras, 2013.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (Orgs.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006 [1996].

BRASIL. Ministério da Justiça e da Segurança Pública. Fundação Nacional do Índio. **Levantamento de informações sobre a comunidade indígena nas aldeias da TI Xakriabá**, 2020.

BRASIL. Ministério Público Federal. **Ação Civil Pública. Processo nº 1854-98.2014.4.01.3807**. 2018.

CALVINO, Ítalo. A palavra escrita e a não escrita. In: Marieta Ferreira; Janaína Amado (Orgs.) **Usos & Abusos de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

COMEFORD, J; CARNEIRO, A; DAINESE, G. Giros etnográficos em Minas Gerais: casa comida, proda, festa, política briga e o diabo. In: John Comerfor; Ana Carneiro; Grazielle Dainese (Org). **Giros etnográficos em Minas Gerais: casa comida, prosa, festa, política briga e o diabo**. 1.ed. – Rio de Janeiro: 7 Letras: FAPERJ, 2015.

CORRÊA XAKRIABÁ, C. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Dissertação de mestrado profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais – Universidade de Brasília, 2018.

COSTA E SANTOS, R. Sobre cultura e segredo entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 23, n. 23, 2014.

_____, **O Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG**. Dissertação de mestrado em Antropologia. UFMG, 2010.

CRUIKSHANK, J. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: Marieta Ferreira; Janaína Amado (Orgs.) **Usos & Abusos de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

DAYRELL, C. **De nativos e de caboclos: reconfiguração do poder de representação de comunidades que lutam pelo lugar**. Tese de doutorado PPGDS. Unimontes, 2019.

DICIONARIO HISTÓRICO GEOGRÁFICO DE MINAS GERAIS. Editora Itatiaia LTDA: Belo Horizonte- Rio de Janeiro, 1995.

ENCICLOPÉDIA POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. Verbete Xakriabá. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/>. (Último acesso: 05/03/2021)

ESCOBAR, S. **Os projetos sociais do povo indígena xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o “desenho da mente”, a “tinta no papel” e a “mão na massa”**. Tese de Doutorado. UFMG, Belo Horizonte, 2012.

ESCOBAR, S.; GOMES, A.; GALVÃO, A. Culturas do escrito nas associações e projetos sociais indígenas: um estudo sobre os Xakriabá, Minas Gerais. **Revista Brasileira de Educação**, Volume 22, N. 68, 2017.

FABIAN, J. No meu tempo: a etnografia e o passado autobiográfico. In: **O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. Memórias da memória: uma história antropológica. In: Orgs. Daniel Aarão Reis ... [et al]. **Tradições e modernidades**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

FARIA FILHO, L. O processo de escolarização na Província. In: RESENDE, M.; VILLALTA, L. Orgs. **A Província de Minas - Volume 2**. Belo Horizonte, Autêntica, Companhia do Tempo, 2013

FRANÇOIS, E. A fecundidade da história oral. In: Marieta Ferreira; Janaína Amado (Orgs.) **Usos & Abusos de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

GERKEN, C; GALVÃO, A; DIAS, F. Práticas Culturais e Jogos de Linguagem entre os Povos Xakriabá. **Educação & Realidade** [online]. v. 44, n. 2, 2019.

GERKEN, C; ALVARENGA, T; OLIVEIRA, D; OLIVEIRA, I. Letramento, identidade e cotidiano entre os jovens Xakriabá. **Educação em Revista**, 2014.

GERKEN, C.; GOMES, A.; OLIVEIRA, W.; SANTOS, M. E. **Implantação das Escolas Indígenas em Minas Gerais: Percorso de Recíproco conhecimento entre Índios e Não Índios**. Anais do 2º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária. Belo Horizonte, 2004.

GIL, D. “Olha com atenção para Nosso Senhor”. Cristologia nominal nas Memórias de Lúcia de Jesus. **Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia**. Universidade Católica Portuguesa. Lisboa, 2019.

GOMES, A. Produção e reprodução da cultura escolar: algumas delimitações para análise da experiência dos professores indígenas Xakriabá. **Educação em Revista** (UFMG), Belo Horizonte, 2000.

_____. O processo de escolarização entre os Xakriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 11. 2006a.

_____. O processo de escolarização dos Xakriabá: história local e os rumos da proposta de educação escolar diferenciada. In: SOARES, L.; GIOVANETTI, M.; GOMES, N. (Org.). **Diálogos na educação de jovens e adultos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006b

GOMES, A.; TEIXEIRA, I. A escola indígena tem gênero? Explorações a partir da vida das mulheres e professoras Xakriabá. **Praxis Educativa**, Ponta Grossa, v.7, número especial, 2012.

GOMES, A.; SILVA, R.; SANTOS, R. Escola, infância e juventude entre os Xakriabá: breve retrato de um povo indígena recentemente escolarizado. In: EITERER, C. L.; LUZ, I. (Org.). **Sujeitos da educação: diversidade, direitos e participação política**. Belo Horizonte: Mazza, 2013.

GOMES, A.; MIRANDA, S.. A Formação de professores indígenas na UFMG e os dilemas das ‘culturas’ entre os Xakriabá e os Pataxó. In: CUNHA, M. C.; CESARINO, P.N. **Políticas Culturais e povos indígenas**. São Paulo; Cultura Acadêmica, 2014.

GOMES, A.; CORRÊA, C.; MIRANDA, S.; História e escrita entre os Xakriabá e os Pataxó de Minas Gerais. **Tellus**. Campo Grande, ano 20, n.43, 2020.

GOMES, A.; MONTE-MOR, R. Duas décadas de pesquisa com os Xakriabá no Norte de Minas: do diagnóstico da economia ao monitoramento da pandemia da Covid-19. **Nova Economia**, v.30, n.3, 2020.

GOODY, J. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**/ Jack Goody; tradução de Marus Pench. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

GREIVE, C. Crianças pobres, negras e mestiças na organização da instrução elementar. In: RESENDE, M.; VILLALTA, L. Orgs. **A Província de Minas - Volume 2**. Belo Horizonte, Autêntica, Companhia do Tempo, 2013.

HORÁCIO, H. Aspectos da religiosidade do povo indígena Xakriabá. **Revista Mundaú**. n.4, 2018.

INSTITUTO LULA. Ensino Superior. Disponível em: <http://www.brasildamudanca.com.br/educacao/reuni>. (Último acesso: 05/03/2021)

ÍNDIOS XAKRIABÁ. História dos Antepassados. **O tempo passa e a história fica**. MEC/UNESCO/SEE-MG. 1ª edição, 1997.

JARDIM, A. Viver o e estar no território: trajetória familiar, mobilidade e territorialidade entre os Xakriabá (MG). **Revista Mundaú**, UFAL, n.8, p. 93-114, 2020a.

_____. “Aqui o povo faz”: Rituais católicos entre os Xakriabá (MG). **Novos Debates** (ABA), V.6, n.1-2, 2020b.

_____. “Nós temos urgência em recuperar nossos ‘re’ positivos, de REaver as nossas RETomadas, de REpensar a sustentação da vida, de REconexão com as nossas identidades” - Entrevista com a liderança Célia Xakriabá. **Revista Três [...] Pontos**, UFMG, v. 16, 2019a.

_____. Do inusitado à subversão: A escrita acadêmica xakriabá como resistência intelectual. **OPARÁ: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação**, v. 7, n. 10 (edição comemorativa). Paulo Afonso, 2019b.

_____. **Trajetórias e narrativas de dois estudantes-pesquisadores xakriabá**. Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia – Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

JARDIM, A.; CORRÊA XAKRIABÁ, C. **Troca entre comadres: escrita e melodia xakriabá**. NO PRELO.

KANAYKÕ XAKRIABÁ, E. Etnovisão: o olhar indígena que atravessa a lente. Dissertação de mestrado em Antropologia. UFMG, Belo Horizonte, 2019.

LEITE, L. Experiências de Educação Intercultural Bilíngue no Brasil. In: LEITE, L. **La Educación Intercultural Bilíngue: El caso brasileño**. Buenos Aires: Fund. Laboratorio de Políticas Públicas, 2008ª.

_____. Os professores indígenas chegam à universidade: desafios para a construção de um currículo intercultural no Brasil. **Cuadernos Interculturales**. Año 6, Nº 10, 2008b.

LEVI, G. Usos da biografia. In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (Orgs.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2006 [1996].p.167-182

LOPES, L. **Loas e versos xakriabá: tradição e oralidade**. Trabalho de Conclusão de Curso. Fiei/UFMG, 2016.

MURA, C. **“Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013.

MURA, F.; SILVA, A. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: Algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. **Revista Raízes**, 2011.

NUNES, C. Quando pinta o corpo, pinta o espírito: a pintura corporal e a espiritualidade entre os Xakriabá de São João das Missões. Trabalho de Conclusão de Curso Fiei/UFMG, 2013.

OLIVEIRA, I. Um lugar para ler e escrever: estudo sobre letramento na aldeia indígena Itapicuru entre os Xakriabá. **Dissertação de mestrado em Educação**. UFMG, Belo Horizonte, 2011.

OLIVEIRA, I. **Um lugar para ler e escrever: estudo sobre letramento na aldeia indígena Itapicuru entre os Xakriabá**. Dissertação de mestrado em Educação. UFMG, Belo Horizonte, 2011.

_____. Caminhos da Aldeia Indígena Itapicuru Terra Indígena Xakriabá: análise de um evento de letramento em contexto religioso. **Educação, Escola e Sociedade**, V.04, 2015.

OLIVEIRA, A. R. J. **História da escrita e do ensino da escrita entre o povo Xakriabá: Espaços, professores e sábios raizeiros**. Trabalho de Conclusão de Curso. Fiei/UFMG, 2016.

ONG, W. **Oralidade e cultura escrita**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Papirus, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. In: Alban Bensa. **Después de Lévi-Strauss**. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard. **México**. FCE, 2015.

_____. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação. Desafios atuais às representações coloniais da Antropologia. In: FELDMANN-BIANCO, Bela (ed.). **Desafios da Antropologia Brasileira**. ABA Publicações, 2013a.

_____. Prefácio - Índios e sertanejos, *praiás* e penitentes. In: **“Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2013b.

_____. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v. 4, n. 1, 1998.

PENA, J.; HELLER, L.; JÚNIOR, C; A população Xakriabá, Minas Gerais: aspectos demográficos, políticos, sociais e econômicos. **R. Bras. Est. Pop.**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, 2009.

PEREIRA, V. **Circulação da cultura na escola Xakriabá**. Tese de doutorado em Educação. UFMG, Belo Horizonte, 2013.

PÉREZ GALÁN, B. “Y esto, a mí, ¿ para qué me sirve, señorita?”. Implicaciones éticas y pláticas de la etnografía em contextos de violência, pobreza y desigualdade. **Ankulegi** 15, 2011

PINA CABRAL, J. & LIMA, A. Como fazer uma história de família: Um exercício de contextualização social. **Etnográfica**, Vol. IX (2), 2005.

PINHO, B.; CAMPOS, M. Xakriabás: a mobilidade como estratégia de sobrevivência. **Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP**, 2008.

PNGATI. **Índios Xacriabá E Projeto Gati Planejam Ações De Extrativismo Tradicional**, 2014. <http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/projeto-gati/noticias/projeto-gati-apoia-aco-es-de-extrativismo-e-recuperacao-ambiental-xakriaba/> (Acessado em: Julho 2022)

PORTELLI, A. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho, 1944): mito e política, luto e senso comum. In: Marieta Ferreira; Janaína Amado (Orgs.) **Usos & Abusos de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vo. 2, n. 3, 1989.

_____. Memória e identidade social. **Estudos históricos**. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

REVEL, J. Microanálise e construção do social. In: REVEL, J. (Org.). **Jogos de escala: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.

REUNI. **Lula destaca política de interiorização do ensino superior e profissional**. 2010. Disponível em: <http://reuni.mec.gov.br/noticias/37-noticia-destaque/684-lula-destaca-politica-de-interiorizacao-do-ensino-superior-e-profissional> . Acessado em: 15 de julho de 2021.

RIBEIRO, R. **Sertão, lugar desertado - o Cerrado na cultura de Minas Gerais**. Volume II. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

SANTOS, A. **Do terreno dos caboclos de São João das Missões à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo**. Dissertação de mestrado em Antropologia – Universidade de Brasília, 1997.

_____. Xakriabá: Identidade e História. Relatório de Pesquisa. **Série Antropologia**, n. 167, 1994.

SANTOS, M. Práticas Instituintes de Gestão das escolas Xakriabá. **Dissertação de mestrado em Educação**. UFMG, Belo Horizonte, 2006.

SILVA, C. **A natureza de um território no sertão do norte de Minas Gerais: a ação territorial dos Xakriabá**. Tese de doutorado em Geografia e Gestão do Território – Universidade Federal de Uberlândia, 2014.

SILVA, A.; SILVA, F. LEITE, I. **Para o seu trono lilar: transmitindo nossos cantos, danças e rezas xakriabá**. Belo Horizonte:FALE/UFMG: Literaterras, 2013.

SIRINELLI, J. A geração. In: Marieta Ferreira; Janaína Amado (Orgs.) **Usos & Abusos de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SOTTO MAIOR CRUZ, F. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. **Rev. de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**. v.11, n.2, p.93-108, 2017.

TAMBARA, E. Trajetórias e natureza do livro didático nas escolas de ensino primário no século XIX no Brasil. **Revista História da Educação**. ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas (11):25-52, 2002.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. Terra Indígena. Terra Indígena Xakriabá Rancharia. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3904>, <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4101> (Último acesso: 05/03/2021)

TEIXEIRA, I. **Conhecendo a vida das mulheres xakriabá: gênero e participação**. Dissertação de mestrado em Educação - Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

THOMSON, A.; FRISCH, M.; HAMILTON, P. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: Marieta Ferreira; Janaína Amado (Orgs.) **Usos & Abusos de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

TOSCANO CORREIA, I. Entre o Folclore e a Cultura Popular: interfaces institucionais das folias de reis no município de Januária-MG. **IV Congresso Internacional de História: cultura sociedade e poder**, 2014.

TOSCANO CORREIA, Z; MACHADO, M. Permanências e discontinuidades na barrancas do Velho Chico: Um estudo de história local no município de Januária (MG). **Revistas Caminhos da História**, v.16, n.1, 2011.

WHITEHOUSE, H. The Theory of Modes of Religiosity. In: Harvey Whitehouse. **Modes Of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission**. Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2004.

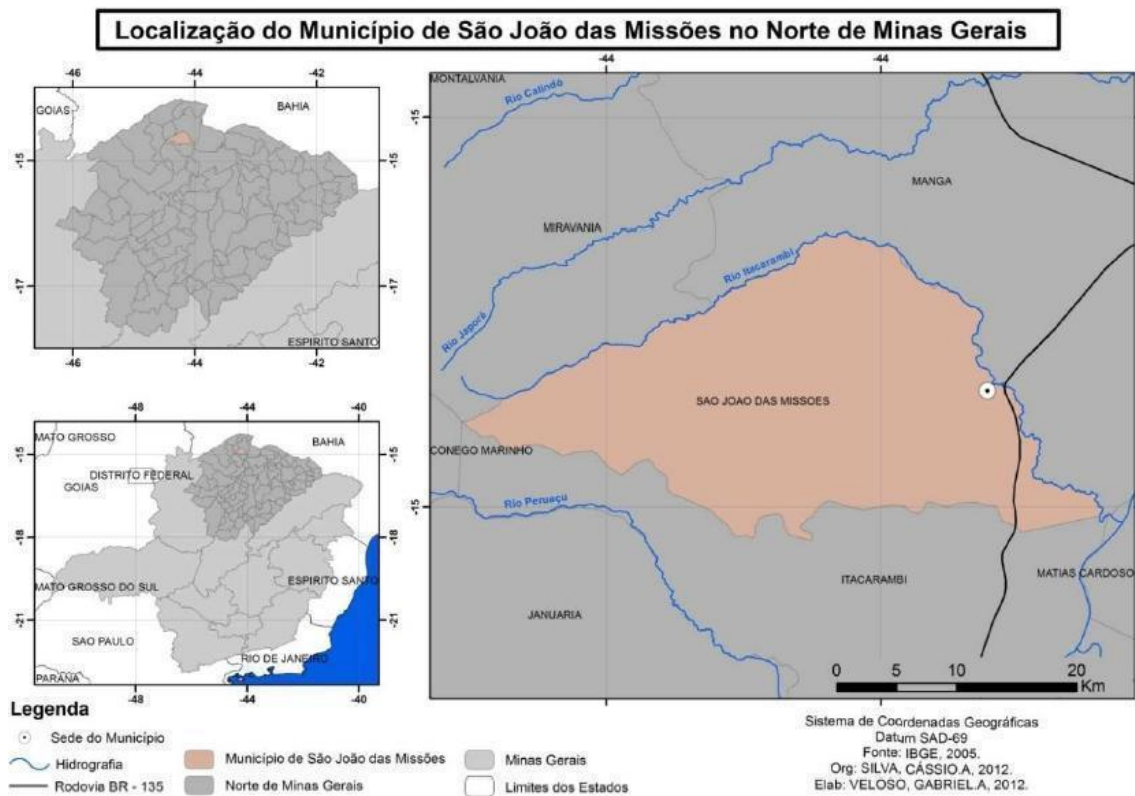
WOLF, E. Encarando o poder: velhos insights, novas questões. In. RIBEIRO, Gustavo Lins & FELDMAN-BIANCO, Bela (Org). **Antropologia e poder**. Contribuições de Eric R. Wolf. Brasília: Ed. Unb: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

XAKRIABÁ, Índios. Com os mais velhos. Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/ SECAD/ MEC, 2005.

ZUIN, E. O início da escolarização do sistema francês de pesos e medidas em Portugal. **Revista Iberoamericana de Educación Matemática**, N. 4, p. 109-125, 2005.

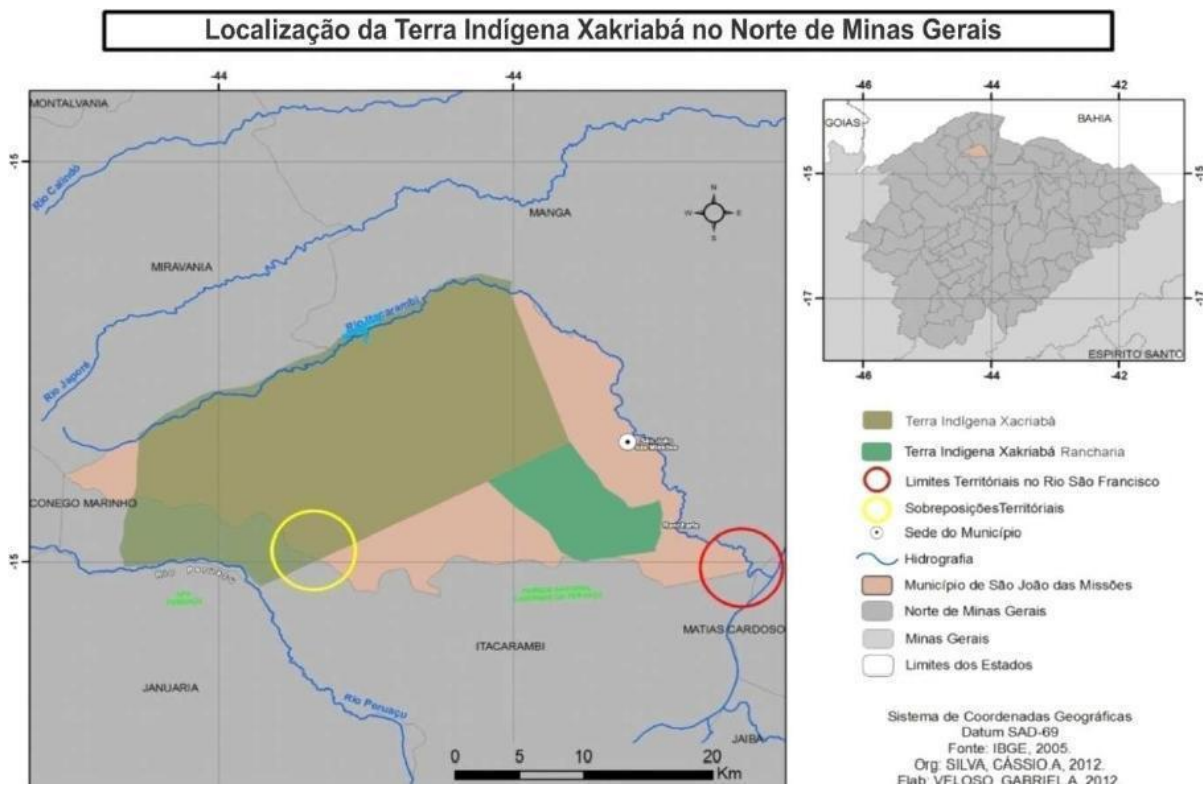
ANEXOS:

MAPA 1:Localização do Município de São João das Missões no Norte de Minas Gerais



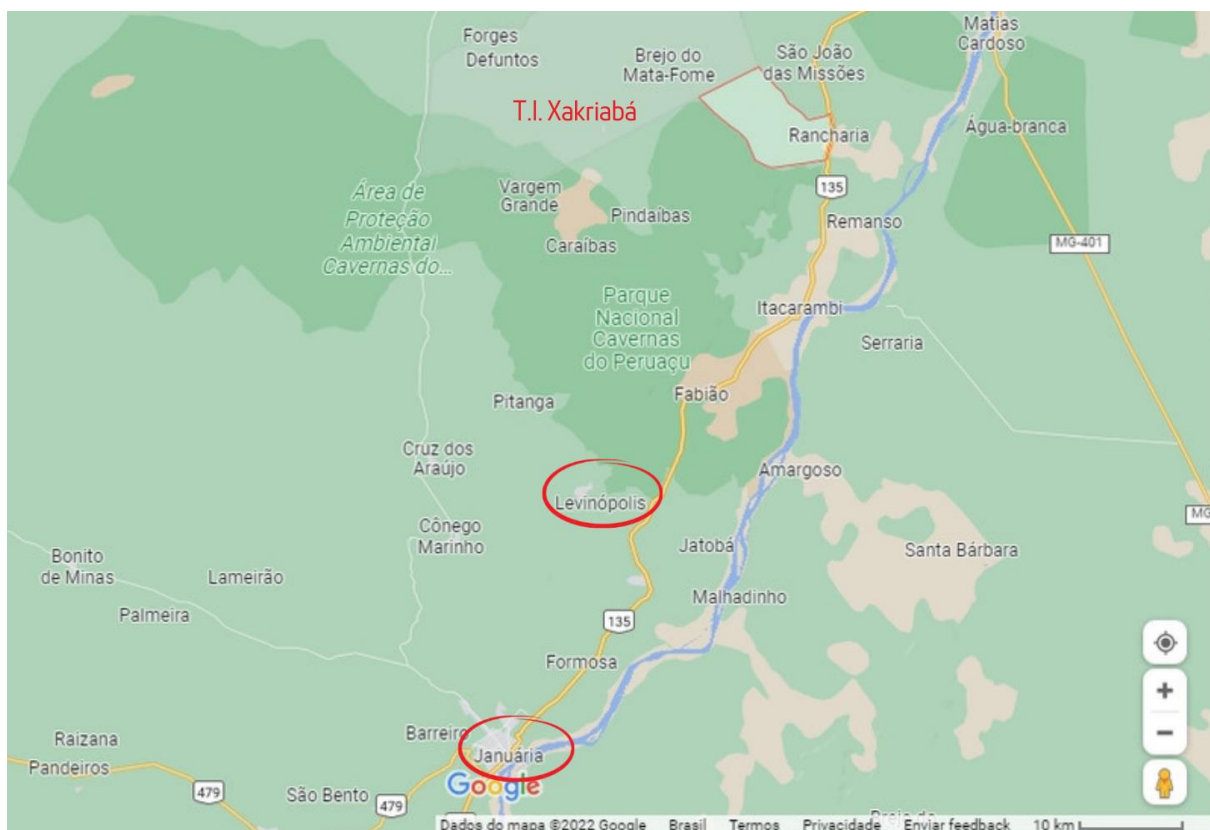
FONTE: SILVA, 2014

MAPA 2: Terras Indígenas Xakriabá demarcadas e homologadas e áreas em reestudo



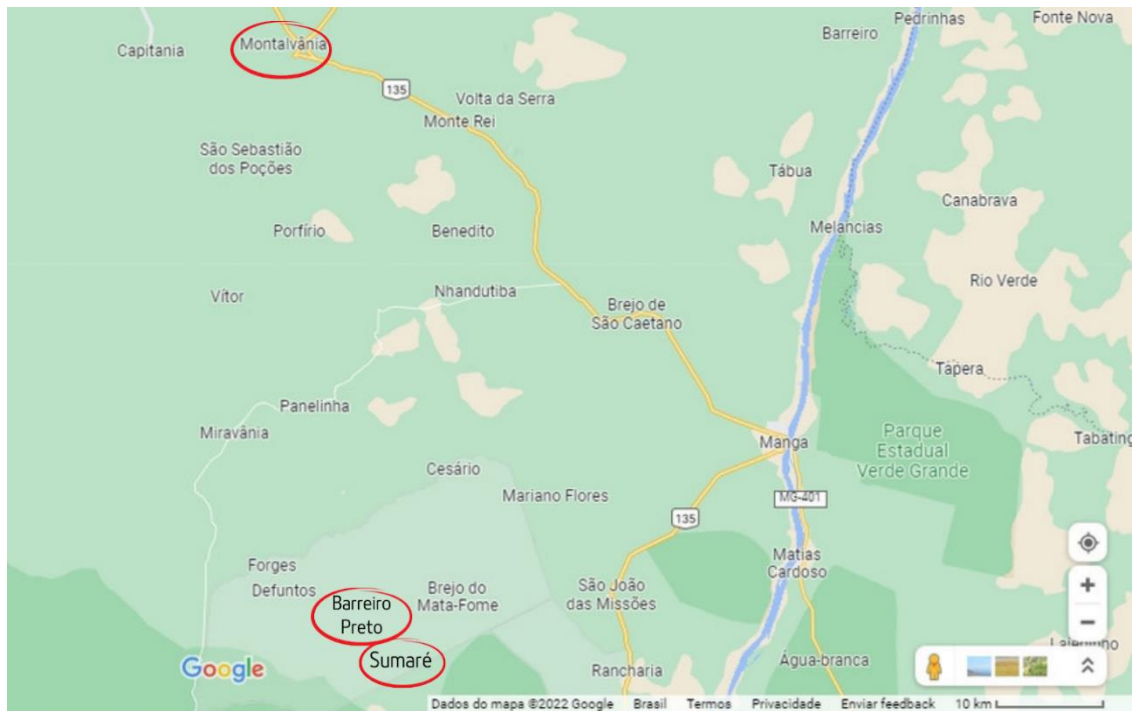
FONTE: SILVA, 2014

MAPA 3: Localização dos municípios de Januária e Levinópolis (MG), antigos distritos de Brejo do Amparo e Mocambo



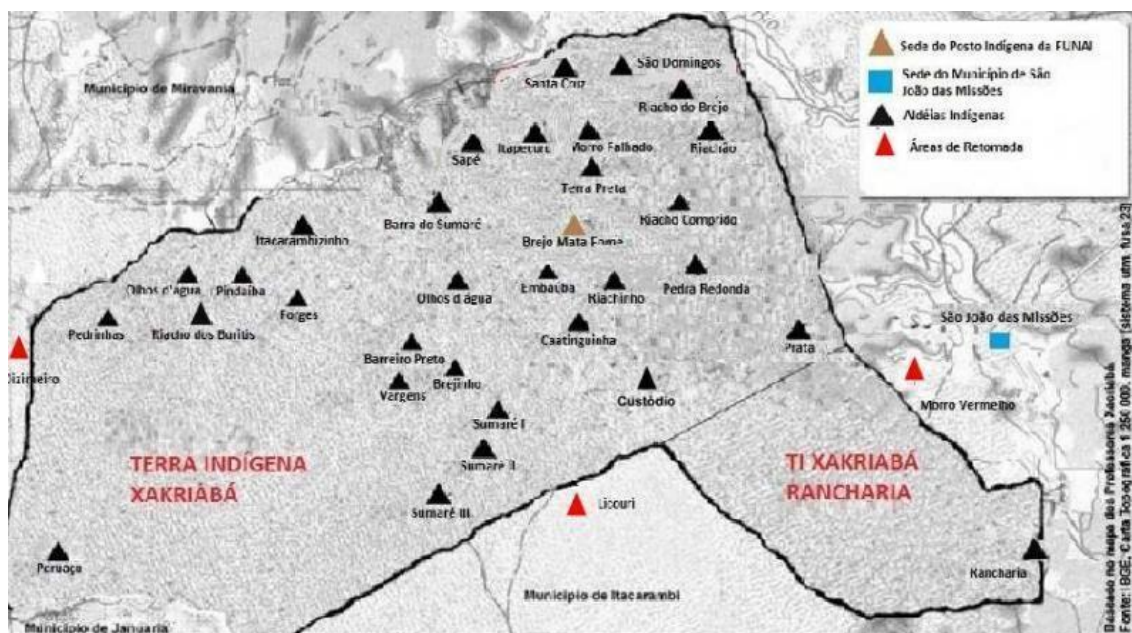
FONTE: Google Maps, com destaques e alterações feitos pela autora

MAPA 4: Localização do município de Montalvânia e sua distância da aldeia Barreiro Preto e subjacentes



FONTE: Google Maps, com destaques e alterações feitos pela autora

MAPA 5: Aldeias Terra Indígena Xakriabá



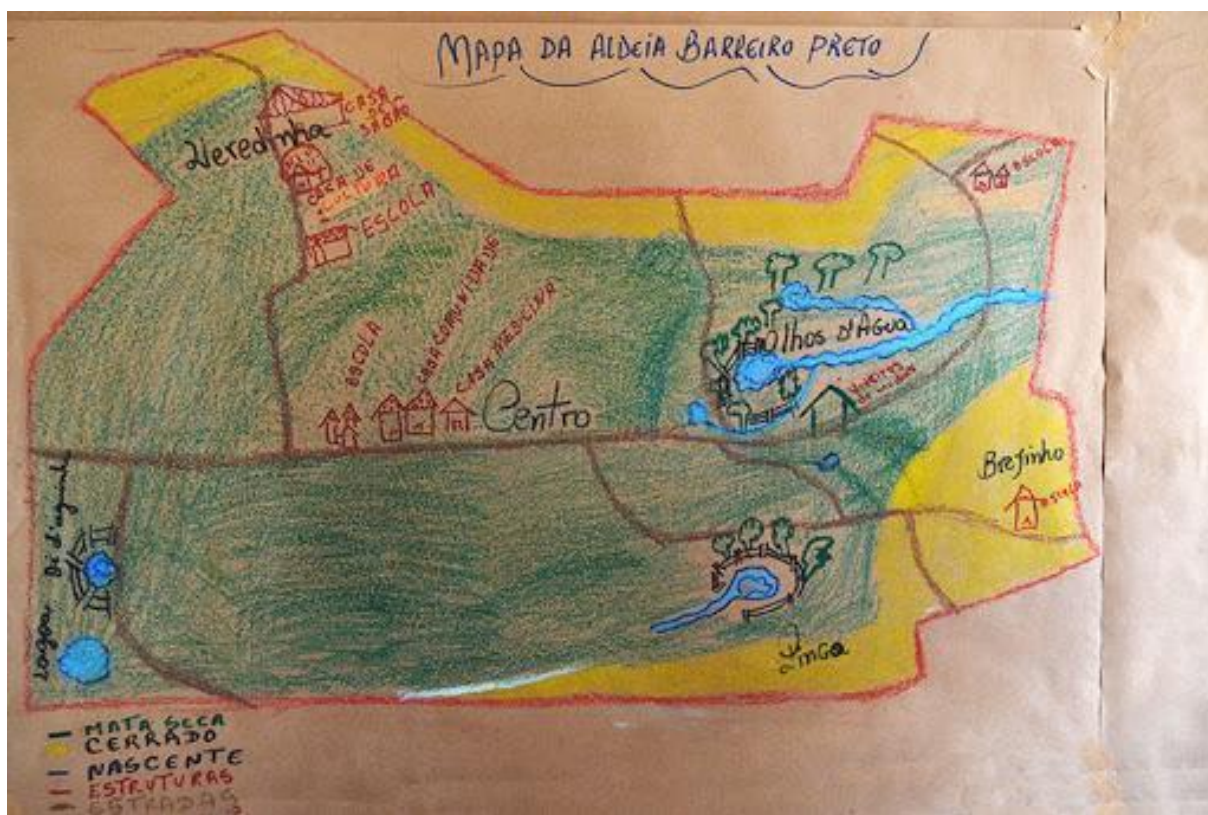
FONTE: ESCOBAR, 2012

MAPA 6: Festejos xakriabá por aldeia



FONTE: ALQUIMIM XAKRIABÁ *et al*, 2013

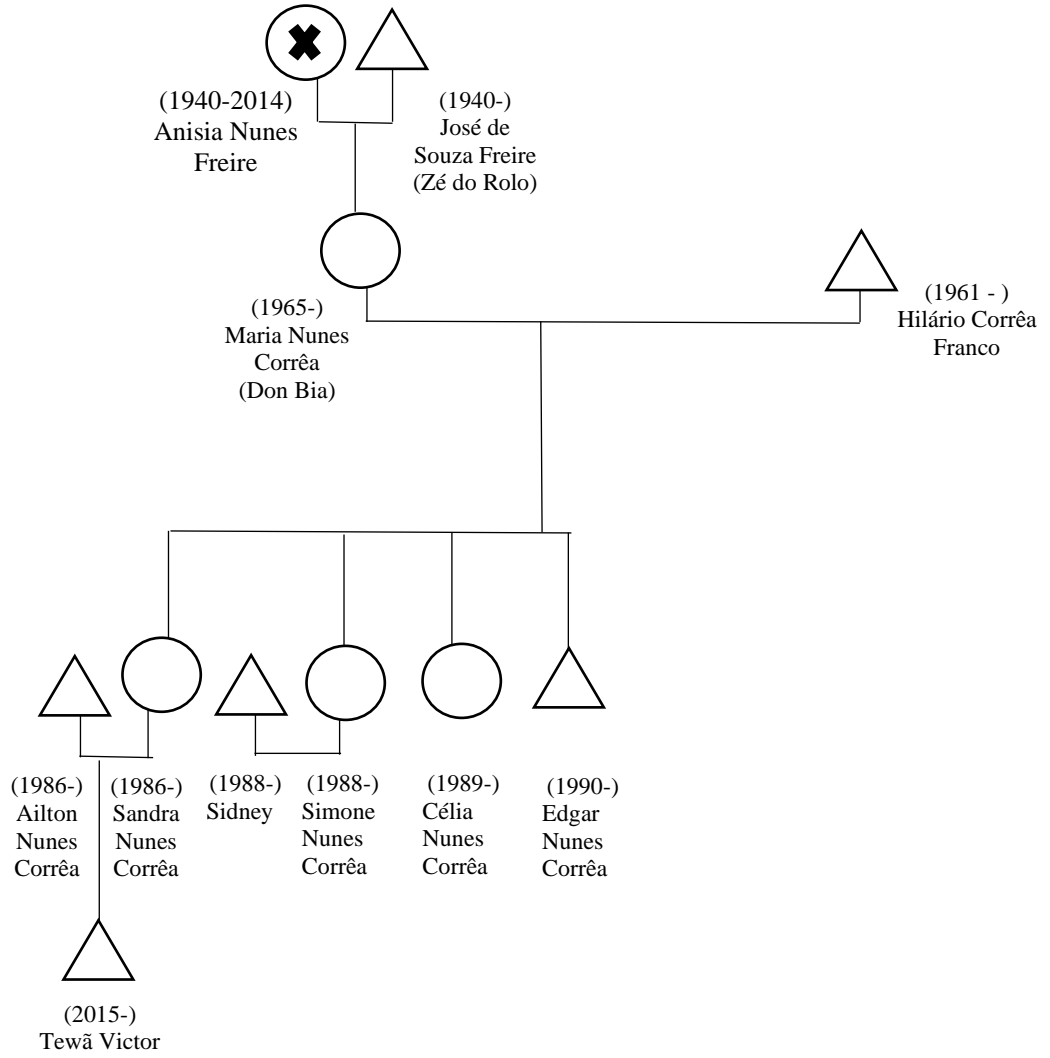
MAPA 7: Aldeia Barreiro Preto

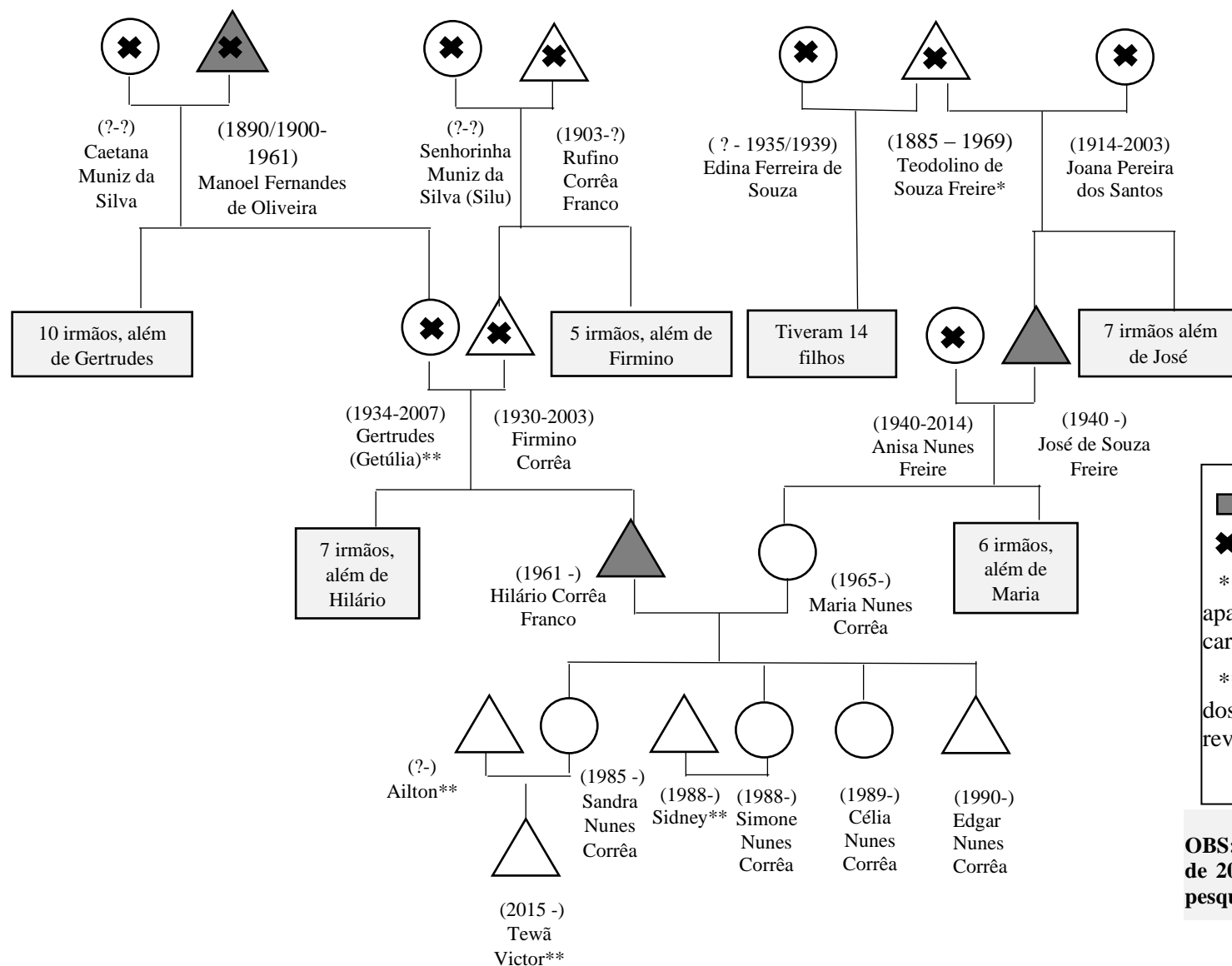


FONTE: Site PNGATI (Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas), 2014

APÊNDICES

DIAGRAMA 1: NÚCLEO FAMILIAR NUNES CORRÊA



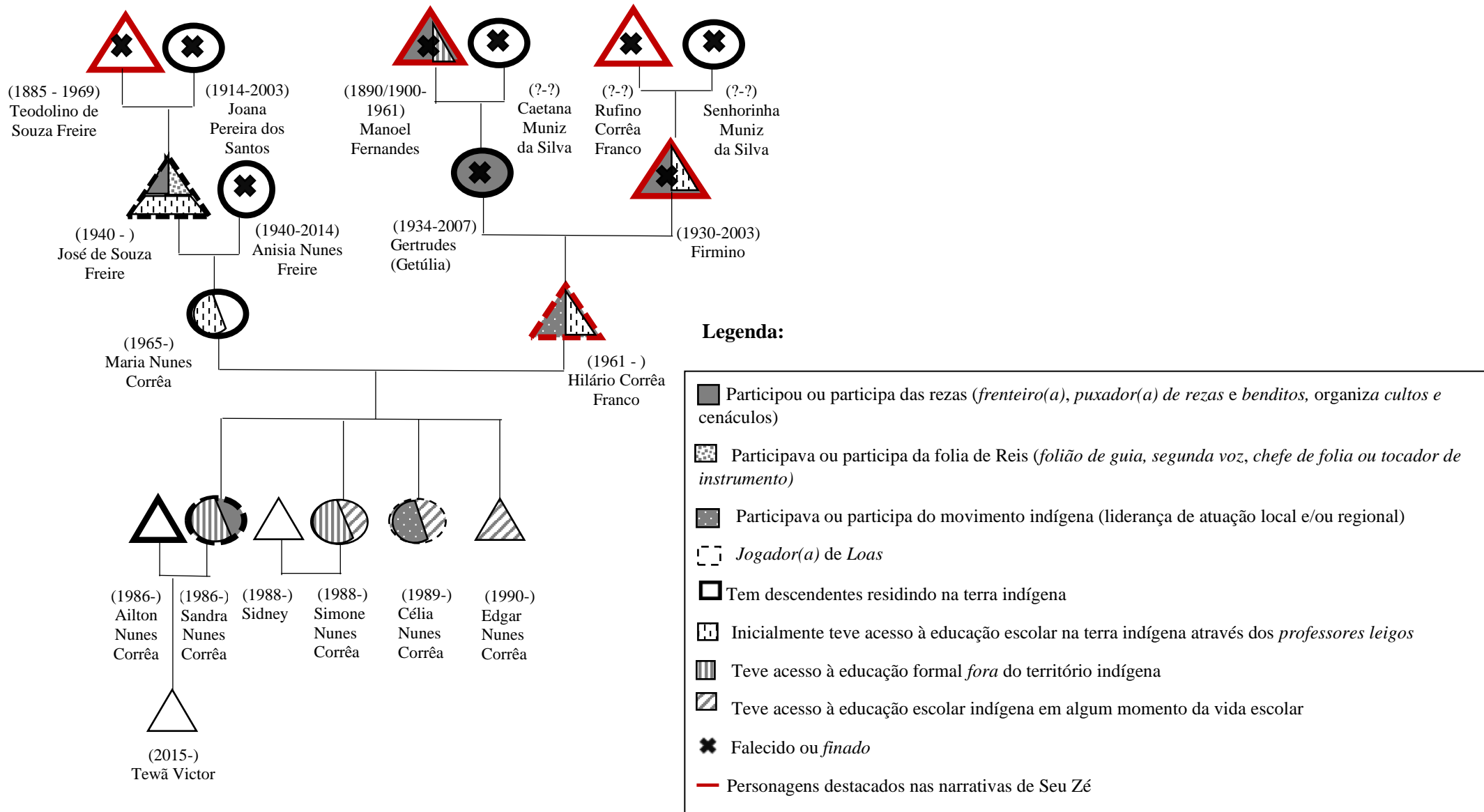


Legenda:

- Antepassados mais mencionados nas narrativas.
- ✕ Familiares falecidos (*finados*).
- * Não se pode dizer que todos personagens que aparecem com o nome completo foram registrados n cartório
- ** Alguns nomes próprios aparecem não acompanhados dos sobrenomes devido ao tempo exíguo de pesquisa e não revisão de dados junto aos interlocutores

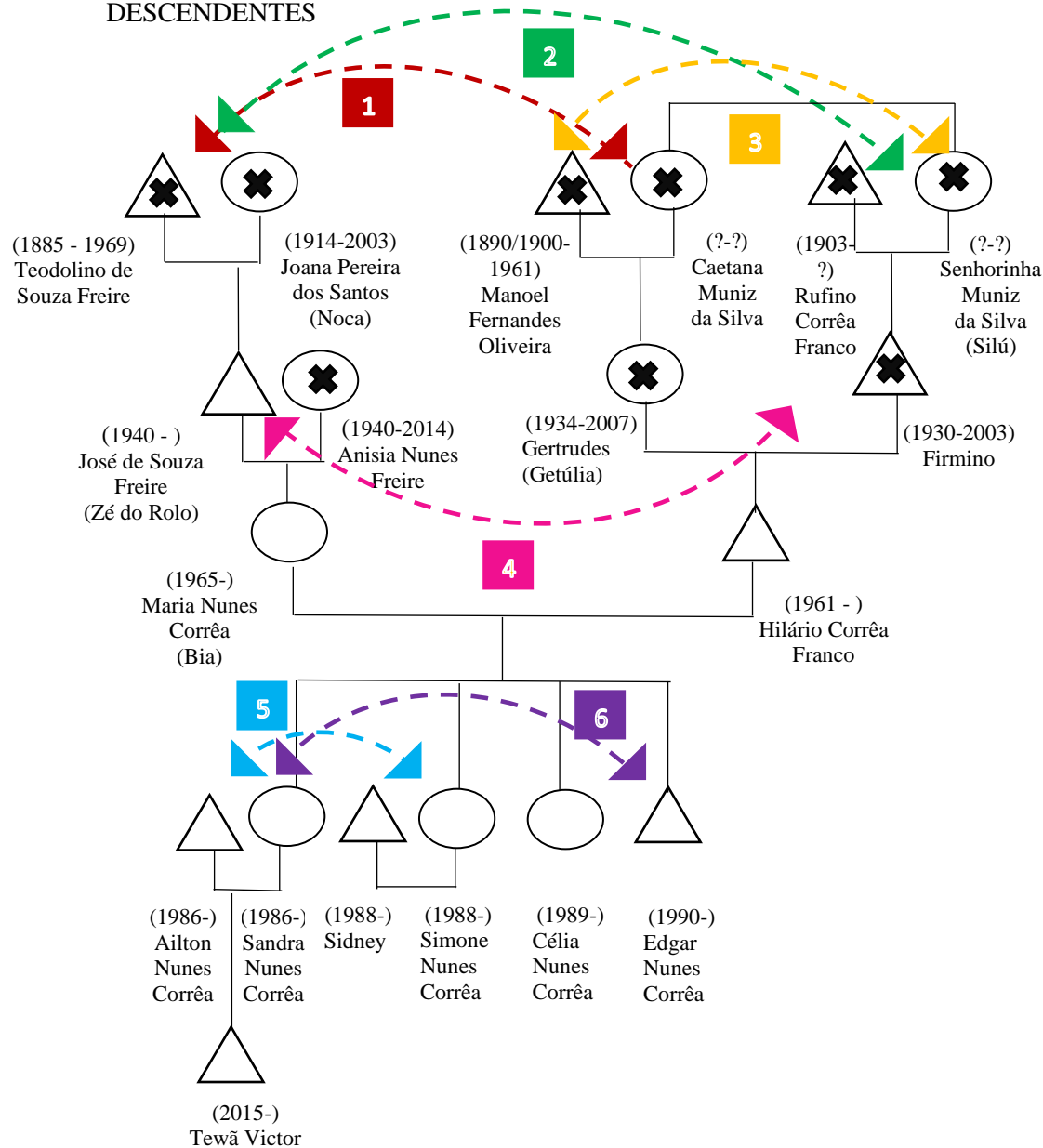
OBS: Adiciono ao diagrama entes não retratados no trabalho de 2016 e cujas histórias de vida serão abordadas na atual pesquisa.

DIAGRAMA 3: PERSONAGENS MAIS MENCIONADOS NAS NARRATIVAS DE SEU ZÉ



OBS: As práticas e habilidades associadas a cada integrante da família extensa presentes no diagrama são aquelas que pude mapear através das narrativas utilizadas na pesquisa. Certamente encontram-se incompletas e não conseguem dar conta de toda complexidade que diz respeito a atuação desses indivíduos.

DIAGRAMA 4: ALGUMAS RELAÇÕES DE COMPADRIO E COMADRIO ENTRE MANOEL (MANELÃO), TEODOLINO, RUFINO E DESCENDENTES









Legenda:

- 1** Teodolino e Joana eram compadres de Manoel e Caetana, padrinhos de batismo de Seu Zé.
- 2** Teodolino e Joana eram compadres de Rufino e Senhorinha, padrinhos de casamento de Seu Zé e Anisia.
- 3** Rufino e Senhorinha eram compadres de Manoel e Caetana, padrinhos de batismo de Firmino e de casamento de Inês.
- 4** Seu Zé e Anisia eram compadres de Gertrudes e Firmino, padrinhos de batismo de Maria (Bia)
- 5** Sandra e Ailton são compadres de Simone e Sidney, padrinhos de batismo de Tewã
- 6** Sandra e Ailton são compadres de Célia e Edgar, padrinhos de batismo de Tewã

DIAGRAMA 5: DESCENDENTES E AFINS DE TEODOLINO E EDINA. PRÁTICAS RITUAIS E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS

Legenda:

	Participava dos rituais católicos como <i>frenteiro(a) dos cultos ou das rezas, Via Sacras.</i>
	Participava da folia de Reis como <i>folião de guia ou segunda voz</i>
	<i>Professor(a) leigo(a)</i>
	Jogador de <i>Loas</i>
	Tem descendentes na terra indígena
	Falecidos ou <i>finados</i>

OBS: As práticas e habilidades associadas a cada integrante da família presentes no diagrama são aquelas que pude mapear através das narrativas utilizadas na pesquisa. Certamente encontram-se incompletas e não conseguem dar conta de toda complexidade que diz respeito à atuação desses indivíduos.

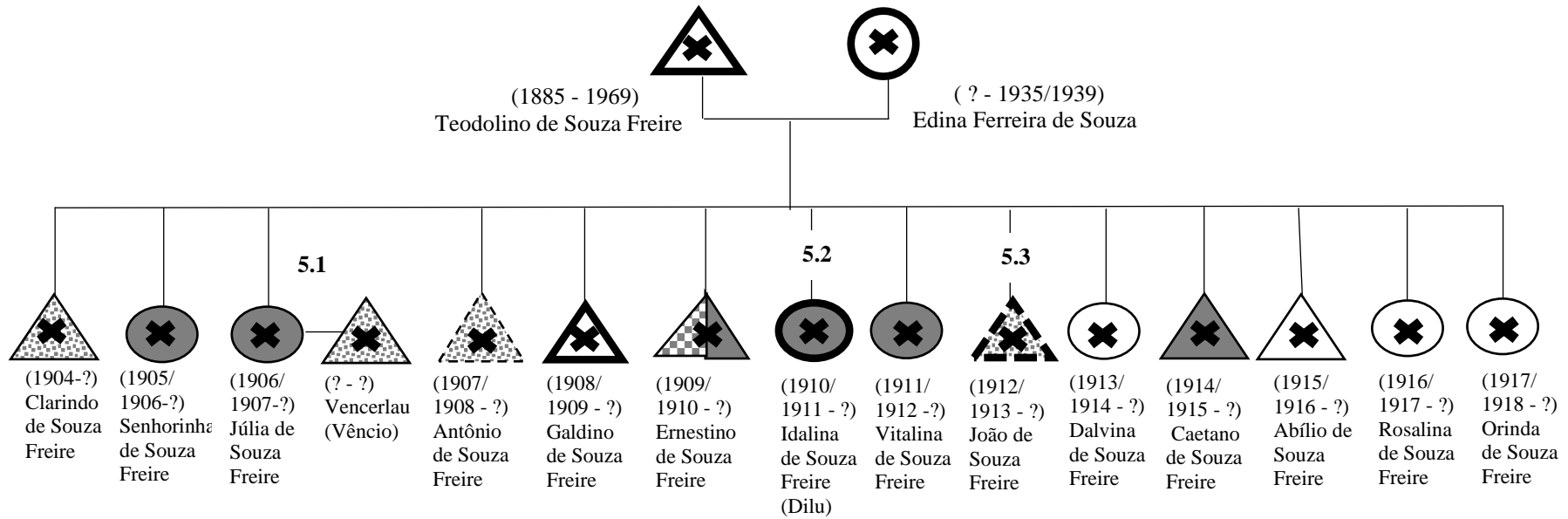


DIAGRAMA 5.1:

VENCERLAU (VÊNCIO) E JÚLIA

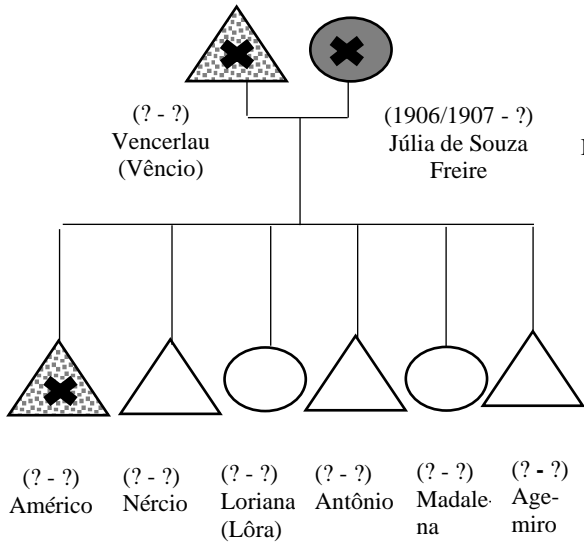


DIAGRAMA 5.2:

IDALINA E RAUL

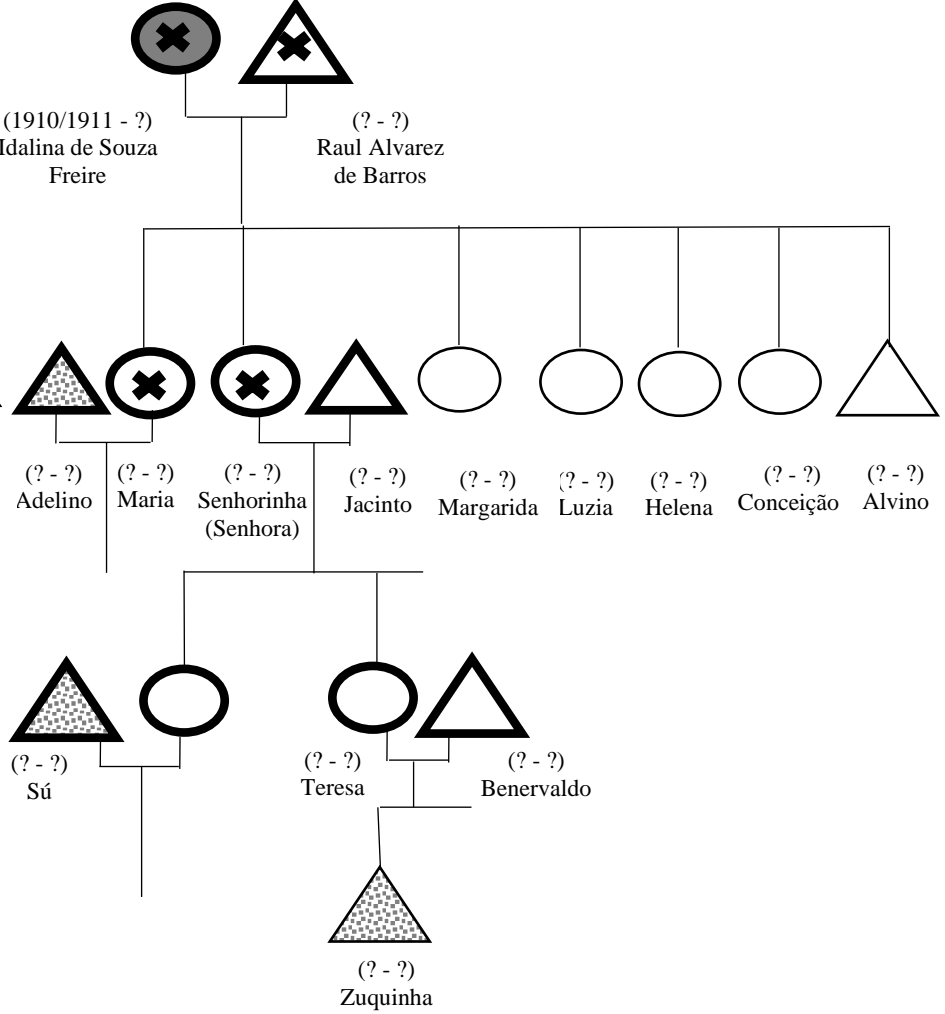
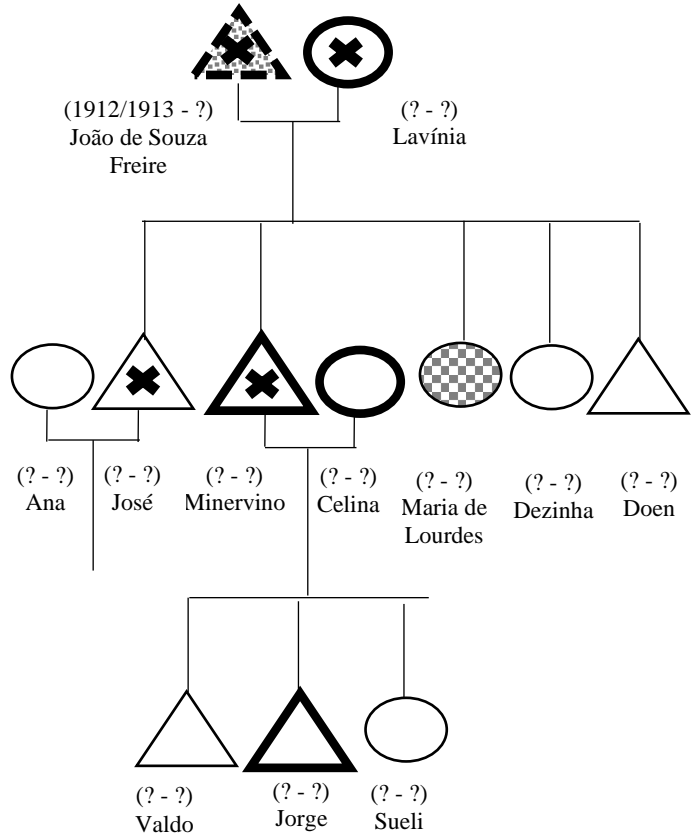


DIAGRAMA 5.3:

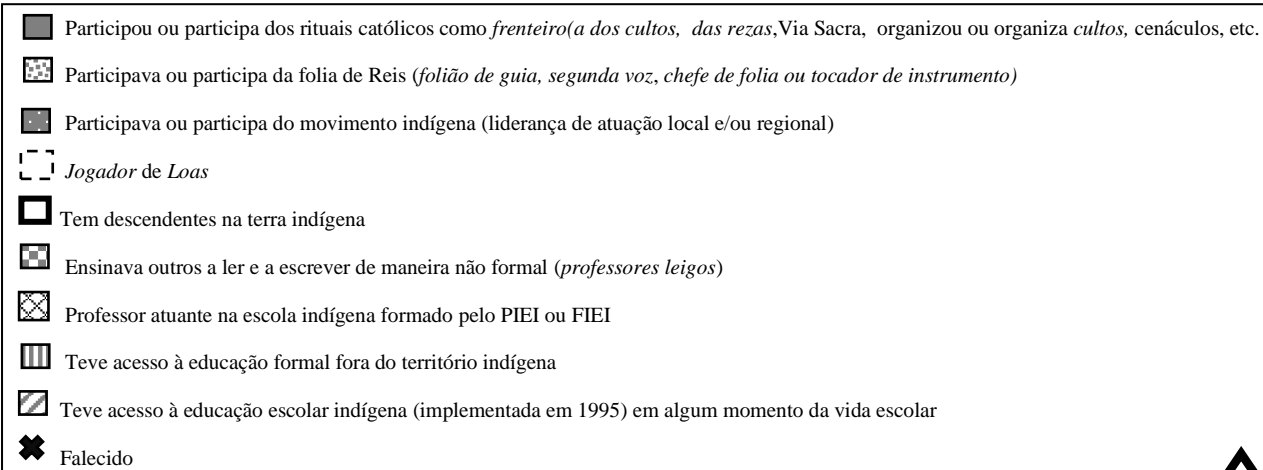
JOÃO E LAVÍNIA



Descendências e legendas incompletas

DIAGRAMA 6: DESCENDENTES E AFINS DE TEODOLINO E JOANA (NOCA). PRÁTICAS RITUAIS E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS

Legenda:



OBS: As práticas e habilidades associadas a cada integrante da família extensa presentes no diagrama são aquelas que pode mapear através das narrativas utilizadas na pesquisa. Certamente encontram-se incompletas e não conseguem dar conta de toda complexidade que diz respeito a atuação desses indivíduos.

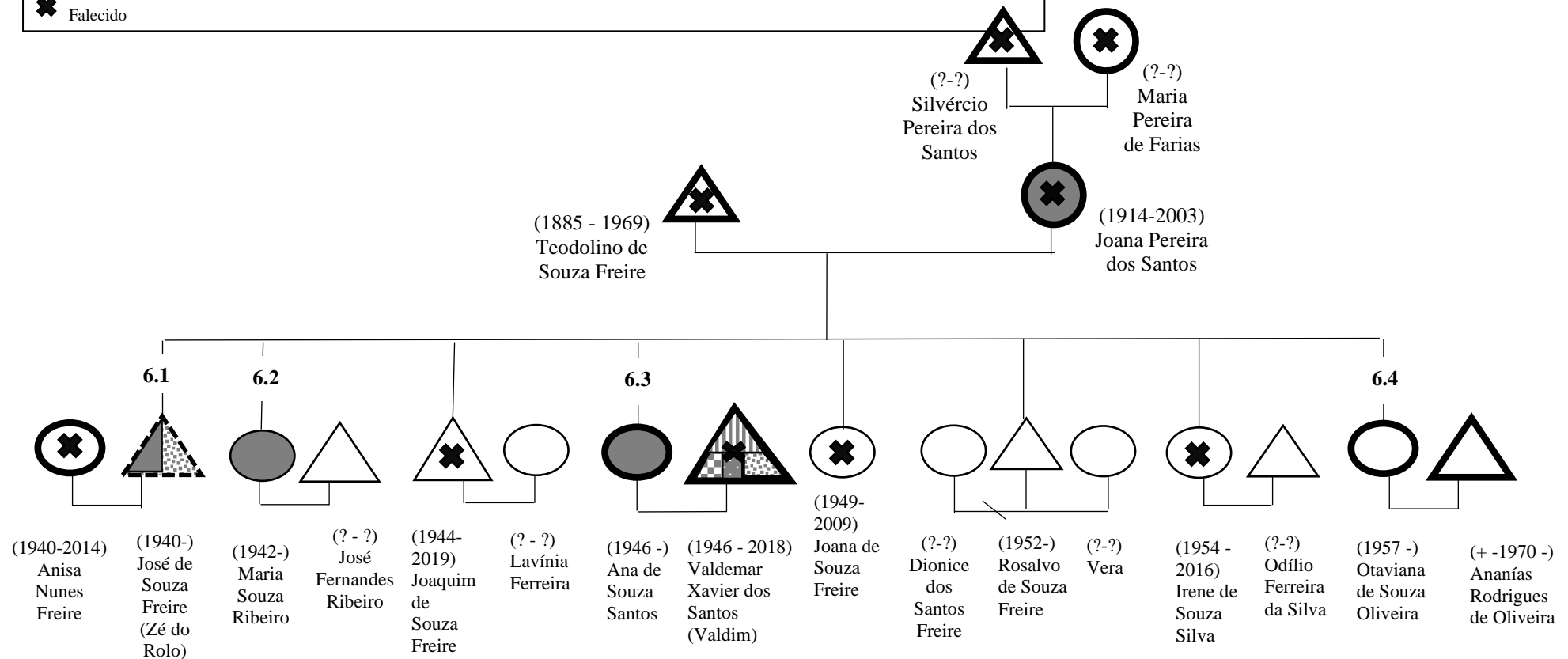


DIAGRAMA 6.1: SEU ZÉ (ZÉ DO ROLO) E ANISIA

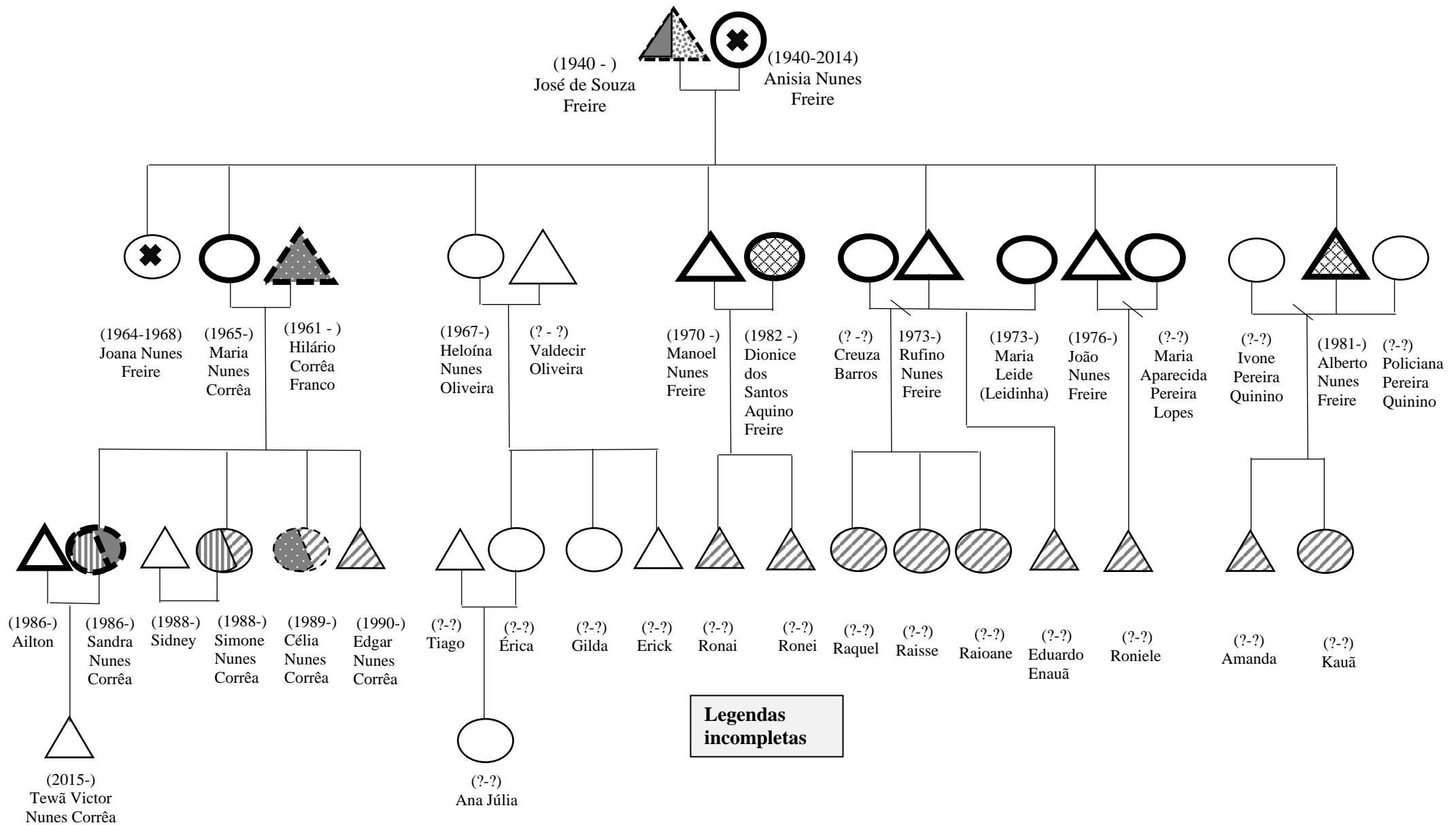


DIAGRAMA 6.2 MARIA E JOSÉ

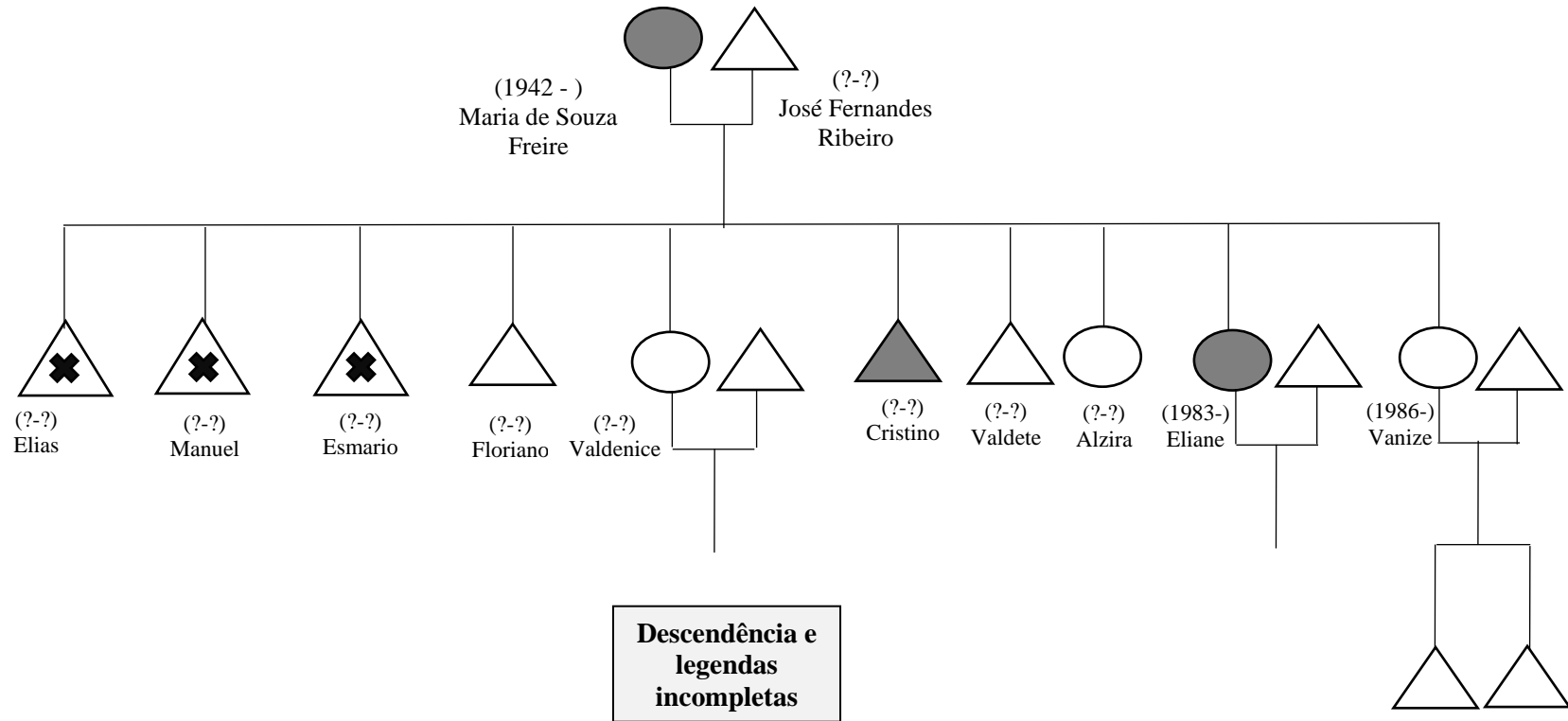
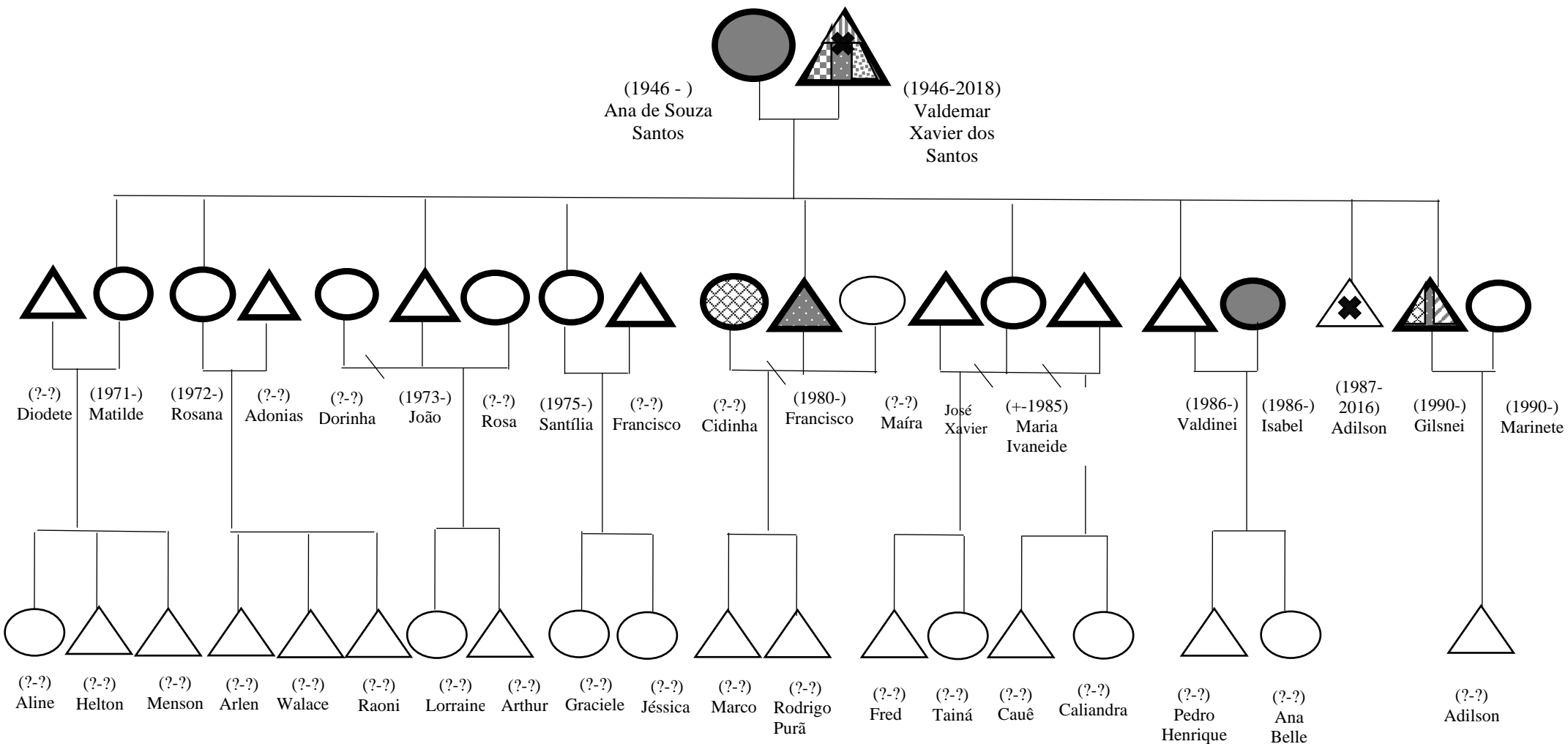
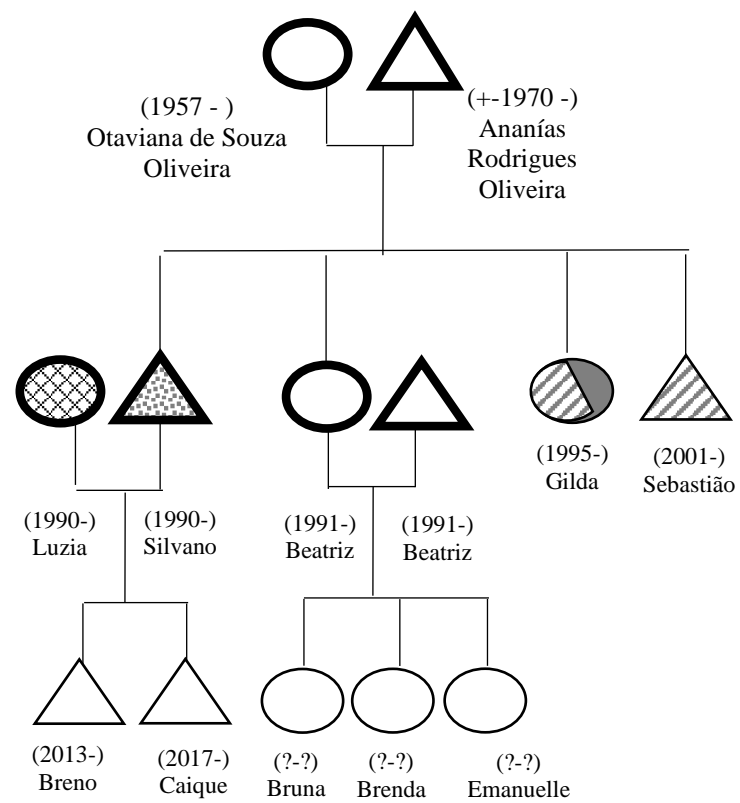


DIAGRAMA 6.3: ANA E VALDEMAR (VALDIM)



**Legendas
incompletas**

DIAGRAMA 6.4: OTAVIANA (OTAVA) E ANANÍAS

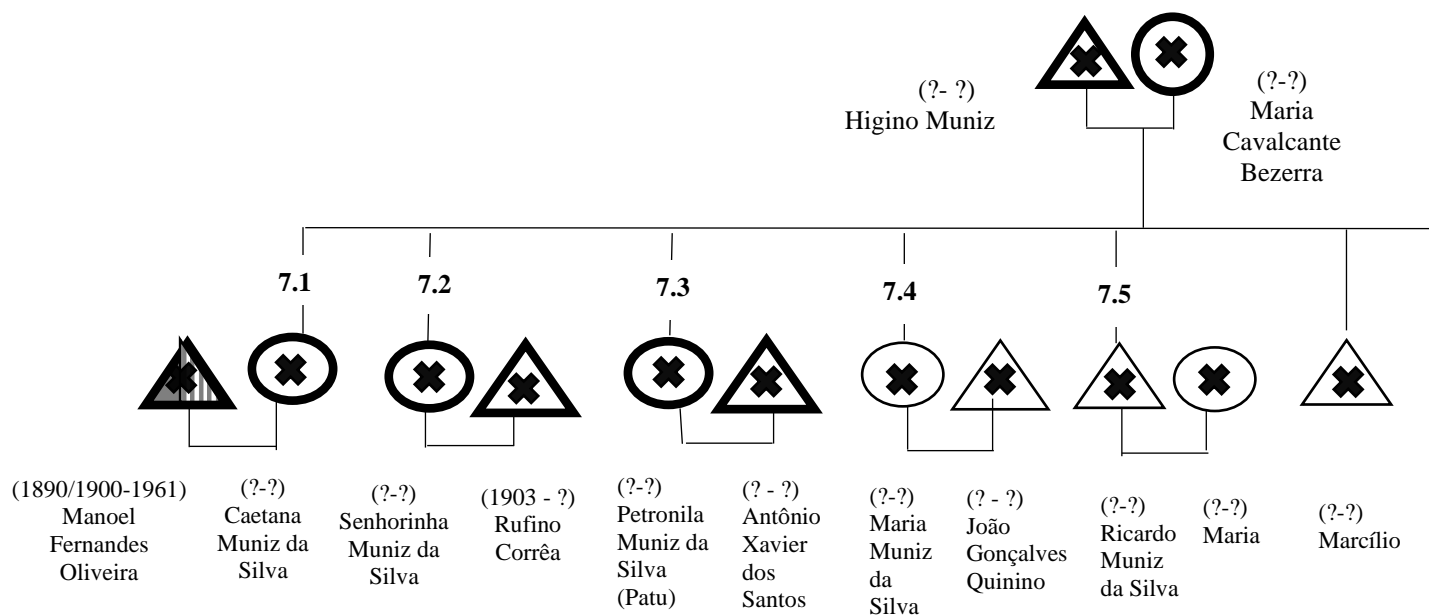


PRÁTICAS RITUAIS E TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTOS

Legenda:

	Participou ou participa dos rituais católicos como <i>frenteiro(a) dos cultos e/ou das reza, Via Sacras</i> ; organiza <i>cultos</i> , cenáculos e festejos.
	Participava ou participa da folia de Reis como <i>folião de guia, segunda voz, chefe de folia ou tocador de instrumento</i>
	Participava ou participa do movimento indígena local (liderança, membro de associação, cargo político na Prefeitura de São João das Missões)
	Tem descendentes na terra indígena
	Ensinava outros a ler e a escrever de maneira não formal, os chamados <i>professores leigos</i>
	Teve acesso à educação formal fora da terra indígena
	Falecido (<i>finado</i>)

OBS: As práticas e habilidades associadas a cada integrante da família presentes no diagrama são aquelas que pude mapear através das narrativas utilizadas na pesquisa. Certamente encontram-se incompletas e não conseguem dar conta de toda complexidade que diz respeito a atuação desses indivíduos.



Descendência e legendas incompletas

DIAGRAMA 7.1: MANOEL (MANELÃO) E CAETANA

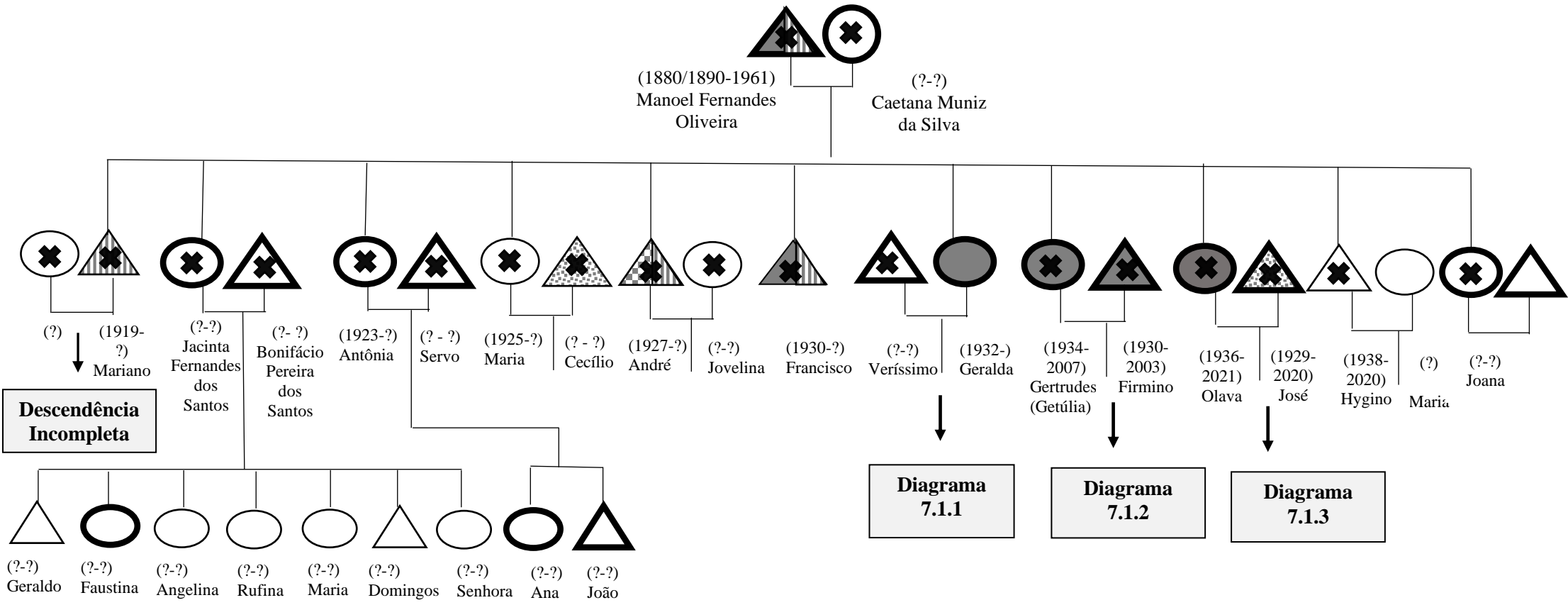
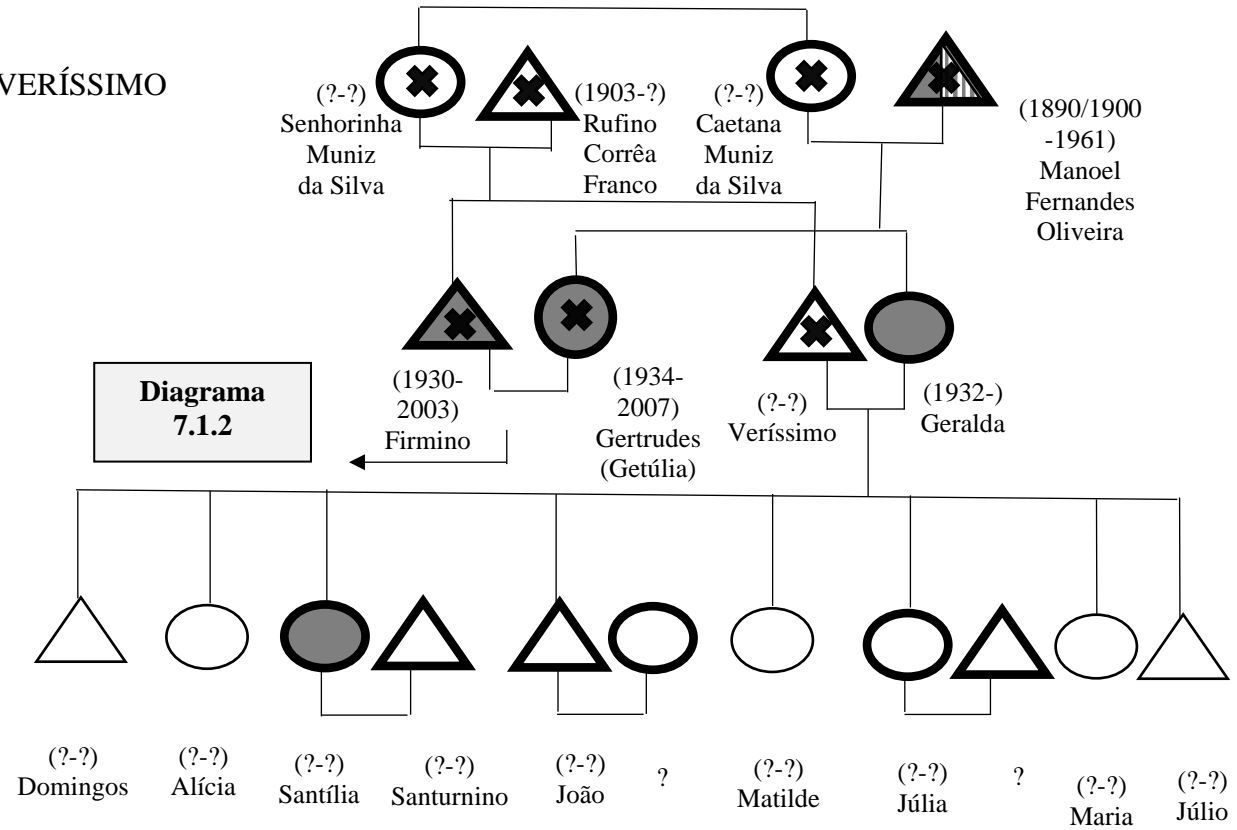


DIAGRAMA 7.1.1: GERALDA E VERÍSSIMO



Descendência e legendas incompletas

DIAGRAMA 7.1.2: GERTRUDES E FIRMINO

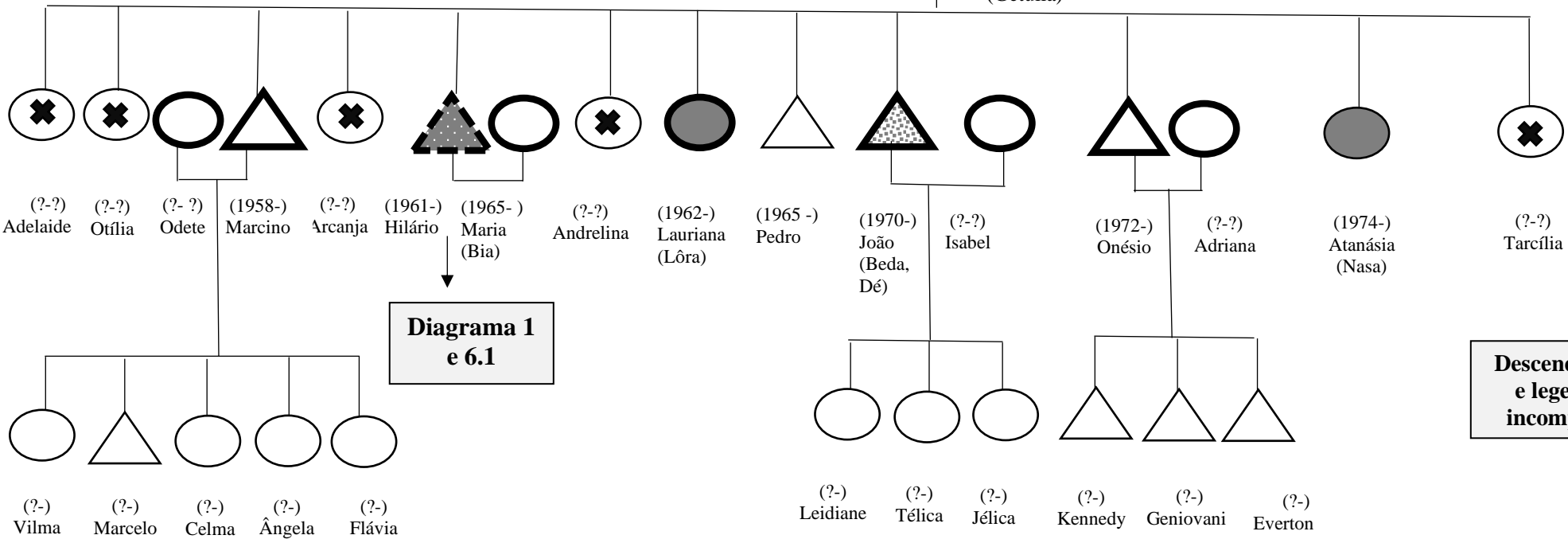
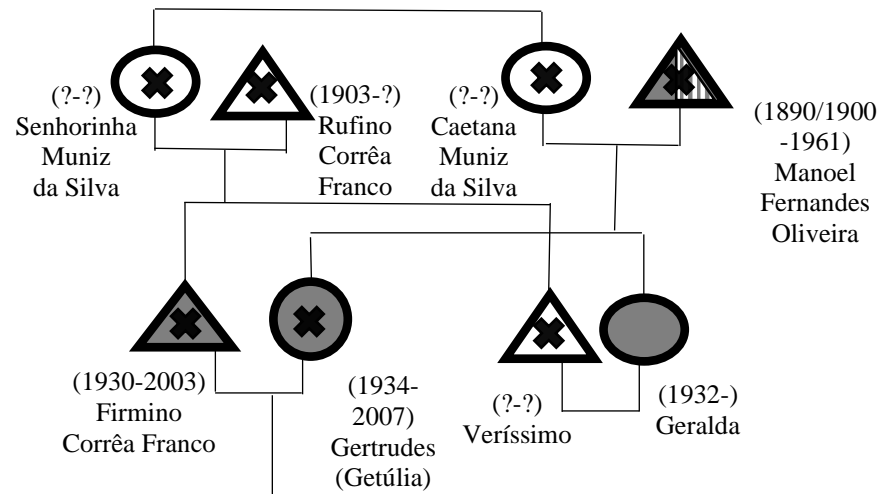
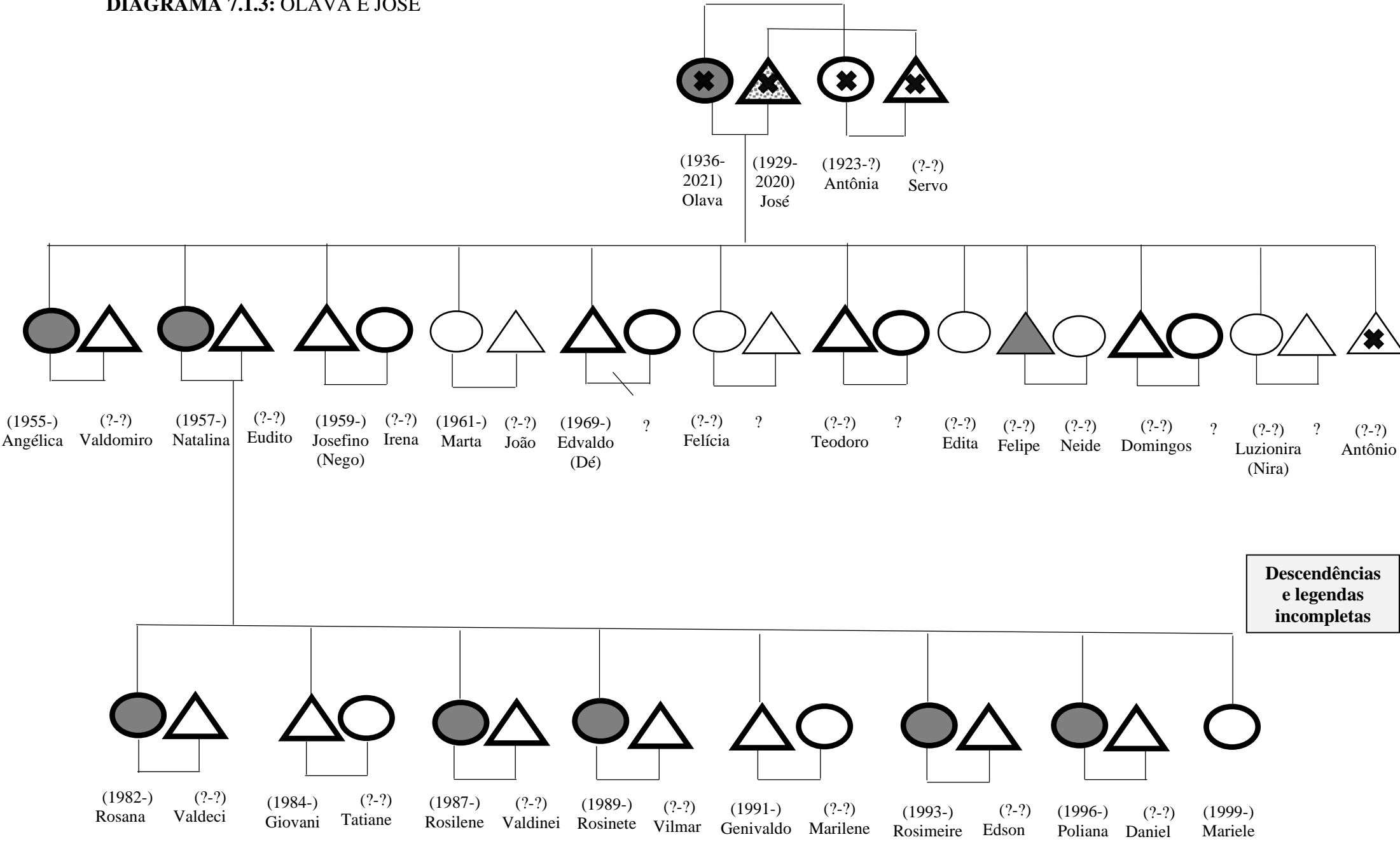
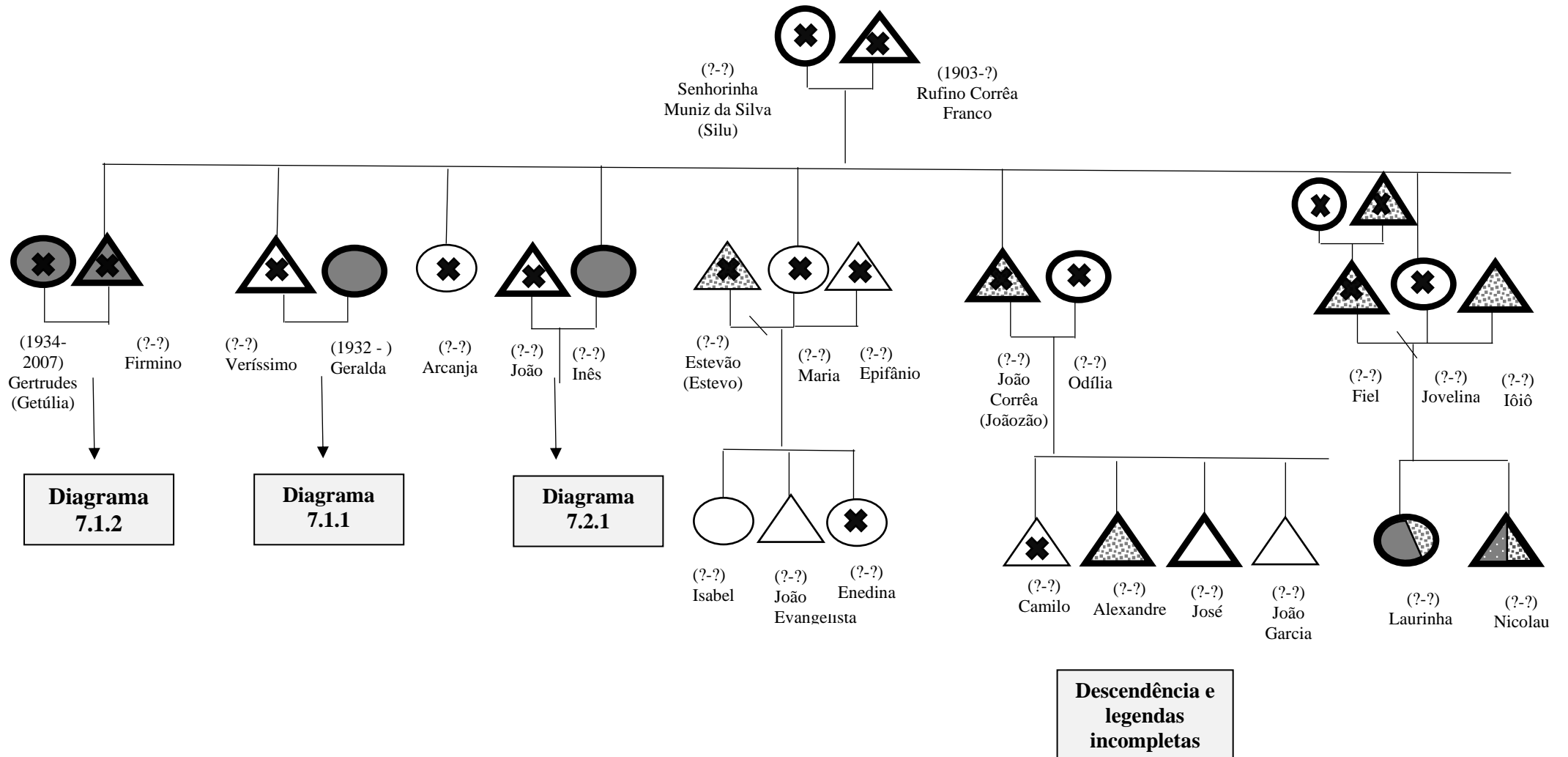


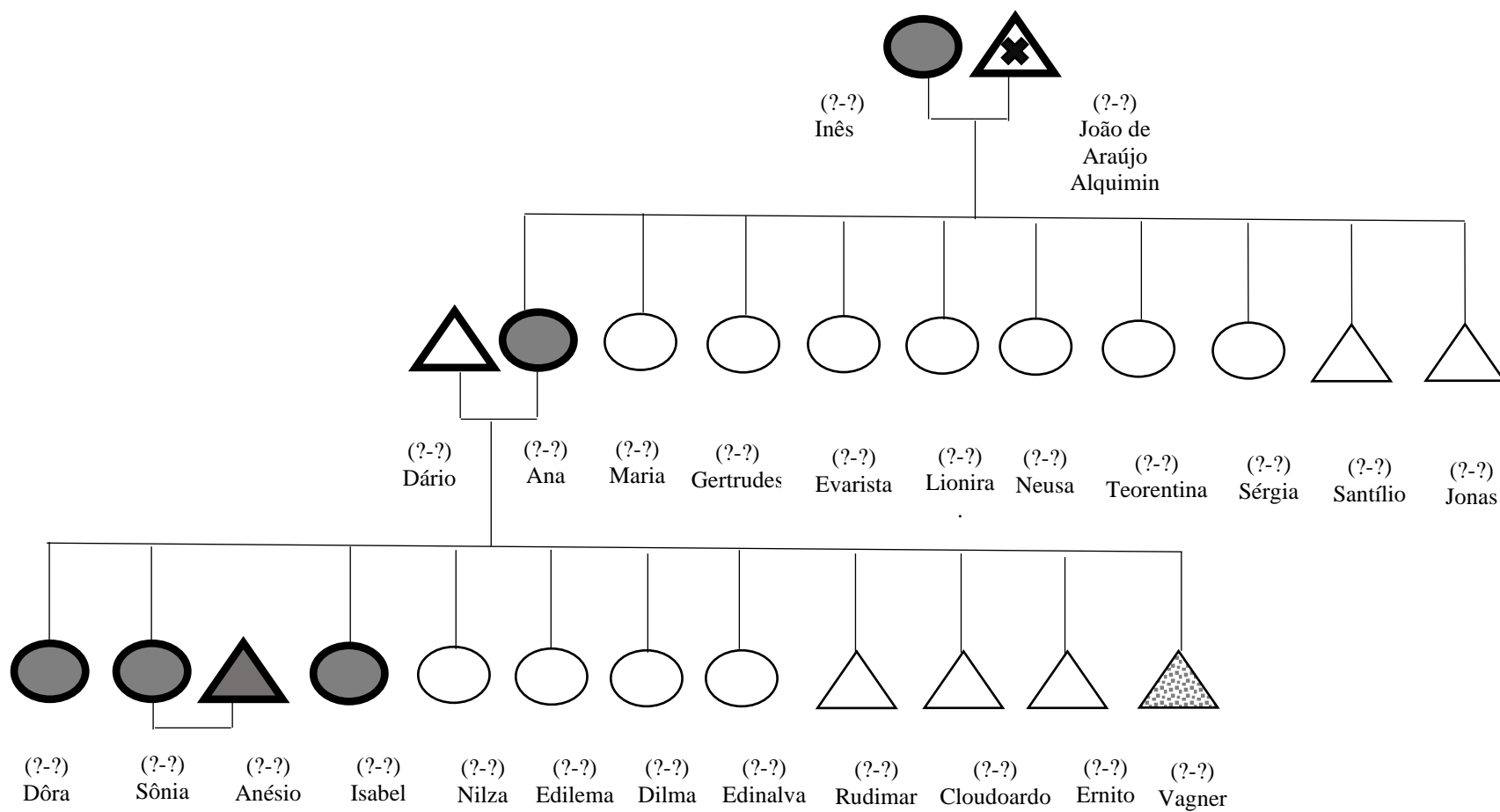
DIAGRAMA 7.1.3: OLAVA E JOSÉ



Descendências e legendas incompletas

DIAGRAMA 7.2: SENHORINHA (SILÉ) E RUFINO

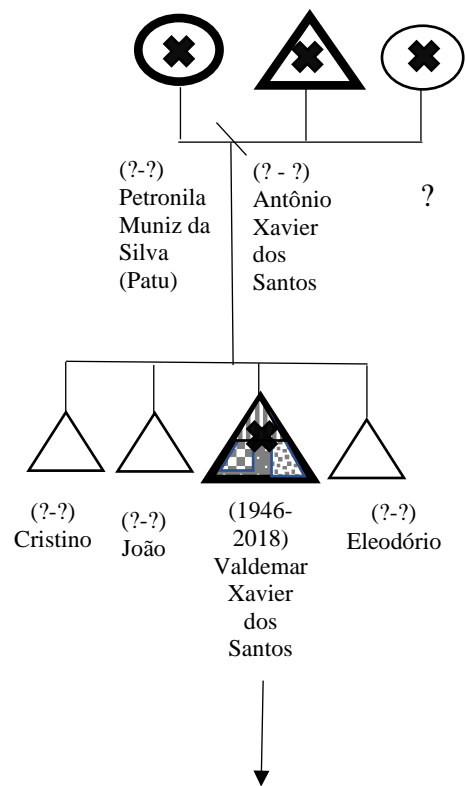




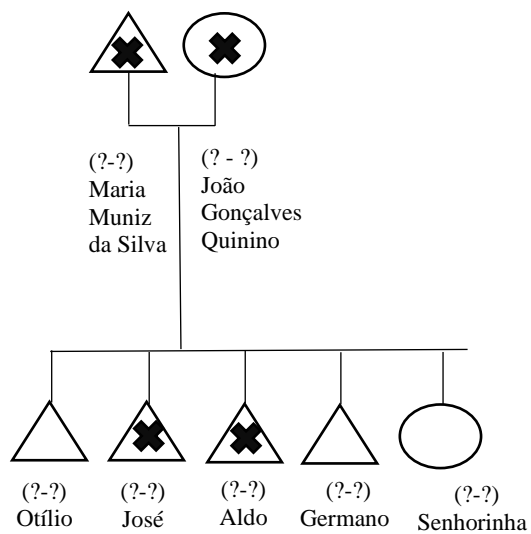
Descendência e legendas incompletas

DIAGRAMA 7.3: PETRONILA (PATÚ)

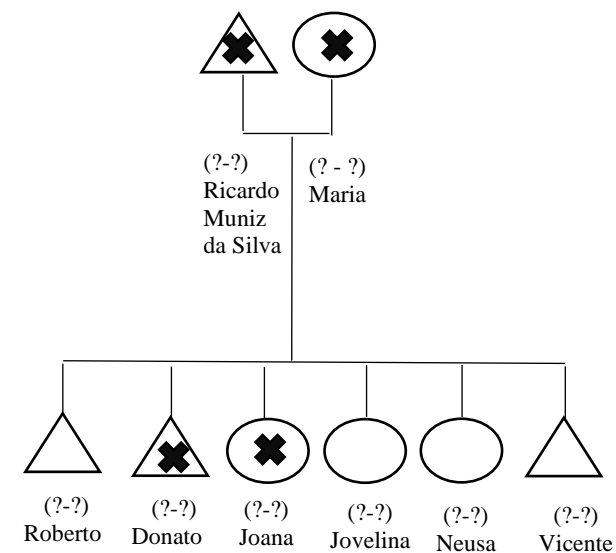
E ANTÔNIO

**Diagrama 6.3****DIAGRAMA 7.4: MARIA**

E JOÃO

**DIAGRAMA 7.5: RICARDO**

E MARIA

**Descendência e
legendas
incompletas**