

# **A alegria dos Xucuru-Kariri de Caldas em dançar, brincar e jogar com parentes e brancos<sup>1</sup>**

João Roberto Bort Júnior (Unicamp/SP)

Palavras-chave: Xucuru-Kariri, política e festa.

Neste trabalho, apresento parcialmente minha descrição etnográfica referente à política, socialidade e territorialidade dos Xucuru-Kariri habitantes do Alto Rio Pardo, no município de Caldas, Sul de Minas Gerais<sup>2</sup>. As primeiras pessoas do grupo chegaram à região no início dos anos 2000. Atualmente, são cerca de 150 indivíduos pertencentes a três ou quatro parentelas deslocadas originalmente das aldeias em Palmeira dos Índios e Glória, municípios respectivamente no Agreste alagoano e no Sertão baiano. A história que levou os Xucuru-Kariri a deixarem suas aldeias e mudarem-se para outros lugares é diversa o bastante para caber neste texto. Embora isso, esclareço a trajetória do velho cacique da aldeia do Alto Rio Pardo, afinal foram os deslocamentos realizados por ele e seu núcleo familiar que permitiram a outros parentes seguirem caminhos parecidos.

Falecido em 2015, o cacique é lembrado como um importante chefe de uma parentela conhecida pelo sobrenome de seu pai. Os Xucuru-Kariri e a bibliografia (e.g., Martins, 1993) referem-se ao segmento parental do antigo cacique como os Sático. Todavia, devido à bilateralidade do parentesco xucuru-kariri, ele também era compreendido da família de sua mãe, a qual denominam de Mirinda. A mulher com quem o antigo cacique foi casado é tão quão dessa última família. As lideranças eram *primos*<sup>3</sup>, disse-me a viúva. Na aldeia em Caldas, ela vive com seus cinco filhos, um irmão, uma irmã, muitos netos e várias outras pessoas relacionadas por parentesco. No

---

1 Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

2 Muito do que o leitor encontrará aqui constará com detalhes na tese que desenvolvo a partir da pesquisa que iniciei, em 2017, junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (PPGAS/Unicamp). Com este texto, torno público interpretações que serão detalhadas com os dados obtidos num período intermitente entre agosto de 2017 e fevereiro de 2020. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior (CAPES) pelo apoio financeiro (código de financiamento – 001), o qual me permitiu conviver meses desse período com os Xucuru-Kariri em Caldas e durante quinze dias de abril de 2019 com os Xucuru-Kariri em Alagoas.

3 Reservo o uso do itálico para títulos, algumas ênfases, mas, principalmente, uso o recurso gráfico para indicar falas, termos ou noções xucuru-kariri.

entanto, a terra no Sul mineiro é a terceira de duas outras que as lideranças conquistaram na Bahia.

A formação da primeira aldeia do casal descendente dos Mirinda explica-se por um conflito com a parentela que os chefiava em Alagoas. Em 1985, a morte de um irmão do cacique Celestino da aldeia Fazenda Canto foi a causa direta da mudança da família do chefe Sátiro-Mirinda para a Fazenda Passagem no município de Ibotirama ou Muquém do São Francisco, na Bahia<sup>4</sup>.

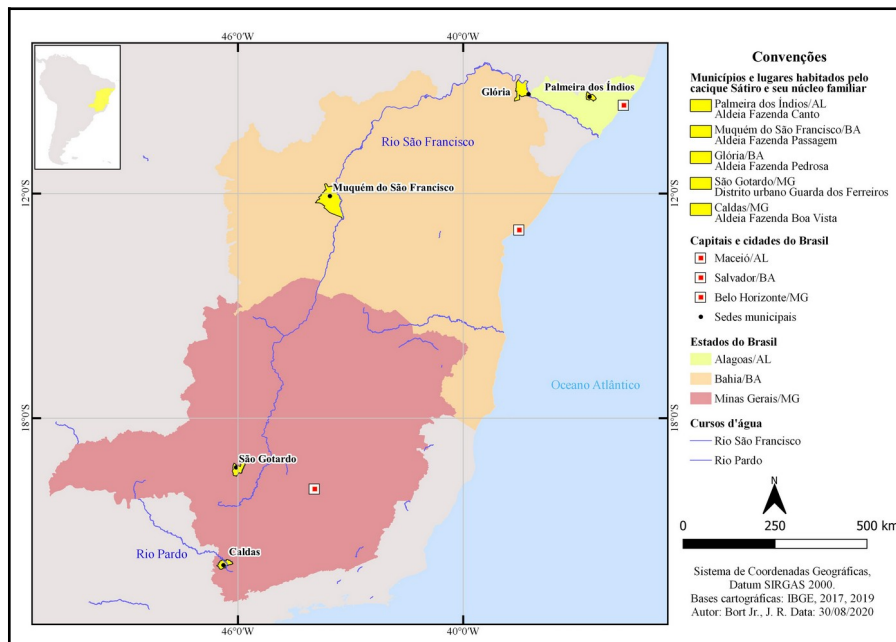
O *Mapa I*, a seguir, mostra a localização municipal da terra adquirida pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para assentar, em 1987, os Sátiro-Mirinda. Os outros municípios cartograficamente destacados também foram habitados pela família do cacique nas décadas seguintes. Em ordem cronológica, depois que saíram de Muquém do São Francisco/BA, eles viveram em Glória/BA entre 1987 e 1998/9 e num distrito urbano de São Gotardo/MG até 2001. Todas essas mudanças foram bastante motivadas por conflitos. A diferença é que, nesses lugares na Bahia, os conflitos com estrangeiros foram mais determinantes à transferência da família do que as desavenças criadas com parentes<sup>5</sup>. Em maio de 2001, o cacique e sua mulher obtiveram finalmente a Fazenda Boa Vista nas cabeceiras do Rio Pardo, em Minas Gerais.

---

4 O município de Ibotirama fica defronte a Muquém do São Francisco, no Oeste baiano, porém estão separados pelo leito do Rio São Francisco. A proximidade de Muquém do São Francisco e a relação que os Xucuru-Kariri tinham com Ibotirama devem ter levado os(as) autores(as) a dizer que a Fazenda Passagem localiza-se nesse município. Por exemplo, Martins (1993) descreveu o processo conflituoso que separou os Xucuru-Kariri na aldeia Fazenda Canto em 1985 e informou que a área para a qual os Sátiro foram deslocados ficava em Ibotirama. Recentemente, no entanto, ouvindo os Xucuru-Kariri que vivem em Caldas e os Kiriri que ocupam uma outra terra no mesmo município Sul mineiro, entendemos (Bort Jr.; Henrique, 2020) que essa fazenda em que moraram os Sátiro foi transferida aos Kiriri que a localizam em Muquém do São Francisco. A troca da área nos anos de 1980 entre os caciques xucuru-kariri e kiriri foi abordada nesse nosso artigo que fornece uma descrição das conturbadas relações entre os atuais chefes dos dois grupos moradores no município de Caldas.

5 Há outros motivos correlacionados, como as dificuldades econômicas derivadas do contexto socioambiental. Tenho defendido que a literatura não antropológica que se dedicou à trajetória dos Sátiro até Caldas (Parisi, 2008: 40; Franco, 2013: 21) destacou várias motivações para as mudanças (e.g., secas), porém subdimensionou os conflitos que a etnógrafa Martins (1993) bem sublinhara para a lógica político-organizacional dos Xucuru-Kariri. A antropóloga compreende a organização xucuru-kariri a partir do que ela categoriza como “faccionalismo político”.

Mapa I – Municípios resididos pelo velho cacique Sátiro e seu núcleo familiar



### Aldeias em multiplicação

A primeira comunidade formada pelos Sátiro-Mirinda, em Muquém do São Francisco, tem uma história de constituição comparável às gêneses de cinco das onze aldeias xucuru-kariri. Ao todo, são seis aldeias surgidas devido a hostilidades trocadas com chefias ou parentes de chefias. Logo, são aldeias nascidas de inimizades entre lideranças<sup>6</sup>. A separação que provocou a partida de parentes de uma prima (MZD) do atual cacique em Caldas (filho do velho cacique Sátiro) é a mais nova evidência factual dessa forma xucuru-kariri de fragmentar comunidades e multiplicar moradas. A chefia da aldeia em Presidente Olegário/MG é exercida justamente pela irmã da prima que conflitou com o cacique em outubro de 2017. O enfrentamento, no qual também se envolveram fisicamente a esposa e a filha do chefe, aconteceu em decorrência de anos de desentendimentos entre essas famílias. Como me falou incontáveis vezes o cacique, a

6 Existem nove aldeias situadas na Terra Indígena Xucuru-Kariri demarcada e não homologada em Palmeira dos Índios/AL. No município de Glória/BA, há a reserva de assentamento Fazenda Pedrosa. Em Caldas/MG e Presidente Olegário/MG, os Xucuru-Kariri residentes em aldeias estão respectivamente na Fazenda Boa Vista e numa área de 384 hectares cujo nome desconheço. As aldeias xucuru-kariri que surgiram de cisões ocasionadas por enfrentamentos com caciques ou com parentes de caciques são, no mínimo, aquelas formadas na Fazenda Passagem (Bahia), Mata da Cafurna (Alagoas), Boqueirão (Alagoas), Riacho Fundo (Alagoas), Jarra (Alagoas) e no município de Presidente Olegário (Minas Gerais).

vida na aldeia é diariamente uma *guerra*. E os conflitos decorrem das razões mais variadas.

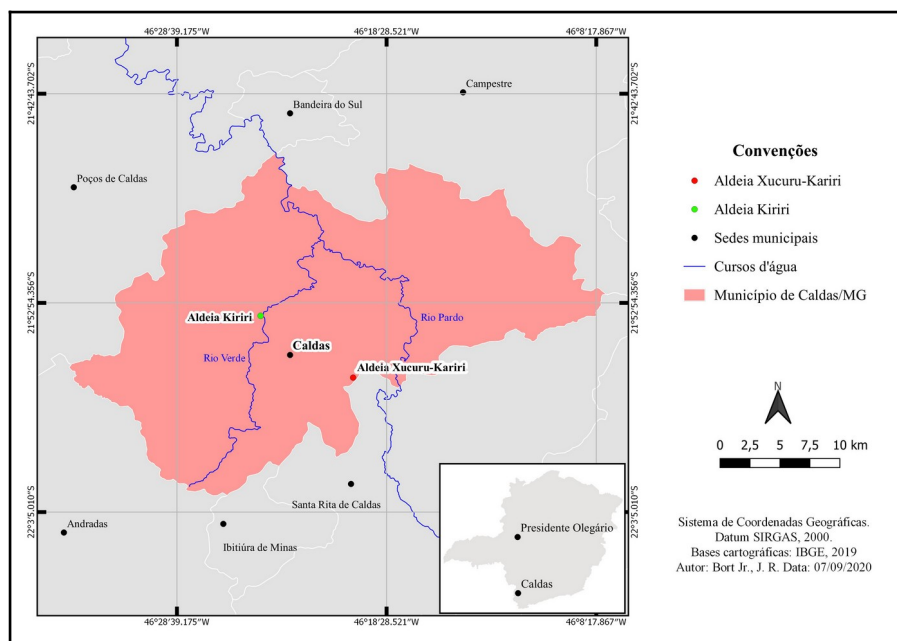
Adultérios e práticas religiosas concorrentes com o modo de vida xucuru-kariri são motivos que me foram apresentados como causas gerais das muitas e prováveis fragmentações do povo. A gestão pedagógica e administrativa da escola da aldeia no Alto Rio Pardo foi, certamente, objeto de disputa entre aquelas(es) que se confrontaram em outubro de 2017. Mas, segundo o cacique e demais pessoas de sua casa, as parentes às quais se opuseram tinham interesses distanciados dos interesses da comunidade. As motivações ditas *individuais* foram-me explicadas por frequentes ausências nas festas da mata e no *toré*, bem como por mudanças de residência para a cidade. Os Xucuru-Kariri de Caldas incomodam-se com a pouca participação nas *festas* ou *rituais* realizados numa área que têm no meio do mato (*ouricuri*), até mesmo porque são práticas que entendem como *obrigações*. Contudo, preponderante para o conflito de 2017, ainda na opinião das chefias Sátiro, foi a proximidade que alguns Xucuru-Kariri moradores da cidade e da aldeia mantiveram com os Kiriri do Rio Verde, a saber, um grupo habitante do bairro rural caldense que recebe o nome desse afluente do Rio Pardo<sup>7</sup> (cf. *Mapa II* abaixo).

O próprio cacique kiriri e sua esposa habitaram na aldeia do Alto Rio Pardo antes de decidirem ocupar, nessa localidade caldense, uma terra cuja posse oficial é da Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG). Os Kiriri transferiram-se para a nova área em março de 2017, i.e., sete meses antes dos Xucuru-Kariri de Caldas desentenderem-se entre si e cindirem o grupo. A amizade entre as chefias xucuru-kariri e kiriri alterou-se porque as lideranças xucuru-kariri não quiseram apoiar a ocupação como solicitado pelas lideranças kiriri. A tensão entre os grupos aumentou ao descobrirem que havia possibilidade dos atendimentos educacionais e médico-ambulatoriais aos Kiriri ocorrerem na escola e no posto de saúde da aldeia xucuru-kariri. Parte dos habitantes da comunidade no Alto Rio Pardo questionava-se do porquê terem que compartilhar suas conquistas de luta com quem quisera ir embora.

---

7 A presença kiriri em Caldas decorre das negociações territoriais na década de 1980, como dito notas antes, entre o antigo cacique Sátiro e o antigo cacique dos Kiriri que moram atualmente em Muquém do São Francisco. Para compreender esse processo todo a partir da perspectiva kiriri, ler Henrique (2019). Para entender as relações entre os filhos desses caciques, os quais são chefes hoje, ver Bort Jr. e Henrique (2020).

Mapa II – Aldeias dos Xucuru-Kariri e dos Kiriri em Caldas/MG



De acordo com a interpretação que ouvi de alguém da aldeia em Caldas, os Xucuru-Kariri geralmente se separam porque caciques e outras pessoas ofendem-se até chegarem ao ponto de enfrentarem-se fisicamente – e até mortalmente. A propósito, fui incluído no exemplo hipotético da explicação. Esse alguém pediu para que fosse imaginado(a) cacique, assim como pediu para que eu imaginasse um de nós deixando a aldeia depois de nos hostilizarmos.

Com isso, quero dizer que me deparei com uma teoria xucuru-kariri que explica a formação de grupos enquanto relações entre caciques e caciques em devir. São os próprios Xucuru-Kariri de Caldas que me conduzem a descrever suas comunidades como efeitos de ações de pessoas, que, por isso mesmo, assumem uma função que denominam de *cacique* e *chefe*<sup>8</sup>. Quais seriam essas circunstâncias em que os Xucuru-Kariri conflitam, ou tendem a conflitar, e, portanto, diferenciarem-se em grupos? E, ademais, como atuam para reunir as pessoas e estabilizá-las em relação de maneira que possam chamar o coletivo de *aldeia*?

Neste texto, dedico-me a descrever parcialmente o que e como fazem os Xucuru-Kariri de Caldas para serem as lideranças da coletividade que fizeram surgir e

8 Oriente meu relato a partir da perspectiva egocentrada presente, por exemplo, na descrição das “turmas” formadas por sujeitos yudjá (Lima, 2005).

que mantêm existindo. Para tanto, atento-me fundamentalmente aos termos pelos quais os Xucuru-Kariri no Sul de Minas conferem sentido às suas práticas. Espero que, ao final, fique evidente a política e a socialidade festivas estimuladas ou realmente efetivadas pelos muitos chefes que vivem na aldeia do Alto Rio Pardo.

### ***Alegria por todos os lugares***

Não pude conhecer profundamente o antigo cacique Sátiro, pois estive uma única vez no Alto Rio Pardo antes de seu falecimento em 2015<sup>9</sup>. De todo modo, observei dois registros de fala que me convencem que o chefe Sátiro considerava ter vivido duas *guerras* de intensidades diferentes. O primeiro desses registros lidos é uma dissertação na Engenharia Ambiental (Nogueira, 2015). Nele, encontrei uma descrição da história dos Sátiro que coincide significativamente com a versão contada pelo próprio chefe durante nosso encontro. Isto é, a autora descreve a história como eu mesmo ouvi: um índio da antiga aldeia do velho Sátiro tentou matá-lo em emboscada, pois, enquanto este lutava pelo território, o outro era cúmplice de gente interessada nas terras xucuru-kariri. No contra-ataque, o velho Sátiro feriu gravemente o homem que tentara matá-lo. O conflito ao mesmo tempo parental e territorial foi uma “guerra de 800 índios contra fazendeiros” em “meados de 1982” (cf. Nogueira, 2015: 61)<sup>10</sup>.

O segundo registro observado por mim leva-me a pensar que, da perspectiva Sátiro, o episódio no qual morreu o parente da aldeia foi mesmo uma *guerra*. Em entrevista a uma revista jornalística (Kotscho; Accorsi, 2000), o chefe concluiu que sua experiência na área adquirida em Muquém do São Francisco foi igual, porém ainda mais complicada. Disse ele sobre tal período na Fazenda Passagem (Muquém do S.

---

9 No intuito de fazer uma primeira aproximação dos Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo, visitei-os acompanhado da Dra. Emília Pietrafesa de Godoi, minha orientadora, em março de 2015.

10 De acordo com a contextualização que permite-me fazer a literatura histórico-etnográfica, a década de 1980 foi marcada por três a quatro retomadas de terras em Palmeira dos Índios. As áreas conquistadas nesse período garantiram aos Xucuru-Kariri a posse de três propriedades que conformam parte da aldeia Mata da Cafurna (e.g., Martins, 1993, 1999). Mas, como já é possível notar, o cacique Sátiro pouco distinguia os conflitos territoriais dos conflitos parentais. Na historicidade indígena, os eventos compõem *uma* experiência que, por vezes, noto ser segmentada pelas descrições acadêmicas. Autores têm justificado a saída dos Sátiro de Alagoas dizendo que foi causada por conflitos familiares (e.g., Ferreira da Silva, 2020; Rocha, 2020). No entanto, quando os autores adjetivam o conflito, deixam transparecer muito pouco dessa forma Sátiro de apreender o acontecimento que não foi tão somente interno, ou seja, tão somente entre parentes.

Francisco/BA), mas mencionando o vivido na aldeia Fazenda Canto (Palmeira dos Índios/AL): “saí de uma guerra e vim para uma outra ainda pior” (Ibid.: 95).

Em termos sociológicos, não foram tão diferentes as razões que os fizeram deixar, anos depois, a Fazenda Pedrosa (Glória/BA) para serem abrigados na casa de uma cunhada do cacique na cidade de São Gotardo. A irmã da esposa do chefe (WZ) recebeu o casal de liderança e sua descendência, pois, no Sertão baiano, foram perseguidos por um grupo de assaltantes e policiais do qual se defendera o cacique e um filho dele. Com a morte sempre à espreita, a postura aguerrida foi necessária para protegerem-se, contudo não foi a única. A diplomacia com a FUNAI para conseguir posse de novas áreas para onde pudessem fugir foi precisa tanto quanto tem sido aos Xucuru-Kariri que, fora de suas exíguas extensões territoriais<sup>11</sup>, desejam criar suas próprias aldeias. As fugas de conflitos não são exatamente uma novidade estratégica no Nordeste indígena, como me deixam pensar a síntese que Carvalho e Reesink (2018: 80) fazem a partir das pesquisas de caráter histórico acerca das reações indígenas a formas de violência. Mas, na atualidade, uma luta como essa das chefias xucuru-kariri de Caldas contra parentes e/ou estrangeiros requer negociações junto ao órgão indigenista.

A parentela dos Sátiro nunca optou pela ocupação de terras ao longo desses quase trinta e cinco anos fora da aldeia Fazenda Canto (Palmeira dos Índios/AL)<sup>12</sup>. Sempre reivindicaram à FUNAI a posse de outros lugares, embora nunca tenham rejeitado a postura aguerrida para negociar com qualquer instituição. O outro lado da

---

11 Desde o primeiro Grupo de Trabalho para identificação e delimitação, em 1988, a Terra Indígena Xucuru-Kariri vem perdendo em extensão. Depois de cinco ou seis laudos, o Estado demarcou cerca de sete mil hectares dos trinta seis mil que compunham originalmente o aldeamento extinto em 1872. Por enquanto, a T.I. Xucuru-Kariri foi apenas demarcada. A Fazenda Boa Vista em Caldas, com seus 101 hectares, é a maior área já chefiada pelos Sátiro. O contexto a que me refiro, portanto, é diferente do apresentado por Overing Kaplan (1977): “como muitos de nós temos notado, a terra é ilimitada nas Terras Baixas da América do Sul” (Ibid.: 9, tradução minha).

12 Desde a década de 1980, as retomadas têm sido a forma pela qual os Xucuru-Kariri em Alagoas aceleram a reconquista do território tradicional. É o caso mais recente das famílias Macário que deixaram, após conflito, as aldeias Fazenda Canto e Riacho Fundo. Essa parentela ocupa a Fazenda Jarra. Fora de Alagoas, a ocupação foi estratégia dos Xucuru-Kariri que partiram de Caldas depois do confronto de 2017. Os Xucuru-Kariri em Presidente Olegário foram, primeiramente, para uma ocupação de trabalhadores rurais e quilombolas numa propriedade da Cooperativa Agropecuária do Alto Paranaíba entre os municípios de São Gotardo/MG e Rio Paranaíba/MG e, na sequência, para uma outra numa terra em Boassara, em Patos de Minas/MG. Disponível em: <http://radionovageracaoofm.com/radio/2018/03/01/com-cerca-de-200-policiais-reintegracao-de-posse-na-coopadap-e-realizada-em-guarda-dos-ferreiros/> e <http://ponoticias.com.br/14502-2/>. Notícias acessadas, respectivamente, em 05 de abril de 2018 e 19 de março de 2019.

diplomacia Sático são as ações *a pulso* ou com *força* – são noções xucuru-kariri que também facilitam ver a continuidade entre a diplomacia e a guerra ameríndias (e.g., Sztutman, 2012). Como se refere a seu modo de fazer política, o atual cacique sabe como *entrar* ou como *abrir portas*, i.e., ser recebido. No entanto, se não os derem *respeito*, ele pode muito bem *entrar* com vários homens da aldeia. Foi assim que o chefe supôs acontecer numa eventual alteração nas diretrizes da Secretaria Regional de Educação de Poços de Caldas por consequência das eleições gerais de 2019. Trata-se de uma oscilação na política que não acontece somente em suas interações exteriores à aldeia. Ela é replicada de modo particular em certos lugares da aldeia, por onde esses indígenas circulam.

Tenho observado as muitas faces da atuação do antigo e do atual chefe xucuru-kariri de Caldas, porém não descreverei as várias dimensões simbólicas que podem ser desdobradas da política praticada e concebida pelos caciques. Algumas vezes argumentei (Bort Jr. 2019; Bort Jr.; Henrique, 2020) que o cacique xucuru-kariri de Caldas pode ser analisado como um grande *chefe de família*, um *pai* amplamente projetado para toda a aldeia, pois é quem obtém *o bem-estar* dos seus. Sua conquista é, no entanto, uma *caça* como a da *onça que traz comida para os filhotes*.

Parece-me, pois, que as possibilidades da (con)vivência xucuru-kariri na aldeia em Caldas dependem da chefia que se compreende parcialmente por um ato predador. Não se trata de achatar os contextos etnográficos, porém o fundamento do parentesco xucuru-kariri é alguma coisa semelhante às condições de que necessitam os Kanamari e outros índios amazônicos para criarem relações comensais simétricas e, por meio dessas, para fabricarem parentes. A condição do parentesco desse povo do Oeste da Amazônia é a relação de alimentação assimetricamente estabelecida por “corpos-donos”, porém uma relação que, segundo a análise mítica de Costa (2013: 493), derivaria da predação prototípica.

Devido aos Xucuru-Kariri no Alto Rio Pardo também formularem a assimetria política utilizando-se de noções de caça, filiação e alimentação, penso que considerar o cacique como um *dono* da aldeia, como de fato ele pensa (Bort Jr.; Henrique, 2020), não impeça uma discussão com as análises das maestrias que articulam predação da exterioridade com o consumo produtivo na interioridade (e.g., Fausto, 2002, 2008). Trabalhos etnográficos têm demonstrado que há muitos mestres e donos(as) dos/nos



rituais e cosmologias do Nordeste Indígena. Eles são “espíritos” ou gentes dos universos potiguara, kiriri, kalankó e pankararu por exemplo, cujas funções de hospitalidades em festas (Vieira, 2020) ou cujas funções de cuidado e proteção de terras, roupas, “batalhões” e corpos (Henrique, 2019; Herbeta, 2020; Lovo, 2020) não estão interditas à conversa antropológica com os problemas colocados pelo americanismo a partir de outras realidades empíricas (Viegas, 2007). Neste artigo, avizinho minha questão sobre o processo de constituição de grupos xucuru-kariri dos casos amazônicos por conta das confluências que essencialmente as chefias da aldeia Sul mineira permitem-me traçar.

Essas noções Sático que registrei fornecem inteligibilidade às dualidades do modo cacique de agir: entre a afetuosidade paterna e a hostilidade predadora, ou, à guisa de outro exemplo, entre a mansidão e a braveza<sup>13</sup>. A bem da verdade, com tantos seres que lhes dão a medida comparativa para sua ontologia, penso em dizer que a afetuosidade paterna é também par de outras periculosidades animais. As bravezas de galos índios e abelhas complementarizam a simbólica das existências em que se fundamenta o pensamento xucuru-kariri em Caldas acerca de quem são e de como agem. Não é inteiramente correto dizer que o cacique é como uma *onça*, porque se assemelha tanto quanto a um *pai*. Também não é absolutamente apropriado asseverar que sua política é apenas hostil, porque a formalidade do encontro com estrangeiros é permeada por muita descontração risonha. Mas, mesmo assim, preciso considerar que uma caçada não é feita sem brincadeiras.

Segundo o chefe xucuru-kariri de Caldas, a onça faz como o cachorro que vimos atacar um outro bem menor. Fiquei sabendo nesse dia que o jaguar primeiro *brinca com o bichinho* antes de matá-lo. Sob a chefia Sático, então, a ação xucuru-kariri varia entre extremos conceituais que nunca suprimem seu oposto. A despeito de um desses ficar mais notável, os dois estão em interminável interação. Minha postura etnográfica tem sido descrever os Xucuru-Kariri de Caldas nesse entre-dois que posso formular a partir das noções reveladas vagarosamente durante meu trabalho de campo.

---

13 Num capítulo da tese em desenvolvimento, explico com detalhes a perspectiva do cacique sobre serem *índios bravos* e *índios mansos*. A ideia foi dita a mim no cair de uma noite da primavera de 2019. Na realidade, defendo que persiste no Alto Rio Pardo a potencialidade guerreira que Diretores de Índios observaram acerca dos Xucuru e dos Kariri na Palmeira dos Índios oitocentista (Antunes, 1984). Dito de outro modo, se posso pensar numa “inconstância da alma selvagem” (Viveiros de Castro, 2002) no contexto de minha descrição, ela existe por persistir a incerteza da “mansidão”.

No Alto Rio Pardo, os Xucuru-Kariri constroem um dos particulares campos que a filosofia ameríndia cria *entre* termos em oposição e em “perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1993: 212-213). Quero ser bastante claro: compreendo os Xucuru-Kariri inspirando-me na noção teórica que desvenda a ideológica nativa das Américas, mas faço entendendo que esse pensar indígena ganha seu próprio conteúdo no Sul mineiro. Essa forma dualista é observada na mitologia dos Tupi, Karib e Arawak, e, no caso dos Jê, na organização socioespacial (Ibid.: 215). Os termos polares desequilibrantes são, portanto, específicos como são as dimensões nas quais o pêndulo se manifesta. Cabe ao etnógrafo manter em investigação os extremos significativos para cada contexto sociocultural (Perrone-Moisés, 2011: 877). Estou afirmando que não encontrei “o Sol e a Lua como par de contrários” dos Xukuru (Zerries, 1976: 110), mas os atuais Xucuru-Kariri no Sul de Minas ofereceram-me formulações ontológicas e políticas que balizam a compreensão das relações estabelecidas com pessoas ao longo do território em que vivem, seja dentro ou fora da aldeia, seja na relação com brancos ou com parentes.

Sendo um *pai*, mas que é *onça*, penso que o cacique xucuru-kariri de Caldas pouco se difere dos chefes e donos das sociocosmologias ameríndias (e.g., Fausto, 2008; Guerreiro Jr., 2015) que, por um lado, cuidam dos seus, protegem-nos e proveem-nos com os meios para viverem juntos e bem, mas que, por outro lado, mostram-se perigosos, ao menos potencialmente, perante as alteridades. Aliás, a generosidade na divisão dos empregos da aldeia para que todos possam ter sustento é a característica positiva mais realçada pelos residentes no Alto Rio Pardo quando tratam do chefe<sup>14</sup>. Contudo essa opinião concorre justamente com as reações negativas às provocações noturnas que são feitas em frente de sua casa, as quais, com *toré*, desafiam parentelas afins. Nem sempre o *toré* na aldeia é para mostrar, como disse Grünewald (2005: 13), que são “os mesmos”. Às vezes, o modo como esse canto-dança é executado serve para que a alteridade fique aparente dentro dos marcos geográficos da terra conquistada. Ou ainda, nessas ocasiões, o exterior pode ser uma casa que não é a mesma na qual está

---

14 No Alto Rio Pardo, cada casa tem ao menos uma pessoa empregada nos serviços de saúde ou educação da aldeia. São professores, agentes de saúde, agentes sanitários, auxiliares de limpeza, servidores na cozinha e motoristas. Há aqueles que não trabalham na aldeia e acabam contratados formal ou informalmente nas pequenas e médias propriedades rurais de Caldas e região. Poucos vivem do comércio do cultivo de alimentos, o que é prática frequente nas aldeias em Palmeira dos Índios/AL. A venda de artesanatos também existe e há ainda, a exemplo das atendentes de loja, uma minoria que trabalha em outros gêneros de serviços. O emprego em fábricas de doce, um ramo importante na economia caldense, já foi expressivo.

sendo dançado-cantado o *toré*. Nunca presenciei, mas dizem que cantos, danças, instigações e gargalhadas acontecem juntos numa parte aberta da frente da casa. São dias em que algumas pessoas disseram-me evitar ir além de suas próprias moradias, as quais são, de acordo com a expressão que ouvi, os *seus espaços*.

A generosidade da liderança é ponderada ainda pelas objeções contrárias as hostilidades trocadas nas noites de bebedeiras promovidas por outros homens nas proximidades de residências. Nessas situações já estive. Numa delas, competiram inclusive para ver quem mais conhecia cantos *toré*. A disputa também pode ser feita por meio de pássaros estimados em gaiolas, assunto que trazem às rodas masculinas acompanhadas igualmente de bebidas sob sombras de árvores sempre perto de alguma moradia. Ridicularizar os galos de uns e enaltecer os galos de outros não é igualmente coisa rara de se ver.

A primeira vez que acompanhei uma dessas situações, ficou incompreensível as palavras austeras, veementes e ofensivas que se disseram o chefe, o cunhado do chefe (ZH) e o cunhado do cunhado do chefe (ZHZH), todos *compadres* entre si. A um passo de ser iniciada, a desavença entre afins daquela noite aparentava-me indecifrável porque se davam as mãos e confirmavam um para o outro que nunca faltaram com *respeito*, que é a forma ideal das relações com humanos e não humanos<sup>15</sup>. Nem eu estive livre de ser interpretado como um potencial inimigo. Apesar de afirmarem que eu era um *amigo*, supuseram minhas intenções de *destruir* a aldeia<sup>16</sup>. Meu relato é de episódios nos quais termos xucuru-kariri não excluem os seus contrários. Ambos são mantidos juntos, porém pendulam em desequilíbrio para ressaltar um mais que o outro e, na sequência, fazer o inverso. Parece possível, para os Xucuru-Kariri em Caldas, que hostilizações de afins não sejam inteiramente *desrespeitosas* e que amizades possam ser estabelecidas com quem pode estar mal intencionado. Como os cunhados, os amigos não estão livres da face mais brava de um homem que, para outras pessoas, comporta-se como um *pai*.

---

15 Para explicar um pouco melhor a noção, sintetizo dizendo que os Xucuru-Kariri esperam constituir *respeito* com todos os humanos e com todos os poderosos seres da natureza. Mas, da mata à cidade, os pressupostos da noção sofrem uma variação. Na cidade, segundo os Xucuru-Kariri, os estrangeiros citadinos veem os indígenas como *bichos*, por isso o *respeito* sinaliza a evitação da assimetria ontológica que brancos tendem a construir. Na mata, a diferença ontológica com os seres nela viventes deve ser *respeitada*, pois, do contrário, a troca cosmológica em cerimônias é interrompida mediante expulsão da pessoa do lugar ou mediante proibição da ida dela ao lugar. Enfim, *respeito* indica ou não assimetrias associadas a lugares.

16 A *caneta* com a qual escrevo é perigosa tanto quanto às que sancionam ou restringem os direitos dos Xucuru-Kariri.

Como dito, o cacique é um *pai*, logo faz como qualquer *chefe de família* que não é cacique e que pode vir a ser se ele formar uma aldeia para os seus parentes<sup>17</sup>. Quero dizer que os chefes defendem as casas para as quais se coloca como um cuidador e protetor. No caso do chefe Sátiro, ele é concomitantemente chefe para todas as famílias xucuru-kariri no Alto Rio Pardo, por isso a potência ferina é reservada a todos os estrangeiros da unidade sociológica que ele tem contextualmente como referência, e.g., pode ser para um cunhado (exterior à família) ou para um branco (exterior à aldeia). Uma vez que eu representava perigo à aldeia, tive que selar a confiança com os Xucuru-Kariri ingerindo metade do conteúdo do copo de quem dela *zela*, justamente o cacique. Quando um dos outros dois homens tentava me dar a bebida, o chefe se adiantava.

Nesta última circunstância relacional, enquanto chefe dos chefes, o *toré* que lidera para brancos ou outras aldeias é, nas palavras do cacique, *momento de alegria, quando a gente reúne nosso povo*. E continuou ele: *é os cântico ligado às boas vinda das pessoa que vem aqui dentro da nossa aldeia*<sup>18</sup>. Mas, o encontro com estrangeiros ocorre com um fundo de *guerra* menos perceptível que o existente no *toré* feito contrariamente aos homens das demais casas da aldeia. As pessoas que recebem ou visitam os Xucuru-Kariri pouco ficam sabendo que a pintura que usam nas danças-cantos feitas na quadra da escola ou no campo de futebol está *representando os guerreiros que tá pronto pra tudo, a guerra mesmo*<sup>19</sup>. Isso é algo que pouco falam aos curiosos, mas não é porque estão alegres que não estão atentos à *guerra*.

Cohn e Sztutman (2003: A45) argumentam que a invisibilidade da guerra indígena não significa sua inexistência, pois ela é latente. Em meu contexto de análise, a pintura corporal e as instigações noturnas com cantos são as formas distintas de tornar a disposição à luta aparente<sup>20</sup>. Se a guerra potiguara permanece “(in)visível” para “seres

---

17 Em 2019, um homem presente numa bebedeira dessas imaginou, muitos meses depois, levar para um lugar longe dali *seu povo*, no sentido mais restrito que o termo tem, enquanto sinônimo de *família* extensa, parentela. Ele imaginava uma aldeia para os seus que, naquele momento, não eram todos da aldeia do Alto Rio Pardo.

18 Minha transcrição de fala em vídeo online. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=QvJ6k1TGgTs>. Acessado em 08 de agosto de 2017.

19 Entrevista gravada com o pajé em 10 de abril de 2019.

20 Conforme hipótese que desenvolvi (Bort Jr., 2019), os Xucuru-Kariri comunicam considerando as perceptibilidades diferenciais existentes no cosmos. Na mata, a estética aromática é muitas vezes mais necessária que a estética visual na cidade. Como falou-me o pajé, a pintura é necessária nas festas que não acontecem na mata.

descomunais” (Vieira, 2020: 57), essas formas de *guerra* xucuru-kariri de Caldas são contra seres humanos mesmo. Há, para cada alteridade, uma forma do *toré* xucuru-kariri preannunciar o conflito, cuja probabilidade de efetivação prática em cada ocasião parece-me tão quão distinguível. Contudo, o *toré* é também uma dança-canto na qual sempre os vi muito sorridentes, receptivos, agradecidos e, ademais, alegres. Em setembro de 2018, depois que alguns visitantes foram incorporados no círculo de *toré* realizado na quadra da escola, presenciei o cacique xucuru-kariri dizer que dançam e cantam para *combater a tristeza* da mesma maneira que fazem nas festas da mata.

Ao destacar o caráter lúdico, festivo ou divertido, Grunewald (2005: 25) já afastou a ideia do *toré* ser estritamente um rito religioso. Ao que parece, o “sentimento” (Ibid.: 13) que estruturalmente os Xucuru-Kariri de Caldas movem para aproximar as pessoas é a *alegria*, seja somente entre parentes na mata e na casa ou com estrangeiros na quadra. No Nordeste, para ficar com um único exemplo, os Potiguara classificam o *toré* como “brincadeira”, o que nos remete a um “contexto de descontração, marcado pela alegria e espontaneidade” (Vieira, 2020: 53). Esse sentimento mencionado pelos Xucuru-kariri e, segundo Perrone-Moisés (2015: 19), por muitos outros povos indígenas, carece ainda de ser explorado nas etnografias para aprofundarmos compreensão acerca de produção de grupos.

Quando, porém, o chefe xucuru-kariri de Caldas discursou para visitantes sobre a alegria nas festas da mata, ele e os demais estavam pintados nas cores vermelha e preta, as quais semantizam respectivamente o *sangue derramado* e o *luto dos antepassados*. Não haviam preparado seus corpos da forma adequada para festejarem no mato, i.e., com cheiros do mato, sem pintura ou cosmético qualquer. Os Xucuru-Kariri memorizam massacres vividos nas tonalidades que desenharam seus corpos em momentos festivos fora do mato. Conforme infiro, não se deve mostrar, na mata, intencionalidades vingativas, expressas pelos sentimentos de *raiva* e *ódio*, que possam os diferenciar:

*E lá em cima, lá no mato, quando eu me refiro lá em cima, eu me refiro lá na mata. Lá que é a pureza, você tem que tá alegre, tá com o coração aberto. Tem que tá alegre, com o coração aberto, sem maldade, sem raiva, sem ódio, sem rancor, sem nada. Se você tem alguma diferença, deixa aqui. Ou resolve aqui primeiro pra depois você tá lado a lado lá* (entrevista em 06 de agosto de 2018).

As “inconstâncias” dos muitos significados do *toré* já foram observadas. Por exemplo, é possível que seja rito e festa (Grünewald, 2005: 18). Mas, conforme o que pensam no Alto Rio Pardo, compreendo a prática fora da mata enquanto um entre-dois em conexão à chefia que conjuga, em dança, os chefes de famílias da aldeia. Em sintonia com a afetuosidade do *pai* que cuida e a hostilidade da *onça* que brinca, o *toré* xucuru-kariri de Caldas está inserido entre a alegria festiva e a oposição guerreira. Convenço-me, pois, que os Xucuru-Kariri de Caldas têm termos significativos da chefia e do ritual que evocam o par festa e guerra, qual seja, o par de contrários em constante desequilíbrio entre os ameríndios (Perrone-Moisés, 2015). No Nordeste brasileiro<sup>21</sup>, porém, tal inconstância de sentidos, que ora deixa perceptível um deles, ora o outro, precisa ainda de desenvolvimento etnográfico (Ibid.: 78).

Em dias de *toré* nas quadras da escola da aldeia ou das escolas da cidade para as quais são convidados, o chefe xucuru-kariri pede alimentos em troca para distribuir para as pessoas que o apoiaram. Os Xucuru-Kariri também esperam receber comida ou lanches quando são convidados para dançarem em instituições educacionais, comemorações cívicas ou eventos culturais<sup>22</sup>. Afinal, querem comer em troca da performance. Como anfitriões ou convidados, os Xucuru-Kariri não deixam de portar consigo seus *aiós* com seus *cachimbos* e *maracás*. Esses dois últimos objetos são *armas*, posto que acionam ou se comunicam com poderosas agências da natureza<sup>23</sup>.

Muitas vezes, os Xucuru-Kariri também levam arcos, flechas e bordunas. As lanças são carregadas principalmente para fazerem a *dança da lança*, denominada ainda de *dança da guerra*, a qual os mais jovens executam<sup>24</sup>. Ela consiste em dois pares de garotos que dançam em círculos e batem alternadamente as pontas do objeto no centro do que é segurado pelo outro parceiro. Conforme ouvi de um professor, o sujeito que sustenta a lança *defende-se* dos golpes. Dito isso, além da pintura corporal que

21 Aqui, compreendo Nordeste brasileiro no sentido de Carvalho e Reesink (2018: 71), i.e., a área formada pelo Nordeste administrativo, exceto o Maranhão, mais os estados de Minas Gerais e Espírito Santo.

22 Quando os convidei para estarem durante minha apresentação oral no XI Encontro sobre Leitura e Escrita em Sociedades Indígenas (ELESI), em setembro de 2019, na Unicamp, uma das pessoas que convidei me perguntou como fariam para comer. Naquele dia, minha orientadora e eu custeamos o almoço e o lanche deles.

23 Os Xucuru-Kariri raramente nomeiam as *forças da natureza*. O assunto é tabu fora da mata, por isso assim escrevo.

24 Eu observava uma aula de pintura de cocares quando o professor de dança chamou as crianças para treinarem a *dança da lança*. O professor de artes perguntou às crianças o que defendiam com a *dança da guerra*, elas responderam em coro: *os nossos direitos*.

memoriza a morte de seus antepassados, a *guerra* tem mais essa forma coreográfica nas situações em que intentam fazer a alegria.

Por sua vez, o *buzo* é uma espécie de flauta de taquara que pouco faltou nos *toré* realizados no último ano. Quatro meninas responsabilizam-se pela dança homônima. Cada jovem dança tendo como referência seu par, que ora dança ao lado, ora cruza com a outra no centro do espaço coreográfico para mudarem de posição. Os movimentos cruzados nesses e em outras danças, como o *toré cruzado*, reforçam a relevância da forma protetora que, no peito de um deles, foi traduzida a mim como um *escudo*<sup>25</sup>.

Nem sempre acontece, mas tanto as meninas quanto os meninos gostam de iniciar alguma modalidade competitiva se os visitantes são tão jovens quantos eles. O jogo de futebol ou a *corrida do maracá*, observei começarem logo depois do *toré* que, junto com os adultos, aproximam os estrangeiros. Antes do *toré*, os Xucuru-Kariri reúnem-se distantes dos desconhecidos e pouco falam com eles. A amizade que o *toré* cria não dissolve em absoluto a contrariedade que manifestam na pintura e, na sequência, no jogo. Na verdade, o *toré*, que forma linhas de homens e mulheres defronte ao público e, ao final, pode englobar algum espectador no círculo (Bort Jr., 2019), altera as possibilidades dos Xucuru-Kariri continuarem expressando alguma oposição. Considero que a dança-canto nas quadras não produz tão somente diferenciação com os brancos, como também não efetua pura identificação entre as pessoas quando é executado nas casas e varandas da aldeia. Esse jogo sociológico acontece conforme os Xucuru-Kariri adicionam ao *toré* certos elementos gráficos, orais e/ou gestuais.

Feita a dança, agora se comunicando mais com os visitantes, as crianças xucuru-kariri formam equipes adversárias aos times não indígenas para *brincarem* – o termo é usado normalmente para práticas competitivas, seja futebol ou não. Foi o pajé

---

25 A partir de minha observação de coreografias do *toré*, motivos gráficos em chocalhos e pinturas corporais, concluo que são recorrentes as linhas cruzadas perpendicularmente ou obliquamente (cruz ou xis). Ademais, suponho que, em danças, coisas ou pessoas, sejam as objetivações de uma ação cuja positividade ou negatividade é relativa. Cruzar algo pode criar ou desfazer as agências protetivas ou rituais. Isso depende do estado de quem o realiza e com que o faz. Um cachimbo, um cocar ou um colar, e.g., defenderão os Xucuru-Kariri se *encruzado* (o processo não é revelado a estrangeiros). No entanto, passar por uma veste ritual, cruzando-a, em condições corporais impróprias (após beber, fazer sexo e menstruar) fará o objeto ficar em estado tão quão inadequado ao do agente. Como entendo a partir da descrição de Herbetta (2020: 22-23) para o *encruzamento* kalankó, o potencial agentivo existe porque a forma cruzada relaciona termos (corpos, espaços, coisas), porém acrescento que o valor positivo ou negativo da relação feita deve-se ao que fora conectado pela forma cruzada.

que me despertou uma vez para o seu sobrinho (BS) que jogava contra estudantes não indígenas sem sequer tirar o *cocal* da cabeça. Isto é, *brincadeiras* e *toré* são formas contínuas de relacionar-se com Outros que estão a distâncias variáveis dos Xucuru-Kariri. Os discursos do cacique antes da execução da dança demonstra o equívoco em compreender a política xucuru-kariri de Caldas isolando essas formas umas das outras. Como ouvi tantas vezes durante *toré* ou não, o cacique deseja fazer *amigos* que vistam a *camisa da causa indígena*.

A comunicação entre tais formas políticas facilita suas reversibilidades (Bort Jr., 2019). Assim como o futebol ou uma *corrida de maracá* ocorrem a partir de um *toré*, o *toré* surge em campeonatos de futsal ou futebol de campo nos quais se inscrevem os Xucuru-Kariri sob os comandos de um cacique que os chefia como um treinador. Por sinal, ele instrui os jogadores igualmente faz com os mesmos na condição de dançadores. Ele chama os homens, esses ficam em torno dele e, por fim, ele explica como agirão<sup>26</sup>.

Algumas das vezes em que fui com os indígenas a campos e quadras para assisti-los jogar, vi dançarem *toré* e vi usarem muitas vezes um uniforme nas cores vermelha e preta. E, se nunca percebi qualquer sinal de conflito nas ocasiões criadas para fundamentalmente dançarem e cantarem, notei de perto, nos jogos de futebol, homens e mulheres relembrares brigas, anunciarem entre si a possibilidade de um novo confronto ou responderem diretamente e duramente aos seus oponentes de arquibancada. Para os Xucuru-Kariri, está claro que os mineiros demonstram seu desafeto pela intensidade com que vibram e torcem contra eles e roubam deles no jogo de bola.

À beira de campos, o cacique chama os não indígenas que conhece de *meu guerreiro*. A categoria nominativa do cacique define os homens da aldeia que o apoiam em dança e canto. Em setembro de 2018, na quadra da aldeia, durante um discurso para estudantes universitários, a liderança referiu-se aos homens enfileirados bem atrás enquanto *guerreiros*; os *guerreiros* que precisam de um chefe, disse ele ainda. Ou seja, a reversibilidade das formas políticas xucuru-kariri de Caldas é observável não somente na prática como também mediante a terminologia adotada com quem o cacique reúne ou

---

26 Um *guerreiro* é um jogador, posto que o cacique espera por um *Centro de Treinamento dos Guerreiros Xucuru-Kariri de Caldas*, onde idealmente haveria academia, piscina, pista de atletismo e, é claro, um campo de futebol em tamanho oficial.



pretende reunir sob os seus interesses de liderança. Gente de fora também é um *guerreiro* que o cacique quer fazer de *seu*, ou melhor, quer fazer seu apoiador no jogo tanto quanto pretende que sejam os *chefes de família* da aldeia no *toré*, mas os quais, circunstancialmente, tornam-se oponentes. Em vista disso, vejo sentido em dizer que, em Caldas, muito do que pode ser pensado como festa mantém a guerra, as quais são “avesso e continuação uma da outra” (Perrone-Moisés, 2015: 57).

As *apresentações de toré* são situações ao longo de todo o ano nas quais o cacique xucuru-kariri de Caldas objetiva principalmente discursar e dançar para brancos. Porém, como nelas há também alegria, canto e, às vezes, jogos e comida, entendo que sejam versões reduzidas da *festa do Dia do Índio* e dos Jogos Indígenas do estado de Minas Gerais, que são as festas preparadas para divertirem-se entre si e receberem não indígenas e indígenas estrangeiros. Comparativamente a essas, as *apresentações de toré* duram menos, as ornamentações corporais são menos elaboradas e as brincadeiras são menos frequentes tão quão são menores a quantidade e a diversidade de comida que conseguem. Portanto, as *apresentações* são festivas, mas não têm a abundância e a duração que caracterizam os eventos nos quais os Xucuru-Kariri costumam fazer semelhante e para os quais dão precisamente o nome de *festa*. Se pensarmos como o vice-cacique xucuru-kariri por exemplo, os jogos indígenas são uma *festa* realizada com os *parentes* de outras aldeias<sup>27</sup>. Dito de outro modo, as *apresentações* são lutas, segundo a acepção do pajé, mas têm, de acordo com a definição de Perrone-Moisés (2015), os elementos com os quais os ameríndios fazem “festas”. As festas são “eventos coletivos que reúnem anfitriões e convidados em torno de fartura de comida e bebida, dança e canto, jogos... e têm o alegrar-se juntos como objetivo” (Ibid.: 19).

A quinta edição dos Jogos Indígenas de Minas Gerais ocorreu durante cinco dias de setembro de 2017, da qual participaram os Pataxó, Xakriabá, Maxakali, Krenak e Kaxixó. No dia da abertura, todos os grupos foram convidados a apresentarem suas danças após o *toré* dos Xucuru-Kariri no campo de futebol. Depois, sobre o enorme palco montado com som e iluminação, o cacique discursou ao lado de chefes indígenas e políticos municipais e estaduais. Conforme ele definiu, o evento era uma

---

27 Minha transcrição de noções em vídeo online. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=lfm2SABeGUo&t=97s>. Acessado em 08 de dezembro de 2018.

*confraternização de amigos* para se *conhecerem, fumarem juntos e fazerem política entre caciques* à medida que fossem *conversando e brincando*. Embora ele tenha afirmado naquele ano que não se tratava de *uma disputa*, mas de *uma integração de amizade* que os dava *alegria*<sup>28</sup>, a situação ficou um pouco mais tensa no ano seguinte.

A partida de futebol entre as mulheres pataxó e xucuru-kariri nos jogos indígenas de 2018, na aldeia dos Xakriabá, terminou em enfrentamento físico. O fato de, em 2017, as chefias dos Xucuru-Kariri não terem convidado os Kiriri do Rio Verde, que se mostravam ressentidos por isso (Bort Jr.; Henrique, 2020), faz perceber que não esperavam festejar lado a lado de seus principais inimigos à época. Em contrapartida, a edição de 2018 parece confirmar que o “perigo da festa desandar em brigas” (Perrone-Moisés, 2015: 57) ronda igualmente os jogos com e para *amigos* indígenas.

As modalidades em que normalmente competem homens e mulheres são o cabo de guerra, bodoque, derruba toco, futebol, zarabatana, entre outras. Os jogos de 2017 ocorreram inteiramente no campo de futebol gramado pela prefeitura municipal, onde ela construiu, com auxílio do governo estadual<sup>29</sup>, vestiários e enormes barracas para abrigar os convidados bem proximamente das *ocas* que os Xucuru-Kariri edificaram para vender sorvetes, salgados, refrigerantes, artesanato etc.. Na escola da aldeia, as comitivas indígenas fizeram três refeições diárias servidas com refrigerante às expensas do poder público. Com tantos apoios, a pajé e mãe do cacique agradeceu aos *irmãos e parentes* indígenas e fez um alongado e específico agradecimento ao prefeito daquela gestão, que, segundo ela, era como um *filho*. Uma vez posto nessa posição, a relação entre o prefeito e o chefe Sátiro seria de germanidade. De fato, no abril seguinte, confirmei a ideia.

Em 2018, a festa xucuru-kariri no dia 19 de abril durou o dia todo<sup>30</sup>. Todas as atividades programadas ocorreram na quadra da escola. Além do almoço, dos refrigerantes e do bolo servidos aos montes na quadra, crianças e adultos divertiram-se em inúmeras brincadeiras, sendo que algumas delas premiaram os vencedores com

---

28 Idem.

29 Em maio de 2017, o cacique foi recepcionado pelo governador Fernando Pimentel para tratar dos jogos indígenas daquele ano (cf. notícia “Demandas de Caldas são discutidas em Belo Horizonte com secretário de Estado”. *Alto Rio Pardo*, ano XXX, ed. 552, 2ª quinzena de maio de 2017, p. 05)

30 Na festa de 2019, não estive com os Xucuru-Kariri de Caldas, porque realizei trabalho de campo nas aldeias de Alagoas. Constatei que os Xucuru-Kariri da aldeia Fazenda Canto não fizeram festa, mas os residentes na aldeia Coité não somente fizeram como também convidaram seus vizinhos da aldeia Mata da Cafurna.

guloseimas que os Xucuru-Kariri compram em lojas do centro de Caldas/MG e Poços de Caldas/MG<sup>31</sup> (e.g., balas, pirulitos, bolachas e doces). Embora os adultos tenham participado, muitos dos homens preferiram as bebidas mais discretamente ingeridas. Os indígenas contaram com a presença principalmente de autoridades políticas, curiosos e estudantes de escolas da redondeza. As pessoas eram sempre recebidas com *toré*, modalidades praticadas nos jogos indígenas ou qualquer outra brincadeira. Observei fazerem a *corrida do maracá* e desafiarem a mira dos visitantes no arremesso de dardos com *zarabatana*. No meio da tarde, foi a vez do prefeito aparecer. O gestor municipal foi recebido com um presente e um especial *toré* feito em torno de si. Depois, o cacique e sua mãe reafirmaram as relações de parentesco que haviam traduzido a aliança com o prefeito durante a quinta edição dos Jogos Indígenas. Os Xucuru-Kariri novamente se mostravam agradecidos, visto que ao menos a carne dessa festa de 2018 fora cedida pela prefeitura.

Dito isso, defendo que seja variável a terminologia usada pelas lideranças em quadras ou campos para referirem-se às pessoas alegremente aproximadas. Há a noção (*meu*) *guerreiro*, que entendo supor a assimetria que o chefe procura construir com os dançadores-jogadores exteriores de sua casa e com os jogadores de fora de sua aldeia, ou seja, com todos os homens para os quais se coloca como um *pai* ou um *cacique*. Mas também há as noções de germanidade e filiação, que, ao serem pronunciadas juntas pelo cacique e pela pajé, combinam mediante termos do parentesco a assimetria e a simetria condensadas no vocativo que o chefe reserva aos homens com quais se alia em festa.

Novamente em comparação aos Jogos Indígenas de Minas Gerais e às *apresentações de toré*, as brincadeiras da *festa do Dia do Índio* operam oposições entre os próprios xucuru-kariri. Nessa última circunstância, o outro contra quem jogam não é como nas duas primeiras situações nas quais o adversário é sempre um não Xucuru-Kariri de Caldas. Nos instantes que não haviam visitantes durante a comemoração de abril de 2018, o contrário da brincadeira era um parente da aldeia, como acontece cotidianamente nesse mesmo lugar.

A quadra é usada diariamente para aulas de educação física, danças xucuru-kariri e tantas outras atividades relacionadas à aprendizagem. Ao longo de 2019, por exemplo, as crianças e os jovens xucuru-kariri aprenderam e ensaiaram a *dança da*

---

31 Vide, no *Mapa II*, as posições geográficas dos municípios.

*lança* (ou *da guerra*) e o *toré cruzado*. Os exercícios físicos praticados nesse e no ano anterior serviram para que criassem *força* e *agilidade*. Eram movimentos similares aos que prepararam seus jogadores para os campeonatos regionais de futebol e seus galos para as lutas<sup>32</sup>.

Mas, a despeito de servidores da educação quererem que reconheçam a escola como espaço e instituição do Estado, os Xucuru-Kariri utilizam a quadra para atividades nem sempre determinadas pelo calendário da secretaria. O futebol domina bastante a cena, todavia as crianças correm e pegam uns aos outros, jogam *ximbra* (bola de gude), dançam<sup>33</sup>, andam de bicicleta, lutam entre si e brigam por ali. Com menos frequência, os adultos fazem semelhadamente. A propósito, a quadra é *lugar para as crianças e os adultos brincarem*, discursou o cacique enquanto ela era oficialmente inaugurada com a presença do prefeito de Caldas, dirigentes e servidores regionais da Secretaria de Educação de Minas Gerais. Isso foi em julho de 2018.

Certa vez, a quadra estava tão repleta de atividades que me recordei imediatamente da *feira do Dia do Índio*. Para que a situação virasse tal festa, faltava somente os adornos e as pinturas, porque, durante boa parte daquela manhã, merendaram dividindo-se em grupos sentados na arquibancada, em cadeiras e no chão, bem como competiram com arco e flecha. Mas essa não foi a única forma de diversão. Outros bateram bola e algumas meninas procuraram *pegar a dança do buzo* para uma *apresentação* no dia seguinte. Alguns até aproveitaram para girar os bambolês que, nas marcas da quadra, tinham orientado o treinamento físico.

Do alto da arquibancada de alvenaria tentei uma visão do conjunto. Percebi adultos e crianças pararem o que faziam para realizarem a atividade alheia. Recordo-me claramente do homem que passou a jogar vôlei depois que o professor de educação física e dono do arco recolheu os objetos. Entretanto, triste mesmo, ele demonstrou-se

---

32 Os homens xucuru-kariri que têm galos usam exercícios semelhantes aos que se fazem a fim de deixarem essas aves *fortes* para brigar. Isto é, as mesmas ações fazem a pessoa ser forte para jogar e seus galos para resistirem na luta. Ainda que sejam noções diferentes em vista das hostilidades pressupostas, são noções perfeitamente aproximáveis em vista da contrariedade que ambas também supõem. Como antes dito, o jogador xucuru-kariri é um *guerreiro*, além de ser o homem que disputa com outros a partir de suas aves cantadoras ou lutadoras.

33 Durante um tempo de meu trabalho de campo, uns três ou quatro pequeninos, enquanto seguravam varas de taquara ou qualquer outro pau, apareciam na quadra fazendo sons e movimentos que eram reprimidos pelos adultos. Certamente essas crianças ainda aprendiam o regime de circulação dos saberes das festas. Práticas propriamente da mata não devem ser reproduzidas na aldeia cotidiana.

quando a rede de vôlei foi guardada. Era hora de irem almoçar em suas casas. Algumas crianças choraram para impedir o fim das brincadeiras, mas foram vencidas pelas ameaças e ordens paternas.

Brincadeiras são fundamentais à constituição do grupo, como aprendi em conversa com o cacique<sup>34</sup>. Numa dessas noites de jogo, em maio de 2018, parte dos homens jogavam futebol e parte deles, não tão distantes das mulheres, fumava cachimbo. O cacique e eu apenas assistíamos as partidas e dialogávamos. Foi o dia que compreendi a relevância que o chefe dá à forma territorial para a existência da coletividade. Ele explicou que, na aldeia, há posto de saúde e escola, porém que ainda desejava conseguir meios para construir espaços em que pudessem se reunir como naquela situação diante de nossos olhos (e.g., açudes e demais espaços esportivos). E, mais que isso, o chefe dizia querer todos esses lugares relacionados para que estejam sempre bem alimentados e saudáveis. Nas palavras dele, tudo deve *funcionar misturado* na aldeia, assim as pessoas saem de suas casas para irem à escola, ao campo de futebol, à mata e, conseqüentemente, queiram viver ali, na aldeia.

Enfim, a quadra é espaço no qual o chefe Sátiro imagina e efetua a socialidade conjuntiva-festiva o quanto consegue partir de sua caçada da *sustentabilidade* e do *bem-estar*<sup>35</sup>. Mas, como dito, o par da diversão parece ser mesmo os conflitos e as desavenças. Assim como desentendem-se bebendo, conversando e cantando nas redondezas de casas, ocorre de, às vezes, brigarem brincando na quadra. Vi desentenderem-se verbalmente umas duas vezes durante jogos de futebol, e, numa dessas, prolongarem a discussão pela aldeia, fazendo-a chegar à cozinha da casa de meu anfitrião, justamente porque alguém revidara com uma forte jogada. A consequência disso nas semanas subseqüentes foi o sumiço de um jovem pai de família das noites futebolísticas.

---

34 Não é novidade na Antropologia a importância das brincadeiras nas relações com parentes (e.g., Mauss, 1979; Radcliffe-Brown, 1973), mas minha questão é entender quais são elas entre os Xucuru-Kariri de Caldas e como se associam diversamente com a política e o parentesco.

35 Explícito que nem sempre são segmentáveis os lugares de lazer, de produção alimentar e de cuidados da saúde. A casa de farinha e o campo de futebol gramado seriam suficientes à demonstração da pouca segmentariedade entre economia, convívio extra-doméstico, melhor qualidade na alimentação e melhor controle de doenças relacionadas à obesidade. Espero que, em breve, torne-se público o artigo no qual descrevo o projeto de extensão que desenvolvemos para construir uma casa de farinha. A proposta do projeto era, conforme as ideias do cacique, a fabricação de farinha de mandioca para os parentes e a transmissão de saberes para os mais jovens. Em mais um exemplo, referente às lagoas ainda inexistentes, o cacique imagina-as servindo para banhos coletivos e criação de peixes.

As partidas com bola são, com certeza, a brincadeira infalível dos homens e chegam a ser bastante desejadas por algumas mulheres, as quais enfrentam a resistência e o desinteresse masculino pelo jogo delas. As crianças nem sempre organizam por gênero suas partidas e equipes, mas o futebol dos adultos no fim de tarde e nas noites distingue claramente os homens das mulheres. Além desse e de uma certa “aleatoriedade”, não encontrei até agora outros princípios de formação dos times masculinos na aldeia.

Certa vez, os Xucuru-Kariri de Caldas montaram um campeonato interno de futebol para ratearem o valor da bomba d’água que instalariam na aldeia da mata. Cada participante pagou cinco reais e as equipes foram decididas por sorteio. Esse não foi, entretanto, a forma de organizar seus times em várias noites de 2018 e 2019. Conforme os homens vinham de suas casas, eles esperavam na lateral da quadra a fim de descobrirem quem eram os perdedores para, então, substituir algumas pessoas do time dos com camisa ou do time dos sem camisa. A partir de meu mapeamento das equipes<sup>36</sup>, notei que minha hipótese das casas ou das famílias estruturarem a divisão dos jogadores em grupo pouco se sustenta. No fundo, penso que tal “aleatoriedade” tenha uma relevância sociológica, afinal cria grupos, porém gera segundo uma forma notadamente distinta da linguagem do parentesco que dá forma as coletividades das festas da mata e que, como os times, não coincidem com as unidades domésticas nem com o conjunto de casas vinculadas por circuitos de coisas, pessoas e colaborações. Ficará melhor compreensível meu argumento.

Na mata, os Xucuru-Kariri realizam *ouricuri* e *fumada*. Os indígenas no Alto Rio Pardo revelam pouquíssimo sobre esses *rituais*, que podem ser denominados também de *religião* ou, no caso do *ouricuri*, de *festas*. A despeito das restrições ao conhecimento, posso diferenciar tais práticas por suas temporalidades<sup>37</sup> e apontar o essencial sobre as relações que produzem. Pelo pouco que compreendo a partir dos dias que antecedem a subida dos Xucuru-Kariri para o *ouricuri*, os alimentos, os presentes e

---

36 Talvez uma análise estatística pudesse revelar uma tendência nas formas de organização dos times. Por ora, não consigo isso demonstrar.

37 As festas-rituais *ouricuri* ocorrem em média durante quatro a cinco dias de cada mês. As *festas grandes* e as *meias festas*, que são *ouricuri*, acontecem respectivamente no início de dezembro e no meio de julho. A festa do final do ano passado durou pouco mais que o dobro dos cinco dias da *meia festa* deste ano. A *fumada* acontece nas noites de quartas-feiras de cada semana, para as quais percebo não precisarem preparar os presentes e a variedade de comidas oferecidas no *ouricuri*.

tudo mais que é necessário, como vestimentas especiais, são responsabilidades dos casais que chefiam casas e que se tornaram *avós* de parentes que, antes, chamavam-se somente pelos nomes pessoais ou por outros termos (e.g., *compadre*). Os Xucuru-Kariri reclassificam até mesmo pessoas parental ou genealógicamente bem distantes mediante uso da terminologia da consanguinidade, visto que os casais provedores das festas são *avós* de *moços* e *netos*<sup>38</sup>. Foi assim, depois de algumas festas, que notei os Xucuru-Kariri agindo com seus *avós* classificatórios igualmente como fazem ao depararem-se com seus *avós* genealógicos. Para qualquer um desses, os Xucuru-Kariri dizem *benção*, e são respondidos com *Deus te abençoe*. Os *avós*, quaisquer que sejam, esperam de seus *netos* mais algumas outras disposições, por exemplo, as cooperações no cuidado da casa ou dos objetos rituais<sup>39</sup>.

Ou seja, se há um aspecto transversal às festas e brincadeiras que acontecem por todo o território xucuru-kariri de Caldas, nas quadras e na mata, suponho que seja o sentimento alegre e divertido que formula e reformula nexos sociais para fazer a pessoa se ver próxima de pessoas das casas que não adentram ou não vão<sup>40</sup>. As situações festivas, alegres ou brincalhonas operam a *mistura* que, há pouco, tratei a partir de uma fala do cacique. Para que a aldeia exista, o *pai* (*cacique*) favorece a remontagem, na quadra, das relações que os demais *pais* (*chefes de família*) criam em suas casas<sup>41</sup>.

E, embora o cacique no Alto Rio Pardo atribua-se o dever de *defender a cultura e a religião*, o *pai* que faz a festa na mata não junta dançadores de *toré* e competidores de jogos como esse primeiro chefe. A unidade formada sob a liderança do pajé é composta por *avós*, *moços* e *netos*. Eu não conseguiria ser mais claro que o pajé, que comparou sua função à do cacique: *o cacique, já diz, caça-dor, e o pajé é pa-i da cura*<sup>42</sup>. Para não me alongar ainda mais neste artigo, não tratarei da associação entre

---

38 Não consigo precisar, agora, as diferenças entre *moços* e *netos*, pois, de novo, estou impedido de ir à mata para acompanhar uma festa.

39 Ouvi uma *avó* genealógica queixar-se do *neto* que presenteia porque ele não cuida da casa dela. E também ouvi uma *avó* classificatória reclamar que sua *neta* não chegava logo para colaborar nos preparos das roupas especificamente usadas na mata.

40 Não me esqueço de duas meninas, filhas de mulheres que pouco se falam ou se visitam. Certa vez, elas brincavam na quadra chamando-se de *mãe* e *filha*, porém, dias depois de eu vê-las querendo ir à casa uma da outra, as duas meninas se provocavam e diziam não serem *amigas*. A que fora *mãe* chegou a dizer que não mais queria por perto a que chamara de *filha*, posto que esta seria invejosa.

41 A aldeia também é uma casa, a qual o cacique prefere nomear de *ninho*, da qual os filhotes que cria partem, já na condição de criadores (*pais*), para voar em busca de sustento, comida, alimento e condições de educação e saúde.

42 Cf. Entrevista em 10 de abril de 2019.

guerra e alegria na cura por exemplo. De todo modo, afirmo que o pajé, um *guerreiro espiritual*, também empreende uma *luta*<sup>43</sup>.

Quem, portanto, lidera festas, jogos ou qualquer encontro alegre para os Xucuru-Kariri, reunindo a multiplicidade da aldeia, coloca-se na posição de chefe, de *pai* e de *guerreiro*<sup>44</sup>. Porém, aos olhos de Outrem, tais sujeitos podem ser perigosos. Em entrevista, o pajé explicou-me que não só é *perseguido* como, *muitas das vezes, começa levar nome de bruxo*. Logo, se o pajé é um *pai*, igualmente a forma pela qual o cacique se compreende, concluo que (a) as assimetrias político-rituais são concebidas a partir da relação de filiação; (b) o cacique e o pajé têm suas dualidades próprias, um é *pai e onça*, o outro é *pai e bruxo*, e (c) o cacique e o pajé são *guerreiros* diferenciáveis por conta dos planos de atuação, posto que, em entrevista, este último explicou-me que age se voltando para dentro da aldeia e para a religião, enquanto o cacique faz dedicando-se a reuniões fora da aldeia.

Os vários chefes xucuru-kariri vivem, então, produzindo suas coletividades e suas diferenças nos diferentes lugares da aldeia, o que é perfeitamente provável pelas formas no território, especialmente mediante observação das dimensões e posições geográficas de partes que o compõem. O *Mapa III*, logo a seguir, mostra a casa das chefias e o campo de futebol “receberem” os estrangeiros, a escola no centro dos raios que as casas criam, e, por último, a área circular e pequena do *ouricuri* que concentra, distante do exterior, o que a aldeia divide e difunde em caminhos tendencialmente retilíneos.

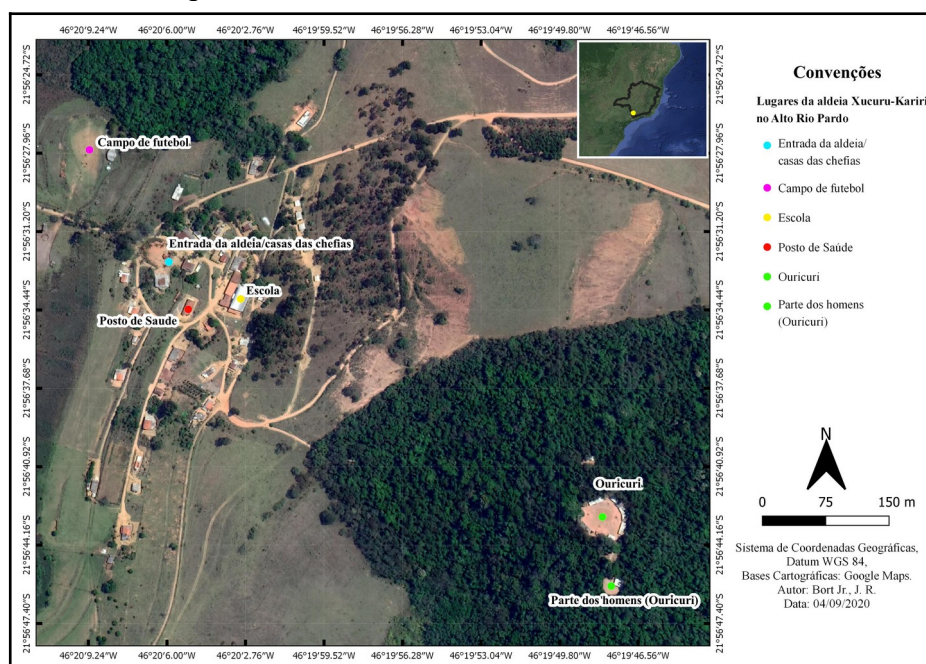
---

43 O canto combate a tristeza, mas, muitas vezes, os Xucuru-Kariri sentem-se *felizes através de um choro* (cf. entrevista gravada em 10 de abril de 2019). Na mata, também é obtida a *força* necessária aos guerreiros xucuru-kariri (Bort Jr., 2019). Já entre os Kalankó, Herbetta (2020: 19) compreende que a “força” é traduzida como sentimentos de “coragem e proteção”, os quais lhes sinalizam um estado saudável.

44 Embora seja predominantemente masculina minha descrição, argumento que existe obviamente a perspectiva feminina do processo de produção do grupo. A mãe do cacique é pajé e é quem junta a *turma* das mulheres. Eu parto da visão dos homens, porque consegui uma boa interlocução com eles.



Mapa III – Aldeia Xucuru-Kariri em Caldas/MG



Para que haja, então, alguma estabilização da aldeia, os Xucuru-Kariri de Caldas sugerem esta solução sociológica: eles agrupam as lideranças política e religiosas principais numa parentela. No Alto Rio Pardo, quando os Xucuru-Kariri efetuaram a aliança matrimonial do pajé com a filha do cacique, que, por sua vez, é o filho da pajé mais velha da aldeia, eles conformaram *uma* família de chefes que reúnem chefes de família em festas que, a cada lugar em que são realizadas, estas assumem características particulares<sup>45</sup>. Para além da “chefia bicéfala” dos chefes/donos de maloca e xamãs makuna, que promete ampliar o quadro etnológico que conhecemos sobre o poder ameríndio (Cayón, 2020: 5), a organização sociopolítica dos Xucuru-Kariri no território talvez seja mais uma situação a ser considerada no “panorama tão diversificado” das maneiras como as dimensões política e rito-religiosa articulam-se e complementam-se nas Terras Baixas da América do Sul.

### Por fim, uma brevíssima nota teórica

No Alto Rio Pardo, os Xucuru-Kariri reclamam com frequência por não serem ainda mais *unidos*. Conviver proximamente o máximo possível é um ideal xucuru-kariri

45 Na tese, procuro detalhar os dados que me fazem descrever o pajé e o cacique como chefes perpendiculares entre si, pois, como dito agora há pouco, os dois são pais e guerreiros, mas cujos vetores da chefia têm direções próprias (pajé/dentro/cima//cacique/fora/lado).

de Caldas em constante efetuação, mas, como se vê, sempre às voltas com a diferença repostas por alguém de uma outra casa em algum outro lugar da aldeia. Além dos exemplos já descritos, ao longo de 2018 e 2019, observei frequentadores de igrejas neopentecostais serem alvo de comentários negativos e pessoas amigas de missionários evangélicos serem alertadas pelas chefias quanto ao proselitismo contrário às festas da mata, afinal essas últimas são *religião* também.

Esses casos, no entanto, não provocaram qualquer confronto ou discussão cuja intensidade parecesse aos desentendimentos motivados por relações extraconjugais ou ao que acontece nas aldeias em Palmeira dos Índios devido a pessoas preferirem outros pajé, outros *ouricuri* ou outras religiões, como a Assembleia de Deus<sup>46</sup>. A propósito, certos adultérios no Alto Rio Pardo foram sérios o bastante para estremecer o convívio entre membros de uma mesma família. Alguns Xucuru-Kariri pensaram que a situação poderia ficar ainda pior se os homens tentassem resolver problemas dessa ordem. De forma geral, as mulheres tratavam dessas questões entre si, seja conversando ou lutando. Mas, afora a divisão causada em 2017 e as separações imaginadas em 2018 e 2019, o que há de comum entre todos esses eventos de caráter conflituoso é o fato das pessoas terem evitado a área da mata. Isto é, a ausência nas festas ou rituais expressa a diferenciação ou uma disposição à diferenciação da pessoa ou de sua família em relação aos demais e abre as possibilidades de complicadas desavenças.

As cerimônias na mata associam-se à política xucuru-kariri, como já observou Martins (1993). Conforme os próprios termos da autora (Ibid.: 79) para o que nomeou de “faccionalismo político”, as “práticas de religiosidades ligadas ao ‘Toré’ e ‘Ouricuri’ [...] estão associadas aos conflitos políticos e cisões”. Sua demonstração etnográfica fundamenta-se em grande medida no deslocamento de parte da parentela Celestino-Santana para a aldeia Mata da Cafurna/AL e na mudança dos Sátiro-Mirinda para a aldeia Fazenda Passagem/BA depois do confronto que resultou na morte do irmão do

---

46 Atualmente, na aldeia Mata da Cafurna, há dois *ouricuri* e, na aldeia Fazenda Canto, tem cerca de três desses. Ademais, parentelas xucuru-kariri definem-se evangélicas. Na aldeia Fazenda Canto, há uma igreja da Assembleia de Deus. Em abril de 2019, sentado na varanda da casa de uma mulher residente dessa aldeia, observei um morador do lado, um evangélico que se sentava conosco naquele momento, fazer críticas àqueles e àquelas que se direcionavam para a festa da mata. A dona da casa, entretanto, procurou interromper o assunto, até porque os demais presentes e ela mesma são assíduos frequentadores do *ouricuri*. Para conhecer as diferenciações de parentelas xucuru-kariri em Alagoas a partir de suas práticas religiosas, ver Ferreira da Silva (2020).

chefe na década de 1980. O conflito, no entanto, foi desencadeado também pela decisão dos dissidentes da aldeia Fazenda Canto de criarem um novo espaço ritual.

No entanto, se descrevermos recortando o problema da política mais detidamente no sentido de *festa* dos ditos ritos religiosos (Grünewald, 2005: 25; Perrone-Moisés, 2015: 56), poderemos descrever o que categorizamos como “religião” em relação ao conjunto das práticas ou situações que, por serem divertidas ou alegres, são tão pouco segmentáveis da dinâmica produtiva da vida coletiva. E, ao que parece, isso é perfeitamente possível inclusive para as etnografias dos Xucuru-Kariri considerados evangélicos, pois se não vão ao *ouricuri*, mesmo assim são homens que tem prestígio político e que, em suas casas, fazem “celebrações” com “variedade de comida” (Ferreira da Silva, 2020: 129). As novas festas são risco às lideranças indígenas tradicionais (Perrone-Moisés, 2015: 50) e, certamente por isso, as chefias no Alto Rio Pardo recusam terminantemente a ideia de haver ali gente praticante de alguma igreja ou recusam, já que têm uma e um pajé, qualquer chance de ter mais um lugar na mata. Segundo me disseram as chefias, os evangélicos que apareceram na aldeia por um tempo faziam brincadeiras e almoços na escola da aldeia, no entanto, depois disso, teriam começado a questionar a necessidade de irem ao *ouricuri*, onde, de forma geral, os Xucuru-Kariri dizem gostar muito porque não acontece de *cada um ficar na sua casa*.

Não foi uma vez que os Xucuru-Kariri julgaram a aldeia *triste*, precisamente porque estavam recolhidos em suas residências. As festas no *ouricuri* são muito ansiadas, pois, conforme me falou uma amiga da aldeia, dançam a madrugada toda, comem da comida que o outro fez, ficam juntos conversando na frente de seus *ranchos*, que são as moradias temporárias que por lá têm.

## Referências

ANTUNES, Clóvis. *Índios de Alagoas: documentário*. Maceió - AL: Governo de Alagoas, 1984.

BORT JR, João Roberto. “O corpo dos Xucuru-Kariri e de seus ancestrais no mato, na aldeia e na cidade”. *Anais do 3º. Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina*, Universidade de Brasília - UnB, Brasília - DF, 2019.

BORT JR, João Roberto; HENRIQUE, Fernanda B.. “‘Cada um em seu lugar’: domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri”. *Revista de Antropologia*, 2020 (no prelo).

- CARVALHO, Maria Rosário de; REESINK, Edwin B.. “Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações”. *BIB*, v. 3, n. 87, p. 71-104, 2018.
- CAYÓN, Luis. “Disputas fraternas e chefia bicéfala: hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro”. *Revista de Antropologia*, v. 6, n. 2, e151160, 2020.
- COHN, Clarice; SZTUTMAN, Renato. “O visível e o invisível na guerra ameríndia”. *Sexta-feira [Guerra]*. São Paulo: Editora 34, n. 7, 2003.
- COSTA, Luiz. “Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental”. *Mana*, v. 19, n. 3, p. 473-504, 2013.
- FAUSTO, Carlos. “Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”. *Mana*, v. 8, n. 2, p. 7 - 44, 2002.
- FAUSTO, Carlos. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.
- FERREIRA DA SILVA, Wemerson. *É de família, é tradição: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro - RJ, 2020.
- FRANCO, Caetano Lucas B.. *Territórios e identidades: dinâmicas socioespaciais dos índios Xucuru-Kariri residentes em Caldas-MG*. Monografia de conclusão de Graduação em Geografia. Instituto de Ciências da Natureza da Universidade Federal de Alfenas, Alfenas - MG, 2013.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.
- GUERREIRO JR., Antonio Roberto. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- HENRIQUE, Fernanda B.. *Por um lugar de vida: os Kiriri do Rio Verde, Caldas/MG*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2019.
- HERBETTA, Alexandre. “Agências encantadas: cosmopolíticas indígenas e sertanejas”. *Paralellus*, v. 11, n. 26, p. 9-28, jan./abr. 2020.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LIMA, Tânia S.. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.
- LOVO, Arianne R.. “Mulheres ‘preparadas’: fazendo corpos e ‘caminhos’ a partir das rezadeiras Pankararu”. *Ruris*, v. 12, n. 2, 2020 (no prelo).
- MARTINS, Sílvia A. C.. *Os Caminhos da Aldeia... Índios Xukuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pernambuco, Recife - PE, 1993.

- MARTINS, Sílvia A. C.. “Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri”. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- MAUSS, Marcel. “As relações jocosas de parentesco”. In: OLIVEIRA, Roberto C. de (org.). *Marcel Mauss: Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.
- OVERING KAPLAN, Joana. “Social time and social space in lowland southamerican societies”. In: *Actes du XLII<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*, v. 2, 1977.
- PARISI, Rosana S. B.. *Xucuru-kariri: a reconstrução da trajetória de um grupo indígena remanejado e suas habitações e “novaterra”*. Tese de Doutorado em Engenharia Ambiental. Faculdade de Engenharia Ambiental da Universidade de São Paulo, São Carlos - SP, 2008.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia”. *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, p. 857-883, 2011.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e guerra*. Tese de concurso de título de livre-docência do Departamento de Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo - SP, 2015.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred. R. “Os parentescos por brincadeira”. In: *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.
- ROCHA, Adauto S. da. *Xucuru-Kariri: migrações, cotidiano e dimensões do trabalho indígena em Alagoas e no Sudeste do país (1952-1990)*. Maceió-AL: Editora Olyver, 2020. Disponível em: <http://www.editoraolyver.org>.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo - SP: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- VIEGAS, Susana de Matos. *Terra calada: os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro - RJ: 7 Letras, 2007.
- VIEIRA, José Glebson. “Catimbó e Toré: práticas rituais e xamanismo do povo potiguara da Paraíba”. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 54, p. 41-64, mai. 2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo - SP: Cosac & Naify, 2002.
- ZERRIES, Otto. “Organização dual e imagem do mundo entre índios brasileiros”. In: SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

### **Textos jornalísticos**

“Demandas de Caldas são discutidas em Belo Horizonte com secretário de Estado”. *Alto Rio Pardo* ano XXX, ed. 552, 2ª quinzena de maio de 2017, p. 05

KOTSCHO; Ricardo; ACCORSI, Fabiano. “A saga dos Sático Xukuru”. *Revista Época*, ano II, n. 101, 24 de abril de 2000, pp. 82-100.