

Sobre *cultura e segredo* entre os Xakriabá de São João das Missões/MG

RAFAEL BARBI COSTA E SANTOS

Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Tefé, Amazonas, Brasil

DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p241-255

resumo Este artigo parte de uma reflexão em torno dos *projetos de cultura* entre os Xakriabá de São João das Missões, Minas Gerais, derivando aspectos de seu mundo vivido em torno dos confrontos entre a ideia de cultura implícita nos projetos e aquela que se desenha em meio ao grupo. Parto das descrições dos Xakriabá enquanto “índios aculturados” presentes nos primeiros relatórios de indigenistas e pesquisadores acerca desse povo, colocando-a em contraponto à noção xakriabá de índio misturado, que emerge da composição dos Xakriabá contemporâneos. Argumento também que os *projetos de cultura* se articulam em torno de dimensões criativas da relação dos Xakriabá vivos com os *antigos* e outros povos indígenas. Por fim, procuro discutir questões em torno do *segredo*, conceito que define as relações intensivas dos Xakriabá com os *encantados* e outros agentes, e explícito por que este aspecto constitui uma dimensão à parte dos *projetos de cultura*.

palavras-chave Xakriabá; Mistura; Cultura; Criatividade; Cosmologia; Afroindígena; Religião; Minas Gerais.

About culture and secret among the Xakriabá of São João das Missões/MG

abstract This article starts from a reflection on the *projetos de cultura* (culture projects) among Xakriabá of São João das Missões, Minas Gerais, deriving aspects of their lived world around the clashes between the idea of culture

implicit in the projects and the one that emerges from within the group. I start from the descriptions Xakriabá as “acculturated Indians”, present in the first reports of indigenists and researchers about the Xakriabá, placing it in opposition to their notion *índio misturado* (mixed Indian), which emerges from the composition of contemporary Xakriabá. I also argue that the projects of culture organized around creative dimensions of the relationship of living Xakriabá with the *antigos* (ancient ones) and other indigenous peoples. Finally, I seek to discuss issues surrounding the *segredo* (secret), concept that defines the intensive relations between the Xakriabá and the *encantados* (enchanted) and other agents, and explicit why this constitutes a dimension kept apart from the culture projects.

keywords Xakriabá; Mixture; Culture; Creativity; Cosmology; Afroindigenous; Religion; Minas Gerais.

Projetos de Cultura

Em 2005, quando pisei pela primeira vez na Terra Indígena Xakriabá, eu não sabia muito bem o que esperar. Entendia que eles estavam num contexto de povos indígenas ditos “emergentes”, mas isso não explicava muito sobre quem eram ou que faziam. A pesquisa na qual eu me inserira se dedicava a explorar, por meio de um *survey*, o universo da produção e do consumo xakriabá – naquela época, em transformação acelerada com a chegada da

eletricidade e uma grande injeção de dinheiro vinda de aposentadorias e salários.

A pesquisa terminou no final do mesmo ano, mas abriu caminho para outras interações junto aos Xakriabá, em projetos das associações indígenas e por meio dos programas de educação indígena em Minas Gerais. Dentre a miríade de iniciativas financiadas por ONGs e pelo Estado, me chamou a atenção o projeto Casa de Cultura Xakriabá.

Financiado pelo *Istituto Sindacale Per la Cooperazione e lo Sviluppo* (ISCOS) e pela Província de Modena (Itália), o projeto era conduzido pelas Associações Indígenas Xakriabá em parceria com a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). A ideia era construir um espaço que funcionasse como oficina, espaço para reuniões, festas e museu – um centro de visitação onde estaria representada a “cultura xakriabá”. À implantação da Casa de Cultura Xakriabá se seguiu a aprovação de diversos *projetos de cultura*, com o objetivo de financiar a fabricação de cerâmica e adornos, a instalação de uma rádio, a realização de encontros com pessoas experientes em diversas práticas xakriabá e também um intercâmbio com os Xerente que teria o objetivo de promover a recuperação da língua Xakriabá.

Cultura, aliás, era uma palavra evocada com frequência nas reuniões a respeito de projetos, fossem elas a respeito do cercamento de nascentes ou da implantação de projetos de agricultura familiar. Lideranças xakriabá recorriam à *cultura* para falar a respeito de diferenças bem como fazer demarcações políticas. Além disso, cultura também foi um a palavra usada para desqualificar o grupo, muito referido na documentação da própria FUNAI como “aculturado”.

Além disso, dentro dos cursos de Formação Intercultural de Educadores Indígenas na UFMG, diversos xakriabá vêm tendo acesso às bibliografias da antropologia e etnologia

indígena, o que suscita discussão e elaboração em torno do tema da “cultura xakriabá”. Os mesmos professores que buscam acesso a esse conhecimento acadêmico também trabalham e pesquisam em torno dos diversos *projetos de cultura* como parte de seu percurso acadêmico.

A decisão de pesquisar o que ocorria em torno da Casa de Cultura partiu da pretensão de delinear o que seria um “conceito de cultura” xakriabá, de saber o que a construção desse conceito implicava. Entendo que a *cultura* de que os Xakriabá falam é construída no âmbito de sua interação com diversos atores e agências. Não creio que haja um consenso entre os Xakriabá em torno do que *cultura* significa, de modo que preferi me debruçar sobre alguns elementos de seu pensamento e tentar traçar as relações destes com *cultura*.

Os Xakriabá envolvidos na Casa de Cultura, com os quais desenvolvi relações de amizade, sabiam que, de fato, eu estava lá para *fazer pesquisa* e pareciam interessados no que eu investigava. Enquanto alunos da Licenciatura Indígena eles compartilhavam comigo a necessidade de *fazer pesquisa*. Conversei com eles abertamente acerca dos assuntos que consideravam relevantes e sobre a finalidade do meu trabalho. De certa forma, muitas questões que investiguei também são deles.

O índio: *mistura* e *aculturação*

Os Xakriabá habitam o norte de Minas Gerais, e suas terras estão situadas na margem oeste do rio São Francisco, no município de São João das Missões. São cerca de 8 mil indígenas, divididos em mais de trinta aldeias e diversos grupos de parentesco. Como grande parte dos povos indígenas em Minas Gerais, os Xakriabá possuem um longo contato com não-índios – que, no seu caso, implica articulações com a política regional, viagens em busca de

trabalho temporário e um regime de casamento que frequentemente inclui pessoas “de fora” dos grupos locais.

Essas relações não são algo extraordinário ao grupo. O contato com os colonizadores no século XVII produziu conflitos e alianças que resultaram no estabelecimento do grupo em terras “doadas” pelo Mestre de Campo Januário Cardoso. Séculos mais tarde, já reduzidos e convertidos ao catolicismo, os Xakriabá ainda celebraram uma série de casamentos com os migrantes conhecidos localmente por “baianos”. Chamados por seus vizinhos de caboclos, gamelas (entre outros nomes) os habitantes do Terreno dos Caboclos da Missão do Senhor São João, nome pelo qual suas terras eram conhecidas, preferiram se referir a si mesmos como “herdeiros” e “sucessores dos índios de São João das Missões” numa certidão da década de 1930 (SANTOS, 1997, p. 34).

Essa relação de “herança” da terra sempre esteve permeada por outras implicações além de questões de usufruto e legalidade. Nas narrativas xakriabá, a origem do Terreno dos Caboclos da Missão do Senhor São João muitas vezes se confunde com a origem do próprio povo, como no seguinte relato mítico:

Quando D. Pedro II chegou aqui, só existiam os índios, nós. Aí os índios, vendo aquele homem diferente – que nunca tinha visto o branco – resolveu matar ele. Chegou pra D. Pedro e falou: nós vamos te matar. Aí, tinha uma ave, muito grande, que colocava medo nos índios, pegava as crianças. Quando ela vinha, os índios escondiam as crianças debaixo de um balaio. Aí D. Pedro, reparando isso, virou pros índios e falou: vamos fazer um trato. Se eu acabar com esse pássaro, então vocês não me matam. Ele tinha um trabuco. Os índios não conheciam. Quando o pássaro voltou, D. Pedro deu um tiro, pam! Foi igual um barulho de trovão. Os índios ficaram

agradecidos e resolveram dar para ele a índia mais bonita que tinha. Era a Princesa Isabel. Aí D. Pedro ficou dono desta terra. Ele virou para os índios e falou: então vocês ficam aí, tomando conta desta terra, que eu vou fazer uma viagem. Os índios não sabiam trabalhar. Viviam só caçando e pescando. Então D. Pedro foi pra África e falou com os africanos: eu tenho uma terra, mas não tenho ninguém pra trabalhar. Vocês querem ir trabalhar lá? E trouxe eles pra cá. Aí foi que começou a misturar, por que as índias só queria casar com eles. Por que 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” (SANTOS, 1997, p. 38)¹.

No início de 1970 os Xakriabá foram reconhecidos como povo indígena pelo Estado brasileiro. Re-conhecidos de fato, uma vez que até a metade do século XIX não havia qualquer dúvida de que os moradores da Missão do Senhor São João eram índios – ainda que índios *misturados*². O pleito do reconhecimento se deu num contexto de disputa de terras. A RURALMINAS, órgão fundiário do Estado de Minas Gerais, deu início a um projeto de desenvolvimento agrícola na região em meados de 1960. A possibilidade de inclusão das terras dos Xakriabá no projeto, tidas pelo Estado como “devolutas”, despertou o interesse de grandes proprietários de terra locais. Durante esse tempo, os Xakriabá assistiram à fragmentação de suas terras por meio de uma série de ações arbitrárias e violentas que, em grande medida, eram apoiadas por autoridades locais.

Foi nesse contexto que os Xakriabá buscaram a ajuda da FUNAI. As viagens ao órgão indigenista foram orquestradas por Manoel Gomes de Oliveira, o “Rodrigo”. Rodrigo

tinha um perfil muito comum entre as lideranças xakriabá: havia trabalhado fora da terra e vivido muito longe e por isso mesmo dominava códigos e práticas estranhos ao grupo. Viagens longas feitas por lideranças em busca de “providências” não são estranhas ao grupo. Durante o século XIX há evidências de duas dessas jornadas: ao Rio de Janeiro para se queixar ao Imperador D. Pedro II e a Ouro Preto para efetuar o registro das terras da Missão (SANTOS, 1997, p. 18).

A ideia de *mistura*, presente nas narrativas Xakriabá, somou-se à de “aculturação” sob a intervenção da FUNAI. Relatórios de técnicos do órgão frequentemente questionavam a condição indígena do grupo frente à ausência de ornamentos, arcos e flechas, e uma língua própria entre os Xakriabá. Por ocasião da primeira visita à FUNAI, feita por Rodrigo e outros, a atitude do órgão foi pedir que retornassem com provas materiais que comprovassem sua origem indígena, tais como ‘objetos sagrados’, peças de artesanato e cacos de cerâmica” (SANTOS, 1997, p. 86).

Rodrigo atendeu ao pleito da FUNAI, levando consigo as peças que supostamente comprovariam o *status* indígena dos Xakriabá. Além disso, ele também levou consigo Lucido, conhecido como Lucidão. Era um habitante da aldeia Barreiro Preto, conhecido por ser, nas palavras dos Xakriabá, um índio ou caboclo *apurado* e por uma descomunal habilidade nos assuntos relativos ao *mato*: andava descalço ignorando quaisquer adversidades, não montava a cavalo e caçava sem o uso de armas de fogo. Lucido era apresentado à FUNAI como “um índio mesmo”³.

Ainda assim, o órgão indigenista tinha muitas dúvidas em relação à questão xakriabá. Houve uma tentativa de separar os “verdadeiros” indígenas das outras famílias que habitavam o Terreno dos Caboclos da Missão do

Senhor São João e muita esperança de que um antropólogo perito saberia fazer tal triagem. Auxiliar e tutelar os “misturados” e “aculturados” teria, em última instância, um impacto sobre a própria ideia do que seriam “índios”.

A solução encontrada pela Procuradoria Jurídica da FUNAI para justificar a atuação junto aos Xakriabá foi apelar para uma imprecisão na lei, inferindo que “[...] Não distingue, portanto, a Carta Magna, o silvícola isolado do aculturado” (OLIVEIRA apud SANTOS, 1997, p. 91). E assim os Xakriabá adentraram a lista dos povos indígenas reconhecidos pelo Estado brasileiro sob a condição de “índios aculturados”. Não obstante, os próprios Xakriabá acabaram por se reconhecer nessa condição. Em reuniões de projetos, aulas, discursos políticos e músicas, a ideia da “perda da cultura” é suscitada e debatida.

A cultura: *antigos e finados*

“Agricultura não é cultura, não!”, bradou S. Emílio durante uma oficina de capacitação em Economia Solidária. E continuou:

Agricultura é um e cultura são outro, agricultura é o plantio, cultura é a descendência, os trabalho é diferente. A Cultura tá aqui [apontou para as pinturas em seus braços], é o fruto da natureza que faz isso aqui. E agricultura é trabalho! [...] Cultura é sistema: vocês têm uma cultura, eu tenho outra. Nós não somos uma cultura só não, eu sou índio e vocês é branco! Estamos feito dois doidos aqui conversando. [...] Agricultura, nós aprendemos com o branco, porque a gente não tinha agricultura. Agora, cultura, a gente tem uma parte aqui que os brancos é que aprenderam com a gente.

Habitante da Aldeia Pedra Redonda, S. Emílio sempre foi uma das lideranças mais

fortes na *parte da cultura*. É considerado o primeiro a voltar a fazer adornos de madeira e osso, e quase todos os artesãos que exercem esse ofício fazem contato com ele ou com alguns de seus aprendizes. Junto com Edivaldo, jovem liderança da aldeia Sumaré, Emílio foi um dos idealizadores da Casa de Cultura Xakriabá. Com frequência também fazia as vezes de pajé, uma liderança de questões rituais e religiosas.

Durante muito tempo considerei a fala de Emílio como um uso equivocado de ideias que ele ganhara por meio de seu extenso contato com diferentes agentes dentro da Terra Indígena e fora dela. E, no entanto, uma leitura mais cuidadosa dos Xakriabá me revelou que ele não estava errado de maneira alguma: se havia algum equívoco, este seria a consequência de uma mútua incompreensão. Afinal de contas, se Emílio desconhecia que o sentido da palavra “cultura” advinha justamente da ideia de cultivo, eu também era completamente ignorante a respeito dos Xakriabá.

A fala de Emílio foi o que abriu caminho para que eu pudesse pensar nas implicações do crescente movimento de “retomada da cultura” entre os Xakriabá, do qual a Casa de Cultura era o maior expoente. Antes, eu buscava entender como os Xakriabá estavam se apropriando do conceito de cultura, mas para dar seguimento à empreitada foi necessário compreender o que é *cultura* para eles.

Nesse sentido, se algumas ideias de Roy Wagner (1981) foram essenciais para tratar esse problema não é porque os Xakriabá estivessem “inventando” sua cultura, já que eles falavam no processo em um sentido contrário, tratando-o como uma *retomada*. O tratamento relacional dado por Wagner à noção de cultura é que tornou possível pensar o problema de outra maneira. O que estavam fazendo era inventar uma noção própria

de cultura, tão carregada de ambiguidades quanto aquela cara à ciência antropológica. Considerar esse um processo inautêntico pelo fato de ele se dar no contato com agentes exógenos seria algo injusto, uma vez que o conceito antropológico de cultura é relacional em sua essência.

Então, eu queria saber o que era *cultura* para os Xakriabá, ou, pelo menos, o que era essa cultura que desejavam *retomar*. E a ideia de *retomada* não era nova: os Xakriabá costumavam usar esse nome para se referirem à luta pelas terras que lhes foram expropriadas. Falar em uma *retomada da cultura* implicava simultaneamente tomar de volta algo que lhes havia sido tirado e continuar com algo que havia sido interrompido.

E onde a cultura foi interrompida? As narrativas xakriabá trazem a questão da *mistura*, mas essa não era a causa apontada para a perda da *cultura*. O que se afirmava muitas vezes era que os índios de Missões haviam deixado de falar sua língua, de se pintar e usar seus adornos por vergonha. Esses índios do passado, referidos como os *antigos*, são representados em pinturas e desenhos dos Xakriabá como “índios hiper-reais” (cf. RAMOS, 1995) ou, em termos xakriabá, *apurados*: trajando roupas de palha, cobertos de adornos de penas, com lábios e orelhas perfurados, corpos pintados e portando objetos como arcos, flechas, cachimbos e maracás⁴.

Os *antigos* parecem ser compreendidos como os índios que os Xakriabá um dia foram. São parentes distantes no tempo, fora do alcance da memória genealógica dos índios, cujo contato com os Xakriabá atuais é estabelecido por meio de algumas narrativas míticas e dos *presentes dos antigos* – o que remete à relação entre os *tsrunni* e os Piro, como descrita por Gow (1997, p. 44). Os *presentes* constituem o legado deixado pelos *antigos*, principalmente

sob a forma de vestígios arqueológicos: pinturas rupestres, painéis, potes, lâminas e pontas de pedra, cachimbos e outros objetos encontrados com frequência na terra indígena e suas imediações. Padrões de pintura corporal e objetos de cerâmica feitos na atualidade encontram inspiração nos vestígios dos *antigos*⁵.

Algumas narrativas míticas imortalizam os *antigos* na condição de *encantados*. A mais célebre dessas narrativas é a da Onça Cabocla, a qual me foi contada não menos que dez vezes, em ocasiões diferentes, por pessoas diferentes. A Onça Cabocla era uma moça, descrita como uma “índia” ou uma “cabocla bem apurada”, que andava junto à irmã. Quando avistaram algumas cabeças de gado, ela disse à irmã que “viraria numa onça” para matar uma novilha e lhe pediu que colocasse um punhado de mato em sua boca assim que ela voltasse, para desencantar – em algumas versões é um punhado de cama-de-gato ou um cachimbo. A Onça matou a novilha e bebeu seu sangue, mas, quando voltou, acabou assustando a irmã, que correu com os objetos do feitiço. Assim, ela permaneceu encantada⁶.

A Onça Cabocla é mais conhecida por Iaiá Cabocla ou, simplesmente Iaiá, e é referida por alguns Xakriabá como “a avó de todos nós” – *iaiá* é a maneira a qual os xakriabá se referem afetuosamente às mulheres mais velhas. Como no caso dos outros *encantados*, sua ligação com a terra que os Xakriabá habitam é imanente, anterior, reconhecida por índios e não-índios. É comum ver figuras de barro e desenhos que representam a Onça nas paredes da casa, às vezes ao lado de imagens e quadros de santos. S. Chico de Bião, morador da aldeia Sumaré, conta que aqueles que adentravam o Terreno dos Caboclos para comerciar costumavam deixar uma oferenda para ela, em fumo ou cachaça, como forma de pedir passagem e segurança enquanto estivessem lá⁷.

Enquanto um *antigo* e *encantado*, a Iaiá é tomada como um ícone privilegiado dos Xakriabá, algo que reconhecem como integrante de sua *cultura*. Ela é parte de uma das narrativas mais conhecidas, é uma figura que demarca a alteridade dos Xakriabá e de sua terra, uma entidade poderosa do Toré e do *trabalho de mesa*, além de uma ancestral comum⁸.

A atualização dos *antigos* também se dá mediante a constatação e afirmação nativa de um parentesco entre os Xavante, Xerente e Xakriabá. Xavante e Xerente possuem sua língua, mitos, seus objetos de arte e seus rituais, como possuíam os *antigos*. Recentemente, durante uma aula da Formação Intercultural de Educadores Indígenas, uma professora pediu que os alunos representassem em cartazes seu território do passado, seu “território mítico”. Prontamente, um grupo de jovens alunos Xakriabá desenhou um diagrama que mostrava o parentesco entre os três povos indígenas, atestando que antes “eram um povo só”. Disseram então que os Xakriabá haviam perdido muitos de seus mitos e contaram o mito de origem xavante e, em seguida, o da Onça Cabocla. Essa relação não está impregnada por uma espécie de evolucionismo que situaria os povos parentes no passado; trata-se, antes, de um reconhecimento de que Xavante e Xerente detêm conhecimentos similares àqueles que os Xakriabá atribuem aos *antigos*.

A reconexão com o mundo dos *antigos* é operada por meio da captura dos elementos dos *presentes*, dos rituais e dos mitos. No entanto, os *projetos de cultura* tematizam principalmente o primeiro elemento, dando ênfase para a produção da arte xakriabá. Os rituais e mitos parecem relegados ao domínio do que é chamado de *segredo*.

Outras práticas, também entendidas pelos Xakriabá como da *cultura* não são atribuídas aos *antigos* – pelo menos não àqueles índios

hiper-reais do passado – mas percebidas como algo mais recente, e já *misturado*, embora não menos importante. São elas a fabricação de rapadura, as técnicas necessárias para se construir e guiar carros de boi, as festas e rituais religiosos de fundo declaradamente cristão, o jogo de loas, entre outras. Em certo sentido, poderiam ser pensadas sob o nome de *presentes dos finados*, no sentido de que são percebidas como o legado dos parentes mais velhos e daqueles que se foram, mas ainda estão ao alcance da memória genealógica xakriabá.

O universo dos *antigos* e dos *finados* se conecta em muitos pontos. A arte cerâmica, por exemplo, é percebida como algo que os *antigos* faziam e é também lembrada como uma prática que os mais velhos exerciam com maestria e que poucos dominam nos dias de hoje. De fato, potes e panelas feitos no Terreno dos Caboclos eram vendidos por eles nas feiras regionais, e toda sorte de vestígios cerâmicos, de urnas funerárias a cachimbos, pode ser encontrada com facilidade dentro da terra indígena.

As mudanças aceleradas na vida dos Xakriabá têm produzido uma percepção de que esses elementos do mundo dos *finados* merecem uma atenção especial. A primazia do trabalho temporário realizado fora da terra indígena na vida dos homens e a crescente modernização da Terra Indígena Xakriabá (TIX) constituem, para os Xakriabá, o risco de “perder mais cultura”. Nas palavras de uma liderança, existe: “[...] esse problema da perda da nossa cultura, que ocorre porque nossos parentes se mudam e vão pra fora. Passam temporadas maiores fora da área e quando voltam são diferentes”.

A intensidade das relações dos Xakriabá com os não-índios se cristaliza em suas frequentes incursões para outros lugares, seja em busca de trabalho, seja “para conhecer o mundo”. As viagens frequentes, os muitos parentes que residem fora da TIX e os bens conseguidos

pelo trabalho temporário (eletrodomésticos e motocicletas) são apontados pelos moradores de cidades vizinhas como evidências de que os Xakriabá não seriam mais índios.

E, no entanto, embora o fenômeno do trabalho temporário tenha se intensificado nos últimos dez anos, ele não é novo e tem consonância com as viagens feitas pelos diversos chefes para “buscar providências”. É raro, entre os Xakriabá, conhecer uma liderança que nunca trabalhou fora da terra. Esse trânsito implica o domínio de códigos externos aos xakriabá e por isso é de grande valor⁹.

Cultivando, “culturando”

E se agricultura não é *cultura*, o que poderia ser? No momento em que Emílio atesta que os *antigos* não sabiam o que era agricultura, ele não afirma que eles não sabiam plantar. Em sua fala havia outras relações implícitas que merecem desenvolvimento.

Dentre os mais velhos com quem mantive conversas está D. Olava, habitante da aldeia Sumaré. Sua família, como grande parte das que moram naquela aldeia, não tem origem no Terreno dos Caboclos, e veio de outras áreas e estabeleceu relações com os moradores de lá – tornando-se, eles também, herdeiros. Ela conta que seu pai, o *finado* Manel, foi convidado por Gerônimo, antigo e renomado chefe dos caboclos, para “ensinar os índios a trabalhar”. “Para o Gerônimo, nós era feito parente. [...] Naquele tempo os índio não plantava direto, vivia pegando coisa nas matas, comia o sonhim assado, sem sal.” Essa narrativa é compartilhada por Emílio quando diz que o que a geração de seus avós “fazia era caçar”.

Essas narrativas, e muitas outras, corroboram a história contada por S. Laurindo, no qual os índios só sabiam caçar e pescar e por isso D. Pedro trouxe os africanos para ensiná-los

a trabalhar. E trabalho seria, a rigor, o ato de plantar uma roça. Nas palavras de Emílio:

A comida deles é, mais era: mele de abeia, feito o aruá, com a carne de bicho do mato – de meleta, de tatu, de anta, de ema. Quando então, tinha muita modossamba, jataí, munduri; o urucu, marmelada. Tudo era comida dos índios: raiz de imbu. [...] Porque eles não usavam plantar roça, quando foi no tempo que eles não usavam ferramenta pra trabalhar. Isso também é uma tia minha; ela contou: nas ocasião das festas da religião, eles pegavo jatobá, pisavo, tiravo fubá dele, fazia biscoito pra cumê (XAKRIABÁ, 2005, p. 43).

A reunião na qual a fala de Emílio aconteceu era parte do projeto Educação e Alternativas de Produção. Financiado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, o projeto tinha o objetivo de atender às demandas Xakriabá em torno da questão do aumento da produção. A diminuição no plantio das roças era constatada pelas lideranças que atribuíam o fato à intensificação do trabalho sazonal nas lavouras de cana, à entrada massiva do gado e à inconstância do regime de chuvas. Os jovens diziam que o trabalho na roça não poderia ser enfatizado por não gerar dinheiro, o que preocupava os mais velhos. O tratamento dos dados da pesquisa “Conhecendo a Economia Xakriabá”, proposta pelo cacique Domingos Nunes de Oliveira realizada em parceria com a UFMG, confirmava que os Xakriabá vinham adquirindo os alimentos de fora da Terra Indígena e fabricando pouca farinha de mandioca – um dos principais alimentos de sua dieta. No entanto, nada disso indicava uma situação de penúria, mas uma mudança na relação com a comida: antes plantada, agora comprada. A questão colocada nas entrelinhas era que o plantio de roças implicava muito mais do que produzir para comer.

As narrativas dos mais velhos sobre a preferência dos *antigos* pela caça e coleta contrastam com o que eles mesmos falam sobre o seu tempo e o de seus pais. Emílio, como muitos outros de sua geração, conta que “foi criado no cabo da enxada”, num tempo que foi de fartura e de roças muito produtivas, contrastando com o plantio escasso da atualidade.

Os Xakriabá possuem uma atitude de prodigalidade frente à comida. Os parentes de uma família extensa ajudam-se mutuamente na questão alimentar e é comum que cunhados, irmãos e primos mais jovens apareçam à casa de alguém para almoçar ou jantar. Entendendo que habitam uma região inserida no Polígono das Secas, onde a comida pode escassear em algumas épocas do ano, essa atitude é crucial para a manutenção do grupo. Como eles mesmos dizem “um tem, o outro não tem, mas todo mundo tem” (CORREIA DA SILVA, 2011).

A escassez, no entanto, não faz com que se coma moderadamente, e a prodigalidade vai além da lógica da dádiva. Como notado por Fernandes (2008), enquanto houver alimento, come-se muito e de maneira farta. A fartura produzida pelo Terreno do Senhor São João, tão citada no trabalho de Santos, está expressa para além da disponibilidade de comida. A *união na comidaria*, levantada por Correia (2011), nos dá pistas de relações orientadas pela comensalidade¹⁰.

Produzir roça é produzir gente, para além da ideia de nutrir e alimentar. A partir das diversas relações de parentesco é que se dividiam os roçados e se organizavam as sucessivas etapas de trabalho. As roças são o ambiente privilegiado para a produção da pessoa e das relações xakriabá. Os diversos lamentos acerca da redução drástica do plantio se ligavam com outras falas a respeito das mudanças aceleradas, ou descontroladas, segundo alguns, e traziam uma problemática essencial: as roças eram

estruturadas em torno das relações e também responsáveis por sua estruturação.

A atividade agrícola implica o conhecimento da terra, o domínio de determinadas técnicas e a divisão do trabalho entre homens e mulheres, crianças e adultos, sogros e genros. As roças eram uma forma de estruturar a vida que permeava a todos, sem exceção. Na medida em que no “começo pensada como uma atualização das relações do grupo. Entre as cercas de feijão andu e as roças de mandioca, cultivava-se simultaneamente a comida e o *socius* xakriabá¹¹”.

Além disso, as roças evidenciam um domínio antrópico, propriamente humano, em oposição ao *mato*. O *mato* e a noite privilegiam os bichos, inclusive os *bichos encantados*. Faustina, moradora do Barreiro Preto, narrou um caso que ilustra bem essa relação. Toda sua vida foi construída em torno do trabalho na roça e a maioria das longas conversas que manteve com ela acabavam desembocando nesse assunto.

Faustina contou que às vezes ela e o marido abriam uma roça perto de casa e outra longe. Trabalhavam primeiro na mais distante e, quando chegavam em casa, trabalhavam na roça próxima nas noites de lua cheia. Certa vez, um tio de seu marido chegou à casa deles para ajudar. Durante à noite, insone, ele levantou para “fazer a coivara”. Enquanto o mato queimava, uma luz muito forte, como o fogo, riscou o céu e queimou “um pau de aroeira” de uma só vez. Ela, o marido e o tio deste ficaram bastante assustados e suspenderam o trabalho noturno. “À noite quem trabalha são os bichos” disse Faustina diante disso.

Baianos e caboclos: contraste e englobamento

Mariz (1982), Paraíso (1987) e Santos (1997) falam a respeito de uma divisão interna dos Xakriabá, expressa nas categorias *caboclo* e

baiano. Em linhas gerais, *caboclo* designa um Xakriabá cuja ancestralidade remete aos habitantes mais antigos do Terreno dos Caboclos. *Baiano*, por outro lado, indica aqueles descendentes de famílias que chegaram ao Terreno desde o final do século XIX e foram incorporadas mediante regimes de casamento e compadrio.

Mariz e Paraíso tratam essa divisão nos termos de “identidades contrastivas”. Mariz percebe que os termos são opostos e que designam uma divisão no grupo. Paraíso escreve que os *baianos* não compartilhariam de elementos Xakriabá importantes, como o culto à Onça Cabocla ou a crença nos *encantados*. Santos vai além, entendendo que estas não seriam categorias simplesmente opostas, já que ambas seriam percebidas como “de dentro”, internas ao grupo. A autora prefere então pensar que *baiano* e *caboclo* estariam organizadas segundo o modelo de “englobamento de contrários” proposto por Louis Dumont, na qual a categoria *caboclo* englobaria a de *baiano* (SANTOS, 1997, p. 175).

Minha experiência junto aos Xakriabá demonstrou que além dessas categorias não operarem por oposição, não são cristalizadas ou bem delimitadas. *Baiano* geralmente tem um caráter pejorativo por implicar uma não-indianidade do sujeito e de seu grupo de parentes e pode ser usada dessa forma. No entanto, muitos se pensam ou são descritos como *meio baiano* ou *meio caboclo*, de modo que a oposição entre as duas categorias é sempre relativa e relacional: *baiano* pode ser sempre o outro.

O ponto a que quero chegar é que não parece haver uma distinção entre *baianos* e *caboclos* no tocante às relações com os *encantados*. Ao contrário, os Xakriabá parecem unidos em torno de seus pressupostos cosmológicos e o que neles está implicado. A quase totalidade das informações que recolhi acerca dos *encantados* veio de moradores de aldeias cujos habitantes são descritos como majoritariamente *baianos*.

O segredo: forma e fuga

No processo de retomada da cultura xakriabá, existe um conjunto de elementos que parece escapar à lógica dos projetos. Refiro-me às relações intensas com os *encantados*, o uso ritual de plantas psicoativas, os processos de cura xamânica, a feitiçaria e a transformação. Muitos desses elementos são referidos pelos Xakriabá como *segredo* ou *segredo de índios*.

Alguns aspectos do segredo possuem uma forte ligação com os *presentes dos antigos*. O Toré, por exemplo, se consolidou a partir da descoberta de *tralhas dos antigos* que haviam sido escondidas nas grutas. Rodrigo foi um dos responsáveis pela descoberta das *coisas de trabalho* junto com D. Anália, filha do importante chefe Zé Gomes, que passou então a ser conhecida como “a Madrinha do Toré”. D. Anália conta que o Toré “é uma parte de segredo. Desde os antigos” (SANTOS, 1997, p. 191)¹². Praticado por *batalhões* na região das aldeias Brejo do Mata Fome, Embaúba e Riachinho, o Toré é marcado pela ingestão da infusão de entrecasca da jurema (*Mimosa nigra*) e que tem como objetivo o contato com as entidades conhecidas como *encantados*, principalmente a Iaiá Cabocla. Esta é uma entidade protetora, mas perigosa. A Iaiá sempre sabe quando alguém duvida de seu poder ou fala mal dela, tem a capacidade de *virar* em qualquer coisa e também de ficar invisível, pode matar o gado de seus desafetos para se alimentar do sangue das reses. Apenas pajés muito poderosos podem contatá-la, como acontece no Toré¹³.

Abundam as narrativas que contam acerca de pessoas que desafiaram a Iaiá e pagaram por isso. Nesses casos, o finado Estevão Gomes é lembrado como o homem responsável por controlá-la. Estevão era um célebre curador, apontado por alguns com o bisavô de D. Anália. Descrito como “um caboclo bem apurado”, o finado Estevão era aquele que “falava a língua” da Iaiá, já que ao se

comunicar com ela, falava numa língua que ninguém entendia. Muitos acreditam que essa seria a língua dos antigos “a qual, após muitos anos de contato, passou a ser utilizada apenas nos rituais” (MARIZ, 1982, p. 32)¹⁴.

Alguns Xakriabá dizem que os grandes pajés como o finado Estevão não existem mais, e que não há quem possa invocar a Onça Cabocla e falar com ela. É o caso de Salvino, artesão do Morro Falhado, que atesta que “hoje, os povos daqui não sabem mais dessas coisas não. Isso acabou!”. Quando falei que ainda haviam pajés e curadores, ele disse que não eram iguais aos de antigamente.

É que os índios foram misturando com os povos de fora. De primeiro os povos eram mais apumados, aí foi chegando essas coisas mais novatas, os trabalhos foram acabando. Foi coisa também desses fazendeiros, desse povo que veio invadindo. De primeiro as pessoas não conseguiam entrar aqui fácil assim não. Os trabalhos não deixavam: era gente que ficava perdido, era carro que quebrava. [...] Esse povo, como Estevão, ia é fazer trabalho nas matas. Eles iam para o mato, tomavam preparado de planta para concentrar, fazer os trabalhos. [...] Fazer um trabalho desses e chega aquela cobrona e enrola em você todo, imagina? [...] Mas você sabe que era a Iaiá, certo? Ela tem forma de muitos bichos [...] Meu pai já viu ela, aquela indiazona toda, ela era alta. Apareceu para ele em cima da cerca, lá pro lado do Sapé. Olhou para ele e foi para dentro do mato. De primeiro ela passava por aqui, assobiando. Ela tinha um assobiado fininho, e quando ela passava os cachorros iam latindo. Ela passava pelos quintais afora.

Não obstante, a Iaiá é invocada em uma série de trabalhos, seja no Toré ou no *trabalho de mesa*, nos quais fala e responde uma série de perguntas. Fernandes, em seu campo na

aldeia Caatinginha, teve como informante S. Evaristo, pajé e liderança daquela aldeia. Ele afirmou ter o poder para encontrar e conversar com a Onça, e que, embora ela seja invisível, pode aparecer em uma fotografia ao lado dele enquanto realiza o *trabalho de mesa*.

O acesso aos pajés é irrestrito e mesmo pessoas de fora da Terra Indígena vêm consultá-los. No entanto, o Toré é um tipo de trabalho sobre o qual pouco se fala. Ainda que tenha uma conexão forte com os *antigos*, o Toré é *segredo*, sobre o qual só se pode versar com restrições¹⁵.

As ideias de *encanto* e de *encantado* são amplamente difundidas e, como o domínio dos *encantados* é o *mato*, as histórias de caça geralmente acabam remetendo a eles. Um caçador xakriabá, especialmente um senhor de mais idade, tende a falar de bichos e *bichos encantados* sem que haja qualquer transição na conversa. Mas, mesmo que os *bichos encantados* integrem a fauna, não podem ser caçados. Ao contrário, eles frequentemente representam perigo para o caçador¹⁶.

Em outra ocasião em que falávamos de caça, um xakriabá do Barreiro Preto disse que achava que os “matos tinham um encanto”, porque às vezes a caça escasseava e abundava sem qualquer explicação aparente.

A algumas pessoas é reputada a capacidade de transformação. Chefes importantes do passado, como os finados Gerônimo e Zé Gomes, pajés como o finado Estevão, além de outros notáveis como o Velho Paulino, são lembrados como capazes de *virar* animais, casas de *cupim* e *pau seco*. Muitas narrativas xakriabá colocam a transformação no contexto do confronto com as autoridades do Estado. Velho Paulino e Gerônimo, ambos teriam passado por situações em que escaparam da polícia usando da capacidade de *virar* – Velho Paulino chegou a ser capturado a despeito disso, mas escapou colocando os soldados para dormir. Nessas

narrativas a transformação geralmente se dá no *mato*, para onde se havia fugido. Transformados em casa de *cupim*, cachorro ou *pau seco*, eles podiam enganar as autoridades durante dias.

Seu Estácio, liderança da aldeia Caatinginha, conta a história de João e Maria: um casal que se une contra o desejo dos pais da noiva. Estes pedem que o noivo complete tarefas sobre-humanas para conseguir a mão da filha – desmontar morros, cortar uma árvore de fogo – que ele é incapaz de realizar. A noiva, Maria, acaba fazendo as tarefas por ele, sem que seus pais saibam. Quando percebem que não vão conseguir a autorização para casar, eles decidem fugir juntos. Segue uma série de episódios de transformação e fuga nos quais o casal é perseguido pelo pai da noiva. Quando este desiste e manda sua esposa no lugar, Maria diz: “Óia, agora não é mais o meu pai que tá vindo, não, é minha mãe e ela tem mais segredos que meu pai. Ela vai achar nós e ela vai pegar nós de volta. Vão virar um cinzêro” (XACRIABÁ, 2005, p. 105).

No entanto, as transformações não estão situadas apenas nas narrativas de um passado mítico. Em campo pude escutar sobre um evento similar à história de Seu Estácio, acontecido há alguns anos, com um casal da aldeia São Domingos – com o qual eu tive um breve contato, por causa de um projeto de criação de peixes. Ambos fugiram para casar e foram perseguidos por conta disso. Contam que só conseguiram escapar porque o noivo era *sabido* e *virou* os dois numa *casa de cupim*.

Um caso mais emblemático é o de Lúcio. Tio de um dos Xakriabá mais próximos de mim, Lúcio é bisneto do Velho Paulino, reputado *curador* e chefe da região do Barreiro Preto. Ele é conhecido por encantar nas ocasiões de *sentinela*, em volta da fogueira, onde vira gravetos em cobras, folhas em cigarras, palha de milho em dinheiro e *faz mesa pular*. Lúcio também é capaz de se transformar em touro e

bode, coisa que ele conta ter aprendido com *encantados* da mata. Abundam os eventos nos quais Lúcio enganou donos de vendas com o dinheiro *virado* ou de pessoas que testemunharam o surgimento de cigarras e cobras nas fogueiras das *sentinelas*¹⁷.

Gente que encanta como Lúcio pode ser referida como *fazedores de truque* (prestidigitadores), capazes de fazer com que outros acreditem em coisas que a rigor seriam ilusões. Embora práticas aparentemente mais inofensivas como fazer desaparecer e aparecer pequenos objetos e animais possam ser tratadas dessa maneira, as transformações das pessoas são um assunto mais sério. Um célebre exemplo é ilustrado pela ocasião na qual ele chegou em casa *virado* em um touro preto e sua esposa, assustada, pegou uma mão de pilão e lhe atingiu a cabeça. Após esse episódio ela entrou em depressão e precisou se tratar.

Busquei explicitar a riqueza do pensamento acerca dos *encantados* e do *encantamento* e como ele se relaciona com uma série de predicados (caça, cura, roça, etc.), sendo parte integrante da vida xakriabá. O *encantamento* já contém em si uma dimensão do discreto e do indizível: ele deve ser segredo ou não-dito porque os *encantados* e as *gentes que encantam* sabem quando se fala deles.

A dimensão de *segredo* do *encantamento* e sua não-comunicação com os *projetos da cultura* certamente constitui um contraponto à exuberância com a qual os Xakriabá tratam as artes da cerâmica, do ornamento e da pintura. Os elementos do *segredo*, quando surgem, são apresentados desprovidos de sua dimensão atual, narrados como histórias de coisas que, a rigor, não existiriam. O *segredo* aponta para uma diferença radical que não deve ser traduzida em *cultura* e integra uma dimensão incommensurável em relação à ontologia moderna, que precisa ser protegido e, como tal, mantido à parte dos *projetos de cultura*.

Considerações finais: *cultura* e *cultura*

Strathern (1980) se pergunta por que a oposição entre o doméstico e o selvagem feita pelos Hagen deveria ser extrapolada para a oposição entre cultura e natureza – termos inadequados para se tratar dos povos das Terras Altas. Sua exposição cuidadosa das implicações da oposição entre *mbo* (o doméstico) e *romi* (o selvagem) demonstra que sua relação não se dá nos mesmos termos daquela entre cultura e natureza. E, no entanto, é justamente o equívoco implícito na correlação direta entre os dois pares de termos que tornou possível a análise de Strathern.

Como sustenta Carneiro da Cunha (2009), a cultura, como os *cantes de ida y vuelta*, chegou até os mundos nativos e agora volta para nos assombrar – categorias de *ida y vuelta*. E o que volta quase nunca é o que foi, de modo que a cultura a que se referem os nativos certamente tem interseções com o conceito da ciência antropológica, mas é de fato *outra coisa*. Nesse sentido, a “autoconsciência cultural” proposta por Sahlins (2004) não necessariamente implica uma teoria nativa da diferença em termos culturais.

O trabalho de Roy Wagner produziu, por meio de um esforço de reversão antropológica, um olhar muito acurado a respeito da ambiguidade e dos diferentes sentidos carregados pelo termo cultura. Para o Ocidente moderno, o termo é uma metáfora para vida, um mito da produção e acumulação, do controle e da domesticação, da oposição entre o feito e o inato, entre o não-convencional e o convencional.

Além disso, cultura é um conceito constantemente atualizado pelo exercício de expressão da diferença na teoria antropológica. Mas seu sucesso como categoria analítica o tornou onipresente, ubíquo, justamente o que tem lhe esvaziado a capacidade de operar como tal (STRATHERN, 1995, p. 157).

Na medida em que essa onipresença favorece apropriações e metáforas, ela ajuda a originar as categorias de *ida y vuelta*. Um sinal da inadequação que estimula a imaginação antropológica, já que foi a incompatibilidade entre *cultura*, enquanto conceito nativo, e cultura como conceito antropológico o que inspirou o presente trabalho em primeiro lugar. A constatação de que a equivocação é de mão dupla é o que tem dado alguma forma e corpo, por meio do estudo das categorias xakriabá implicadas em seu conceito *cultura*.

Notas

- Essa história foi gravada por Ana Flávia Santos em 1996, narrada pelo Senhor Laurindo Gomes de Oliveira, da aldeia Olhos d'Água. Tive oportunidade de escutar diferentes versões dela em várias ocasiões em campo. Penso nessa história como uma espécie de "mito de origem" dos Xakriabá, por condensar as narrativas de aliança com os diversos grupos e também por falar na origem do Terreno dos Caboclos da Missão do Senhor São João.
- Saint-Hilaire, em 1817, se refere aos índios aldeados em São João das Missões como *xicriabás*, alegando que haviam se fundido com negros e mestiços. Por não serem "índios puros", conta o viajante, a lei não lhes concedia o direito de serem julgados pelos seus. Outros visitantes da Missão se referem aos índios lá aldeados como "cayapós" e "acroás" (SANTOS, 1997, p. 13-17).
- Em princípio a ideia de *apuração* passa por ter um corpo dotado de um fenótipo com características entendidas como indígenas: cabelo escuro e liso, pele parda, olhos pequenos, rosto arredondado. No entanto, uma série de atitudes pode ser marcadora e produtora de apuração, tais como andar descalço ou sem camisa, ter domínio das *coisas do mato*, usar adornos e pinturas corporais.
- Antigo* também pode se referir às pessoas do passado em geral. Mas aqueles que podem ser classificados como parentes, que podem ser efetivamente incluídos na genealogia, são referidos como *fnados*. A categoria *antigos* engloba a de *fnados*, mas o inverso não é verdadeiro.
- Presentes dos Antigos* (2009) é o título de um filme documentário feito no âmbito do curso de Formação Intercultural de Professores Indígenas. Dirigido por Rafael Fares e produzido por Ranisson e José Reis, ambos professores Xakriabá, o documentário trata da busca dos Xakriabá por uma conexão com os antigos através das pinturas rupestres como objetos de reflexão e o ritual do Toré. Embora não seja uma expressão nativa de uso corrente, faço seu uso por um duplo caráter: indica a relação de dádiva implícita nos vestígios arqueológicos e também os antigos no presente.
- Essa é uma versão da história produzida conforme a documentação (Paraíso, 1987; Santos, 1997; e Xacriabá, 2005) e as várias anotações registradas em diferentes momentos. Escutei a história da Onça Cabocla narrada por S. Ioiô da Vargem, S. José de Olava, S. Chico de Bião, S. Emílio e S. José de Fiúza.
- Na cidade de Itacarambi, quando provocados a falar sobre os Xakriabá, alguns senhores disseram que "aqueles índios bebem cachaça com a onça e chamam-na de 'titia!'" (SILVA; OLIVEIRA NETO, 2006).
- Trabalho de mesa* é como os Xakriabá se referem a eventos nos quais os *pajés* ou *curadores* invocam ou incorporam entidades, às vezes chamadas de *ordens*. Estas podem ser acessadas quando os *pajés entram em corrente*, como são chamados os estados de incorporação (FERNANDES, 2008). As *Ordens* podem ser *encantados* (como a Onça Cabocla), *antigos* ou entidades associadas à cultos afro-brasileiros, tais como *pretos-velhos* ou *caboclos*. A aptidão para o *trabalho de mesa* é considerada *de nascença*, mas o aprendizado para se tornar *pajé* exige a tutoria de alguém mais experiente, de modo a minimizar o risco de se *entrar na corrente* e não voltar mais.
- A viagem de Rodrigo a Brasília, por exemplo, teve uma importante repercussão regional e também uma consolidação dele enquanto *chefe* – e mais tarde cacique (SANTOS, 1997, p. 201).
- Por duas vezes escutei reclamações dos Xakriabá a respeito de uma pesquisadora que se recusava a comer a comida deles. Em campo, parecia intrigante para

alguns o fato de eu comer e gostar de favas e feijão andu, variedades locais que nem sempre são consumidas por pessoas “de fora”. Uma jovem, ao saber que sua irmã cozinhava favas para a janta, da qual eu partilharia, me perguntou por que eu gostava de “comida de pobre”. Por outro lado a comida “tradicional” é frequentemente referida como *forte*, devendo ser oferecida aos parentes durante visitas e nos circuitos de reciprocidade.

11. A transformação nesse modelo vem acarretando, entre outras coisas, uma alegada falta de “controle” dos mais velhos sobre os mais jovens – e alguns problemas daí decorrentes.
12. Os Xakriabá são unânimes em afirmar que os rituais praticados em grutas e clareiras nas matas são muito antigos. Referidos a grupos familiares como os Gomes de Oliveira e Seixas Ferro, esses rituais ganharam posteriormente o nome de Toré e foram renovados pela atuação de Rodrigo e D. Anália.
13. Muitas palavras são usadas para se referir aos xakriabá capazes de curar ou *encantar*: *curador*, *feiticeiro*, *gente que encanta*, *gente sabida*, *pajé* etc. O ato de *fazer feitiço* ou *encantar* também tem muitos nomes: *cruzar o ramo*, *fubá* etc.
14. Entre os Xakriabá, todos os primos dos pais são chamados de “tios” e todos os irmãos e primos dos avós são tratados como “avô” ou “avó”.
15. Em 2007 recomendou-se a uma pesquisadora do Grupo de Educação Indígena da UFMG que não procurasse D. Anália para uma entrevista. Quando em campo, também me disseram que não falaria comigo.
16. O *Bicho Homem*, por exemplo, é descrito como um humanoíde canibal coberto de pelos, que mora em cavernas ou dentro do oco de árvores e persegue os humanos indiscriminadamente.
17. *Sentinela* é o nome dado aos velórios.

Referências bibliográficas

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *“Culture” and culture: traditional knowledge and intellectual rights*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2009.
- CORREIA DA SILVA, Rogério. *Circulando com os Meninos: Infância, participação e aprendizagem dos meninos indígenas Xakriabá*. Tese de Doutorado - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.
- FERNANDES, Isabela N. *O uso de plantas medicinais e os processos rituais de cura entre os Xacriabá da aldeia Caatinguinha, São João das Missões, Minas Gerais*. Monografia de Graduação. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. In: *Mana. Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 39-65, 1997.
- MARIZ, Alceu C. et al. *Relatório de viagem à área indígena Xakriabá*. Manuscrito – Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1982.
- PARAÍSO, Maria H. B.. *Identidade étnica dos Xakriabá*. Manuscrito – Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1987
- RAMOS, Alcida R.. O índio hiper-real. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 10. n. 28. p. 5-14, 1995.
- SAHLINS, Marshall. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: _____. (org). *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004, p. 503-534.
- SANTOS, Ana F. M. Xakriabá: identidade e história. Relatório de Pesquisa. In: *Série Antropologia*, n. 167. Brasília: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. 1994.
- _____. *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à terra indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a formação social de fronteiras*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.
- SILVA, Fernanda C. de O.; OLIVEIRA NETO, Luiz F. de. *Cinema no Rio*. Manuscrito – Belo Horizonte. 2006.
- STRATHERN, Marilyn. No Nature, no Culture: the Hagen case. In: Maccormack, Carol; Strathern, Marilyn (eds.). *Nature, culture and gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 174-222.

_____. The nice thing about culture is that everyone has it. In: _____ (ed.) *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*. London and New York: Routledge, 1985, p. 153-176.

WAGNER, Roy. *The invention of culture*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1981.

XACRIABÁ, Povo (orgs). *Com os mais velhos*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais/CGEEI, 2005.

autor **Rafael Barbi Costa e Santos**

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAN/UFMG) e Pesquisador do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSMA)

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/ 2014