



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

FERNANDA BORGES HENRIQUE

Por um lugar de vida: os Kiriri do Rio Verde, Caldas/MG

CAMPINAS

2019



FERNANDA BORGES HENRIQUE

Por um lugar de vida: os Kiriri do Rio Verde, Caldas/MG

Dissertação apresentada ao
Departamento de Antropologia
Social do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas para o título de
mestra em Antropologia Social

Orientadora: Dr^a. Emília Pietrafesa de Godoi

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA
ALUNA FERNANDA BORGES HENRIQUE, E
ORIENTADA PELA PROF^a. DR^a. EMÍLIA
PIETRAFESA DE GODOI.

CAMPINAS

2019

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

H395p Henrique, Fernanda Borges, 1989-
Por um lugar de vida : os Kiriri do Rio Verde, Caldas/MG / Fernanda
Borges Henrique. – Campinas, SP : [s.n.], 2019.

Orientador: Emília Pietrafesa de Godoi.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Territorialidade. 2. Índios Kiriri. 3. Índios da América do Sul - Caldas,
MG. I. Godoi, Emília Pietrafesa de, 1960-. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: For a place of living : the Kiriri people of Rio Verde, Caldas/MG

Palavras-chave em inglês:

Territoriality

Kiriri Indians

Indians of South America - Caldas, MG

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestra em Antropologia Social

Banca examinadora:

Emília Pietrafesa de Godoi

Aline Fonseca Iubel

Artionka Manuela Góes Capiberibe

Data de defesa: 29-10-2019

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-3467-966X>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/6293108577161725>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 29 de outubro de 2019, considerou a candidata Fernanda Borges Henrique aprovada.

Prof^a. Dr^a. Aline Fonseca Iubel

Prof^a. Dr^a. Artionka Manuela Góes Capiberibe

Prof^a. Dr^a. Emília Pietrafesa de Godoi (Presidente)

A Ata da defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*Ao povo Kiriri do Rio Verde
que me recebeu em suas
casas e com quem aprendi a
não ter medo de andar*

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é fruto de muitos processos, de relações baseadas no compromisso e embebidas no tempo. É resultado também de reflexões com os Kiriri, com minha orientadora e com meus amigos e colegas. Foram quase dois anos de convivência com meus amigos do Rio Verde, e é para eles meu mais profundo agradecimento. Sem sua paciência com minhas insistentes perguntas, sua generosidade em me receber em suas casas e os convites para caminhar junto deles, esta dissertação não seria possível. Aos Kiriri do Rio Verde devo minha desinibição de falar em público e a perda do medo de me deslocar de mim mesma a partir do ato do caminhar.

Agradeço aos meus pais, José Pedro e Sheila e ao meu irmão, André, que estão sempre comigo, apesar das distâncias e de minhas *andanças* com os Kiriri. À minha mãe, agradeço por me ensinar que as relações são tributárias do tempo e da paciência. O que vale para a academia, para a Antropologia, para o trabalho de campo... para a vida. Ao meu irmão, agradeço por me inspirar e me encher de orgulho dentro e fora da vida acadêmica, por ser quem é e por me ensinar a olhar para o mundo com olhos mais brandos. Ao meu pai, agradeço por responder meus chamados: seja para conversarmos sobre as incertezas da vida, seja para caminharmos juntos, atrás dos Kiriri. Ao meu companheiro, Pedro, agradeço pelo incentivo, pela companhia diária e pela leveza com que me ensina a levar a vida, o que foi mais do que suficiente para que este trabalho se concretizasse.

Agradeço à minha orientadora, Prof^ª. Dr^ª. Emília Pietrafesa de Godoi, por quem nutro profunda admiração desde a graduação, ainda nas Minas Gerais. Sem ela, também não poderia ter construído esta pesquisa e, menos ainda, sem seus comentários precisos e generosos, suas reflexões certeiras, dentro e fora da sala de aula, e o incentivo à complexificação de minha leitura sobre os textos e o mundo, esta dissertação não teria chegado à uma versão final que contemplasse de forma suficiente minha experiência em campo.

Aos Professores Heloísa Pontes, Antonio Guerreiro, Christiano Tambascia Nashieli Loera, Aline Iubel, agradeço pelas disciplinas oferecidas no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do IFCH. Agradeço ao Prof. Antonio Guerreiro que, com generosidade, fez-me expandir a compreensão do universo kiriri a partir de comentários pertinentes apontados durante o exame de qualificação. Neste mesmo sentido, agradeço também à Prof^ª. Aline Iubel por ter realizado uma profunda leitura do

texto de qualificação, tecendo comentários importantes para a continuação do trabalho, o que culminou nesta versão final. À Prof^a Aline Iubel ainda agradeço por ter aceitado estar mais uma vez em minha banca, agora já para a defesa. Agradeço à Prof^a. Artionka Capiberibe, que, com entusiasmo, também aceitou compor a banca de defesa deste trabalho. À Prof^a. Artionka Capiberibe agradeço duplamente por oferecer, enquanto coordenadora do Centro de Pesquisa em Etnologia, o CPEI-Unicamp, um espaço frutífero para discussões e para pensar os possíveis caminhos da etnologia indígena. Agradeço também o apoio institucional oferecido pela Secretaria do PPGAS/UNICAMP, em nome de sua então secretária, Márcia Goulart.

Aos queridos amigos e colegas da Unicamp, Lucas Maciel, Verônica Monachini, João Bort, Arianne Lovo, Jeferson Batista, Raquel Banuth, Denise Monzani e Karine Assumpção, sou grato por fazerem da Antropologia um lugar de afetos, de intensas discussões e de muito companheirismo. Ao João Bort, agradeço pelas inúmeras vezes que fomos companheiros em campo e fora dele. Às amigas e amigos de longa data, lá das Minas Gérias, que estão sempre comigo, agradeço a presença constante e as trocas que temos feito ao longo de nossa jornada. Estamos juntos nas trincheiras, hoje e sempre.

Agradeço, ainda, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, o CNPq, pela bolsa concedida durante três meses de desenvolvimento deste trabalho. Por fim, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), no âmbito do Convênio FAPESP/CAPES, sob o processo nº 2017/13949-0, pela bolsa de mestrado concedida e por todo o apoio financeiro, o que viabilizou a realização deste trabalho.

RESUMO

Esta pesquisa visa explorar como os Kiriri do Rio Verde, povo indígena vindo de Muquém de São Francisco, região Oeste da Bahia, transforma uma terra por eles ocupada no mês de março de 2017, no município de Caldas, região Sul de Minas Gerais, em seu lugar de vida, trabalho, afeto e significação. Ao olhar para os processos de construção do território kiriri no Sul de Minas, esta pesquisa trata das *andanças* kiriri, sobretudo das lideranças deste povo, desde sua saída, na década de oitenta, da Terra Indígena de Mirandela rumo ao Oeste baiano. Ainda, apresenta-se neste trabalho como se deu a ida destas famílias para o Sul-mineiro, explorando os conflitos kiriri em termos dinâmicos, que alternam entre crise e recomposições de relações. A territorialidade kiriri também nos levou à uma noção própria destas famílias sobre a terra ocupada no Sul-mineiro. A *terra verde*, forma como se referem à terra que ocupam em Minas Gerais, é aqui investigada enquanto uma categoria que aglutina atributos, a um só tempo, funcionais e simbólicos, que dizem respeito ao modo de produzir relação kiriri entre parentes, encantados, tapuias e amigos, o que, por sua vez, aponta para o modo kiriri de produzir seu território. Ademais, exploramos como os Kiriri têm construído suas relações no Sul de Minas e ampliando sua rede de apoio, reunindo pessoas para *somar na luta*, para que permaneçam na *terra verde* com a ajuda de *amigos*, organizações não-governamentais e vizinhos.

Palavras-Chave: terra, territorialidades, Kiriri, Rio Verde, Minas Gerais.

ABSTRACT

This research aims to explore how the Kiriri do Rio Verde, an indigenous people from Muquém de São Francisco, western Bahia, transform a land they occupied in March 2017 in the city of Caldas, southern Minas Gerais, in their place of life, work, affection and meaning. Looking at the construction processes of the kiriri territory in the south of Minas Gerais, this research deals with the kiriri wanderings, especially with the leadership of this people, since their departure in the eighties from the Mirandela Indigenous Land towards the west of Bahia. Also, this work presents how these families went to the South of Minas Gerais, exploring the kiriri conflicts in dynamic terms, which alternate between crisis and recomposition of relations. The kiriri territoriality has also led us to their own notion of the occupied land in the south of Minas Gerais. Terra Verde, as they refer to the land they have occupied in Minas Gerais, it is investigated here as a category that brings together functional and symbolic attributes that relate to the way of producing kiriri relationship between relatives, enchanted, tapuias and friends, showing the kiriri way of producing their territory. Moreover, we explore how the Kiriri have been building their relationships in southern Minas Gerais and expanded their support network, bringing together people to join their struggle to stay at Terra Verde, with the help of friends, non-governmental organizations and neighbors.

Key-words: land, territorialities, Kiriri, Rio Verde, Minas Gerais.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Pontos de circulação dos Kiriri do Rio Verde entre Minas Gerais e Bahia.	13
Figura 2: Pontos de circulação dos Kiriri do Rio Verde no Sul de Minas Gerais.	14
Figura 3: Povo Kiriri do Rio Verde e regionais em evento realizado no distrito de Laranjeiras na Semana Santa.	36
Figura 4: Mapa do Território Indígena Kiriri desenhado pelos próprios índios e que possui os oito marcos do território de origem, chamado pela comunidade de Chapéu do Sol.	52
Figura 5: Imagem de satélite da Área Indígena de Barra (em destaque) onde se localiza a aldeia Kiriri de Barra, município de Muquém de São Francisco/BA, às margens do rio São Francisco. No canto inferior direito localiza-se o município de Ibotirama/BA.	60
Figura 6: Diagrama de parentesco Povo Kiriri do Rio Verde.	76
Figura 7: Barracas improvisadas para abrigo dos indígenas, utilizadas pelos mesmos no início da ocupação da área.	78
Figura 8: Desenho da aldeia Kiriri do Rio Verde, elaborado pelo pajé Kiriri do Rio Verde. Legendado pela autora.	86
Figura 9: Chefe Kiriri, seu filho e sobrinho cobrindo uma das casas no Rio Verde. Cacique Adenilson segurando a telha na parte externa da casa e seu filho mais novo segurando a mesma telha em cima da estrutura. Ao lado, Cleison, filho de Roseni observa o cacique e seu filho cobrirem a casa onde vive o líder Kiriri.	94
Figura 10: Cacique Kiriri e outros homens colocando a fogueira, agora carregada de “frutos”, de pé novamente no centro da aldeia. Rio Verde, 2019.	101

ABREVIATURAS

AGE – Advocacia Geral do Estado

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CPT – Comissão Pastoral da Terra

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MPE – Ministério Público Estadual

MPF – Ministério Público Federal

MST – Movimento dos Trabalhadores Sem Terra

UEMG – Universidade do Estado de Minas Gerais

SUMÁRIO

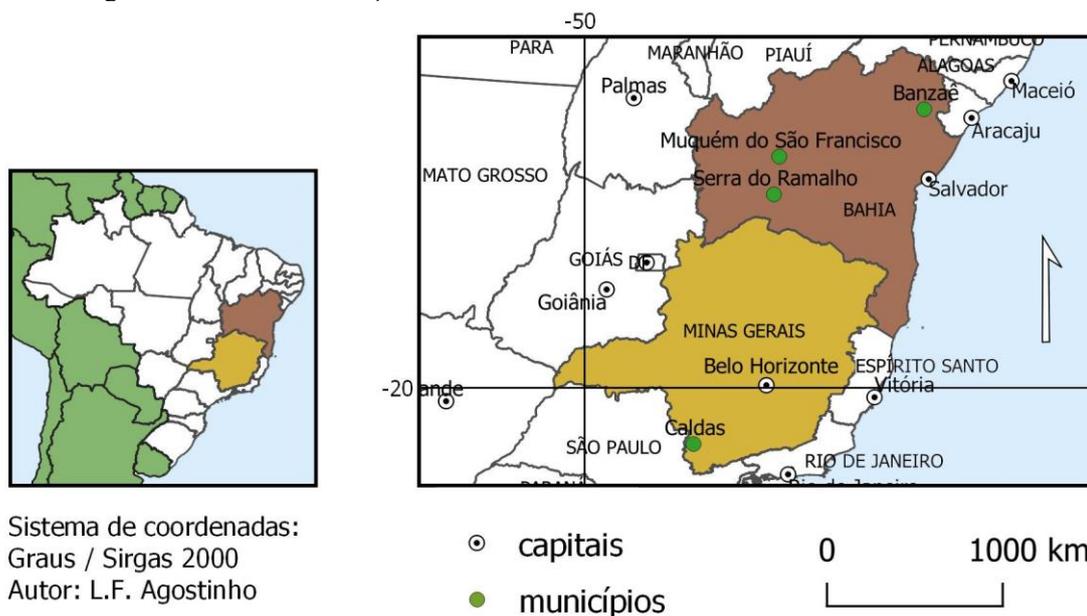
APRESENTAÇÃO.....	13
A ocupação da terra no Rio Verde.....	13
INTRODUÇÃO.....	19
Gente no tempo e no lugar: reflexões metodológicas.....	19
É tempo de construir relações: o trabalho de campo.....	27
Caminhar com os Kiriri.....	37
CAPÍTULO I: CHEGAR NO RIO VERDE.....	47
1.1. Quem são os Kiriri do Rio Verde?.....	47
1.2. <i>Não ter medo de andar</i> : De Lagoa Grande para Muquém de São Francisco..	53
1.3. <i>Não ter medo de andar</i> : De Muquém para o Rio Verde.....	60
CAPÍTULO II: TERRA VERDE.....	84
2.1 Entrar para a terra.....	87
2.2. A casa kiriri no Rio Verde.....	92
2.3. A cabana: “os Kiriri do Rio Verde vão apresentar e o nosso Toré nós vamos dançar”.....	101
2.4. O poró: <i>é tudo uma ciência danada</i>	113
2.5. Uma terra prenehe de significados.....	121
CAPÍTULO III: FAZER AMIGOS, CONSTRUIR ALIANÇAS.....	126
3.1. De amizade à inimizade.....	127
3.2 A saída do Rio Verde: do Sul para o Triângulo mineiro.....	129
3.2. Voltar para o Rio Verde: <i>Nós não temos papel, nós só temos coragem</i>	134
3.3. <i>Não perder a amizade</i> : Fazer amizade para além do Rio Verde.....	137
3.4. Uma terra de relações e o estado de Minas Gerais.....	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	156
ANEXOS.....	163

APRESENTAÇÃO

A ocupação da terra no Rio Verde

No dia 13 de março de 2017 dezesseis famílias do povo indígena Kiriri, vindas do município de Muquém de São Francisco¹, região Oeste da Bahia, ocuparam uma terra no município de Caldas², região Sul do estado de Minas Gerais, conforme apresentado no mapa abaixo

Figura 1: Pontos de circulação dos Kiriri do Rio Verde entre Minas Gerais e Bahia.



Fonte: Arquivo pessoal.

A distância a ser percorrida entre os dois municípios é de aproximadamente 1.600 km (um mil e seiscentos quilômetros), e a terra ocupada está localizada a sete quilômetros da sede municipal de Caldas, no *bairro*³ do Rio Verde, e é ligada ao município através de uma estrada de terra utilizada pelos locais para irem ao trabalho, escola e outras atividades

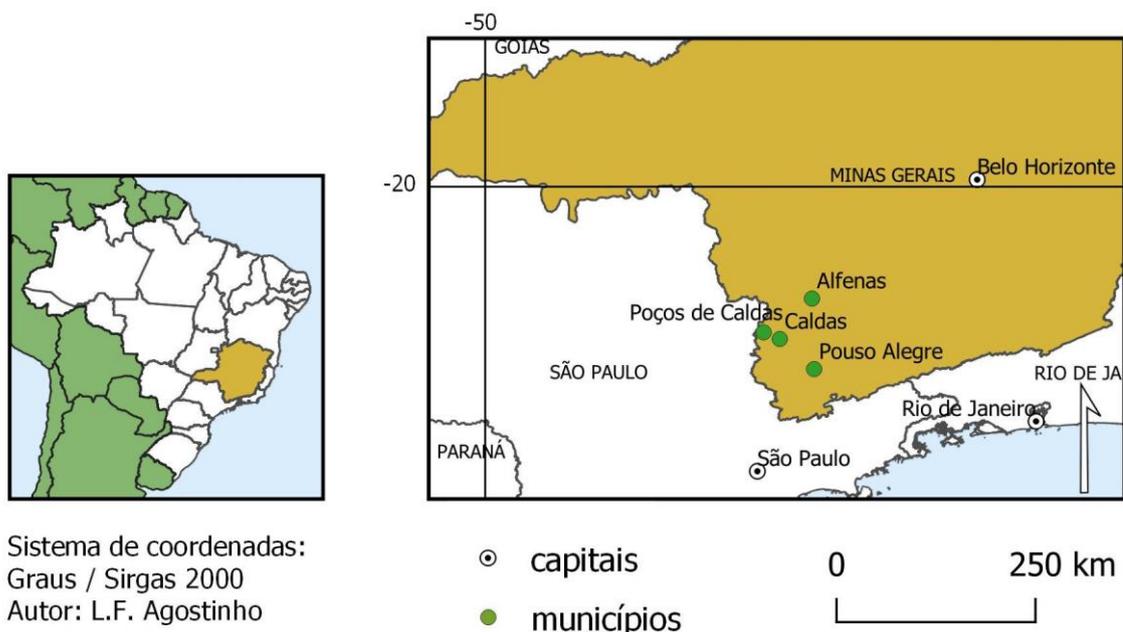
¹ Segundo estima o IBGE (2018), a população do município de Muquém de São Francisco gira em torno de 11.280 pessoas.

² Segundo dados do IBGE (2018), o município de Caldas/MG conta com uma população estimada de 14.417 pessoas. A região onde está localizado o município é conhecida por sua alta produção de batatas.

³ A função *itálico* será utilizada aqui para fazer referências às categorias, frases e falas utilizadas e construídas por meus interlocutores. Neste caso, *bairro* é a forma como os locais se referem à comunidade rural do Rio Verde, lugar em que vivem. Nos contextos rurais do Sudeste brasileiro, *bairro* é uma categoria que organiza “grupos de vizinhança, cuja as relações interpessoais são cimentadas pela grande necessidade de ajuda mútua, solucionada por práticas formais e informais, tradicionais ou não; pela participação coletiva em atividades lúdico-religiosas que constituem a expressão mais visível da solidariedade grupal (QUEIROZ, 1973:195).

que envolvam a sede municipal, as comunidades vizinhas e outros municípios. A estrada de terra que passa pelo Rio Verde também liga Caldas à rodovia MG-469, que dá acesso ao município de Poços de Caldas. O município de Caldas dista aproximadamente 434 km (quatrocentos e trinta e quatro quilômetros) da capital mineira, Belo Horizonte. Desde que estão em Caldas, os Kiriri têm circulado pela região do Sul de Minas Gerais, como mostramos no mapa abaixo, também região central do estado e pelas rodovias que ligam o estado mineiro e o Oeste da Bahia, entre outras localidades que eventualmente precisam estar para consolidar relações de apoio político e amizade, sobretudo ao que diz respeito ao seu desejo de permanecer na terra ocupada.

Figura 2: Pontos de circulação dos Kiriri do Rio Verde no Sul de Minas Gerais.



Fonte: Arquivo pessoal.

A área em que estão os Kiriri no Sul mineiro tem como seu proprietário legal o estado de Minas Gerais e foi doada, através de Escritura Pública de Doação, à Universidade Estadual de Minas Gerais, UEMG, para que fosse implementado no local um campus universitário. Apesar da Lei 15.269⁴ que versa sobre a doação do “imóvel de propriedade do Estado, constituído por área de 60 ha (sessenta hectares), situado no lugar denominado Rio Verde, no município de Caldas, registrado sob o nº R-1-6251, a fls, 20 do livro 2-AH, no Cartório da Comarca de Caldas” (art. 1º da Lei nº 15.269 2004 de

⁴ Disponível em <http://www.leisestaduais.com.br/mg/lei-ordinaria-n-15269-2004-minas-gerais-autoriza-o-poder-executivo-a-doar-a-universidade-do-estado-de-minas-gerais-uemg-o-imovel-que-especifica-e-a-transferir-a-fundacao-rural-mineira-ruralminas-a-area-que-especifica?q=Lei+n%C2%BA+15.269> último acesso em 18/12/2018.

27/07/2004) ser do ano de 2004, segundo consta no Relatório de Qualificação de Reivindicação Kiriri (FUNAI, 2017), a Escritura Pública de Doação é do dia 18/05/2007.

Como é também lembrado no relatório supracitado, o art. 4º da mesma lei diz que “o imóvel de que trata o art. 1º desta lei reverterá ao patrimônio do Estado se, findo o prazo de três anos contados da lavratura da escritura pública de doação, não tiver sido dada a destinação prevista do art. 2º ou 3º desta lei” (art. 5º da Lei nº 15.269 2004 de 27/07/2004)⁵. Dito isso, lembramos que, a escritura de doação desta terra é do ano de 2007 e, até o ano de 2017, quando os Kiriri ocuparam a área e ainda nos dias de hoje, a ação de implementação de campus universitário não foi realizada no local.

Segundo a legislação aqui citada, a terra possui 60ha (sessenta hectares). Como nos informam os próprios Kiriri baseados no que disseram os agentes da Funai, a ocupação do grupo preenche apenas 39ha (trinta e nove hectares) da área, sendo o restante (vinte e um hectares), ocupado por regionais. É interessante salientar que desde o dia em que ocuparam a área até o momento da escrita desta dissertação, os Kiriri já receberam três liminares de reintegração de posse expedidas pela Universidade, representada pela Advocacia Geral do Estado, AGE, mas os regionais que também ocupam a área jamais foram comunicados sobre uma possível saída da terra a partir de determinação judicial. É importante também informar que, apesar das liminares de reintegração terem sido expedidas pela Universidade do Estado de Minas Gerais, no mês de outubro de 2018, diante da última notificação de desocupação da área comunicada aos Kiriri, a Universidade oficializou, através do Ofício UEMG/GABREITOR nº. 344/2018, que em reunião realizada entre a Reitora da Universidade, o Subsecretário dos Fóruns Regionais de Governo e integrantes da “Mesa de Diálogo e Negociação de Conflitos” do estado mineiro “discutiu-se a viabilidade da UEMG desenvolver linhas de pesquisa e projetos de extensão envolvendo a questão indígena, tomando por foco a própria *tribo* Kiriri” (UEMG/GABREITOR nº. 344/2018) e, por isso, decidiu-se segundo este ofício pela suspensão da medida liminar movida pela Advocacia Geral do Estado. Segundo consta no documento, “a suspensão da medida de desocupação forçada terá por objetivo permitir

⁵ O artigo 2º da Lei nº 15.269 diz que “O imóvel de que trata o art. 1º destina-se à implantação de campus universitário” e o artigo 3º da mesma lei complementa que A UEMG poderá alienar o imóvel de que trata esta lei, desde que o produto da alienação seja aplicado no desenvolvimento do ensino superior

aos entes estaduais e federais envolvidos à busca de possível solução conciliatória para o caso, respeitada a legislação vigente” (UEMG/GABREITOR nº. 344/2018).

Nos primeiros pouco mais de trinta dias da ocupação, os Kiriri estiveram sob barracas improvisadas e/ou compradas com o fim de abrigarem-se ao *entrar para a terra*. Até o final do ano de 2017, as dezesseis famílias que lá residem construíram treze moradas de pau-a-pique, algumas cobertas por telhas de amianto, outras por lonas pretas e brancas. Neste momento, todas as casas estão cobertas por telhas de amianto, de plástico ou colonial que foram doadas, após um incêndio que destruiu uma das casas, pelos moradores do entorno para a substituição das lonas. Ainda, uma das primeiras medidas do grupo foi a construção de uma *cabana* em formato circular, coberta, na parte superior por folhas de palha encontradas na região e forrada, na parte inferior com cimento. A cabana é sustentada por madeiras da região e aberta em suas laterais. A construção deste lugar se deu para que os rituais Kiriri, como, por exemplo, o Toré⁶ pudessem acontecer. Atualmente, a *cabana* se encontra coberta por telhas de plástico, já que as folhas de palha não resistiram às chuvas, e nela só se realizam atividades como reuniões, assembleias e rituais que envolvam os *brancos*. Desde o final do ano de 2018, o Toré tem sido realizado na *casa da ciência*, construída em um lugar secreto em meio a mata para que os rituais em que só participa o grupo e seus convidados possam acontecer.

Ao todo, segundo a contagem realizada pelo cacique, já em 2019, os Kiriri somavam quarenta e cinco pessoas, sendo três crianças menores de oito anos e seis adolescentes entre doze e dezessete anos, e trinta e seis adultos, entre dezoito e sessenta e cinco anos, que se abrigam nas 13 *casas de barro*. Em um primeiro momento, o grupo contava com a presença massiva de homens, que deveriam trazer suas esposas quando construíssem suas casas. Atualmente, a maioria das pessoas que ali vivem são homens, mas já há uma presença intensa também das mulheres Kiriri.

Ainda, devemos esclarecer que entre os Kiriri do Rio Verde existem outras pessoas do povo Pankaru e um Potiguara. O estreitamento dessas relações tem início

⁶ Os Kiriri dançam o Toré pelo menos um sábado de todo mês, exceto quando a *aldeia está fechada* para eventos festivos, como acontece, por exemplo, no período dos quarenta dias que antecedem a Páscoa dos católicos. Segundo os Kiriri, o *fechamento* da aldeia, período em que os rituais e festas são interditos, serve para proteger o território de *coisas e espíritos ruins* que estão soltos em momentos como este. O ritual é aberto e, diferente da *ciência* Kiriri, qualquer pessoa que queira, pode participar. Mais elementos do Toré serão abordados ao longo da dissertação, sobretudo nos capítulos I, quando falaremos do ritual como instrumento político e II enquanto prática de territorialização.

anterior à ocupação da terra em Caldas e se deve às relações de troca que estabeleceram com diversos outros povos indígenas, sobretudo com o grupo Pankaru da Serra do Ramalho, região Oeste da Bahia, com quem viveram nos anos de 1980 e com quem mantiveram intensa proximidade. Todos fazem questão de esclarecer que, apesar de reconhecerem as origens com suas respectivas etnias, hoje se dizem Kiriri porque casaram com homens ou mulheres Kiriri ou porque foram morar na aldeia deste grupo já em Muquém de São Francisco, quando seus pais e avós para lá se mudaram com seus respectivos cônjuges.

As nove crianças e adolescentes Kiriri em fase escolar têm frequentado, desde 2017, a escola municipal de Caldas. O transporte diário até o local é feito através de um ônibus escolar da prefeitura, responsável por transportar os estudantes do bairro rural Rio Verde até a sede municipal. Há também algumas poucas crianças com menos de cinco anos que frequentam a pré-escola em Pocinhos do Rio Verde, outro bairro rural do município de Caldas, distante 5 km (cinco quilômetros) do bairro onde estão as famílias kiriri. Apesar de mais perto da localidade, as crianças vão até Caldas com o ônibus escolar e de lá tomam outro veículo até Pocinhos do Rio Verde, como fazem as crianças locais nesta idade.

A maioria dos homens adultos Kiriri que lá vivem trabalham nas roças de batata da região, conhecida por sua intensa produção do tubérculo. Às três e meia da manhã a maioria deles já está de pé aguardando o *rapaz que junta a turma* da região e os transporta, em um ônibus, para as roças de batata. O *turmeiro* que leva os Kiriri para o trabalho é Paulo Sérgio, um não-indígena, oriundo do Rio Verde e esposo de Daniela, uma Xucuru-Kariri que vivia no assentamento deste povo indígena em Caldas⁷ e que, por questões de conflitos com o cacique, se mudou para o bairro rural Beraldo, vizinho ao bairro Rio Verde. De acordo com a proximidade que mantém com os Kiriri e as relações de troca estabelecidas, Daniela se diz mais pertencente às famílias do Rio Verde do que aos Xucuru-Kariri e tem acompanhado de perto a *luta* deste grupo para permanecer nas terras ocupadas no Sul de Minas Gerais, oferecendo apoio, disponibilidade para acompanhá-los nas reuniões, presença na aldeia e afetos.

⁷ As relações de proximidade e afastamento entre os Kiriri e os Xucuru-kariri em Caldas estarão melhor descritas no capítulo I e III deste trabalho.

As mulheres quase não vão às roças de batatas, exceto quando precisam ajudar no sustento financeiro de suas famílias. Os produtores de batata pagam por quantidade de sacos colhidos no dia, sendo R\$2,20 o saco cheio do tubérculo. As mulheres que têm filhos pequenos ficam em casa cuidando destes, e, assim como as outras mulheres que não possuem filhos que demandam este cuidado específico, se ocupam da cozinha, se dedicando às suas pequenas hortas no fundo de suas casas. O cacique do povo Kiriri do Rio Verde, Adenilson, mais conhecido como cacique Barriga, e sua esposa, Carliusa⁸, uma indígena Pankaru, também não vão às roças de batata, já que devem ficar na aldeia pois, *cacique tem muito compromisso*⁹. Ao contrário, o cacique possui uma roça na aldeia, no espaço que chamam de *área de plantio*, onde são plantados, a depender da época do ano, inhame, abobrinha, pimentão, milho, feijão, pimenta, entre outros, e é de lá, seja através do consumo direto ou com a venda desses produtos, que ele tira o sustento de sua família. Segundo dizem, quando a situação nas terras se estabelecer e cada família tiver sua *tira* ou pedaço para plantar nos espaços dedicados ao plantio na aldeia, só vai *trabalhar na batata quem quiser*. O cacique ainda diz que mesmo atualmente, a *área de plantio* é de todos da aldeia e, por isso, ninguém precisa pedir permissão à liderança para plantar quando quiser. A horta de Carliusa também está farta, atualmente a indígena Pankaru planta couve, cebolinha, alface, pimenta, inhame e outras variedades de hortaliças. O cacique também cria algumas galinhas e poucas vacas e, recentemente, um porco que ganhou de um morador vizinho à aldeia.

Diante do que foi exposto até aqui, dizemos que muitas coisas podem ser melhor observadas a partir de uma aproximação do olhar. Nesse sentido, este trabalho busca expor as entrelinhas que se cruzam na ocupação de terra do povo Kiriri do Rio Verde, como se autodenominam atualmente, a partir de minha convivência com este grupo na terra ocupada, da relação que criamos, de seus olhares ao que tange a ocupação e dos caminhos que eles têm percorrido, e que tenho percorrido junto deles, para a permanência nesta localidade.

⁸ Em concordância com os próprios Kiriri, decidimos usar os nomes próprios de meus interlocutores. Em casos em que isso não foi permitido, decidimos falar da posição social na família em referência dos sujeitos de quem tratamos.

⁹ Dizem que o cacique deve estar na aldeia para receber os *amigos*, e também deve estar disponível para sair da aldeia se algum evento político assim exigir.

INTRODUÇÃO

Gente no tempo e no lugar: reflexões metodológicas

Pouco tempo depois que os Kiriri ocuparam a terra no Rio Verde, bem no início de meu percurso acadêmico no mestrado, entre março e abril de 2017, fiquei sabendo da ocupação de terra através de minha orientadora, Prof^a. Emília Pietrafesa de Godoi. Ao perceber meu interesse pelo tema, Prof^a. Emília sugeriu que eu procurasse um de seus orientandos, João Roberto Bort Jr., que acabava de ingressar no doutorado, também no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do IFCH, e que trouxe ao seu conhecimento que no município de Caldas havia chegado mais um povo indígena. Digo mais um povo indígena porque, há mais de quinze anos, reside na localidade um grupo Xucuru-Kariri, vindos de Nova Glória/BA, formando a aldeia Xucuru-Kariri de Caldas/MG, *locus* de pesquisa de João Roberto Bort Jr.

Antes mesmo de conversar com o colega, que após algum tempo se tornou um grande amigo, comecei a pesquisar nos portais eletrônicos notícias sobre a ocupação daquela terra. Naquele momento havia duas notícias, ambas veiculadas pelo portal G1 Sul de Minas. A primeira reportagem dizia respeito da própria *entrada na terra* feita pelos Kiriri no dia 13 de março de 2017¹⁰. Já a segunda matéria, datada de 14 de março de 2017, trazia em sua chamada os dizeres “*Tribo Kiriri tenta documento na Funai que comprove ocupação em Caldas*”¹¹. Ao ler aquelas notícias, percebi a possibilidade da formulação de um problema de pesquisa para o ocorrido, o que pôde ser melhor explicitado quando conversei com o colega doutorando que também havia tomado conhecimento do caso através daquelas reportagens. Em seguida, novamente em conversa com minha orientadora, a partir das notícias que havia lido e do que me disse João Roberto, relatei a ela a situação até então sabida sobre os Kiriri de Caldas. Diante disso, formulamos juntas um possível problema de pesquisa e então caberia a mim escrever um projeto.

Em um primeiro momento, para a formulação de um novo projeto de pesquisa e de forma mais densa após sua escrita, me debrucei sobre a literatura antropológica que discorre sobre o povo indígena Kiriri. Tratei de recuperar etnografias, artigos e livros que

¹⁰<http://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2017/03/indios-do-interior-da-bahia-ocupam-terras-em-caldas-mg.html>

¹¹<http://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2017/03/tribo-kiriri-tenta-documento-na-funai-que-comprove-ocupacao-em-caldas.html>

abordam o tema e compreender quais eram as questões que podiam elucidar a territorialidade daquele grupo acampado em Caldas.

A elaboração deste novo projeto mostrava-se como um desafio para mim, já que o projeto de pesquisa inicialmente proposto para que pudesse ingressar na Pós-Graduação em Antropologia Social tratava de um tema bastante diferente, buscando investigar questões relativas à mineração em territórios tradicionais em um contexto específico no interior de Minas Gerais. Pouco tempo após a aprovação no mestrado, dei-me conta de que esse projeto não seria executável, já que o *locus* da pesquisa pretendida enfrentava alguns conflitos entre o poder público local, a mineradora e moradores da localidade, o que poderia afetar minha segurança enquanto pesquisadora. Por isso, vinda de um outro contexto de pesquisa, estava de acordo que, para elaborar um novo projeto deveria me aproximar das questões que tangem o tema da etnologia indígena. A possível sensação de insegurança ao novo tema logo se foi quando encontrei, em *Além dos Territórios*, as antropólogas Ana Maria Niemeyer e Emília Pietrafesa de Godoi (1998) advogando em favor de um diálogo entre a antropologia urbana, rural e indígena, abordando as territorialidades como eixo central de discussão. Assim, minha tarefa na etnologia indígena foi se desenhando ao longo dos meses enquanto realizava o levantamento bibliográfico da pesquisa e, por isso, percebi a necessidade de cursar disciplinas que tratavam do tema das cosmopolíticas indígenas e ontologias políticas, bem como disciplinas que abordavam as variações do que é terra e territorialidade para diferentes grupos, problemas que pretendo abordar neste trabalho.

No início da composição do novo projeto, tomamos em conta a ideia de que os Kiriri estariam acampados nas terras do Rio Verde. Lembrando que nos últimos quase trinta anos, a “forma acampamento” se tornou a maneira efetiva e simbólica de demandar terras no Brasil, inicialmente optamos por refletir sobre a ocupação de terras kiriri a partir desta perspectiva. Como diversos pesquisadores observaram, além dos movimentos sociais que advogam a favor da Reforma Agrária, nos últimos anos houve um crescente número de coletivos indígenas que aderiram também à “forma acampamento” para demandar suas terras originárias (CORRADO, 2013). Entretanto, no caso kiriri do Rio Verde, a novidade se daria pelo acampamento localizar-se em uma área de terras pertencentes ao estado mineiro e distantes de sua terra de origem, algo incomum nos acampamentos indígenas recorrentes no país. Diferentemente de diversos povos

indígenas do Nordeste que retornam à região em busca de seu território de origem, as chamadas retomadas, estas famílias kiriri fazem um movimento diverso, deslocando para um novo lugar no Sul de Minas Gerais.

Desde os primeiros passos desta pesquisa, a noção de processo me acompanhava: em um primeiro momento quando estava me inteirando do que queremos dizer quando acionamos o conceito de territorialidade. Pietrafesa de Godoi (2014) descreve que, para além de plural, territorialidades são processos de construção de territórios, ou seja, apropriação, controle, uso e atribuição de significados a uma parcela do espaço, transformando-a em território. Territorialidades são, portanto, processos que compreendem a construção de espaços de vida, que não estão alheios às relações sociais. Raffestin (1993) sugere que território e espaço não podem ser concebidos da mesma maneira. Para este autor, territórios se formam a partir dos espaços, sendo o resultado da ação de sujeitos sociais que se apropriam do espaço, territorializando-o. Para tanto, as territorialidades são possíveis apenas a partir das relações entre os sujeitos sociais e parcelas do espaço.

Para Lefebvre (2006) a apropriação do espaço se distingue da dominação do mesmo. Para este autor, apropriar-se de um espaço vincula-se aos ritmos, símbolos e práticas, fazendo parte do tempo vivido, que é complexo e diverso. Tomando por base a distinção feita por Lefebvre (2006), Haesbaert (2004) observa que embora o autor mencione sempre a palavra espaço, e não território, não se refere ao espaço genérico e percebido como natural. O espaço de Lefebvre (2006), segundo Haesbaert (2004), é uma espécie de “espaço-processo, um espaço socialmente construído”, que ressalta o caráter processual do território. Ainda, como mostra Pietrafesa de Godoi (2014), o aspecto processual confere ao território um caráter plástico, em permanente conformação, não se referindo, então, a uma construção acabada (:444). Compreendida como processo, a territorialidade kiriri me remetia à ideia de movimento, ou seja, às ações sempre ligadas aos sujeitos sociais.

O segundo momento em que os processos apareceram para mim foi durante o trabalho de campo: os processos de feitura do vinho da jurema, o processo de construção das casas, os processos que ditavam o ritmo e o tempo dos rituais, o processo de feitura da comida, o processo que resultava na chegada da água, o processo que cabe ao tempo de construir relações, entre tantos outros. Quando estava com os Kiriri, tudo se tornava

um pouco misturado e em casa, quando escrevia, tentava recuperar a tessitura dos processos já que, como salientou Strathern (2014), o momento da escrita cria um novo campo. E, assim, pensando na escrita desta dissertação, percebi que também aqui descreveria processos. No esboço inicial de como seria o texto, descrevia como e porque os Kiriri foram para Caldas, seus diálogos com o estado de Minas Gerais, sua saída para outra terra e seu retorno para a terra pela qual *escolheram lutar* e, atrelado a tudo isso, acompanhava os processos de consolidação das redes de apoio e afeto que têm dado sustentação para a construção do território deste povo. Assim, propus elucidar na dissertação, através da tríade *gente, tempo e lugar*, os processos que tangem a construção territorial vivenciados pelos Kiriri do Rio Verde, aproximando-os o máximo possível da ideia de movimento, o qual os próprios indígenas têm me feito olhar.

Importantes trabalhos possibilitaram a compreensão de quem são os Kiriri. Muitos destes trabalhos dizem respeito aos indígenas no Nordeste de forma mais generalizada, é o caso, por exemplo, do trabalho de Pompa (2001), *“Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial”*, também de Dantas, Sampaio & Carvalho (1992) quando tratam de esboçar historicamente os *“Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro”*, ou mesmo de Oliveira (1998), em *“Uma etnologia dos “índios misturados” Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”*. Mais especificamente, outros tantos importantes trabalhos tratam dos Kiriri que vivem na Terra Indígena de Mirandela: É o caso da dissertação de mestrado de Sheila Brasileiro (1996) intitulada *“A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri”* que, junto ao trabalho de Maria de Lourdes Bandeira (1972) intitulado *“Os Kariri de Mirandela: um grupo indígena integrado”*, possibilitou que eu pudesse vislumbrar o que é a *aldeia mãe* de Mirandela, frequentemente acionada pelos sujeitos desta pesquisa e onde se encontra a maior parte dos Kiriri. Ainda, os trabalhos mencionados possibilitaram que eu também pudesse vislumbrar o que é a Lagoa Grande, núcleo localizado aos arredores da *aldeia mãe*, de onde saíram os Kiriri que, após uma longa caminhada, hoje estão em Caldas. Ademais, auxiliaram meu entendimento sobre o contexto que trato aqui, Edwin Reesink (2012), ao analisar a cosmologia Kiriri e a participação deste povo indígena em Canudos nos artigos *“A maior alegria do mundo”* e em *“A Salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista”* (REESINK, 1999).

Assim, o levantamento bibliográfico realizado por mim mostrou que há, em certa medida, farta produção antropológica sobre os Kiriri de Mirandela, *aldeia mãe* do povo Kiriri, localizada no município de Banzaê/BA, e quase nenhuma dedicação intelectual sobre os grupos formados a partir de divisões internas e que não residem na Terra Indígena de Mirandela. Tal falta pôde ser percebida quando, após todos esses meses de busca de material bibliográfico para elucidar a proposta da pesquisa, as informações que dizem sobre a saída do povo Kiriri de Mirandela para Muquém de São Francisco estão em nota de rodapé da importante dissertação de mestrado de Sheila Brasileiro (1996), em que comenta sobre os dois grupos Kiriri que vivem fora da Terra Indígena de Mirandela, sendo um deles formado por “cerca de 30 pessoas, localizadas no município de Muquém de São Francisco” (1996:16). A outra informação sobre os Kiriri de Muquém de São Francisco pode ser encontrada no livro “*Nosso povo*”, escrito por Professores Kiriri e que conta, em menos de duas páginas, que a primeira divisão do povo Kiriri aconteceu em meados dos anos oitenta, quando por motivos de conflitos internos entre membros da Lagoa Grande, algumas famílias deixaram a *aldeia mãe* para viver com o povo Pankaru e, após algum tempo foram para Muquém de São Francisco. Apesar de mencionar o ocorrido, os dois textos não detalham como e porque o povo Kiriri de Muquém de São Francisco saiu de Mirandela, não sendo possível acessar um registro minucioso sobre a história deste grupo a partir da bibliografia Kiriri disponível. Dessa forma, é parte desta lacuna que demonstra a falta de produção acadêmica sobre os outros grupos Kiriri que vivem fora de Mirandela que esta dissertação pretende completar.

Quando visitou Lagoa Grande, Bandeira (1972) disse ser este o núcleo mais populoso dentre os núcleos kiriri que se distribuíam aos arredores de Mirandela. Brasileiro (1996) também confirma ser este o núcleo kiriri mais populoso nos anos de 1990, contando com a presença de cento e cinquenta famílias indígenas. A localidade dista quatro quilômetros de Mirandela e é circundada “por encostas que ladeiam uma estreita lagoa de cerca de um quilômetro de comprimento” (BRASILEIRO, 1996:62). Ainda sobre a Lagoa Grande, Macedo (2009) descreve que “o maior reservatório de água é a Lagoa Grande, que é cercada por uma pequena aldeia e sendo ao pé da serra do Arrasta, conhecida como “a morada dos encantos” (MACEDO, 2009:50). Assim, as Serras do Arrasta e da Maçaranduba represavam as águas do inverno que, acumuladas, formavam um “verdadeiro açude natural” (BANDEIRA, 1972:27). Bandeira (1972) também observou que as terras da Lagoa Grande eram férteis quando comparadas às outras dez

localidades que cercavam Mirandela, sendo as margens da lagoa aproveitadas para o plantio de bananas e hortaliças, informação também confirmada por Brasileiro (1996). Nesse sentido, uma emblemática diferença entre Lagoa Grande e os outros núcleos Kiriri era a abundância em água, que possibilitava o plantio e conferia, e ainda confere, sentido à vida dessas pessoas: não é sem motivo que uma das qualidades observadas pelos Kiriri e ressaltadas nas terras que ocupam no Rio Verde sejam as três nascentes, ou olhos d'água, que compõem o território deste povo no Sul de Minas.

A fim de responder as questões elaboradas nesta pesquisa, propus o desenvolvimento de um estudo em profundidade histórica, a partir da memória social, e um estudo em profundidade do tempo presente a partir da pesquisa etnográfica. Como suporte teórico e metodológico utilizamos autores clássicos e contemporâneos da Antropologia que buscam refletir sobre territorialidades e processos de territorialização, além de outros aspectos que se revelaram importantes na pesquisa, como os aspectos rituais, a exemplo do Toré e da Ciência kiriri, como demonstraremos no decorrer deste trabalho. As noções de lugar e território, amplamente discutido na antropologia (LITTLE, 2002; OLIVEIRA, 1998; PIETRAFESA DE GODOI, 2014; GALLOIS, 2004; e muitos outros), serão importantes em nossa análise.

No que diz respeito à estratégia dos acampamentos, nos inspiramos na “forma acampamento”, modelo proposto por Lygia Sigaud (2000), argumentando que a conformação de elementos simbólicos e sua recorrência é o que permite afirmar a existência de tal “forma”. Sigaud (2000) nos mostra que a “forma acampamento” pôde ser percebida em todos os acampamentos por ela analisados. Assemelhando-se quanto à forma, os acampamentos são constituídos dos mesmos materiais, situados em localizações semelhantes e organizados por caminhos que possibilitam a circulação das pessoas que por ali caminham a pé ou de carro. Acomodando lavouras logo após a ocupação, todos os acampamentos analisados dispunham de uma divisão organizada do trabalho por comissões que cuidavam da segurança, alimentação e saúde, por exemplo.

É necessário observar que, como notará o leitor, consideramos as particularidades do acampamento levantado inicialmente pelo povo Kiriri do Rio Verde e somos sensíveis ao conselho de Gallois (2000), quando nos diz que em determinadas situações, como, por exemplo, no caso exposto pela autora sobre o vasto campo de investigação da “história indígena”, compreendemos que “não cabe ao antropólogo “descrever”, “traduzir” ou “interpretar” a cultura indígena, mas compreendê-la a partir das reivindicações colocadas

por estas sociedades para a construção do próprio futuro” (GALLOIS, 2000: 206). Portanto, propomos um fazer antropológico que dialogasse com o que meus interlocutores formulam para dar continuidade em suas vidas e como vislumbram seu próprio futuro. Assim, dizemos que reivindicações políticas dos grupos também estão comunicando algo sobre o qual devemos nos debruçar enquanto uma possibilidade do fazer antropológico. Cabe, portanto, tomar o conhecimento produzido a partir da prática antropológica como uma relação social e atentarmos para os problemas formulados por estas pessoas e não para a busca de soluções dos problemas propostos por nós e, assim, compreender o “nativo” como “a expressão de um mundo possível” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:117), como nos mostra Viveiros de Castro em “*O Nativo Relativo*” (2002).

No escopo da etnografia enquanto prática antropológica, recorreremos também à *análise situacional e estudo de caso detalhado* (GLUCKMAN, 2009), que prioriza o estudo sistematizado sobre como, em uma determinada situação, pessoas ocupam posições, avaliam e valoram discursos, locais e práticas culturais, na interação com outras pessoas. Para a efetivação desse método, dispomos da análise de situações vividas e compartilhadas com os sujeitos da pesquisa no trabalho de campo, da análise de situações de conversas, reuniões, depoimentos e registros documentais e audiovisuais, considerando que as situações são sempre carregadas de sentido e se entrecruzam no vivido social. Tal perspectiva analítica e metodológica permite pensar como os interlocutores concebem seu respectivo universo e a partir disso elegem certas referências como espaços, festas, práticas cotidianas e rituais, que marcam seu lugar de vida para as pessoas com as quais interagem em contextos de alteridade. Como bem aponta Gluckman em sua análise na Zululândia moderna, “os membros de uma sociedade persistem por meio das mudanças que alteram o sistema social em que vivem” (*ibidem*:319), nesse sentido, a tarefa da antropologia, nestes casos, é compreender como estes grupos vivem no sistema em transformação. Dessa forma, a análise situacional dispõe de instrumentos que possibilitam a investigação a partir de eventos que focalizam a tríade *gente, tempo e lugar*, como pontuado por diversos autores situados na chamada Escola de Manchester.

Iluminamos nossa proposta também a partir do que propõe Victor Turner (1996 [1957]) em *Schism and continuity in an African Society: a study of Ndembu Village Life*, que tem sua análise centrada na tensa relação entre situações de conflito e estabilidade sociais. Nesta obra somos levados à uma análise das situações de crise que surgem periodicamente entre os Ndembu. Tais crises fazem surgir as visíveis contradições entre

os princípios que governam a localidade e os conflitos entre grupos e pessoas. Diante das crises, os atores sociais tendem a criar mecanismos para lidar com o conflito e com os movimentos faccionais sendo, para Victor Turner, um manifesto claro do “drama social”. Em poucas palavras, para este autor, os “dramas sociais” podem ser definidos como as unidades de um processo social que decorrem de situações de conflito. Assim, os “dramas sociais” podem ser compostos por uma fase de separação ou ruptura; outro momento de crise e intensificação da crise; ações remediadoras à crise; e o desfecho final, que pode ser trágico – ou não.

Para alcançar as narrativas que constituem as histórias sobre a dimensão da territorialidade kiriri, propõe-se a utilização de técnicas como a história de vida (THOMPSON, 2002; FERREIRA & AMADO, 1998) e entrevistas, individuais e coletivas, em profundidade. Segundo Pietrafesa de Godoi (1999), as abordagens sincrônica e diacrônica são complementares uma vez que permitem apreender as percepções e ações dos sujeitos que estão inscritas nas condições sociais e historicamente situadas. Nesse sentido, trabalhamos com a abordagem sincrônica que teve lugar na busca de aprofundar o estudo do tempo atual a partir de registros etnográficos das práticas cotidianas e rituais às quais teremos acesso no trabalho de campo e das narrativas sobre o espaço ou sobre a vida possível no espaço em que estão acampados. Também trabalhamos com a abordagem diacrônica, buscando aprofundar análise através da memória social do grupo, sobretudo no que concerne seus deslocamentos no espaço.

O acesso à memória social deu-se através do registro e análise das narrativas orais. A história oral, nos lembra Lozano (2006), “ao se interessar pela oralidade, procura destacar e centrar sua análise na *visão e versão* que dimanam do interior e do mais profundo da experiência dos atores sociais” (LOZANO, 2006:16). Ainda, recordamos Vansina (1982) que adverte que, diferentemente das fontes escritas, a tradição oral, caracterizada por seu verbalismo, pode ser definida como um testemunho que é transmitido oralmente de uma geração a outra e, sobretudo, para o autor, a oralidade é uma atitude diante de uma realidade, e não uma falta de habilidade com a escrita. Assim, seguiremos o conselho deste autor quando nos diz que ao trabalhar com as oralidades, devemos compenetrar nossa análise nos discursos, já que uma sociedade que prioriza a oralidade reconhece que a fala tem um papel importante, não só para promover a comunicação, mas também, por exemplo, para a preservação da sabedoria de ancestrais. Lembramos, ainda, que discursos são também práticas narrativas. Por isso, quando damos

atenção aos discursos não opomos discursos e práticas, já que discursos também são ações.

Estamos atentas ao fato de que o processo de comunicação é relacional e dispõe de interação entre os sujeitos que se comunicam. Seremos cautelosas, como nos alertou Richard Price (2002 [1983]) em sua experiência narrativa que intercruza diferentes formas de representação histórica e etnográfica, diante das multivocalidades encontradas em seu campo entre os Saramaka da antiga Guiana Holandesa, tratando com seriedade como as pessoas apreendem e narram a sua própria história. Assim, a memória discursiva ganha um importante estatuto para a compreensão dos enunciados, que são uma resultante de diversos enunciados já proferidos em outros momentos – *conhecer por ouvir dizer* -, como dizem nossos interlocutores (BAKHTIM, 2003) aos quais o narrador, inconscientemente, usa para formular seu discurso. Nesse sentido, atentar-me-ei ao fato de que cada ato de enunciação é também composto por uma multivocalidade que em certa medida informa a construção de uma memória. Ainda, é necessário afirmar que não deixarei as questões metodológicas aqui congeladas e, por isso, elas estarão dissolvidas e recuperadas em todo o texto.

É tempo de construir relações: o trabalho de campo

Estive entre os Kiriri muitas vezes entre agosto de 2017 e julho de 2019. Foram mais de vinte visitas, permanecendo entre três e cinco dias com meus interlocutores. Como perceberá o leitor ao longo do texto, o trabalho de campo realizado por mim está diluído no decorrer desta dissertação e, assim, a presença do campo é algo permanente neste trabalho. Visitei meus amigos no Rio Verde muitas vezes, também quando de lá saíram para Patos de Minas e quando para o Sul-mineiro retornaram. Caminhei com meus interlocutores para Poços de Caldas/MG, em reuniões com a UEMG – Campus Poços de Caldas ou no evento da Feira Literária de Poços de Caldas, no qual fui convidada, através dos Kiriri, para compor uma mesa ao lado de professores e das lideranças indígenas Adenilson Kiriri e Ailton Krenak, ocasião em que discutimos algumas questões que tangem territorialidades indígenas no Brasil. Caminhei com meus interlocutores também para Pouso Alegre/MG algumas outras vezes, em reuniões com o Ministério Público Federal ou com o arcebispo metropolitano de Pouso Alegre, também responsável pela Igreja da região Sul-mineira; e também para Belo Horizonte, em reuniões com o estado

mineiro, em eventos organizados pelo Conselho Indigenista Missionário e também pela Comissão Pastoral da Terra. Tratei de acompanhar os trajetos, as reuniões e a formação de uma rede de apoio. Sinto por ainda não ter visitado Muquém de São Francisco e não ter tido oportunidade de conhecer ainda a irmã do cacique Adenilson, chefe Kiriri na aldeia de Barra, no Oeste baiano. Após minhas duas primeiras visitas a campo, estivemos conectados para além da aldeia no aplicativo de conversa Whatsapp. Ainda estamos conectados e nos falamos com uma frequência semanal, já que agora estou inserida em dois grupos do aplicativo chamados “Resistência Kiriri” e “UEMG e Kiriris” que reúnem os indígenas *cabeça* da aldeia, ou seja, as pessoas que ocupam algum lugar de liderança, como, por exemplo, o cacique Adenilson, sua esposa Carlusia, o pajé Agenilton e também a liderança religiosa Roseni¹², e os atores mais ativos que compõem a rede de apoio político para a permanência dos famílias Kiriri na área, como, por exemplo, moradores do Rio Verde e também de Caldas e professores da Universidade do Estado de Minas Gerais.

Devo esclarecer que recebi convites para dormir na aldeia quando quisesse, sobretudo na casa do cacique e de sua esposa. Fui convidada também para pernoitar na casa dos moradores do Rio Verde, mas não aceitei já que escolhi traçar minha relação com as pessoas do *bairro* a partir dos Kiriri e não pelo oposto. Contudo, em minhas idas para Caldas, hospedei-me em casa de amigos ou em pequenas pousadas no município. Escolhi ir e voltar na aldeia todos os dias porque não queria trazer incômodo algum para aquelas pessoas que consideravam estar vivendo um momento incerto com relação à terra. Além disso, há também o fluxo intenso de pessoas indo e voltando de Muquém de São Francisco. Estas pessoas que chegam à aldeia vão se acomodando na casa de seus parentes, com maior frequência na casa do cacique e, por isso, eu não queria ocupar mais um lugar em sua casa quando do momento de dormir.

No decorrer da pesquisa avaliei que minhas idas em campo deveriam ser semi-programadas já que, como ocorreu várias vezes, os Kiriri me comunicavam, uma semana, quinze ou dois dias antes da urgência de minha presença em algum ato ou reunião que aconteceria em Poços de Caldas, Pouso Alegre, Caldas, Belo Horizonte ou mesmo no Rio

¹² Apesar de ocuparem um lugar de liderança religiosa, o pajé Agenilton e Roseni exercem funções diferentes. Até onde pude acessar e como veremos melhor no capítulo II, Roseni é a responsável pela mesa da ciência. É nela que o Chefe das Matas da mesa vem *encostar* durante o ritual da Ciência. Agenilton não *recebe* os encantados, mas, como será mostrado, é ele quem *despacha* o vinho no ritual do Toré, bem como lidera o círculo deste ritual.

Verde. Assim, devo dizer que privilegiei os movimentos, acompanhando meus interlocutores em várias localidades e também na aldeia durante mais de um ano intermitente, o que me daria elementos suficientes para compreender o que estava se passando em relação ao processo de construção territorial daquele coletivo, afinal já havia me dado conta que iria produzir uma etnografia sobre processos, ou sobre os movimentos que ali estavam fazendo para a conquista daquela terra. Por isso, decidi visitá-los por várias vezes, ficando ali entre três e cinco dias, a depender da necessidade. Paralelamente, orientava-me em função de acompanhá-los nas redes de apoio, já que através delas estavam em processo de territorialização e em reuniões com agentes estatais. Após receber os convites vindos do cacique e de sua esposa, lá estava eu os acompanhando, tentando *não ter medo de andar*. Aos Kiriri devo minha desinibição de falar em público e por perder o medo de me deslocar de mim mesma a partir do ato do caminhar.

Minha primeira visita às famílias kiriri no Rio Verde não foi só. Chegamos, minha orientadora, Prof^a. Emília Pietrafesa, seu amigo, Mauro Reis - que nos guiou ao longo dos sete quilômetros de estrada de terra entre a sede do município de Caldas e o bairro rural do Rio Verde - o colega também do PPGAS/UNICAMP, João Roberto Bort Jr. e eu na aldeia. Chegamos ao local pela manhã. O vento que trazia a primavera e deixava para trás o inverno insistia em soprar. Sensação não tão costumeira para um povo que deixara o calor do Oeste da Bahia, pensava eu. Ao longe, podíamos avistar as até então nove casas de pau-a-pique: algumas poucas cobertas por telhas e outras por lonas pretas e brancas. As casas Kiriri estão distribuídas em uma parte específica dos 39ha (trinta e nove hectares) ocupados, no *centro da aldeia*. As casas ocupam duas “ruas” em paralelo. Uma dessas “ruas” localizada no lado superior da *cabana* pode ser vista primeiro para quem chega à aldeia e a outra, localizada no lado inferior da *cabana* onde estão enfileiradas a casa do cacique e outras quatro casas. A casa do cacique é a última casa do lado direito para quem chega na aldeia e, entre sua casa e a “rua” paralela estão localizadas duas casas: uma delas onde vivem seu filho, o pajé Agenilton e a esposa grávida, e a outra onde vivem sua filha, Pablynne, o esposo e a filha do casal com pouco mais de um ano de idade.

Quando paramos o carro tudo parecia bastante silencioso na aldeia e não percebemos, ao menos visualmente, alguém vindo em nosso rumo. E assim seguiram meus outros encontros com os Kiriri em sua aldeia. Apesar de saber que todos eles percebem quando um carro ou alguém chega à localidade, a ausência de intensa movimentação ou barulho e o não acolhimento imediato marcaram a maioria das visitas

que fiz às famílias. Nos aproximamos da parte reservada às moradias, como fiz durante minhas tantas visitas. Enquanto nos aproximávamos, chamávamos por alguém. Até que uma mulher Kiriri nos atendeu na porta de sua casa. Nos apresentamos e dissemos que fomos até lá para visitá-los e conhecer sua aldeia. Rosineide nos convidou a entrar e ali trocamos alguns minutos de conversa. A sobrinha de Carlusa nos explicou que a casa do cacique ficava a duas casas da sua e para lá seguimos. A postura de Rosineide é também algo comum entre os Kiriri. As visitas às casas que não a casa do cacique, soam de maneira estranha e rapidamente eles nos encaminham para a casa do líder Kiriri. Atualmente, meus interlocutores gostam de contar como foi esse primeiro encontro comigo. Segundo eles, quando a Prof^a Emília contou que eu gostaria de voltar até lá para dar andamento em uma pesquisa, pensaram *é claro que pode, mas essa menina tão nova?* Contam e riem. Recentemente, quando souberam minha idade, e que eu não sou tão menina assim, riram mais ainda e eu, até hoje, não compreendi muito bem o motivo daquelas gargalhadas, apesar de rir junto deles.

Além de ser importante para a concretização deste trabalho, realizar um levantamento bibliográfico foi também uma das boas portas de entrada que se abriram no campo para que os Kiriri e eu criássemos uma relação. Isso porque, quando de minhas idas à campo, vez ou outra comentava com meus interlocutores sobre o que havia lido a respeito dos Kiriri. Curiosidades sobre Mirandela, também sobre sr. Apolônio, o cacique Pankaru que acolheu o povo Kiriri em sua saída da Lagoa Grande e, ainda, algumas poucas coisas que encontrei sobre a ida para Muquém de São Francisco. Muitas vezes, ouvi o cacique Adenilson e sua esposa Carlusa dizerem para algumas pessoas depois de me apresentar: *ela sabe mais da nossa história do que a gente*. Nunca acreditei, é claro, que sabia mais da história dos Kiriri do que os próprios sujeitos daquelas histórias ou daqueles sujeitos que conheceram porque ouviram dizer. Até por isso, também nunca os questionei. Compreendi tal afirmativa não como a expressão de quem sabe mais ou sabe menos sobre a *história* daquelas pessoas, mas, sim, como uma forma que os Kiriri encontraram (ou que eu encontrei) de legitimar minhas insistentes perguntas que reviravam o passado e também o presente, sempre querendo apreender quais eram os planos para o futuro de suas vidas naquela terra do Rio Verde.

Digo que *saber mais da nossa história do que a gente*, diz, ao menos de minha parte, mais de um encontro do que efetivamente de saberes. Isso, pois, em uma de minhas idas à campo, decidi que levaria o livro de Maria de Lourdes Bandeira (1972) para que

eles vissem as fotos que a autora tirara dos Kiriri em Mirandela e para que me contassem, a partir do que o livro suscitava, aquilo que queriam e achavam importante contar. Mas, mais ainda, levei-o porque em minha última ida à aldeia, logo quando voltaram de Patos de Minas, tirara uma foto do cacique, seu filho e um de seus sobrinhos enquanto cobriam sua casa de pau-a-pique com telhas de amianto. Dias mais tarde, já em casa, enquanto folheava o livro de Bandeira (1972), encontrei uma fotografia em preto e branco, tirada pela autora no ano de 1967, que registrava algumas pessoas cobrindo uma casa de pau-a-pique em Mirandela. As duas fotografias eram muito parecidas, exceto porque enquanto em uma das imagens os Kiriri cobriam a casa com telhas de amianto, na outra cobriam com folhas de carnaúba. Naquele momento separei o livro perto das coisas que levaria para a próxima visita de campo que aconteceria no dia seguinte, pois decidira compartilhar aquelas imagens com meus interlocutores. O que fica claro para mim neste momento da escrita, e aqui crio um novo campo, lembrando Strathern (2014), é que aquelas imagens me suscitaram tanto de descoberta quanto para os Kiriri.

Já em campo, folheando o livro de Maria de Lourdes Bandeira, debaixo da lona preta, que até aqueles dias cobria a cozinha da casa do cacique, estávamos eu e as duas únicas mulheres residentes na aldeia naquele momento, a saber, a esposa do cacique, Carluisa, e Dina, esposa de um dos irmãos de Adenilson, João Ferreira, conhecido como Galego. Enquanto Carluisa preparava o almoço, Dina nos contava, com suas tímidas palavras e contidos gestos, que havia morado na Lagoa Grande e que saiu de lá quando se casou com Galego, que já morava em Muquém de São Francisco. Enquanto conversávamos, cerca de quinze homens kiriri chegaram na cozinha, que até aqueles dias, além da cobertura de lona, ainda era aberta e estruturada com bambus. Os homens estavam todos juntos medindo se os fios que serviriam para a condução de energia elétrica na aldeia seriam suficientes para percorrer as casas e uma distância de alguns bons metros até a estrada¹³. Como é costumeiro, os homens pararam na casa do cacique – a maioria para almoçar, já que suas esposas ainda estavam em Muquém de São Francisco, outros para conversar, afinal *casa de cacique é sempre cheia*. Ao verem o livro, o cacique Adenilson, seu irmão, Galego, e os jovens kiriri ali presentes ficaram bastante curiosos, sobretudo com as fotografias da Lagoa Grande, núcleo central para compreender os Kiriri

¹³ A falta de energia elétrica foi uma das questões que permearam meu trabalho de campo. Quando não diretamente para mim, através da reclamação da falta de energia para assistir TV, conservar alimentos na geladeira ou das atividades que deveriam ser feitas somente durante o dia, indiretamente através das dezenas de reclamações e pedidos de instalação de energia elétrica em diálogo com agentes públicos.

do Rio Verde. Por isso, agora compreendo que pesquisar sua história e conhecê-los, junto deles mesmos, foi uma das formas que encontrei para dizer que estava ali a fim de criar uma relação não só de pesquisadora e “pesquisados”, mas de descobertas, trocas e afetividades.

Ainda que fiquem juntos nos momentos de socialidade, há algumas atividades realizadas pelas mulheres e outras pelos homens. Eu, por exemplo, fiquei o tempo todo com as mulheres kiriri acompanhado as atividades na cozinha e na horta e, na casa do cacique, sempre estive acompanhada de sua esposa. Quando Carlusa não estava lá, era mais conveniente que eu também não estivesse, me disseram de uma maneira sutil, característica da comunicação Kiriri, em um dia que eu gostaria de visitar a aldeia e recebi o aviso de que seria melhor se eu fosse no outro dia, já que a esposa do cacique não estaria lá. As questões de gênero atravessaram meu campo como um todo. Na cozinha das casas, nas idas para as reuniões, nas andanças na mata, na visita às roças, sempre acompanhada de alguma mulher.

Em muitas de minhas visitas à aldeia percebia os olhares dos rapazes solteiros para mim. Percebia também que eles não me olhavam diretamente, mas de uma maneira que causava desconforto, que eles percebiam. As olhadas eram frequentes, até que um dia um dos irmãos de Carlusa resolveu me perguntar: *Fernanda, você é casada?* Por um momento estive em dúvida do que responder e logo optei pela verdade, para conseguir me esclarecer para meus interlocutores: *Apesar de não ser casada no papel, sou casada, pois moro junto do meu companheiro*, respondi pensando que esta é uma situação semelhante à maioria dos Kiriri no Rio Verde. Em seguida, a esposa do cacique me perguntou se meu *marido* não se incomodava que eu ficasse tantos dias e tão frequentemente fora de casa. Prontamente respondi que não, pois ele também viajava bastante e que fazíamos o possível para conciliar nossa rotina, mas nem sempre era possível. Mais uma investida se seguiu: *Mas você não quer ter filhos?* A filha do cacique e de sua esposa, com a neta do casal em seu colo, questionou. Respondi que sim, mas que não agora. E que se tivesse, não via problemas em continuar trabalhando. As perguntas cessaram e os olhares também. Tais perguntas, ao que parece, satisfazia dois movimentos: o primeiro deles, é claro, conhecer um pouco mais sobre a pessoa que estava frequentando as casas kiriri; o outro é capaz de ver tais perguntas como reveladoras de uma determinada concepção de família kiriri. Assim, se as perguntas dos antropólogos dizem coisas sobre

suas pesquisas, mas também sobre sua sociedade, nada mais claro do que as perguntas feitas pelos Kiriri revelarem suas dúvidas e elementos sobre sua própria sociedade.

Aos poucos fui percebendo que o casamento dos Kiriri com os não-indígenas e com indígenas de outras etnias é uma constante. Os rapazes kiriri conhecem as garotas, começam a namorar e, se elas engravidam, vão morar na aldeia do Rio Verde. No caso das mulheres kiriri, se elas engravidam, o marido é quem se muda para a aldeia¹⁴. Nesse sentido, o que parece consolidar ou demarcar um casamento é a geração de um filho e, por isso, a surpresa quando souberam que sou casada e ainda não tenho filhos.

Quando um não-indígena se casa com uma Kiriri, ele ou ela deve saber que *a cultura do índio é diferente*, disse-me. Deve saber que os Kiriri *dançam o Toré e fazem Ciência*. A aldeia do Rio Verde conta, atualmente, com muitos casamentos entre Kiriri e não-indígenas, sendo três deles frutos de uniões que se iniciaram já no Sul de Minas. São frutos dessas uniões duas crianças, atualmente bebês, geradas no Rio Verde. Como veremos ao longo deste trabalho, o batismo dessas crianças no Rio Verde é constantemente referenciado para reforçar que aquela terra já é dos Kiriri. Da mesma maneira, e retornarei ao tema nos capítulos que se seguem, os Kiriri fazem uso da ideia de *batismo da terra* para dizer que *batizaram* aquela terra e, por isso, consideram-na sua. Assim, o *batismo* das crianças que já nasceram no Rio Verde e que consolida famílias já naquela localidade, bem como o batismo da terra, são fios que compõem o tecido da territorialidade kiriri.

Minha sinceridade ao responder os questionamentos dos Kiriri sobre minha vida pessoal parece ter me aberto algumas portas para a nossa relação. De fato, não considero os Kiriri apenas como meus interlocutores. Eles o são, mas são também sujeitos amigos com quem compartilhei momentos e pessoas que circulam por minha vida. Dois são os exemplos de momentos que geraram, de forma que eu só percebesse depois, uma proximidade entre nós. O primeiro foi quando, após ser questionada se eu era casada, perguntei aos meus interlocutores, enquanto conversávamos na parte externa da cozinha da casa do cacique – lugar onde os Kiriri mais se reúnem -, se poderia levar meu companheiro em um dos eventos que ocorreria no sábado da semana santa, momento em

¹⁴ Durante o tempo em que estive com os Kiriri não tomei conhecimento de uma situação em que o/a Kiriri vai morar na aldeia de seu esposo ou sua esposa de outra etnia. Também não me foi dito sobre uma situação em que o kiriri vai morar com sua esposa ou seu esposo fora da aldeia nos casos dos casamentos com não-indígenas. Ao contrário, me foi reforçado a ideia de que as pessoas, após o casamento, devem morar dentro da aldeia kiriri.

que os Kiriri se engajaram nas festividades da igreja local. Com a resposta positiva, convidei-o para que ele pudesse conhecer a localidade, as pessoas e, a convite do cacique e de sua esposa, que participasse da missa e da festividade que aconteceria naquele sábado na capela do Rio Verde. Assim fizemos. Antes de participarmos da missa e da festividade da igreja, fomos à aldeia para que todos pudessem conhecê-lo e para que ele também pudesse conhecer as pessoas com quem já convivia há algum tempo e de quem falava de forma recorrente. Seguimos para a capela todos juntos. Após a missa dançamos forró no evento organizado pelos moradores do Rio Verde, tomamos vinho produzido pelos locais e jantamos.

Um segundo momento importante em que pude compartilhar com os Kiriri um pouco da minha vida pessoal foi quando eles estavam em Patos de Minas e fui até lá visitá-los com meu pai. Pedi que meu pai me acompanhasse até lá pois Patos de Minas dista pouco mais de 300 km (trezentos quilômetros) de minha cidade natal, Divinópolis, onde vivem meus pais. Saímos, meu pai e eu em uma manhã de sábado e fomos até a comunidade rural de Boassara, localizada no triângulo mineiro, a 70 km (setenta quilômetros) de Patos de Minas. Antes de ir, avisei que iria acompanhada de meu pai e a esposa do cacique disse que prepararia um bom almoço para nós¹⁵, o que foi feito. Comemos arroz, feijão, macarrão e peixe frito pescado no rio que passava a 3 km (três quilômetros) da localidade.

A ida dos Kiriri para Patos de Minas se deu em um contexto complexo em que meus interlocutores haviam recebido uma notificação de reintegração de posse da terra que ocupavam no Rio Verde, como veremos melhor nos capítulos II e III deste trabalho. Por isso, enquanto estiveram no triângulo mineiro, contam, sentiram-se muito sozinhos. Assim, quando me viu, a esposa do cacique logo disse, emocionada: *que bom ver um rosto conhecido* e veio logo me abraçar. Desci do carro com alguns alimentos que havia prometido levar para contribuir com o almoço. Ali ficamos o dia todo. Quando nos vimos novamente, pouco mais de duas semanas depois, os Kiriri já haviam retornado ao Rio Verde e os comentários que teciam sobre meu pai me marcou. Enquanto observava Carluisa guardar as coisas que levaram para Patos de Minas em seus antigos lugares, o cacique Adenilson me disse: *seu pai é um velhinho ajeitado, né?! Ficou à vontade lá* [na terra de Patos de Minas], *tirou o sapato...* [se referindo ao fato de meu pai ter ficado

¹⁵ A comensalidade é uma maneira bastante recorrente de os Kiriri construir relações com os humanos e os não-humanos, como ficará claro nos capítulos II e III.

descalço todo o tempo em que estive na área ocupada]. Naquele momento percebi que levar meu pai comigo fez com que os Kiriri me percebessem também como uma pessoa que possui redes de apoio, afeto e amigos e que havia algo que, em alguma medida, nos aproximava.

Quando os visitei na terra em que estavam em Patos de Minas, os Kiriri somavam quatro pessoas, a saber: o cacique, sua esposa, um de seus filhos e um sobrinho. A família estava dividida em três *barracos* improvisados com madeira e cobertores. Uma das mulheres que vivia na terra do Sul de Minas Gerais estava grávida e, com a mudança, a gravidez se tornou arriscada, por isso ela e a família resolveram voltar para o Oeste baiano. Os outros que lá chegaram decidiram voltar para Muquém de São Francisco e só voltariam quando o cacique e sua família saíssem daquela localidade. Disseram-me, ainda, que a saudade do Rio Verde não deixou de apertar: *O povo do Rio Verde não deixou que a gente esquecesse deles*, acrescentou Carliusa.

Não os esquecer, assim como dizem fazer com os seres encantados, fez com que os Kiriri voltassem para o Rio Verde pouco mais de dois meses após sua saída da localidade. Com a ajuda da comunidade, através de auxílio financeiro para pagar o combustível que seria gasto para percorrer os quase 600 km que liga os municípios de Patos de Minas e Caldas, bem como a disponibilização de um caminhão para transportar os pertences das famílias, retornaram à Caldas, encontrando suas casas intactas, ainda com os sofás e guarda-roupas que não conseguiram levar para o Triângulo mineiro. Naquele dia, diziam para mim, que acompanhava o retorno de perto, que voltaram para suas casas e que continuariam suas vidas de onde pararam.

Após se estabelecer, minimamente, ainda no mesmo dia, participamos, eles e eu, de uma missa ocorrida na capela do Rio Verde, realizada para o recebimento da imagem de Nossa Senhora do Patrocínio, padroeira do município de Caldas. No evento, primeiro momento de confraternização ocorrido na comunidade após os eventos da “semana santa”, presenciei algo bastante interessante: bons amigos se reencontrando. O discurso de continuar (e não o de recomeçar) de onde pararam era o tema do jantar servido após a missa na área externa da capela. Assim, os Kiriri atualmente estão no Rio Verde e o lugar mais frequentado por este povo indígena no município de Caldas têm sido as igrejas da sede municipal e a capela do Rio Verde, participando das festas e rituais que sinalizam um sentimento de comunidade e pertença ao *povo do Rio Verde*. Em contrapartida, o *povo do Rio Verde* reitera, em diversos momentos, que o *bairro* agora *tem um povo indígena*.

Como explorarei melhor no capítulo III desta dissertação, em um determinado momento, após o retorno de Patos de Minas para Caldas, quando as relações com os moradores do bairro rural do Rio Verde já estavam consolidadas, os Kiriri ampliaram sua rede de apoio político com agentes do estado, do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI, da Comissão Pastoral da Terra, a CPT, e de outras organizações. Em todos estes momentos pude estar presente, sendo apresentada pelas lideranças Kiriri como a antropóloga que *conhece sua história melhor do que eles mesmos*. Dessa forma, eu também entrei para a rede de troca, afeto e apoio político que os Kiriri têm formado no Sul de Minas Gerais, em extensão até a capital mineira. Assim, não é surpreendente que eu chegue até a aldeia com pães francês para o café da manhã e saia com um saco de batatas colhidas nas roças da região por mãos de pessoas kiriri, com pimentas malaguetas plantadas na horta de Carluisa, ou com demandas de escrita de textos que contem sua história para quem acessar o blog da CPT ou para a reunião do colegiado da Universidade Estadual de Minas Gerais.

Figura 3: Povo Kiriri do Rio Verde e regionais em evento realizado no distrito de Laranjeiras na Semana Santa.



Fonte: Arquivo pessoal. Caldas, 2018.

Caminhar com os Kiriri

Como já deve ter percebido o leitor, a relação que os Kiriri e eu construímos foi sendo edificada aos poucos, de forma que tentava deixar claro aos meus interlocutores que o conhecimento que produziria com a pesquisa desenvolvida, tomando suas vidas como a base deste conhecimento, era demasiado valioso e que, em troca, eu, enquanto pesquisadora comprometida com eles, deveria compreender quais eram suas demandas e ajudar o quanto possível. Por isso, além de acompanhá-los em suas caminhadas, nas reuniões que participava me era solicitado previamente por eles que proferisse uma fala, de modo que a “ciência” produzida por mim, que explorava o processo de construção de seu território e por isso as relações já estabelecidas no Rio Verde, fosse utilizada como uma espécie de capital social, aqui lembrando Bourdieu (1980).

Em certa ocasião fui convidada por meus interlocutores para participar de uma das reuniões entre eles e o estado de Minas Gerais que seria realizada durante uma das sessões da “Mesa de Diálogo e Negociação Permanente”. A reunião teria como objetivo discutir a saída dos Kiriri da área ocupada no Sul de Minas que, conforme exploraremos no capítulo III deste trabalho, foram aconselhados por agentes do próprio estado mineiro, diante do possível cumprimento de uma liminar de reintegração de posse da área, a deixarem o Sul-mineiro e se mudarem para o município de Patos de Minas. Os Kiriri não poderiam comparecer à reunião devido à falta de recursos financeiros e do risco eminente do cumprimento judicial da liminar e, por isso, pediram que eu fosse e que falasse por eles. A esposa do cacique aconselhou-me no dia anterior, pelo celular: *você fala bem assim, os índios Kiriri me elegeram para poder representar eles aqui na mesa. Ai você fala assim, os índios Kiriri não puderam sair por falta de passagem, estão tudo lá [em Caldas] perdidos e mandaram eu vir representar eles.*

A “Mesa de Diálogo e Negociação Permanente” do estado de Minas Gerais foi instituída, diante de pressão popular, articulações e pressões internas, por meio do Decreto nº 203, de 1º de Julho de 2015, com alterações feitas pelo Decreto nº 520, de 28 de Setembro de 2016, do então governador do estado, Fernando Pimentel (Partido dos Trabalhadores)¹⁶. A legislação que versa sobre a “Mesa de Diálogo e Negociação Permanente” ainda complementa que a Mesa objetiva “promover debates e negociações

¹⁶ A mesa está inoperante desde o início do mandato de Romeu Zema (NOVO), atual governador do estado.

com o intuito de prevenir, mediar e solucionar de forma justa e pacífica, os conflitos em matéria socioambiental e fundiária, mediante a participação dos setores da sociedade civil e do Governo diretamente envolvidos”. Nas situações em que estive presente, presenciei uma “Mesa” composta por agentes da sociedade civil, bem como do governo do estado de Minas Gerais, do Ministério Público Estadual, representantes da Secretaria de Estado de Direitos Humanos, Participação Social e Cidadania e da Comissão Estadual de Povos Tradicionais. Como veremos ao longo desta dissertação, a “Mesa de Diálogo e Negociação” foi palco de muitos acordos e desacordos entre o estado mineiro e os Kiriri, bem como do estabelecimento de relações de apoio e aliança entre as famílias indígenas do Rio Verde e os *amigos* que ali conheceram, como, por exemplo, representantes da Comissão Pastoral da Terra ou mesmo outras importantes lideranças indígenas do estado de Minas Gerais.

Diante da solicitação de *representar* os Kiriri na “Mesa”, naquele 17 de abril de 2018 estava eu, rumando a um dos complexos de prédios mais bonitos da capital mineira, local que sempre me incitou curiosidade para ver de perto, e de dentro, como Oscar Niemeyer havia projetado e tirado do papel tamanha engenhosidade. Afinal, são sete edificações — que abrigam a sede do governo, secretarias de estado, centro de convivência, auditório, prédio de serviços (sede da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiros) e praças de alimentação. Os nomes dos principais edifícios pretendem-se tão imponentes quanto sua grandiosidade: Palácio Tiradentes, edifícios “gêmeos” Minas e Gerais e Auditório Juscelino Kubitschek. Até o ano de 2017, minha visão daquela obra arquitetônica, encomendada no ano de 2003 pelo então governador do estado, Aécio Neves, era a de um transeunte qualquer que pode contemplar a arquitetura monumental¹⁷ por alguns minutos ao passar pela rodovia Prefeito Américo Renê Gianetti, que liga a capital e o Aeroporto de Confins, maior aeroporto do estado.

Contudo, dessa vez estava ali, descendo do carro que, a essa altura, já me desembarcava em um dos lugares reservados na Cidade Administrativa para este tipo de serviço. Mochila nas costas, blusa de frio, caderno com algumas anotações das coisas que não podia deixar de falar, caneta e celular carregado que deveria funcionar como gravador. Meu próximo passo era descobrir, diante daquela imensa obra de prédios e

¹⁷ A Cidade Administrativa era assim referida pelo próprio Oscar Niemeyer. Fonte: <http://www.arcoweb.com.br/projetodesign/arquitetura/oscar-niemeyer-complexo-institucional-28-07-2010>

muito vidro espelhado, onde seria a reunião entre os Kiriri do Rio Verde, os representantes do estado de Minas Gerais e os da Funai/MG, marcada para acontecer às 10 horas.

Oscar Niemeyer tinha mesmo “mania de grandeza”, “onde ficam as portas desses prédios?”, refletia enquanto caminhava em busca da porta de entrada de um dos prédios da Cidade Administrativa. Encontrei uma porta e algumas atendedoras à espera de pessoas perdidas como eu. Perguntei pela reunião. Como me informado pelos Kiriri, a reunião aconteceria no terceiro andar da Cidade Administrativa. Restava-me descobrir qual dos terceiros andares. Algumas ligações e fui informada de que a reunião aconteceria no prédio ao lado, o edifício Gerais. Cheguei ao prédio, me apresentei na portaria como representante do povo indígena Kiriri, colocaram-me um crachá e rumei para o terceiro andar. Mais algumas perguntas no hall de entrada daquele andar e pronto, descobri que a reunião estava inserida no Fórum de Debates do estado de Minas Gerais, criado pelo último governo estadual. Sentei-me àquela mesa, juntamente com representantes do estado, do Ministério Público, da Funai/MG, dos Povos e Comunidades Tradicionais, polícia militar, secretários e relatores. Jamais havia estado em uma situação daquelas. Mas, pude estar presente algumas vezes em reuniões públicas e assembleias legislativas em minha graduação, o que me serviu de alerta para sentar naquela mesa e me lembrar como o Estado¹⁸, geralmente, funciona. Eu me apresentei como antropóloga, vinculada à Universidade Estadual de Campinas e representante daquele povo indígena.

Em um primeiro momento, me senti muito nova e inexperiente perto daquelas pessoas. Minutos antes da reunião se iniciar, o secretário do Fórum de Debates - o mesmo que argumentou ter arrumado uma boa terra para os Kiriri no município de Patos de Minas/MG, para que estes pudessem sair de Caldas em segurança, diante da eminência do cumprimento judicial da liminar -, teceu comentários de péssimo tom ao Coronel da Polícia Militar argumentando que este ficasse atento, pois *sentado de costas*, como estava, *algum índio podia atirar-lhe uma flecha*. A reunião começou e à medida que o discurso sobre propriedade privada ganhava espaço na mesa, eu me lembrava do cacique me mostrando sua roça e dizendo do seu sonho de construir uma lagoa. Lembrava-me também do plano do futuro pajé de construir uma *casa da ciência* em meio à mata.

¹⁸ Aqui uso Estado como categoria ampla para dizer do “campo do poder [...] que define-se pela posse do monopólio da violência física e simbólica.” (BOURDIEU, 2014:30). Ainda, conforme o autor, o Estado não é uma instância que paira sobre os homens, se atualizando e se objetivando a partir dos mais diversos agentes.

Pensava também na conversa que a esposa do cacique e eu tivemos no dia anterior: com medo de que a polícia chegasse e orientados pelo próprio secretário do Fórum de Debates que haveria um caminhão naquele dia para buscar suas coisas, as pessoas tiraram as telhas de suas casas e fizeram suas malas, afim de ir para a terra aconselhada pelos representantes do estado de Minas Gerais. O problema foi que o caminhão não apareceu e a chuva caiu no Rio Verde. Diante disso as famílias improvisaram uma lona para que quem ficasse à espera do caminhão passasse a noite, enquanto parte das pessoas se dirigia para Patos de Minas, 570 km distante do Sul-mineiro.

Nada disso estava sendo dito na reunião. O tema girava em torno da burocracia e morosidade do Estado. Afinal, como negociar com um Estado tão coberto de preconceito com relação aos indígenas? Como ser compreendido por um Estado que não reflete o fato da terra em Caldas ter sido escolhida pelo povo Kiriri? A terra de Patos de Minas solucionaria o problema daquele povo? Eu refletia em como a região deste município é dominada pelo agronegócio e, por isso, não haveria mais o *verde* do Sul de Minas e da região de Formiga, como apontado pelo Pajé Agenilton. Quando me foi dada a palavra, falei sobre minha experiência com este povo indígena, sobre os planos futuros das pessoas reais com quem estive conversando nos últimos meses: a roça, as casas, as telhas, a lagoa e tudo quanto pude lembrar naquele momento. Lembrei que eles estavam lá, embaixo de chuva, e ouvi, com muita indignação, o secretário do Fórum me dizer que eles eram adultos e, por isso, sabiam o que faziam.

Infelizmente, não sou *advogada dos Kiriri*, como insistiu Carliusa algumas vezes. Aquele prédio espelhado e grande agora parecia grande demais, distante demais das pessoas de carne e osso. Como veremos melhor no decorrer desta dissertação, os Kiriri foram para Patos de Minas, em uma terra privada, junto à um grupo do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), uma família Xucuru-Kariri que havia saído de Caldas após um desentendimento com o líder deste povo indígena e um grupo quilombola que reivindicava parte da terra como território ancestral. Durante os pouco mais de dois meses que estiveram naquela terra, o estado de Minas Gerais dizia que não tinha mais responsabilidade sobre os indígenas, uma vez que apesar de estarem em uma área aconselhada por um representante do estado, pertencia a um proprietário particular.

No dia em que *representei* os Kiriri na “Mesa de Diálogo e Negociação”, eu ainda não entendia ao certo porque havia sido *eleita para representar eles*, mas algumas situações que aconteceram duas semanas antes da reunião em Belo Horizonte, entre os

dias 28/03/2018 e 01/04/2018, quarta-feira da “semana santa” e domingo de Páscoa, começavam a fazer sentido. Na quarta-feira da semana santa, momento em que se relembra a morte e ressurreição de Jesus Cristo, enquanto me preparava para ir a campo, vi que a esposa do cacique Kiriri havia acabado de postar uma foto em seu perfil pessoal na rede social Facebook¹⁹. A foto reunia indígenas Kiriri, *vestidos de índio*, como dizem, um rapaz vestido com uma batina branca e um *cocar* na cabeça e algumas pessoas que pareciam ser não-indígenas, embaixo da *cabana* circular. Quando estive em campo antes daquela ocasião, meus interlocutores disseram, em conversa na cozinha da casa do cacique, que não poderiam dançar o Toré durante a quaresma, o que envolvia também a semana santa. O motivo explicitado foi o de que durante a quaresma, os espíritos ruins podem chegar com maior facilidade à aldeia e, para evitar tal constrangimento e proteger os indígenas das más influências espirituais, a aldeia deve ser *fechada*, em ritual secreto na mata e, assim, as festas e rituais serão interditos durante aquele período. Sendo assim, aquela foto no Facebook não poderia ser sobre o Toré. Rapidamente busquei meu caderno de campo e tomei nota de algumas perguntas: O que estava sendo realizado ali? Quem eram aquelas pessoas e por que estavam todos embaixo da *cabana* circular? No outro dia, logo pela manhã, tomei rumo para o Sul de Minas.

A distância entre os municípios de Campinas e Caldas é de aproximadamente 173 km (cento e setenta e três quilômetros). Naquela ocasião fomos o colega João Roberto Bort Jr. eu. Ele, como dito páginas acima, faz pesquisa junto ao povo Indígena Xucuru-Kariri que reside em uma Reserva Indígena no município de Caldas há mais de quinze anos. A aldeia dos Xucuru-Kariri fica bem próxima à rodovia, um pouco antes de chegar à área urbana da cidade. A terra ocupada pelos Kiriri também está localizada na zona rural, no entanto se encontra do lado oposto à aldeia Xucuru-Kariri, estando a sede municipal localizada entre as duas aldeias. Assim, decidimos parar um pouco nos Xucuru-Kariri para que meu colega pudesse avisar que havia chegado à cidade e que na quinta-feira pela manhã iria para a aldeia dar andamento em sua pesquisa. A visita durou pouco mais de uma hora, até que seguimos viagem para a área urbana a fim de deixar as coisas no hotel e seguirmos até os Kiriri. Decidimos que aproveitaríamos o dia para visitar o

¹⁹ Eu e a esposa do cacique, que juntamente ao marido são meus maiores interlocutores no grupo, estamos conectadas por essa rede social desde o início do ano de 2018, quando, após três meses de espera, ela aceitou minha “solicitação de amizade”. Coincidentemente ou não, o aceite à minha “solicitação” ocorreu após uma de minhas últimas idas a campo durante o ano de 2017, momento em que levei um panetone de chocolate para a família do cacique como forma de agradecimento por terem me recebido naquele ano e para desejar um bom natal a todos da aldeia.

túmulo de um grande líder indígena Xucuru-Kiriri, que havia sido enterrado no cemitério local. Entre paradas, almoço e cemitério, cumprimos nosso trajeto e planejamento, quando, por volta das 16:30 seguimos para a Aldeia Kiriri.

A última vez que havia estado na aldeia, entre os dias 27/02/2018 e 01/03/2018, o cacique Adenilson mostrou-me a liminar que exigia a saída das famílias daquelas terras até o dia 16/03/2018. A liminar foi concedida por um juiz mineiro, a pedido da Universidade do Estado de Minas Gerais. Naquela ocasião, a situação dos indígenas era bastante delicada e uma sensação de insegurança estava no ar e na feição do cacique e de sua esposa. No decorrer das conversas realizadas naquele campo, o assunto era a possível saída da terra e de tudo que se deixaria para trás. O plano de construir uma lagoa, a roça que já dava milho, pimenta, pimentão e abobrinha que já estavam sendo vendidos no município de Santa Rita de Caldas, as casas de taipa, os sonhos sonhados ali, o ar puro e o verde da terra encontrado no Sul mineiro... tudo isso seria deixado naquela terra.

Com o possível cumprimento da reintegração de posse nas terras Sul-mineiras e na tentativa de encontrar uma terra da União na região Centro-Oeste de Minas Gerais, em que talvez enfrentassem menos problemas com relação a permanência na localidade, os Kiriri visitaram o município de Formiga/MG. A visita ao município de Formiga, distante aproximadamente 290 km de Caldas, havia sido feita naquela semana pelo cacique Adenilson, Carliusa e seu filho, Agenilton. *Lá também é tudo verde*, lembrou o filho do cacique, que é também pajé da aldeia. Acrescentei que este município, que dista pouco mais de 80 km da cidade onde moram meus pais, me é bastante familiar, já que tenho vários colegas e amigos que lá moram, inclusive uma colega próxima que naquele momento ainda trabalhava na Cidade Administrativa, em Belo Horizonte, assessorando o então Secretário de Esportes do estado. Foi quando a esposa do cacique me perguntou se minha colega não saberia onde exatamente esta terra da União no município de Formiga estava localizada, já que na viagem anterior eles não conseguiram encontrá-la com precisão. Troquei mensagens com minha colega, que se comprometera em conversar com algumas pessoas da prefeitura de Formiga para tentar me dar uma resposta. As terras da União foram encontradas uma semana depois, repassei a informação, mas os Kiriri não quiseram arriscar, até porque, como pude perceber, as coisas estavam mudando entre meu último campo e o campo realizado durante a “semana santa”.

Duas semanas depois desta conversa, pouco antes das 17 horas, cheguei novamente à aldeia Kiriri no Sul de Minas. O silêncio estava posto na aldeia, mas a porta

da sala da casa do cacique estava aberta. Aproximei-me e, neste meio tempo, sua esposa chegou à porta. *Vem pra cá, Fernanda*, gritou. Estava de batom vermelho, cabelo molhado preso com um enfeite fabricado pelos próprios Kiriri e uma feição alegre que me contagiou instantaneamente. Prontamente expliquei que chegara na cidade naquele dia, e que iria voltar nos dias que se seguiriam até à aldeia. Ela me disse que seria ótimo, pois estavam realizando as atividades da semana santa junto à igreja da comunidade local, que dista pouco menos de 1 km (um quilômetro) de onde estão as famílias Kiriri e que eu poderia ir rezar com eles. Explicou-me ainda que naquele dia estavam se arrumando para ir à missa das 18 horas, já que se comprometeram com o padre local de levar quatro pessoas para lavar os pés na famosa cerimônia de lava-pés, que, para os católicos, relembra a humildade de Jesus Cristo. Comentei que havia visto a foto no dia anterior em seu Facebook, o que fez com que ela sorrisse imediatamente e me explicasse que no dia anterior a missa havia sido realizada na aldeia, na cabana circular, e, que, por um momento, eles pensaram que as pessoas da comunidade não fossem. Mas, naquela quarta-feira, quando o horário da missa foi se aproximando, as pessoas foram chegando à aldeia e, como me disse sorrindo, *aquilo ali ficou tudo preto de gente, tinha umas cem pessoas*.

Havia alguma coisa diferente da minha última ida a campo. Eu não entendia muito bem o que era, mas sentia. Foi quando perguntei se poderia acompanhá-los à missa, pois nunca havia ido a uma missa de lava-pés. Olhei para João e perguntei se ele gostaria de ir. Visivelmente cansado, ele esforçou um sorriso e aceitou. Chegamos à igreja juntos, assistimos a missa ao lado do cacique Adenilson e de Carliusa. O que parecia estar sendo delineado naquela situação eram as alianças que começavam a surgir entre o povo Indígena Kiriri e o *povo do Rio Verde*, que tinham como agente mediador a igreja da comunidade rural. Nos dias que se passaram, investi nessa pista. Acompanhei o almoço que foi oferecido à comunidade pelos Kiriri realizado na sexta-feira da paixão, as missas realizadas no sábado à noite e no domingo de manhã, além de me atentar às conversas tecidas entre indígenas e não-indígenas e quem eram as pessoas mais próximas dos Kiriri.

Todos os momentos foram importantes para que eu pudesse perceber como as redes de troca e aliança estavam sendo formadas e, como presenciar aquilo era um privilégio. Senti-me deslumbrada. O culto realizado na igreja no sábado à noite pareceu ter uma conotação especial. Após a realização da celebração, aconteceria um jantar na igreja, seguido de um forró. O almoço oferecido pelos indígenas no dia anterior foi proposto pelo cacique e sua esposa, em reunião realizada anteriormente entre o padre e

representantes das comunidades, como forma de retribuir o jantar que seria realizado no sábado. Fui para a aldeia algumas horas antes da missa para acompanhar o preparo dos Kiriri. Aproximei-me da casa do cacique, fui convidada a entrar e me sentar, como sempre faziam. Mas, dessa vez, foi diferente. Carliusa rapidamente buscou uma cesta com alguns anéis de coco, fabricados pelos homens e mulheres Kiriri e usados por estes indígenas. Pediu que eu escolhesse um, que fosse do meu gosto e que servisse na minha mão para que eu pudesse *usar quando estivesse escrevendo na faculdade. Vai ficar bonito*, insistia. Foi então que me dei conta que talvez eu também estava inserida no circuito das trocas, tão intensamente ocorrido naquela semana.

Na missa, a esposa do cacique fez questão de levar os anéis e distribuir para algumas pessoas próximas. O seminarista que viera de Belo Horizonte coordenar as celebrações no período da semana santa, a cantora do coral e seus pais, o casal que cuida da igreja da comunidade, foram algumas das pessoas que ganharam o anel. Ao fim da missa, Carliusa, que se mostrou uma forte liderança de seu povo, fez um discurso emocionado agradecendo a comunidade e dizendo que mesmo que a liminar fizesse com que as famílias saíssem daquelas terras, para sempre seriam o *povo indígena Kiriri do Rio Verde* e que aquela havia sido a melhor semana santa que experienciara durante a vida. Naquele momento me dei conta da profundidade que aqueles eventos sugeriam. Após a missa, pude acompanhar algumas conversas e perceber como a comunidade estava se empenhando em ajudar àquelas pessoas e saber sobre sua vida, sua história e em diversos momentos pude ouvir que *a comunidade do Rio Verde agora tem um povo indígena*. Deslumbramento, oração, ritual, jantar, vinho e forró até a meia-noite me acompanharam naquele sábado. Desde então, os Kiriri se autodenominam Povo Kiriri do Rio Verde.

O convite para *representar* os Kiriri na mesa talvez possa ser explicado por um conjunto de fatores que versa desde eu ter deixado claro no momento inicial da minha pesquisa o que gostaria de fazer ali, até o fato de eu, apesar de viver em Campinas, ter nascido e vivido a maior parte da minha vida no mesmo estado em que aquelas pessoas agora vivem, ainda que vindos da Bahia. Talvez o fato de eu conhecer alguém que conhecia a terra no município de Formiga tivesse aberto algumas portas para mim, mas acredito que nossa relação se firmou no momento em que eu partilhei com eles as atividades da semana santa, entrando para o seu circuito de trocas. Como costumam lembrar meus interlocutores: *até aquela semana a gente pensava que estava sozinho. Depois a gente viu que não estava.*

Estar em Caldas durante um período tão importante para os Kiriri, me levou a estar em Belo Horizonte. Levou-me a perceber as trocas e alianças que se delineavam em um momento tão delicado da história do povo Indígena Kiriri do Rio Verde. Estar em Belo Horizonte, me levou a reflexões importantes para minha etnografia: afinal, quais eram os equívocos, aqui lembrando Viveiros de Castro, que giravam em torno do termo terra e do termo ocupação naquela reunião? O que o estado de Minas Gerais entende como terra e o que os Kiriri compreendem como terra? A mesma pergunta deve ser feita quando falamos de ocupação, pois não pode ser sem motivo que o estado tenha incentivado, inclusive dando subsídio material, para que os Kiriri se juntassem ao MST em uma mesma área. Mas o que é a ocupação indígena kiriri? Este povo, apesar de ocupar a terra e de viver, num primeiro momento, em barracas de lona improvisadas, logo construíram casas de taipa para as famílias. Assim, o que as barracas significam para estas famílias e porque as casas em Caldas foram erguidas tão rapidamente? O material que seria disponibilizado pelo governo do estado, madeira e lona, como foi dito na reunião em Belo Horizonte, seria suficiente ou deveriam erguer casas também em Patos de Minas? Seria a terra em Patos de Minas verde o suficiente para a construção de um lugar de vida?

Nesse sentido, este trabalho busca refletir sobre todos os questionamentos formulados até aqui. Dividida em três capítulos, esta dissertação trata de, no primeiro capítulo, contextualizar o leitor sobre quem são os Kiriri e elucidar como e por que essas pessoas se deslocaram do Oeste baiano até o Sul de Minas Gerais para estabelecer sua morada e lá transformarem em seu lugar de vida. Ainda no Capítulo I, apontaremos como caminhar e, por isso, *não ter medo de andar*, é uma das “funções” e uma obrigação a ser vivida antes de se tornar cacique, sendo este um aspecto da própria qualidade da liderança Kiriri e faz parte do processo de fabricação da chefia deste povo.

Já no capítulo II refletimos sobre a *terra verde*, categoria utilizada por meus interlocutores para descrever a terra ocupada por eles no Sul de Minas Gerais. Assim, buscamos caracterizar a *terra verde* a partir das quatro *prioridades* elencadas pelo pajé Kiriri com relação à terra em que vivem. Assim, discutiremos como se deu a *entrada para a terra*, também o processo de construção das *casas de barro* pouco mais de um mês depois do início da ocupação. Em seguida, exploraremos a construção da *cabana* e do *poró* ou *casa da ciência* e os rituais e relações, entre humanos e não-humanos, firmadas nesses locais. Seguindo as *prioridades* apontadas pelo pajé Kiriri, daremos conta das qualidades sensíveis e das sensações causadas pela *terra verde* e, sobretudo,

perceberemos como a terra ocupada pelos Kiriri no Sul de Minas aponta para a coexistência de uma terra de capacidades tangíveis e intangíveis, em que os atributos funcionais e, ao mesmo tempo, simbólicos se tornam visíveis.

Para o capítulo III, exploramos as relações de *amizade* e apoio político enquanto caminhos que também possibilitam a construção da territorialidade kiriri no Rio Verde. Nesse sentido, o terceiro capítulo deste trabalho dá, em alguma medida, continuidade aos capítulos anteriores, trabalhando etnograficamente em que circunstâncias se deu a ida dos Kiriri para Patos de Minas e como esta ida possibilitou compreender como a *terra* kiriri diz também de uma maneira de construir relações de amizade, afeto e apoio político. Ainda, é no capítulo III que tratamos dos ruídos e equívocos que os entendimentos do estado mineiro em relação aos entendimentos kiriri sobre as categorias de “terra” e “ocupação” provocam.

CAPÍTULO I: CHEGAR NO RIO VERDE

Enquanto me dirigia ao primeiro encontro com as famílias kiriri do Rio Verde, levantava algumas questões em pensamento que pudessem dar conta do motivo que levara aquelas pessoas a deixarem o município de Muquém de São Francisco, no Oeste da Bahia, para um pequeno município no Sul de Minas Gerais. Responder à esta inicial pergunta me pareceu ser o caminho para compreender como aquelas pessoas conseguiriam transformar um espaço desconhecido, distante de sua antiga morada, em seu lugar de vida, de trabalho, afeto e significação.

Em minha segunda ida à campo, como aconteceria na maioria de nossos próximos encontros, sozinha, conversando com os Kiriri, percebi que aquelas terras no Sul de Minas Gerais eram desconhecidas apenas para uma pessoa, à saber, a pesquisadora que aqui escreve. Por isso, optei por abordar no primeiro capítulo da dissertação uma questão certamente óbvia em um trabalho que deseja explorar um movimento: a chegada dos Kiriri à localidade. A intenção aqui é contextualizar o leitor que, assim como eu em meu primeiro encontro com os Kiriri, deve estar se perguntando: por que (e como) aquelas pessoas decidiram percorrer mais de mil e seiscentos quilômetros em busca de um lugar de vida? Dessa forma, neste primeiro capítulo convido o leitor a caminhar comigo, sob os olhares atentos dos Kiriri, o caminho percorrido pelas famílias até sua chegada no Sul de Minas Gerais.

1.1. Quem são os Kiriri do Rio Verde?

O povo Kiriri, assim como a maioria dos povos indígenas que viveram e ainda vivem no Nordeste brasileiro, tem sua história marcada pela chegada dos colonizadores, pelas missões jesuíticas, pelo crescimento da pecuária no Sertão e pelas ações indigenistas do Estado (BRASILEIRO, 1996; POMPA, 2001; MACEDO, 2009; DANTAS, SAMPAIO & CARVALHO, 1992). Como mostram Dantas, Sampaio & Carvalho (1992), na primeira metade do século XVI, com seus bons portos e cidadelas, o litoral da região serviu como base para “as duas mais sólidas cabeças-de-ponte da colonização lusitana no continente na capitania de Pernambuco e na sede do governo geral, na Bahia de Todos os Santos (DANTAS, SAMPAIO & CARVALHO, 1992:431). Já no século XVII, o interior da região foi rapidamente penetrado pela frente pecuária. Acrescenta-se que a imensidão do Sertão, região que até a metade do século XVI era desconhecida pelos

portugueses, foi o lugar escolhido, segundo Macedo (2009), para abrigar os mais diversos sonhos de prosperidade e riqueza dos desbravadores coloniais. Com isso, o “preenchimento” do suposto vazio, na verdade povoado por diversas etnias, custou a morte de inúmeros indígenas (POMPA, 2001), que foram massacrados “ou subjugados pelos obstinados, via de regra cruéis, colonizadores” (MACEDO, 2009:25).

Para Dantas, Sampaio & Carvalho (1992), a possibilidade de compreender os povos indígenas no Nordeste enquanto unidade se deve ao fato de terem todos eles compartilhados momentos históricos semelhantes. Nesse sentido, a categoria antropológica *índios do Nordeste* ganha corpo para além de uma classificação etnológica a partir da localização geográfica desses povos. Apontando para historicidades semelhantes, a categoria diz sobre um fazer antropológico. Dessa forma, argumentam os autores que os povos indígenas do Nordeste configuraram

o que parece ser o conjunto étnico e histórico mais diretamente identificado ao Nordeste: o dos diversos povos adaptativamente relacionados à caatinga e historicamente associados às frentes pastoris e ao padrão missionário dos séculos XVII e XVIII. (DANTAS, SAMPAIO & CARVALHO, 1992:433).

Em uma perspectiva histórico-política, Oliveira (1998) argumenta que a presença colonial no Nordeste brasileiro fez com que os povos indígenas nessa região vivessem a instauração de uma nova relação com o território “deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural” (OLIVEIRA, 1998:54). Segundo o autor, para dar visibilidade a amplitude e profundidade desta mudança é necessário que pensemos em termos da noção de *territorialização* que é apresentada como

um processo de reorganização social que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado (OLIVEIRA, 1998:55).

Para Oliveira (1998) as populações indígenas do Nordeste viveram dois momentos claros e distintos de processos de *territorialização*, sendo o primeiro na segunda metade do século XVII e nas primeiras décadas do XVIII, associado às missões religiosas, e o segundo ocorrido neste século a partir das ações indigenistas dos órgãos oficiais. Em busca por uma sociogênese de “remanescentes indígenas” Pankararu, Arruti (1999) acrescenta à análise de Oliveira (1998) que os processos de *territorialização* vividos pelos

indígenas na região Nordeste através de ações do Estado foram subvertidos pelos coletivos indígenas seja pela circulação de pessoas, e do próprio ritual do Toré, entre os territórios ou pela multiplicação étnica de um mesmo povo “que assim escapa às fronteiras estabelecidas e força o Estado a realizar novas *territorializações*, contradizendo a sua lógica inicial” (ARRUTI, 1999:35).

Documentos históricos confirmam a presença dos Kiriri no Sertão nordestino desde o final do século XVII (BRASILEIRO, 1996). Brasileiro (1996) mostra que segundo o capuchinho francês que viveu junto aos Kiriri, Bernardo de Nantes, este povo da família kariri, que habitava desde o Ceará e Paraíba até a porção setentrional do Sertão baiano (DANTAS, SAMPAIO & CARVALHO, 1992), era falante do ramo Kipeá²⁰. A *aldeia mãe*²¹, onde se encontra a maior parte das famílias Kiriri, antiga Saco dos Morcegos e atual Mirandela, está localizada em Banzaê/BA e foi fundada no século XVII pelo jesuíta português João de Barros, juntamente com outras três aldeias²². O objetivo deste trabalho missionário era reunir os Kipeá-Kiriri em uma área específica para catequizá-los. Assim como as demais aldeias, Saco dos Morcegos também sofreu fortes pressões e disputas ocasionadas pelo acelerado processo de expansão da pecuária, comandado pelos senhores da Casa da Torre no Nordeste do país (BRASILEIRO, 1996). Na tentativa de por fim ao conflito entre os senhores de terra e os religiosos que administravam as aldeias, o rei de Portugal, através do Alvará Régio de 23 de novembro de 1700 assegurou aos índios da região a posse da terra compreendida em uma légua em quadra (BANDEIRA, 1972; BRASILEIRO, 1996). Sheila Brasileiro (1996) ainda acrescenta que, segundo o costume da época, a demarcação partiu da igreja missionária aos oito pontos cardeais e colaterais, formando um octógono regular de 12.320 ha, delimitando a aldeia Saco dos Morcegos.

²⁰ Há, entre os Kiriri do Rio Verde, uma preocupação constante em recuperar a língua kiriri. Algumas vezes me pediram para que eu procurasse *na internet* materiais que pudessem ajudá-los na empreitada. De minha parte, encontrei e disponibilizei para eles as obras “Arte de Gramática da Língua Brasileira da Nação Kiriri” e “Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasileira da Nação Kiriri ((1942[1698]) ambas do padre Luiz Vicencio Mamiami. Disponibilizei ainda a obra de Arion Dall’igna Rodrigues (1942) “O artigo definido e os numerais na língua Kiriri”.

²¹ A categoria utilizada para referenciar a Aldeia Kiriri de Mirandela não pôde ser aprofundada neste trabalho. Apesar disso, compreendo que aqui utilizar a categoria *aldeia mãe* para dizer *de onde saíram* parece indicar uma pista de um problema de pesquisa futuro.

²² São elas: Canabrava, atual município de Ribeira do Pombal/BA; Natuba, atual Nova Soure/BA e Jeru, atual Tomar do Geru/SE (BRASILEIRO, 1996).

Após a saída forçada²³ dos jesuítas do Brasil no ano de 1758, a aldeia Kiriri de Saco dos Morcegos, que contava com cerca de 960 índios, foi transformada à categoria de Vila, levando o nome de Mirandela. Para Bandeira (1972) e Brasileiro (1996), a saída dos jesuítas e a consequente dissoluções das aldeias, bem como a substituição por uma administração civil em todas as quatro aldeias Kipeá-Kiriri, contribuíram de forma significativa para a invasão das terras indígenas. Brasileiro (1996) também nos informa que, devido à baixa qualidade das terras da região, ao contrário de seu entorno ocupado por grandes fazendas, Mirandela foi ocupada por segmentos camponeses repelidos das áreas mais férteis do agreste.

Em 21 de março de 1837, com a Lei Provincial nº 5, Mirandela foi extinta e anexada ao município de Pombal (BANDEIRA, 1972). O século XIX contou com intensas perseguições de pecuaristas da região e desmandos administrativos comprometidos, geralmente, com interesses locais. Tais ações, via de regra dos Diretores de Índio²⁴, agravou-se, porém, com a extinção dessa Diretoria, o que implicou a retirada dos Kiriri de qualquer legitimação étnica e contribuiu para agravar ainda mais as invasões de fazendeiros e posseiros nas terras indígenas (BRASILEIRO, 1996). Durante este período, estima-se que boa parte das terras da antiga aldeia Saco dos Morcegos tenha sido negociada pelos próprios Kiriri que, então, dispersaram-se do núcleo central de morada, passando a ocupar localidades pouco atrativas em seu entorno (id., 1999).

No final do conturbado século XIX, um expressivo número de famílias aderiu à Antônio Conselheiro, conhecido por suas andanças na região e por seus conselhos dados, e, como consequência, boa parte dos Kiriri se mudaram para Canudos²⁵. A ida para Canudos implicou, para além das perdas territoriais, a morte de importantes líderes religiosos e dos poucos falantes da língua, enfraquecendo, assim, as práticas rituais e, sobretudo, prejudicando a comunicação com os *mestres encantados*, seres centrais da

²³ Pelo decreto de expulsão assinado pelo Marquês de Pombal.

²⁴ O Diretório dos Índios ou Diretório Pombalino foi promulgado em 1757, em um momento em que o Estado Português enfrentava sérias dificuldades econômicas e políticas.

²⁵ Para Edwin Reesink, “pelo que se depreende da sua tradição oral, os Kiriri se empenharam e se engajaram em Canudos por causa do deslocamento do centro sagrado do mundo: o seu santo padroeiro se mudou para Canudos apesar de continuar em aparência (a imagem em si) na igreja em Mirandela (povoado centro do território e do mundo Kiriri)”. (REESINK, 1999:155). Para saber mais sobre a presença Kiriri em Canudos e os possíveis motivos que os levaram à expressiva adesão à Antônio Conselheiro, ler Mascarenhas (1993; 1995); Reesink (1999; 2012); Vander Velden (2003).

cosmologia Kiriri²⁶ (id.,1996). Após o agravamento da Guerra em Canudos, os Kiriri sobreviventes retornaram à Mirandela.

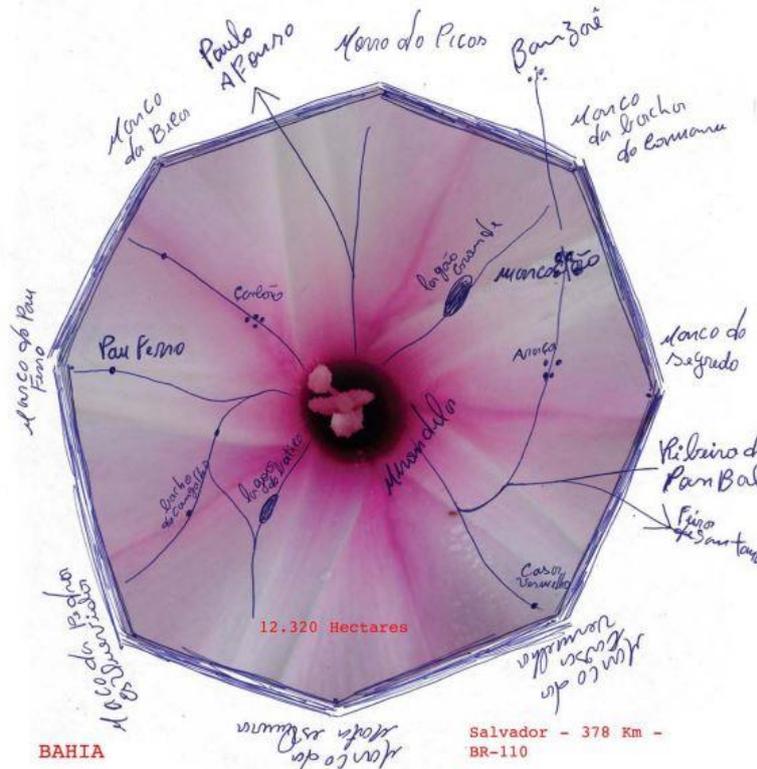
Como consequência de todo esse processo histórico, perdurou a resistência ao reconhecimento dos Kiriri enquanto povo indígena até meados do século XX. No ano de 1968, quando estive em Mirandela para realização de trabalho etnográfico, Maria de Lourdes Bandeira observou que, devido à coabitação, seria esta a localidade referência como “ponto de convergência e de contato mais efetivo entre caboclos e portugueses” (BANDEIRA, 1972)²⁷. Como consequência da expulsão de suas terras ao longo dos séculos, a maior parte dos Kiriri começou a ocupar pequenos nichos no entorno de Mirandela.

Em 1941, pressionados pelas constantes invasões em seu território, os Kiriri reivindicaram ao Serviço de Proteção ao Índio, o SPI, o reconhecimento do direito da légua em quadra doada pelo rei de Portugal. Com a insistência dos indígenas, o interventor estadual, Landulfo Alves, solicitou que o SPI apurasse os fatos. Contudo, a única constatação do engenheiro do Ministério da Agricultura enviado ao local foi de que boa parte da área reivindicada pelos índios realmente estava ocupada por regionais. Com isso, foi só em 1947, por iniciativa de um pároco da região, que os Kiriri puderam traçar, em uma nova inspeção realizada pelo SPI, a precisão do “formato octogonal do “chapéu do sol” que constitui seu território, assim como os marcos naturais convencionados por eles para sua orientação física” (MACEDO, 2009:25), o que teria causado profunda impressão no sertanista enviado à região para análise dos fatos. Assim, em 1949, o Posto Indígena de Tratamento Góes Calmon foi instalado, mas, pouco mudou a situação territorial dos Kiriri que passaram a receber amparo legal na condição de povo etnicamente diferenciado.

²⁶ Os *mestres encantados* serão melhor empreendidos no capítulo II desta dissertação de mestrado.

²⁷ Bandeira utiliza a categoria caboclo para fazer referência a esta antiga nomeação para indígenas. Para ler mais sobre o tema, procurar Carvalho & Carvalho (2012).

Figura 4: Mapa do Território Indígena Kiriri desenhado pelos próprios índios e que possui os oito marcos do território de origem, chamado pela comunidade de Chapéu do Sol.



Fonte: Índios na visão dos índios Kiriri. Disponível em <<http://www.thydewa.org/downloads/kiri>>. Último acesso 02/12/18.

Nos anos que se seguiram, o desmantelamento do SPI pôde ser percebido no Posto Indígena de Mirandela que esteve desaparelhado e “envolvido no jogo clientelista regional” (BRASILEIRO, 1996:93) durante o período. Ao final dos anos de 1960, a situação dos Kiriri ainda era grave. Foi apenas no ano de 1972 que os Kiriri iniciaram um intenso processo de recuperação de certa “tradicionalidade indígena” quando Lázaro Gonzaga de Souza, *escolhido* cacique, assumiu a liderança do grupo na região de Mirandela e vislumbrou a busca por uma identidade Kiriri, o que gerou diversos conflitos internos, estimulados por uma não concordância com determinadas exigências impostas pelo cacique²⁸.

Atualmente, grande parte do povo Kiriri está distribuído em onze núcleos aos arredores do núcleo central de Mirandela, sendo estes: Baixa da Cangalha, Baixa do Juá, Araçá, Canta Galo, Cajazeira, Segredo, Pau Ferro, Marcação, Baixa Nova, Mirandela, Gado Velhaco e Lagoa Grande. Até meados dos anos oitenta, os Kiriri que atualmente vivem em Muquém de São Francisco e, agora, em Caldas, no Sul de Minas, estavam localizados no núcleo Lagoa Grande. É com muita satisfação que alguns de meus

²⁸ Para mais informações sobre estes conflitos e seus desdobramentos, ler Brasileiro (1996).

interlocutores no Sul de Minas costumam se lembrar da localidade. Como contam, havia uma extensa e bonita lagoa na localidade e é na Lagoa Grande que, uma conhecida liderança Kiriri, sr. Domingos, pai do atual cacique dos Kiriri do Rio Verde, fazia suas ferramentas de ferro, tinha um pequeno bar e criava gado.

O cacique do povo Kiriri do Rio Verde me contou em algumas ocasiões sobre suas lembranças em Mirandela. Apesar de ter nascido e vivido somente até os quatro anos de idade na Lagoa Grande, o cacique, de aproximadamente quarenta anos, se refere à Mirandela como *aldeia mãe*. Reesink (2012), em suas pesquisas junto aos Kiriri de Mirandela, aponta que a localidade, que está no centro do território indígena como podemos atestar na figura 4, é considerada o centro do mundo para este povo. Ainda, a igreja católica construída pelos missionários do século XVII está localizada no centro da aldeia e, para isso, Reesink (2012) argumenta que, de fato, deve-se observar que “a medição original da terra da aldeia procedia a partir da porta da igreja, medindo uma distância igual para todos os lados (uma légua para cada lado)” (REESINK, 2012:253). Lembremos também que Bandeira (1972) verificou que os *encantados*, estes seres que também habitam o cosmos kiriri, “escolheram Mirandela para ponto de concentração” (BANDEIRA, 1972:79), o que possibilita a reflexão de que a *aldeia mãe* também pode ser compreendida como referencial cosmológico para os Kiriri. Nesse sentido, a *aldeia mãe* parece dizer da importância desta localidade para este povo.

1.2. Não ter medo de andar: De Lagoa Grande para Muquém de São Francisco

No trabalho que objetivou compreender a organização política Kiriri e seu processo faccional, Brasileiro (1996) afirma que, apesar de o período anterior à eleição do cacique Lázaro não ser caracterizado por uma ausência de lideranças, a *eleição* do cacique ocorrida em 1972, representou um “divisor de águas da história Kiriri” (BRASILEIRO, 1996:96). Para Macedo (2009), a eleição de Lázaro representou “um período de diálogos mais intensos e articulações políticas mais produtivas, tendo sempre como meta coletiva a demarcação do Território Indígena” (MACEDO, 2009:37).

A importância política da eleição de Lázaro se relaciona a um contexto mais amplo de reorganização e articulação internas aos povos no Nordeste indígena para a recuperação do que consideravam diacríticos indígenas e, assim, instaurando o que Carvalho (1994) chama de “regime indígena”. No caso dos Kiriri, Lázaro vislumbrou

imediatamente recuperar entre os traços e valores considerados pela sociedade nacional como tradicionalmente indígenas, como, por exemplo, a prática de rituais e de outras atividades comunitárias. Em um primeiro momento, o cacique buscou se articular internamente aos Kiriri, visitando os núcleos no entorno de Mirandela “ali fortalecendo alianças com lideranças tradicionais, cooptando-as para respaldar as suas ações, na qualidade de “conselheiros” que atuariam como porta-vozes e mediadores seus com a “comunidade”” (BRASILEIRO, 1996:101). No plano externo, uma das atividades do cacique Lázaro era organizar viagens de articulação para se familiarizar com a política indigenista e ampliar suas relações com outros povos estabelecidos no Nordeste. Em uma dessas viagens, nos conta Sheila Brasileiro, o cacique organizou uma caravana, com cerca de cem pessoas kiriri, para uma aldeia Tuxá, situada em Rodelas/BA. A razão da viagem foi, em um primeiro momento, uma partida de futebol, mas seu verdadeiro motivo era fazer com que os Kiriri assistissem aos Tuxá na realização do ritual do Toré (BRASILEIRO, 1996).

As viagens de articulação realizadas pelo cacique Lázaro podem ser incluídas dentro de um contexto mais amplo quando temos acesso ao que escreve Arruti (1999) em seu artigo *A árvore Pakararu*. Ao descrever a *sociogênese* do que chama de “remanescentes indígenas Pankararu” do sertão Pernambucano, Arruti (1999) oferece uma interpretação sobre a “emergência” de um conjunto bem mais amplo de “remanescentes”, configurando o que chama de “remanescentes emergentes”. Diante disso, o autor afirma que essas viagens realizadas por coletivos indígenas no Nordeste se tornaram um ponto central na vida desses povos, possibilitando sua organização política e montando uma “rede de emergências”. Gostaria, portanto, de estender esta análise para compreender que as viagens empreitadas pelo cacique Kiriri faziam parte de um circuito maior de trocas que “ligam grupos, de origens diferentes ou não, por laços de afinidade e parentesco na produção de uma comunidade ritual mais abrangente e em expansão, levando à constituição de circuitos abertos de trocas de homens, informação e cultura” (ARRUTI, 1999:11).

Ainda, como nos mostra este mesmo autor, no caso dos índios da região Nordeste do Brasil, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) teve que, antes de procurá-los, ser procurado por eles e, antes de convencê-los, deveria ser convencido. Assim, como forma de solucionar as demandas dos povos indígenas do Nordeste que chegavam, o órgão “repetiu a sua natureza burocrática, estabelecendo um critério fixo, de observação direta,

imediate e de fácil apreensão” (ARRUTI, 1999:19). Dessa forma, o Toré foi usado como critério básico do reconhecimento da “remanescência indígena”, tornando, assim, “expressão obrigatória de indianidade” na região. Nesse sentido, Arruti (1999) argumenta que a instituição do Toré como “expressão de indianidade” criou um ambiente em que a *troca ritual* foi transformada em pressuposto da *conquista de direitos*. Assim, as trocas estabelecidas nas viagens são transformadas em pressupostos de conquista de direitos e possibilitaram

às lideranças peregrinas assumirem um papel político ainda mais largo do que aquele que já desempenhavam como representantes de sua comunidade. Além de realizarem o trânsito de informações sobre os direitos entre os centros de autoridade e seu grupo, passam a atuar como os agentes que disseminarão as regras da expressão obrigatória da indianidade (ARRUTI, 1999: 21).

O Toré faz parte de um conjunto mais amplo de rituais que tem como elemento central a jurema - planta de onde se extrai da entrecasca bebida alucinógena, de uso ritual muito difundido no Nordeste. Segundo Nascimento (2005), o Toré caracteriza-se, enquanto ritual religioso,

pelo transe mediúnico, nele ocorrendo a possessão ou, se preferirmos usar categorias nativas Kiriri, “enramar” ou “manifestar”. É através dessa possessão que os *encantos* se “manifestam”. A comunicação com os *encantos*, ou *encantados*, é o objetivo do ritual. (NASCIMENTO, 2005: 40)

No caso dos Kiriri de Mirandela, a relevância deste ritual extrapolou o campo estritamente religioso, alcançando também o campo político. Assim, com a ajuda de dois pajés Tuxá que ficaram entre os Kiriri até que o ritual fosse aprendido, o Toré foi revitalizado e, incorporado de acordo com as cosmologias e práticas rituais já vigentes entre o grupo, elevado à condição de um importante ritual para os indígenas. Contudo, o Toré acabou se tornando alvo das disputas por poder político kiriri, o que culminou na divisão da população em duas facções. Dessa forma, para Macedo (2009), “as divergências pelo poder político-simbólico e econômico acabaram sendo assimiladas à disputa pelo controle do ritual” (MACEDO, 2009:38).

Para os Kiriri do Rio Verde, o cacique Lázaro representa uma grande liderança, servindo de exemplo para o cacique Adenilson, que em diversos momentos verbalizou seu desejo de visitar Lázaro, já que agora também exerce a *função* de liderar seu povo. Para o cacique Kiriri no Rio Verde, Lázaro *tem muita história de luta para contar, por*

ter passado por momentos difíceis. Segundo Adenilson, o velho cacique já o convidou para visitar Mirandela várias vezes. Mas, como o líder Kiriri no Sul de Minas ainda *não tinha pensamento de mexer com gente*, as visitas não se concretizaram. Agora que também é uma liderança, o cacique comenta que *hoje como eu já tenho um pouco de experiência, então já pretendo sim fazer uma visita dessas... geralmente é bom conversar com umas pessoas dessas, mais antigas*. Ao contrário da proximidade que parece suscitar a fala do cacique Kiriri supracitada, a relação entre o cacique de Mirandela e a família do cacique do Rio Verde nem sempre foi amistosa.

No final dos anos setenta e início dos anos oitenta, os Kiriri já haviam organizado uma roça comunitária (1979), demarcado 12.320 hectares de suas terras (1981) e reordenado espacialmente núcleos importantes (1982). Durante esse período, Lázaro e muitas pessoas kiriri se baseavam em preceitos morais, segundo Brasileiro (1996), introduzidos pelos Baha’i, missionários persas que conviveram com os Kiriri em meados dos anos sessenta. Segundo a autora, “os Baha’i haviam introduzido elementos de uma moral religiosa orientada à erradicação ou contenção de comportamentos tidos como “desviantes”, quais sejam, o alcoolismo e o roubo” (BRASILEIRO, 1996:100).

Assim, enquanto estratégia de ampliação do controle social, a campanha de combate ao alcoolismo, estimulada inicialmente pelos Baha’i, foi encampada pelo cacique Lázaro e demais lideranças. Diversos interlocutores de Sheila Brasileiro (1996), “referiram a ocorrência de espancamentos, prisões, maus tratos de diversas ordens, até mesmo a expulsão do território Kiriri àqueles índios encontrados alcoolizados” (BRASILEIRO, 1996:129). De fato, os preceitos morais de que fala a autora podem ser inferidos para compreender e elucidar o processo que culminou na saída da família de sr. Domingos, pai do cacique Adenilson e um dos conselheiros de Lázaro, após a expulsão de um de seus filhos da aldeia.

Naquele momento, os núcleos de Mirandela estavam sob a liderança de dois caciques: Lázaro e Manuel²⁹. Segundo Carliusa, esposa do líder Kiriri no Rio Verde, a família de seu companheiro *saiu da aldeia porque um sobrinho do Lázaro, Carlitinho*

²⁹ É importante ressaltar que a divisão interna entre os Kiriri de Mirandela é recorrente. Entre os anos de 2010 e 2017, como mostra Cardoso (2018), surgiram outros seis caciques Kiriri e, atualmente, Mirandela e seus núcleos arredores contam com oito lideranças diferentes. Nesse sentido, Cardoso (2018) aponta que há um movimento duplo para os Kiriri que compreendem as divisões como um problema, mas que também as mencionam como maneira de se livrar de situações de abuso exercidas pelos primeiros caciques, à saber, Lázaro e Manuel. Vemos aqui também uma disputa, ou uma divergência, no modo de fazer política e exercitar a liderança entre os Kiriri.

[Carlito], *botou pra ir embora né?! Sheila Brasileiro aponta Carlito como sendo um forte aliado de Lázaro e “seu mais provável sucessor”* (BRASILEIRO, 1996:142). A expulsão, que deveria ser um afastamento de dois anos, se deu após uma *confusão*, em meados dos anos de 1980. Certo dia, após um farto almoço, o cacique Adenilson me contava, em tom despreocupado, como ocorreu a saída de sua família de Mirandela:

[...] *meu irmão foi e teve que tirar a vida de outra pessoa. E lá eles tinham esse negócio de quando acontecesse um negócio desses [se referindo ao acontecido], tinha que afastar o índio da localidade, por dois ou três anos... Aí depois mandava voltar pra aldeia de novo. Aí meu pai falou: oh, aconteceu não foi porque ele quis, foi tipo um acidente. E aí já aconteceu, não tem como voltar atrás e já que vocês não aceitam meu filho aqui, eu como pai não vou aceitar meu filho morando em outra etnia porque pessoas da mesma família não querem ele aqui dentro, aí falou na cara dura na reunião e saiu. Isso em Mirandela [...] porque no tempo que meu pai morava lá em Banzaê [Mirandela], ele era tipo de um grupo de conselheiros... porque tinha uns grupos de conselheiros e o pai era de um. Então ele era muito respeitado naquela região, naquele tempo. Nossa família era muito grande, todo mundo gostava da gente, lá em casa todo dia era gente. Era cheio de pé de coco, o pessoal chegava lá panhava coco, bebia água de coco, pé de manga... a amizade dele era muito grande, aí ele falou, já que meu filho não pode ficar aqui, vou sair sem fazer confusão com ninguém, quando eu quiser voltar eu volto qualquer hora, não vou deixar as amizades para trás...* (CACIQUE ADENILSON, 2018).

A partir da fala do cacique, percebemos que por mais que a *confusão* tivesse sido gerada por um filho, sr. Domingos não queria deixar a aldeia indisposto com os *amigos*, uma vez que não era a intenção *perder a amizade* de ninguém e ser impedido de voltar à localidade. Porém, a *confusão*, que culminou não só no afastamento do irmão do cacique Adenilson, mas de toda a família, também foi o motivo pelo qual o conselheiro Domingos e seus familiares foram morar com o povo Pankaru, na Serra do Ramalho, região Oeste do estado da Bahia: *Primeiro eles moraram com nós*, lembrou a esposa do cacique, indígena do povo Pankaru que cresceu na aldeia kiriri de Barra, quando sua mãe, Sr^a. Alzira, também indígena do povo Pankaru, viúva de seu antigo marido, o *branco* José Carlos Souza, pai de Carlusa, casou-se novamente com um Kiriri, irmão de Adenilson e acompanhou o marido para Muquém de São Francisco na saída dos Kiriri da Aldeia. Assim, como mostramos no diagrama de parentesco (página 72) D. Alzira, mãe de Carlusa, foi casada com um dos irmãos de Adenilson, mas a esposa do cacique, assim como sua irmã, Roseni, é filha de uma antiga união de D. Alzira.

Os laços afetivos e os casamentos entre esses dois povos se deram após os dois períodos em que os Kiriri viveram na Serra do Ramalho. O primeiro momento foi logo

após a saída de Mirandela, quando foram acolhidos pelo cacique Pankaru, sr. Apolônio, coabitando por dois anos junto ao seu povo. O segundo período foi quando, após viverem na *casa do Índio* em Brasília por um mês, já com a intenção de reivindicar ao governo brasileiro terras para aqueles que acompanharam sr. Domingos após a saída da Lagoa Grande, voltaram para a aldeia Pankaru, e lá viveram por aproximadamente mais seis meses. Logo quando saiu de Mirandela, sr. Domingos se tornou cacique de seu povo e, por isso, coube-lhe a missão de encontrar terras para que sua família pudesse se estabelecer. A procura por terras durou todo o período entre a saída de Mirandela e o estabelecimento em Muquém de São Francisco. Por isso, as idas – e permanências – em Brasília aconteceram em dois momentos: o primeiro acima relatado e o segundo quando, passados os seis meses vivendo junto aos Pankaru, resolveram voltar para Brasília e exigir do governo uma terra.

As viagens empreendidas pelo cacique Domingos em busca de diálogos com agentes estatais, para conquista de uma nova terra para seu povo pode ser lida no que Arruti (1999) chamou de *lideranças peregrinas* no contexto de busca por direito ao território dos *remanescentes*. O autor utiliza deste termo para dizer das lideranças que viajavam até as capitais dos estados e também ao Rio de Janeiro, em *busca dos direitos*, e que é uma resposta ao último momento das políticas de expropriação do território indígena. Segundo Arruti (1999), “essas viagens passam a ser uma marca de luta indígena do período compreendido entre o último quarto do século passado e o primeiro deste” (ARRUTI, 1999: 17).

Assim, tais viagens aos *centros de autoridade*, antes Rio de Janeiro, e, atualmente, Brasília, é uma constante nas falas do cacique Adenilson. Propomos, portanto, que a constante se dá também para outros povos indígenas já que, foi em uma dessas idas que, como relataram meus interlocutores, um conhecido cacique chamado José Sátiro, líder à época do povo Xucuru-Kariri, lhes ofereceu a área adquirida pela FUNAI para seu povo, em Muquém de São Francisco. Segundo os Kiriri, os Xucuru-Kariri não gostaram da área *do Muquém* e, por isso, foram realojados pela FUNAI para o povoado de Quixabá, em Nova Glória/BA (BORT JR. & HENRIQUE, 2018). Como mostra Roseni Ramos de Souza (2011), irmã de Carliusa e conselheira do cacique Kiriri do Rio Verde, em seu trabalho de conclusão do curso de Magistério Indígena, a não permanência dos Xucuru-Kariri nessa área se deu por questões de enchentes na localidade e por falta de trabalho na região. Além disso, Souza (2011) nos conta, através de um de seus interlocutores, que

a saída deste povo também se deu devido ao fato de que a área em que viviam não se configurava ainda como Reserva Indígena, o que os obrigava a conviver com não-índios no povoado de Passagem.

O acontecido por volta de 1984 (SOUZA, 2011) também é brevemente relatado no livro escrito por professores indígenas Kiriri, lançado no ano de 2005 e conta que

Como os índios Xucuru-Kariri não se adaptaram a essa região [Muquém de São Francisco], resolveram repassar a terra e as casas do povoado de nome Passagem para os índios Kiriri e voltaram para Paulo Afonso, sede da FUNAI Regional, alojando seu povo em novas terras adquiridas pela FUNAI no povoado de Quixabá, em Nova Glória, aqui na Bahia (Professores indígenas Kiriri, 2005: 22)

Da viagem à Brasília, os Kiriri não voltaram para a aldeia Pankaru e foram direto para o município de Muquém de São Francisco, vivendo em um primeiro momento nos arredores da antiga área Xucuru-Kariri. Como conta o cacique Adenilson, passado algum tempo, após a FUNAI regularizar a situação da terra localizada à margem esquerda do Rio São Francisco, os Kiriri fundaram a Aldeia Kiriri de Barra, configurada como Reserva Indígena³⁰. Portanto, é a partir da oferta que os Kiriri receberam dos Xucuru-Kariri, que os caminhos desses dois povos se entrelaçaram, e a extensão desta relação pode ser percebida, atualmente, até o Sul de Minas Gerais.

³⁰ Segundo a FUNAI, Reserva Indígena é composta por terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas> Último acesso em 22/01/19.

Figura 5: Imagem de satélite da Área Indígena de Barra (em destaque) onde se localiza a aldeia Kiriri de Barra, município de Muquém de São Francisco/BA, às margens do rio São Francisco. No canto inferior direito localiza-se o município de Ibotirama/BA.



Fonte: FUNAI, 2017.

1.3. Não ter medo de andar: De Muquém para o Rio Verde

Quando se mudaram para Muquém de São Francisco, os Kiriri se reconfiguraram politicamente. sr. Domingos, responsável por fundar a aldeia Kiriri de Barra, se tornaria o pajé Kiriri e sua filha mulher mais velha se tornaria cacique. Em um artigo que busca compreender territorialidades indígenas a partir de perspectivas de gênero, Costa & Souza (2015) afirmam que a atuação da cacique, que atualmente ainda lidera o povo Kiriri de Muquém de São Francisco, começou em 1989, logo após a promulgação da nova Constituição brasileira. As autoras comentam que, como esclarece a liderança

a escolha de um novo cacique é feita pela comunidade e que no caso dela [Maria] foi diferente, pois quando se deslocaram da TI [Terra Indígena] de origem, em Banzaê, o então cacique, pai de Maria Kiriri, era responsável por 40 famílias. Na nova TI (Aldeia Kiriri de Barra, em Muquém de São Francisco), havendo a necessidade de se passar o cargo, ela foi escolhida entre os nove irmãos, atribuindo ao fato, a sabedoria interna, sendo “iluminada não só por Deus mas também pelos [...] mestres encantados que me ajudam e a minha comunidade”. (MARIA KIRIRI *apud* COSTA & SOUZA, id.:399)

Segundo explicitou a liderança em entrevista realizada por Costa & Souza (2015), sua função enquanto cacique seria “organizar a comunidade, correr atrás de projetos, participar de reuniões fora e cuidar da comunidade e do bem-estar dos índios. Essa é a

função do cacique. Manter a comunidade unida e organizada” (MARIA KIRIRI *apud* COSTA & SOUZA, *id.*:398).

A função que deve ser desempenhada por um cacique é, em certa medida, compartilhada pelo líder kiriri no Rio Verde. Constantemente, o cacique Adenilson diz que a função do cacique é correr atrás de projetos de melhoria para a aldeia. Diz ainda que *ser cacique é ser um caçador*: caçador de uma terra para seu povo, caçador de melhorias para a comunidade, caçador de bem-estar social. É ainda de sua responsabilidade manter a comunidade unida, trabalhando em favor de todos. O cacique Adenilson e a irmã dividiram por muitos anos a chefia da aldeia Kiriri de Barra: sendo a a cacique Kiriri e o seu irmão homem mais novo, Adenilson, seu vice-cacique. As funções de cacique relatadas pelos irmãos, parecem estar vinculadas a pelo menos uma das qualidades que Clastres (1990 [1978]:23) chama de “tripla qualificação necessária ao detentor da função política”. Para este autor, o chefe indígena das sociedades Sul-americanas tem a qualidade primeira de ser um “fazedor de paz”, devendo regular as divergências e apaziguar as disputas e, dessa forma, zelar pelo bem-estar de seu povo, como argumentam a cacique dos Kiriri de Muquém de São Francisco e o cacique dos Kiriri do Rio Verde. Ainda, para a liderança Kiriri no Rio Verde, o cacique e o pajé de um povo desempenham obrigações diferentes, sendo que *ser cacique* está mais vinculado com *esforço e inteligência*.

O filho homem mais novo de sr. Domingos gosta de contar que, quando ainda era vice-cacique, viajava bastante para Brasília acompanhando a cacique Kiriri para que juntos reivindicassem direitos e melhorias para a aldeia de seu povo. Para ser cacique, ressalta, *tem que ter conhecimento, ir aprendendo e não ter medo de andar*. Parece, portanto, que ser cacique está vinculado com qualidades inatas, ou uma *sabedoria interna* como lembrou a cacique do povo Kiriri de Muquém de São Francisco, mas também, e sobretudo, com experiências adquiridas através de atos de coragem e preceitos morais. No sentido aqui apresentado, dispomos de dois movimentos para *ser cacique*: as qualidades inatas e a fabricação do chefe enquanto a pessoa que caminha e que se preocupa com o bem-estar de todos da aldeia.

A respeito das qualidades inatas, relembram que mesmo antes de ser cacique, a chefe Kiriri de Muquém de São Francisco já demonstrava suas qualidades necessárias à liderança, buscando maneiras de resolver as demandas de seu povo. Ainda, como lembra o cacique Kiriri do Rio Verde, sua irmã *andou bastante* com o pai para a Serra do

Ramalho, para Brasília e para Muquém de São Francisco antes de se tornar cacique. Assim, *caminhar* é uma das “funções” e uma obrigação a ser vivida antes de se tornar cacique, é um aspecto da própria qualidade de cacique e faz parte do processo de fabricação da chefia kiriri. É interessante pensar que quando andou até Brasília, até a Serra do Ramalho e até Muquém de São Francisco, sr. Domingos não andou sozinho, levando outras pessoas para caminhar consigo, como foi o caso, por exemplo, da atual cacique Kiriri de Muquém. Sobre tais andanças, o cacique Adenilson reitera que um cacique Kiriri *não pode ter medo de andar* para reivindicar os direitos de seu povo, ou seja, o ato de *andar* aqui parece estar associado ao que Clastres chama do dever da chefia indígena de ser o “porta-voz” de um povo e “dizer aos outros o desejo e a vontade da sociedade” (CLASTRES, 2004 [1980a]:103).

Não ter medo e caminhar parecem, dessa forma, serem aspectos de um mesmo caminho: o caminho para ser um chefe Kiriri. Elizabeth Pissolato reabre em seu livro *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)* a discussão da busca pela *terra sem mal* entre os Guarani³¹. A autora coloca o debate em outros termos e sugere que a questão para os Mbya é menos a de achar um lugar ideal para praticar *um modo tradicional* de vida, mas a busca constante por um modo melhor, em espaços e tempos alternativos ao que se vive. Assim, a busca não é pela tradição, mas a tradição está na *procura em si*. De forma que não é apenas o mito da *terra sem mal* que possibilita a caminhada, mas, sim, um *ethos* caminhante que estaria dado desde o início e que orienta o caminhar para reproduzir um modo de vida Guarani (PISSOLATO, 2007). Dado as ressalvas dos contextos, quero aqui aproximar a ideia do caminhar como um movimento necessário também ao modo de vida kiriri, sobretudo do cacique que é também o responsável por reunir as pessoas para seguir os caminhos que ele mesmo deve abrir.

Os Kiriri nunca me afirmaram, apesar de minhas insistentes perguntas, que a chefia pode ser passada através da descendência. Quando especifiquei esta questão para Adenilson, o chefe Kiriri me explicou, como já mencionado anteriormente, que para se tornar cacique seria necessário ter qualidades inatas, que se expressariam no dia-a-dia da aldeia. Contudo, as lideranças kiriri parecem estar também diluídas entre as figuras de cacique e pajé. Como me apresentou Adenilson algumas vezes quando comparava as funções dessas duas lideranças. Há ainda duas outras categorias que ganharam corpo

³¹ A busca pela *terra sem mal* é bastante discutida na bibliografia Guarani. Para citar aqui alguns exemplos, dispomos de Nimuendaju ([1914] 1987); H. Clastres ([1975] 1978); Cadogan (1959); Melià (1981).

recentemente: *cabeças da aldeia* e *conselheiros*. A primeira categoria é ocupada pelo pajé e por Roseni que, como mencionei anteriormente, é também uma importante liderança religiosa. A segunda categoria, *conselheiro*, é ocupada por Carlusa e Roseni. Como mostrado neste capítulo, a categoria conselheiro é usada desde Mirandela, quando o cacique Lázaro se articulou com os “porta-vozes” de cada grupo da T.I. No caso dos Kiriri do Rio Verde, os conselheiros parecem atuar como “porta-vozes” que auxiliam o cacique, podendo dar opiniões e de fato aconselhar o chefe Kiriri quando necessário. Tais categorias devem ser trabalhadas em pesquisa futura.

O cacique se apresenta como uma espécie de chefe que planeja e executa atividades no dia-a-dia da aldeia, *puxando* os outros para o ajudar. O pajé, contudo, é quem exerce essa mesma função de *puxar* os outros nos rituais, como mostrarei no capítulo II. O pajé do Rio Verde é também filho de Adenilson, assim como o pajé de Muquém de São Francisco é filho da cacique deste povo. A indicação do pajé do Rio Verde enquanto liderança religiosa havia acontecido já em seu nascimento, quando seu avô, sr. Domingos, afirmou que aquele seria mais um pajé Kiriri. Nesse sentido, apesar de não afirmarem que as lideranças são transmitidas de forma hereditária, há indícios de que pajés e caciques se concentram na mesma família, e que, possivelmente, as qualidades inatas foram passadas dos filhos de sr. Domingos, reconhecida liderança Kiriri, para seus filhos e destes para a geração seguinte³².

Desde criança Adenilson ouvia dos mais velhos da aldeia que seria cacique. Em algum momento, devido à falta de espaço para a criação de uma nova aldeia em Muquém de São Francisco, o atual cacique chegou a desacreditar que seria líder de um coletivo Kiriri. Apesar de sua descrença, os encantados diziam que o cacique lideraria um grupo e que moraria em uma aldeia que não seria a dele. A primeira vez que abordou o tema, estávamos ele e eu sentados nos dois diferentes sofás localizados na parte interna de sua casa. O cacique sorriu em frente a mim e disse: *parece até que eles [os encantados] já sabiam*. Em seguida perguntei, um pouco ingenuamente, do que já sabiam os *mestres*. Adenilson prontamente me respondeu que sabiam que ele moraria junto aos Xucuru-

³² Este ponto será melhor trabalhado em pesquisa futura, investigando se o que parece ser um princípio de descendência, é uma forma de ascendência fabricada, como mostra Guerreiro Jr (2015) para o caso kalapalo. Vista por esse ângulo, a “descendência” na chefia xinguana, argumenta Guerreiro Jr. (2015:167) “nada mais é do que o efeito produzido pela tentativa de reproduzir arquétipos, de substituir um modelo vivo pelo outro [...]. Se sou chefe, isso só é possível porque fui feito como tal por meu pai, que só pôde fazê-lo porque também foi feito por seu avô e assim sucessivamente”.

Kariri em Caldas, no Sul de Minas Gerais, mas que não sabiam que ele *comandaria*³³ outra aldeia que não fosse a aldeia de Muquém de São Francisco. A afirmativa do cacique está ancorada no fato de que, antes de ocuparem a área de propriedade legal do estado de Minas Gerais, o cacique e algumas pessoas do povo Kiriri *passaram um tempo* de dois anos, entre 2002 e 2004, com os mesmos Xucuru-Kariri liderados por José Sátiro que, como escreveram Bort Jr. e Henrique (2019), após viverem um longo período em meio a secas do sertão baiano e enchentes do Rio São Francisco, somadas aos conflitos com fazendeiros e policiais do entorno da Fazenda Pedrosa, em Nova Glória/BA, reivindicaram à FUNAI uma nova terra. Em um primeiro momento, os Xucuru-Kariri foram conduzidos pelo órgão indigenista até São Gotardo/MG, onde viveram por três ou quatro anos. Finalmente, no ano de 2001, foram oficialmente instalados no antigo Posto Agropecuário do município de Caldas/MG, atual assentamento Xucuru-Kariri conhecido como Fazenda Boa Vista (BORT Jr. & HENRIQUE, 2018).

No caso de Adenilson, casado naquele momento com uma das filhas de José Sátiro, *passar um tempo* na região Sul-mineira para *ajudar* os então aliados a se estabelecerem na localidade significou coabitar por dois anos, entre 2002 e 2004, junto aos Xucuru-Kariri no município de Caldas. Sempre que há oportunidade, o líder kiriri diz que desde sua primeira visita a Caldas, em 2002, gostou bastante da região e, em uma de nossas conversas, acrescentou que *sempre pensava que se um dia tivesse uma terra, ia ser no Sul de Minas*. Nesta primeira estada em Caldas, o cacique ainda não dividia a chefia da aldeia Kiriri de Barra com sua irmã, o que aconteceu somente depois de seu retorno à Muquém de São Francisco, após o rompimento de sua relação com a filha do líder xucuru-kariri. A volta para *o Muquém* também marcou a volta da antiga união entre Adenilson e sua atual esposa, Carliusa. No período entre os anos de 2004 e 2015, o então vice-cacique *não teve medo de andar* e realizou as viagens com sua irmã para Brasília, adquirindo experiência enquanto liderança e sendo um dos “porta-vozes” de seu povo.

No ano de 2015, o vice-cacique e a esposa Carliusa deixaram a região Oeste da Bahia para viver novamente junto aos Xucuru-Kariri no Sul de Minas Gerais. Inicialmente, a ida se deu por melhores condições de trabalho nas plantações da região já que, como Adenilson havia experienciado enquanto esteve na localidade entre 2002 e 2004, e como ficara sabendo através de outras pessoas kiriri que ainda vivem com os

³³ Esta é uma categoria que foi usada algumas vezes por meus interlocutores. Sabemos que investigá-la pode contribuir ainda mais sobre o tema da chefia kiriri e será objeto de pesquisa futura.

Xucuru-Kariri, o Sul-mineiro possui diversas oportunidades de trabalho nas roças da região. Assim, Adenilson e sua atual esposa viveram por um ano junto aos Xucuru-Kariri que, naquele momento, já sentiam a perda do velho José Sátiro e eram liderados por um de seus filhos. A estadia junto aos Xucuru-Kariri neste período se deu até o início do ano de 2016, quando sr. Domingos foi acometido por um grave estado de saúde e, com isso, Adenilson e a esposa decidiram voltar para Muquém de São Francisco e estar junto com a importante liderança Kiriri.

Após a morte de sr. Domingos, ainda no ano de 2016, seu filho homem mais jovem e sua filha cacique decidiram se candidatar para vereadores no município: Adenilson se candidataria por uma coligação partidária, que apoiava a prefeitável Mara de Gilson, e a cacique se candidataria em outra coligação partidária, apoiando o prefeito reeleito do município, Márcio Mariano. Como conta Adenilson, sua intenção como candidato a vereador e apoiador da prefeitável fazia parte de uma de suas estratégias de *caçar melhorias para os Kiriri*. Estando *na política com as pessoas certas, que trabalham para os eleitores* e não somente para si mesmas, Adenilson acreditava que poderia promover o bem-estar de seu povo. Segundo conta, suas ações no que tangem as eleições municipais de Muquém de São Francisco em 2016 seriam em favor de enfraquecer a candidatura de Márcio Mariano que, como esclarece o cacique do Rio Verde, não desempenhava suas funções da forma que a atual liderança Kiriri acredita ser correto.

Ainda, segundo o cacique do Rio Verde, os dois irmãos acordaram que a cacique não deveria fazer campanha para sua eleição, já que não havia a pretensão de se eleger. Ao contrário, a chefe Kiriri de Muquém de São Francisco deveria ajudar na campanha do irmão pedindo votos aos Kiriri residentes na aldeia Kiriri de Barra, também aos regionais, com o objetivo de que o cacique do Rio Verde chegasse à câmara dos vereadores municipais. Entretanto, como certa vez me contou o cacique Kiriri do Rio Verde, *ela* [a cacique] *falou: “eu vou votar no meu prefeito e pra vereador pra você” [...] Quando pensa que não, nos últimos dias, faltando 10 dias, aí ela começou a pedir voto para ela.* Com o fim do período eleitoral, a cacique e o irmão não foram eleitos vereadores do município de Muquém e Márcio Mariano foi reeleito prefeito do município. Apesar de não terem cumprido seus objetivos, a política partidária expôs uma situação conflituosa. Segundo o cacique do Rio Verde,

quando passou a política, passou uma semana aí a filha dela começou a ameaçar o povo [...] E aí tinha outra, tia de Tuntum [apelido de Edson,

filho mais novo do cacique Adenilson, fruto de outra união], *que é ex-cunhada minha, que quando o pai dela veio embora pra cá [para Caldas], pros Xucuru, ficou ela e a outra irmã dela pequenininha morando comigo, eu que comprava sandália, dava comida, fazia tudo, comprava roupa. Até hoje ela fala que me considera quase igualmente um pai. E aí ela estava trabalhando na escola. E aí ela falou eu vou votar em Barriga [forma como Adenilson é conhecido entre os Kiriri] e na prefeita dele. E aí minha sobrinha foi e chamou ela: Você votou em quem? Ela, ah pra falar a verdade eu votei em Barriga e votei em Mara. Aí ela, ah, então sinto muito, mas na escola você não vai mais trabalhar. Aí ela foi e me ligou, eu estava na roça, até molhando o milho: Barriga, sua sobrinha acabou de me chamar aqui e falou que vai me botar pra fora. Aí eu larguei tudo e subi pra lá, aí nós fomos discutir.* (CACIQUE ADENILSON, 2018)

Naquele momento, como conta, o cacique ligou imediatamente para a irmã e solicitou uma conversa com a liderança:

eu liguei pra ela e falei bem assim: tá acontecendo isso e isso e isso... Aí ela: “vem aqui que a gente conversa. Não traga sua mulher”, que era a Carlusa. Então você não deixa seu marido participar também, não. Porque ele é de outra etnia, você larga de fora da conversa. Vai conversar só eu e você [...] Mas aí na hora da conversa lá, encheu tudinho, o pessoal da aldeia todinho, rodeou de gente. E aí começamos o debate, ela falando de cá, eu falando de lá... eu falei não estou querendo mandar em nada aqui dentro, não quero ser cacique, porque se você falava assim “você é o cacique daqui”, eu já não sou. Porque eu não quero ficar aqui dentro trabalhando como cacique. E se eu fosse ficar aqui trabalhando como cacique, sua filha não ia ser diretora da escola. Porque ela não sabe botar as coisas em prática pra ajudar o povo, ela quer ver só o lado dela... (CACIQUE ADENILSON, 2018. Grifos meus).

A filha da liderança da aldeia Kiriri de Barra logo entrou para a discussão, que se estendeu entre a cacique, sua filha e seu irmão. O cacique do Rio Verde estende também a conversa comigo. Após muitas idas à campo ele parecia estar confortável em me contar como havia chegado ao Sul de Minas para transformá-lo em seu lugar de morada. Por isso, continua a reviver ou teatralizar – nos termos de Turner (1996 [1957]) - a discussão ocorrida *no Muquém*

Não acho nada de bonito isso. O que eu quero pra mim, eu quero pra todo mundo... Então, eu não aceito você [filha da cacique da aldeia Kiriri de Barra] como diretora da escola. Aí entrou mais umas coisas, aí não sei o que não sei o que. Aí minha irmã não... teve uma hora que ela parou. Aí o povo do lado de fora começou a falar também. E eu falei: simplesmente você chamou seus filhos tudinho, que são meus sobrinhos que eles tudo vieram beirando a cerca, montados na moto. Tudo pensando que eu vinha pra cá pra te bater... Agora é o seguinte, nunca dei um tapa em uma irmã minha e nunca hei de dar. Nem em irmão, nem em ninguém. Discussão, qualquer irmão discute. Agora, como? Quando vê o outro errar de

*colocar as coisas no lugar certo. Se eu estou discutindo com você hoje, é porque eu quero o que é certo. Se você achar que eu estou errado, então me desculpa, simplesmente aqui pra mim não vai dar de morar aqui. Eu vou sair por aí e vou caçar um lugar pra morar... “e você vai sair por aí endoidando e quebrando a cabeça?” [a irmã de Adenilson pergunta]. Falei, vou. Um dia eu acho um lugar que dá certo pra mim... Isso foi mais ou menos no dia 10 de outubro. Passou a política, no dia 10 aconteceu essas conversas aí, aí eu peguei o carro e se mudemos. **Interessei por aquela terra** [no Sul de Minas Gerais] **e vou atrás dela** (CACIQUE ADENILSON, 2018. Grifos meus.)*

No mesmo dia 10 de outubro de 2016, a Coordenação Técnica Local da FUNAI de Ibotirama/BA, município vizinho à Muquém de São Francisco, recebeu uma carta da aldeia Kiriri de Barra relatando as dificuldades enfrentadas pelo grupo em sua aldeia, sendo as principais a escassez de terras, a seca na região, o que compromete os plantios, e conflitos internos. A carta consta que “o cacique Adenilson de França Santos e as lideranças Erivaldo de França Santos, Roseni Ramos de Souza, Carliusa Ramos e João Ferreira do Santos [...]” gostariam de comunicar à Coordenadoria Regional da FUNAI “que não faz mais sentido continuar nesta aldeia, pois a terra é muito pequena, só 62 hectares para 42 famílias e não temos meio de sobrevivência porque a região não nos oferece. O único lugar de onde os índios tiram seu sustento é o rio, hoje não dá mais para pescar, não tem mais peixe. Quando o rio enche nós corremos da aldeia para o pé da serra ou para a beira da pista. Não temos como plantar roça porque o lugar é muito seco e as lavouras morrem tudo por falta de chuva. O outro meio de sobrevivência é o emprego na prefeitura para alguns. Hoje, por desavença política, criou-se um conflito na comunidade [...]”. A carta é assinada pelo cacique Adenilson que, naquele momento, é imediatamente declarado como líder de dezesseis famílias que manifestaram o desejo de acompanhá-lo e que também assinaram o documento enviado à FUNAI. As outras lideranças referidas no documento, a saber Erivaldo, Roseni, Carliusa e João Ferreira³⁴, não assinam a carta com destaque como faz o cacique, mas assinam apenas como componentes das dezesseis famílias.

No documento, os índios pedem ainda que a FUNAI os apoie na procura de uma nova terra, dentre três opções apresentadas e que, como declaram, “ficam localizadas no

³⁴ O irmão de Adenilson, Erivaldo, não permaneceu por muito tempo no Sul de Minas, se mudando com a esposa para Goiás, a propósito de ajudar um de seus filhos que lá vivem. João Ferreira não é atualmente mencionado como liderança da aldeia e Roseni é mencionada enquanto liderança religiosa, uma das *cabeças* da aldeia. Carliusa e Adenilson continuam sendo as duas lideranças centrais da Aldeia Kiriri no Rio Verde ao lado do pajé Agenilton e de Roseni.

Sul de Minas Gerais, nos municípios de Caldas, Alfenas e Formiga. Segundo ficamos sabendo, essas terras se encontram abandonadas em poder da União”. O líder Kiriri do Rio Verde tomou conhecimento destas terras quando esteve junto aos Xucuru-Kariri pela primeira vez e ouvia de outras pessoas da região que nos municípios de Caldas, Formiga e Alfenas havia terras não-ocupadas de propriedade legal da União. Apesar de não saber exatamente sua localização naquele momento, ele sabia que a área no município de Caldas estava localizada no bairro rural Rio Verde. Ao que diz respeito às outras “terras em poder da União” localizadas nos municípios de Formiga e Alfenas, contaram-me que a ideia inicial era de fato ficar no Rio Verde, mas, como esclareci no início deste trabalho, chegaram a procurar a terra no município de Formiga, não encontrando sua localização exata. Atualmente, a possibilidade de deslocarem para estas localidades não é pautada nas falas kiriri. É, ao contrário, descartada.

O cacique Adenilson reiterou diversas vezes em nossas conversas que *todo cacique é um caçador* e, como havia feito seu pai, a liderança Kiriri no Rio Verde também saía *caçando uma terra* para seu povo. É importante ressaltar que o depoimento do cacique sobre a saída *do Muquem* é fundamental para compreendermos algumas questões que dizem respeito à mudança do grupo para o Sul de Minas. Em um primeiro momento, a divergência entre os irmãos parecia ser o motivo da busca de uma nova terra. Contudo, se atentarmos aos diferentes acontecimentos sobrepostos, percebemos que, antes mesmo da discussão, no ano anterior, 2015, o atual cacique e a esposa viveram por mais de um ano em Caldas, junto aos Xucuru-Kariri. O retorno ao Oeste baiano se deu não por problemas na região Sul-mineira, mas por questões de saúde e afetividade com relação ao pajé sr. Domingos. Devemos lembrar, também, que o atual cacique Kiriri do Rio Verde, já havia caminhado na região Sul de Minas Gerais em 2002, quando viveu por dois anos junto aos então aliados Xucuru-Kariri. Mais ainda, quando diz que irá embora, a irmã de Adenilson pergunta se ele irá *sair por aí endoidando e batendo cabeça*, ou se ele sairá em busca de algo desconhecido. O cacique prontamente responde que *um dia acha um lugar certo* e, ao fim, complementa: *Interessei por aquela terra, vou atrás dela*. Dessa forma, a mudança para o Sul de Minas Gerais foi impulsionada por diversas questões: a proximidade com os Xucuru-Kariri, as ofertas de trabalho na região, a abundância de água, a divergência política com a cacique Kiriri, mas, sobretudo, a boa experiência que vivenciaram nas terras Sul-mineiras.

Os dois dias que antecederam a saída do cacique e sua esposa *do Muquém* para Caldas foram dedicados ao recolhimento dos pertences pessoais que caberiam no carro do cacique e à formulação de uma lista de nomes das famílias que gostariam de acompanhar a liderança. O cacique reuniu as pessoas que o procuraram para *caminhar* com ele e disse: *vou fazer uma lista com o nome de vocês que querem me acompanhar, vou mostrar pro governo e vou correr atrás de uma terra. E aí eles já pensaram que iam vir comigo, quebrando a cabeça no meio do mundo..., mas não é assim não gente.* Dessa forma, como me disse uma de minhas interlocutoras, sobrinha da esposa do cacique, *Adenilson Barriga é o cacique, porque foi ele que fez o enfrentamento para nós.* Ao que parece, o *enfretamento* mencionado por uma de minhas interlocutoras seria justamente o fato de Adenilson ter sido o responsável por sair em busca de uma nova terra para as famílias que desejavam seguir o cacique. Nesse sentido, o líder kiriri deixou o Oeste baiano já com as terras do Rio Verde em mente, mas também com o reconhecimento e prestígio necessários para ser o cacique daquele povo. E, por isso, voltamos à Clastres (2004 [1980a]) para dizer que o reconhecimento de um líder por seu grupo como portavoz, significa que este possui certa confiança garantida por suas qualidades manifestas em serviço de sua comunidade, o que denota determinado prestígio do chefe, mas que jamais pode ser confundido com poder.

É interessante ainda ressaltar a maneira com que a ida para o Sul de Minas Gerais aconteceu: primeiro, o cacique e sua esposa, em seguida, os homens das famílias que decidiram acompanhar o cacique e, finalmente, as mulheres destes homens. À propósito desse movimento, presenciei algumas vezes a saída de Adenilson para a mata, por exemplo, sem solicitar por companhia, e os homens irem atrás de seu chefe de modo que quando retornam à aldeia vemos que foram todos. Foi o caso, por exemplo, de quando foram buscar a *fogueira* de São João na mata. Adenilson, que já havia avistado e escolhido a *fogueira*, uma árvore com mais de quinze metros de altura, saiu para a mata no dia que fariam a festa dedicada a São João³⁵. Sua saída foi acompanhada por três homens da aldeia, que o viram rumando à mata e logo trataram de seguir seu líder. Aos poucos fui percebendo que pequenos grupos de outros homens foram seguindo para o mesmo rumo. Quando voltaram com a *fogueira*, carregada por mais de dez homens, estavam todos juntos e então percebi que Adenilson caminhou para a mata sem chamar as pessoas

³⁵ A *fogueira da comunidade*, que será objeto de análise no capítulo II desta dissertação, foi realizada no dia de São Pedro, 29 de junho, dedicada à São João. Isso porque, no dia de São João, 25 de junho, João Ferreira, irmão de Adenilson, fez sua própria fogueira, dedicada à uma promessa ao santo.

sabendo que os outros homens seguiriam sua liderança. Assim, parece natural que o chefe Kiriri seja o responsável por reunir as pessoas, fazendo com que elas caminhem o caminho que ele mesmo deve abrir.

No Alto-Xingu, um contexto certamente diferente, mas que guarda graus de similaridade com o caso dos Kiriri, Cardoso (2018) parte do fato de que a multiplicação de aldeias é um marco recente dos povos karib nessa região e busca compreender ou, como coloca o autor, “trilhar”, possíveis caminhos entre o passado e o presente, refletindo sobre os processos de produção e fragmentação dessas aldeias e sobre os enlaces entre memória e política daí resultantes. Tomando como ponto de partida a recém-fundada aldeia Apangakigi (Kalapalo) o autor procura analisar a relação entre *sair de uma aldeia para abrir* ou *se mudar para outra*, refletindo o significado dessas travessias. Como mostra Cardoso (2018), as chefias destas novas aldeias são, elas mesmas, “chefias em processos de aberturas” (CARDOSO, 2018:74). Ao que nos interessa aqui, o autor mostra que

opondo-se ao que é disperso [...] é percorrendo trilhas já andadas que as pessoas se concentram e se puxam umas às outras para morarem juntas [...] A partir dessas ideias, seria possível dizer que as aldeias são reuniões de separações: elas são um colocar junto de pessoas vindas de outros lugares, um modo de concentrar o que está —disperso (tapehagali). Consequentemente, são também o colocar junto das memórias desses lugares, memórias que são destacadas de onde estão para irem habitar o lugar de outras. É um concentrar, nesse sentido, não apenas de pessoas, mas também de histórias e lembranças. (CARDOSO, 2018:76).

Voltando ao caso dos Kiriri do Rio Verde, quero indicar que a similaridade com o contexto Alto-Xinguano aqui destacada é o fato de serem os chefes os responsáveis por liderar e puxar pessoas consigo, promovendo tal “reunião de separações”. Como mostra Cardoso (2018), no caso específico por ele analisado para a abertura da nova aldeia, vieram primeiro o chefe e sua família, em seguida sua irmã e cunhado e assim por diante. Nesse sentido, o chefe foi o responsável por reunir tais pessoas em um novo local.

No trabalho de Cardoso (2018), vemos ainda que a separação de pessoas e lugares não aponta, muitas vezes, que separar é de fato uma forma de operar cisões ou divisões. Mas, em muitos casos, as “separações são o resultado de tensões que se expressam em nível *menor*, como cismas [...] sem pôr um fim total ao que existia antes” (CARDOSO, 2018:77). Assim, como nos Kiriri, reunir o que está disperso não significa que o que está disperso rompeu-se com a reunião anterior. Ao contrário, como mostram os Kiriri, as

relações com as famílias em Muquém de São Francisco continuam existindo apesar da distância.

Apesar de poder ser compreendida também dentro de uma situação de desacordo político entre duas lideranças da mesma família, a saída de algumas famílias kiriri do Oeste baiano para o Sul-mineiro não pode ser reduzida à uma situação de rompimento, já que a relação entre a chefe Kiriri de Muquém de São Francisco e a parte da família que hoje vive no Sul de Minas continua sendo de afeto, apoio e troca, traduzida em forma de visitas constantes ao Rio Verde, inclusive da irmã de Adenilson, liderança de Muquém de São Francisco, e também em retornos *ao Muquém*. Ainda, podemos observar esta relação através da circulação de plantas medicinais e materiais necessários à feitura de artesanato e de rituais vindos da aldeia Kiriri de Barra, bem como ligações telefônicas e contato via rede social com os Kiriri de Muquém³⁶.

Considerando o conflito como parte das teias envolvidas na complexidade do tecido social, como quis a Escola de Manchester e seu expoente Max Gluckman, compreendemos aqui que o atrito político entre os irmãos Kiriri pode ser pelo menos parcialmente elucidado a partir do conceito de drama social, formulado por Victor Turner (1996 [1957]) e que é sempre capaz de revelar uma crise, o que nos permite compreender o povo Kiriri em termos dinâmicos que alternam entre crise e recomposições de relações.

Ao analisar a vida social dos Ndembu, da África Central, Turner (1996 [1957]) formula que os dramas sociais são processos aleatórios que podem ser observados em quatro fases, sendo: a primeira, ruptura, a segunda, intensificação do conflito, a terceira, reconciliação e a quarta, reintegração e, cada uma dessas fases, sucedem à anterior. Dessa maneira, o drama social é, sobretudo, processual. Inspirada nessa ideia, o trabalho de Ciccarone (2001) objetiva dar lugar às múltiplas falas sobre a trajetória de uma mulher xamã mbya e, para esta abordagem, a autora faz uso do conceito de drama social para dizer que as narrativas de migração em torno da morte da mulher operam como reordenadores sociais. Para esta autora, “o drama social é um processo de expressão simbólica da experiência social que torna visíveis as crenças, ideias valores e sentimentos e pode ser agente de mudança” (CICCARONE, 2001:13).

³⁶ Esta relação será melhor abordada no capítulo III que discutirá as redes de apoio formadas para a permanência deste povo na terra do Rio Verde.

Ciccarone (2001) ainda nos lembra que a noção de drama social permite a observação da emergência dos conflitos e contradições internas, sendo a fase de enfrentamento da crise, segundo Turner (1996 [1957]), o momento no qual se recompõe a tecitura do espaço social: “a sociedade se mobiliza articulando os significados da experiência, que surgem na memória, os conhecimentos do passado em vista do futuro que, como superação da desordem, orienta para a mudança” (CICCARONE, 2001:81). Assim, no período de *liminaridade*, a sociedade se reorganiza, lançando mão de estratégias e mecanismos de superação da crise e, ao iniciar os rituais de reparação – como nos lembra Turner em relação aos Ndembu, encaminha o drama para uma conclusão que pode ser passageira. Quero propor aqui, portanto, que a migração é para os Kiriri a forma como se reconfiguram socialmente depois de uma crise, neste caso política, sendo parte, portanto, da experiência dramática da vida social.

Devemos ainda lembrar que, em contextos de crise, a sociedade, na aspiração de construir um modelo ideal, “defronta-se com a emergência das divergências internas que perpassam a vida social e ganham visibilidade, alteram o ritmo emocional da rotina da vida diária e subentendem a compreensão do infortúnio” (CICCARONE, 2001:81). Assim, podemos refletir a saída dos Kiriri de Muquém de São Francisco como parte de um drama social relacionado ao modo como fazem política. Inicialmente, entre as duas lideranças do grupo e, em seguida, englobando toda a aldeia. Mais ainda, podemos compreender que os dois processos faccionais aqui relatados, o primeiro que culminou na saída das famílias lideradas por sr. Domingos e o segundo que resultou na saída das famílias lideradas pelo agora cacique Adenilson parece ter sido um momento de crise semelhante, seguido pela ruptura e intensificação do conflito. Não sugiro que as quatro fases a que se refere Turner (1996 [1957]) sejam completamente claras e duramente encaixadas na realidade social, mas que possamos tecer à análise com a perspectiva dramática que nos propõe este autor. Nesse sentido, como apoiou Van Velsen (2009 [1987]) e toda a conhecida Escola de Manchester, encontramos nas duas situações sociais reais, com os sujeitos de carne e osso, uma regularidade no que parece ser uma irregularidade, um momento de tensão e uma resolução que são dinâmicas e podem ser passageiras, amparadas por divergências no que se refere ao fazer político do grupo.

A cacique Kiriri de Muquém de São Francisco e seu irmão Adenilson parecem concordar em certa medida sobre a *função* de um cacique, como dito páginas atrás. Entretanto, a divergência sobre como cada irmão experiencia a relação com a liderança

de um grupo é exposta nas falas do cacique do Rio Verde. O cacique ressalta em um momento da sua fala que não quer *ficar aqui dentro* [na aldeia de Barra] *trabalhando como cacique*. E, ainda, se ficasse na aldeia *trabalhando como cacique*, a filha de sua irmã *não ia ser diretora da escola*. O atual cacique do Rio Verde justifica sua fala complementando que apesar de ser proativa para *fazer as coisas na aldeia*, característica ressaltada como uma qualidade inata de uma liderança, a sobrinha *não sabe botar as coisas em prática para ajudar o povo, ela quer ver só o lado dela*. Aqui, traçamos uma crítica clara à líder que, para além de não obliterar sua autoridade, também não é generosa com seu grupo, não exercendo seu maior dever, segundo Clastres (2004 [1980a]), de respeitar e ser o porta-voz do desejo e da vontade do grupo. Assim, Adenilson parece não admitir que a sobrinha exerça alguma função de liderança na aldeia, já que não pensa de forma coletiva, pelo bem-estar das pessoas do grupo. Ao contrário, como salienta, o problema central foi o fato de a liderança de Muquém de São Francisco ter compartilhado o lugar da chefia com sua filha. Como lembram os Kiriri do Rio Verde, a filha da liderança da aldeia Kiriri de Barra chegou a propor ao tio, Adenilson, que dividissem a aldeia em duas metades, sendo a escola o marco para a divisão. O cacique Kiriri do Rio Verde conta que não aceitou e que, ao contrário do que pensava sua sobrinha, ele não queria ser cacique da aldeia Kiriri em Muquém de São Francisco.

Para além da divergência partidária, o que parecia estar em jogo entre a cacique e seu irmão eram diferentes maneiras de como os chefes kiriri devem liderar uma aldeia, compartilhando a liderança apenas com quem seja de fato merecedor de tal lugar, que já nasça com as qualidades inatas e que *pensa nos outros e sabe botar em prática para ajudar os outros*. Por isso, o cacique do Rio Verde argumenta com a irmã que uma discussão familiar é feita quando um dos irmãos ***vê o outro errar de colocar as coisas no lugar certo***. De forma que há um lugar certo para colocar as coisas, um tipo de comportamento aceito para liderar e que vem à tona após a morte do antigo cacique e pajé do grupo, a importante liderança sr. Domingos. O que está em jogo, portanto, é como a chefia kiriri se constitui e quais são os atributos inatos que estão em jogo para que um chefe possa se construir.

A forma de liderar e ser porta-voz dos desejos e vontades de um povo também é chave para compreendermos o motivo pelo qual o cacique Adenilson e Carliusa deixaram a aldeia Xucuru-Kariri pela segunda vez. Isto porque, quando saíram de Muquém de São Francisco após a divergência familiar com a irmã, o cacique e sua esposa passaram quinze

dias junto aos então aliados Xucuru-Kariri no Sul-mineiro. Porém, como esclarece o líder do povo Kiriri do Rio Verde, a volta para Caldas foi intencional. Segundo conta, a volta para a região se deu *na intenção de entrar aos pouquinhos* [na terra do Rio Verde], *conversar com o pessoal, sem dar motivo pra ninguém*, semelhante ao que fizeram nas terras de Muquém de São Francisco liderados por Sr.Domingos. Por isso, coabitar com os Xucuru-Kariri durante muito tempo não estava nos planos da liderança.

Diante disso, o líder kiriri conversou com o cacique Xucuru-Kariri sobre seu interesse em ocupar, na localidade do Rio Verde, uma terra na verdade pertencente ao estado de Minas Gerais³⁷. O líder Xucuru-Kariri foi contra a ocupação das terras, dizendo que tal ação não poderia ser apoiada pelo grupo, já que, segundo ele, os Xucuru-Kariri não ocupam terras sem a permissão do Estado. Em contrapartida, o cacique já estabelecido em Caldas ofereceu para que os Kiriri vivessem junto aos antigos aliados na aldeia, proposta negada pelo cacique Kiriri que, como me disse algumas vezes, não concordava com a forma de liderar do cacique Xucuru-Kariri. Em uma de nossas conversas, caminhando pelas terras que ocupam no Rio Verde, o cacique Adenilson me disse que a maneira como estabelecia liderança com os Kiriri do Rio Verde estava vinculada ao diálogo, tentando ouvir as pessoas nas assembleias e nunca estabelecendo ordens *de cima para baixo*, considerando as opiniões e preocupações de seu grupo. Ao dizer isso, o cacique logo colocou que seria este o motivo principal para que não quisessem coabitar junto aos Xucuru-Kariri. Criticamente, o cacique do Rio Verde pontuou que o outro grupo também residente em Caldas é liderado de forma verticalizada, em que as pessoas devem apenas obedecer às ordens do cacique, posição que os Kiriri não julgam correta. Entretanto, devemos lembrar que Adenilson havia saído de Muquém de São Francisco já na posição de cacique, liderando outras dezesseis famílias que manifestaram interesse em acompanhá-lo e aguardavam apenas a localização da terra prometida por Adenilson para que fossem ao encontro do cacique.

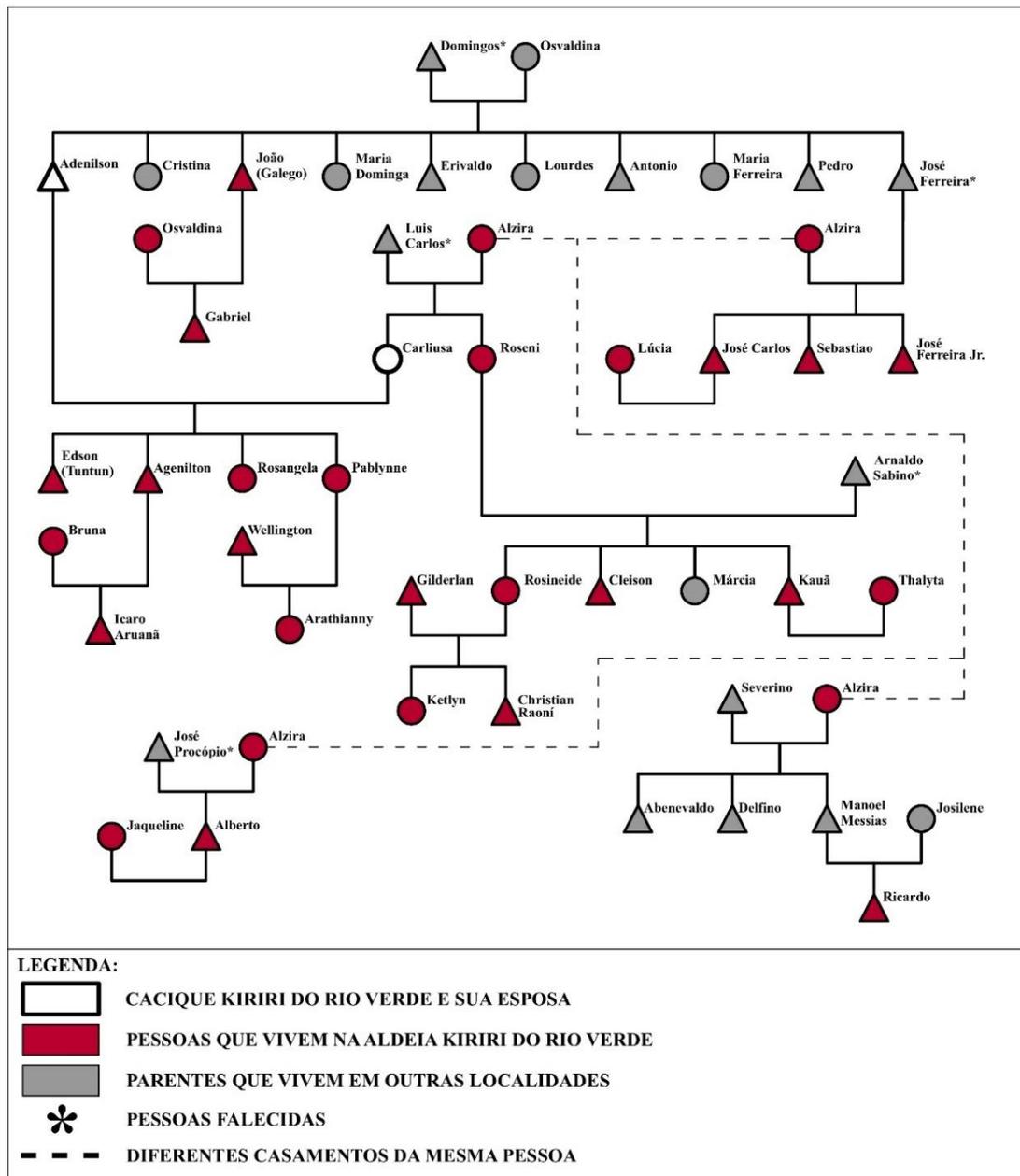
Sem o apoio dos antigos aliados, e agora inimigos Xucuru-Kariri³⁸, o cacique Kiriri e sua esposa alugaram *um sitiozinho* no Rio Verde. Segundo contam, ficaram na casa alugada por algum tempo. Enquanto estive no *sitiozinho* do Rio Verde, o cacique

³⁷ É importante destacar que naquele momento o cacique Adenilson e a esposa ainda não sabiam que a terra era pertencente ao governo do estado de Minas Gerais. Acreditavam ser esta uma terra não utilizada da União.

³⁸ Esta relação está melhor explorada no Capítulo III desta dissertação, em que as relações de afeto e apoio político que os Kiriri têm estabelecido a partir da terra do Rio Verde são analisadas.

Adenilson *estudou* a terra que queria ocupar. Neste período trabalhavam nas roças de batata da região. Passados alguns dias no *sítiozinho*, mais *pessoas* começaram a vir de Muquém de São Francisco para viver no Sul de Minas Gerais: *Muita gente gastando muita energia, gastando muita água*. Quando a dona da casa, que fixou um valor para cobrir o aluguel, a energia elétrica e água gastas, disse aos Kiriri que havia muita gente na habitação, eles resolveram que se mudariam para uma localidade um pouco mais distante da sede municipal de Caldas, perto ainda do Rio Verde. Na localidade rural Beraldo, alugaram duas casas, compartilhadas para dezesseis pessoas. O tempo que passaram aos arredores da terra que ocupam atualmente, foi utilizado para saber mais informações sobre a localidade, como, por exemplo, quem era seu proprietário, quem ali vivia e se o local seria bom para o grupo. Como dito acima, em relação ao tempo que viveu aos arredores da terra, o líder kiriri reitera que usou esse período para *pesquisar e estudar muito antes de entrar para a terra*. A ida dessas pessoas, todas parentes entre si, como mostro no diagrama abaixo, também foi elucidada pelo cacique em uma de nossas conversas. Segundo ele, *muitos já tinham andado aqui* [na região de Caldas]. *Quando a gente estava nos Xucuru, vieram visitar a gente. [...]Pra lá é muita sequeidão*.

Figura 6: Diagrama de parentesco Povo Kiriri do Rio Verde.



Fonte: Arquivo pessoal.

Com a chegada de muitos indígenas de Muquém de São Francisco e com o alto custo de manutenção das duas habitações alugadas, o cacique Adenilson, junto ao grupo, avaliou que seria o momento de ocuparem os 39 hectares não utilizados da terra de 60 hectares de propriedade legal do estado de Minas Gerais. A *entrada na terra* foi realizada por volta de 1 hora da manhã, no dia 13 de março de 2017, quando, ao saírem da casa de

shows que pertenceu, durante algum tempo, ao irmão de Carliusa³⁹, aproveitaram a presença de muitas pessoas, pegaram algumas barracas de acampamento que tinham, também lonas pretas e brancas e madeiras que haviam comprado para montar barracas improvisadas e se dirigiram à localidade. Chovia muito naquela madrugada de segunda-feira e, como contaram, foi uma noite em que não dormiram com medo de uma possível ação violenta dos regionais. As lembranças daquele dia são, na maior parte das falas, relacionadas aos sentidos: o medo, a chuva que entrava nas barracas, o frio e a escuta das pisadas do gado no entorno, que eram ouvidas ao longe. Vale lembrar que no início da ocupação, os Kiriri decidiram ficar mais próximos da estrada de terra que dá acesso à área. Antes de saberem que as águas do Rio Verde não são próprias para consumo, os Kiriri deveriam descer todos os dias até o Rio que está localizado dentro dos 39 ha ocupados pelo grupo para pegar água e tomar banho. Por isso, passados alguns dias da ocupação decidiram *entrar* um pouco mais *para dentro* da área e ficar um pouco mais próximos do Rio. Antes de decidirem mudar suas barracas, algumas poucas horas depois da ocupação, já na segunda-feira pela manhã, um chamado “fiel depositário” da área, registrou um boletim de ocorrência contra “a invasão” do grupo. Com o registro do boletim de ocorrência, o cacique conta que tentou conversar diversas vezes com esse “fiel depositário”, que vive em Caldas, mas que o “cuidador” das terras não o recebeu nas três investidas do cacique. Contudo, o governo de Minas Gerais não reconheceu o senhor como o fiel depositário das terras que, como souberam os Kiriri após a entrada na área, foram doadas, no ano de 2007, à Universidade do Estado de Minas Gerais.

³⁹ O irmão de Carliusa vive com a esposa e uma filha no estado de São Paulo há muitos anos. Alugar um galpão e abrir uma casa de shows em Caldas foi uma decisão tomada já quando Carliusa e o cacique Adenilson viviam no município. É importante colocar que, mesmo sendo o proprietário da casa de shows, o irmão da esposa do cacique não se mudou para Caldas, mantendo residência no município de Itapevi/SP. Apesar da proximidade, os Kiriri não associam sua ida para Caldas à presença do irmão de Carliusa na região.

Figura 7: Barracas improvisadas para abrigo dos indígenas, utilizadas pelos mesmos no início da ocupação da área.



Fonte: FUNAI, 2017.

Diante do exposto neste capítulo, temos que, para além das divergências políticas entre os irmãos kiriri, mas também entre os caciques Kiriri do Rio Verde e Xucuru-Kariri, devemos salientar o desejo do cacique Adenilson e de várias outras famílias Kiriri de Muquém de São Francisco de encontrar uma terra boa, sem *sequidão*, para dar continuidade em suas vidas. A falta de trabalho na região Oeste da Bahia e a diminuição das águas do Rio São Francisco, que foi o sustento, através da pesca, de muitas famílias kiriri, são assuntos frequentes em minhas conversas. Ainda, devemos considerar a fala do cacique Kiriri em uma manhã chuvosa no Rio Verde: *lá* [em Muquém de São Francisco] são *menos de dois hectares para cada família*, o que não pode ser descontextualizada de um cenário mais amplo. Bruno Moraes (2017) em seu livro *“Do Corpo ao Pó”* traz reflexões para pensar os acampamentos Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul. Em sua análise, a partir de dados que mostram como estes grupos sofreram processos de “cercamento” de suas terras, o autor mostra que não há aceitação dos Guarani e Kaiowá com relação ao cerco das áreas que lhes foram dispostas, mas há, sim, uma insistência em furá-lo. Assim, os acampamentos Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul seriam um produto gerado por este cerco. Portanto, se as reservas indígenas criadas para “confinar” os Guarani e Kaiowá são, como nos mostra este autor, o produto último da política tutelar, os acampamentos são, portanto, o melhor produto da resistência indígena, já que se constituem como um ato subversivo, que contraria o projeto disciplinar provocada pelo Estado (MORAIS, 2017:188).

Bruno Morais (2017) ainda nos lembra que há um amplo debate na literatura que se concentra em um “eterno impasse” de saber se as novas formas de assentamentos indígenas, ou os processos de “reterritorialização” desses grupos, são efeitos de políticas estatais ou se realizam os ideários dos próprios indígenas e, aqui, gostaria de acrescentar, ideários alimentados por suas cosmologias, no que concerne ao território. Para Morais (2017), e me valho deste argumento, estas duas correntes teóricas não devem ser vistas como opostas, mas sim como complementares “de modo a elaborar uma concepção de territorialidade que possa pendular de uma ponta a outra – como, aliás fazem os índios sem muito constrangimento” (MORAIS, 2017:187). Ainda, seguindo os passos de Mota (2011) que sugere os acampamentos guarani e kaiowá como “multiterritorialidades de resistências”, Morais (2017) aponta que os acampamentos são mais do que um produto da política tutelar, mas sua “face inversa”. A expressão usada por Mota (2011) está inspirada no que Rogério Haesbaert diz em seu livro “*Viver no limite*” sobre a “territorialização” para Deleuze, em que não se pode compreender territórios sem vetores de saída, não havendo, assim, territorialização sem desterritorialização. De forma que, como propõe Morais (2017), os acampamentos são atos subversivos, contrariando o projeto disciplinar imposto aos índios, ao espaço e à sociedade.

Apesar de movimentos diferentes, já que os Kiriri não se concebem como acampados na terra, como demonstram quando observamos a rápida construção de suas casas de pau-a-pique, por exemplo, a sua preocupação em *fazer amizades* no Rio Verde ou, como veremos, deixou claro o cacique e sua esposa⁴⁰, propõe-se que o ato de ocupar a terra no Rio Verde pode ser compreendido a partir de uma ideia de também fugir do cerco, sair de uma terra insatisfatória, ou como colocou Sheila Brasileiro, um exíguo espaço de terra adquirido pela FUNAI, que tenha muita *sequidão* e que não está prenhendo do sentido do modo de viver ideal para aquelas pessoas kiriri. Nesse sentido, pretendo aqui ampliar o motivo pelo qual um grupo Kiriri saiu de Muquém de São Francisco, observando que o “cerco”, que me refiro à “exímia terra adquirida pela FUNAI”, gerou também a condição de viver em uma terra que não carrega as qualidades compreendidas pelos atuais Kiriri do Rio Verde como necessárias para dar continuidade em suas vidas. Além disso, há também o “cerco” produzido pela própria política local de Muquém de São Francisco. Afinal, a saída, impulsionada pela discussão entre os irmãos caciques, é

⁴⁰ Como explicarei melhor no início do capítulo II, o cacique Adenilson e sua esposa Carlusa afirmam que não estão acampados e que, como deixamos claro neste trabalho, a terra em que vivem já é sua terra, mesmo que não tenham a escritura oficial do terreno.

também marcada pelo desejo da chefia dos Kiriri do Rio Verde de se candidatar a vereador, para apoiar a prefeitável que iria *olhar para os índios*, substituindo o prefeito e, com ele, as relações estabelecidas entre os Kiriri e a própria prefeitura local.

Segundo Haesbaert (2004), os objetivos dos processos de territorialização mudam de acordo com o tempo, por isso devem ser observados historicamente. Para este autor, os processos de territorialização nas sociedades “de controle” ou “pós-modernas”, têm como objetivo o “controle da mobilidade, dos fluxos (redes) e, conseqüentemente, das conexões – o território passa então, gradativamente, de um território mais “zonal” ou de controle de áreas para um “território-rede” ou de controle de redes” (2004:s/n). Ainda, Haesbert (2007) acrescenta que um território não se faz por exclusão de outros territórios, mas, que não há território sem uma rede que conecta diferentes pontos e áreas, ou seja, outros territórios. Nesse sentido, baseando no que diz Haesbert (2004) e tomando o que propõe Mota (2011) ao sugerir as “multiterritorialidades de resistência” e, por isso, as relações conectadas aos processos de interação com outros territórios, digo que ocupar uma terra no Sul de Minas Gerais é, para além de uma afirmativa do modo como querem viver os Kiriri, um ato de resistência ao modelo proposto pelas sociedades “de controle” do território, dessa forma alimentando a construção de “multiterritorialidades de sonhos e de esperança” (MOTA, 2011:39). Assim, a terra do Rio Verde representa uma terra que acolhe, com trabalho, água, mata e redes de apoio, afeto e amizade, as famílias que seguiram caminhando. E, aqui, me valho do que disse Borghetti (2014) sobre territorialidade e deslocamento entre os Mbyá-Guarani. Segundo a autora,

os Guarani têm uma noção de territorialidade própria e esta é uma territorialidade fluida, ou seja, “território”, para eles, não é um local definido geograficamente, mas representa a busca por um local/espço onde seja possível viver e desenvolver-se segundo os preceitos éticos de vida Mbyá (nhanderecó) (BORGHETTI, 2014:12)

Inspirada pela territorialidade Mbyá Guarani, eu diria que a territorialidade Kiriri é muito mais do que um espaço definido geograficamente, apesar de estar conectada a ele para que a vida seja possível e o que chamam de *nossa cultura* possa se fazer plenamente. Seguindo os passos de Haesbaert em que “todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, em diferentes combinações, funcional e simbólico, pois exercemos domínio sobre o espaço tanto para realizar “funções” quanto para produzir “significados”” (2004:s/p.), dizemos que a territorialidade kiriri está vinculada aos atributos que são, a um só tempo, funcionais e simbólicos do território – a água, as matas,

e a terra boa para plantar, mas também com os princípios éticos da vida e do modo de fazer política deste povo, de forma que a própria noção de mobilidade, traduzida pelo líder kiriri como *não ter medo de andar*, está formulada conjuntamente à concepção de territorialidade kiriri.

Há ainda uma última peça do quebra-cabeça disposto neste capítulo: as memórias do que foi vivido em Caldas, enquanto o cacique esteve na região. Como dito páginas atrás, Adenilson já sabia para onde iria quando disse à irmã que sairia da aldeia kiriri de Barra. Sua saída mais ou menos repentina do Oeste baiano conta com um cálculo preciso da escolha da região onde queria viver. De certo, apesar de abrir três possibilidades de terras no documento enviado à FUNAI, o cacique cita fundamentalmente a região Sul-mineira. Por outro lado, quando menciona sua ida para Caldas, diz das relações sociais que lá podem ser frutíferas, das pessoas que conheceu, dos locais que indicaram onde estava a terra no Rio Verde, dos antigos aliados Xucuru-kiriri, das oportunidades de trabalho e, claro, da boa terra para plantar. Mais do que isso, Adenilson reitera que gostaria de escrever sua história *do Rio Verde em diante*. Assim, nota-se que há uma forte presença de uma memória que aponta para a possibilidade de um futuro desejável.

Como foi mostrado até aqui, ao me dizerem sobre os lugares por onde passaram, os Kiriri me diziam das relações sociais estabelecidas nesses lugares. Relações de parentesco, elucidadas também pelo diagrama de parentesco (figura 6), e relações de amizade são, dessa forma, idiomas para dizer dos lugares por onde essas pessoas circulam e, sobretudo, constituem morada. Se nos atentarmos ao que foi descrito neste primeiro capítulo, veremos que a complexidade dos elementos que culminam na saída de Muquém de São Francisco para Caldas está relacionada às relações de parentesco, amizade e aliança estabelecidas no Oeste baiano e no Sul de Minas. Nesta mesma linha, veremos que a saída da Lagoa Grande, em Banzaê/BA, também relaciona elementos desta mesma sorte de relações. Quando saíram de seus lugares para *caçar uma terra*, as lideranças sr. Domingos e seu filho Adenilson levaram consigo parentes, não deixaram em suas antigas moradas *inimizade* com quem lá ficou e procuraram *fazer amizade* e construir alianças com as pessoas dos novos lugares de vida.

Peter Gow (1995) argumentou que seria difícil quando olhamos, por exemplo, para os Piro, compreender a Amazônia como paisagem distante, ao horizonte do observador. Para Gow (1995), quando vêm sua terra, os Piro veem as relações de parentesco geradas por ela. Para produzir parentesco entre essas pessoas, é preciso que

trabalhem a terra. Quando dizem de suas roças, os Piro dizem na verdade do trabalhado que homens e mulheres piro empreendem nas roças para alimentar e deixar suas crianças felizes. Vêm, portanto, o passado e o futuro. No caso dos Piro, a terra é, portanto, um meio para a produção de parentes e de relações de parentesco. Inspiradas no que diz Gow, como argumentamos, para os Kiriri, a terra é também uma forma de produzir parentes. Mas, para irmos além das relações de parentesco formadas a partir da terra, em um artigo que busca discutir um modo de produzir territorialidade, Calavia Sáez (2015) argumenta que o caso dos Yaminawa parece apontar para uma diferente maneira de pensar os processos de territorialialização e de territorialidade. Para o autor, a exposição da constante migração dos Yaminawa para as cidades indica uma outra forma de como essas pessoas produzem seus territórios. Como acrescenta Calavia Sáez (2015) desde a demarcação e regularização da Terra Indígena Yaminawa, entre os anos de 1987 e 1992, a história desse povo vem sendo marcada por periódicas migrações às cidades. Ainda, reivindicações de novos territórios yaminawa aconteceram de maneira esporádica pontuadas por essas circulações. Novas aldeias foram se formando, como mostra o autor, às vezes distante dos núcleos originais, com pessoas que iam viver nas cidades após conflitos entre diferentes facções.

Promovendo uma análise a partir de relatos míticos yaminawa, Calavia Sáez (2015) argumenta que

os Yaminawa que, deslocados para a cidade, se recusam a voltar a uma aldeia minada por conflitos, não o fazem por medo de uma certa quantia de perigo em abstrato – se assim fosse, os perigos enfrentados na cidade provavelmente superariam os riscos de uma permanência na aldeia. O que está em jogo é, antes, a intratabilidade desses conflitos [...]. A sociedade yaminawa não é um exercício de gestão e restauração, mas de rápida recombinação das relações: antes de esforçar-se na permanência, opta pela agilidade no estabelecimento de relações novas. (CALAVIA SÁEZ, 2015:272).

Dessa forma, como argumenta o autor, entre os Yaminawa tende-se a priorizar as relações sociais, sendo estes capazes de criar relações em qualquer lugar, sobre um território compreendido como “condição de relações” (CALAVIA SÁEZ, 2015:272). Assim, “a territorialidade yaminawa não prevê fronteiras espaciais ou sociais. Antes que espacial, essa territorialidade é topológica: os espaços que ela exige permite organizar as relações de modo que proximidades e distâncias sejam eficientes.” (CALAVIA SÁEZ, 2015:272).

Da mesma maneira, os Kiriri apontam seu território enquanto território de relações. São estes os lugares entendidos enquanto passíveis de relações. Fazendo uso do idioma do parentesco e das relações de amizade, como deixarei claro no capítulo III, os Kiriri dizem de seu território e das distâncias e proximidades sociais que querem construir. Apesar, por exemplo, de citar as relações deixadas em Muquém de São Francisco como relações de não-inimizade, o cacique Adenilson frisa que deseja contar sua história do Rio Verde em diante. E, por isso, a história de novas relações, da possibilidade de encontros frutíferos, de relações que dizem de amizade e aliança. No que tange aos distanciamentos e aproximações, percebemos no parentesco uma forma de dizer quem manter perto e quem, apesar de parente, deve-se manter distante. É, portanto, a solução de um conflito em si mesmo intratável. Tomando como inspiração o caso dos Piro (GOW, 1995) e dos Yaminawa (CALAVIA SÁEZ, 2015), quero afirmar, portanto, que o território kiriri se faz onde as relações sociais aos moldes kiriri sejam possíveis. Assim, a terra kiriri expressa uma rede de relações sociais que se constituem mutuamente. Se usamos as próprias palavras de Adenilson, temos que em Muquém de São Francisco é muita *sequidão*, ideia usada para contrapor as terras do Sul-mineiro. Sequidão esta, quero acrescentar aqui, que não só aponta para uma terra seca, mas pode dizer também das relações firmadas nos lugares. Se as relações entre as pessoas se tornaram conflituosas, secas e sem fertilidade no Oeste da Bahia, as relações possíveis de serem firmadas no Sul de Minas Gerais se apresentam com uma possibilidade de fertilidade, de florescerem, de dar frutos. Assim, estes fios fazem parte de um mesmo tecido que dá pistas do território kiriri enquanto um território de relações que, como ficará ainda mais claro nos capítulos II e III desta dissertação, além de falar de parentesco, diz também de relações de amizade e aliança entre humanos e eles mesmos e não-humanos.

CAPÍTULO II: TERRA VERDE

A categoria *terra verde* me foi dita algumas vezes por meus interlocutores em campo. Certa vez enquanto olhávamos as serras no fundo da cozinha de Carluisa, o cacique Adenilson me dizia que *apesar dessa terra ser toda subindo e descendo, ela era toda verdinha*. Em um primeiro momento, me ative ao jeito peculiar com que Adenilson me descrevera a terra: ali estavam presentes suas sensações e seu olhar sobre aquela região do Sul-mineiro. Eu, que ali andei tantas vezes e que costumava chamar as regiões montanhosas do estado de Minas Gerais de “mar de morros”, assim como dizem muitos mineiros, ainda não havia me atentado para a sensação de subida e descida que as serras provocavam. Sensações por toda parte, me restava ainda olhar para o verde da terra. Em uma outra oportunidade que também marcou minha convivência com os Kiriri, quando pedi que desenhassem como é a terra da aldeia no Rio Verde (figura 8), o pajé Agenilton afirmou, enquanto coloria quase todo o desenho na cor verde, que aquela terra, *olhando assim*, [afastando o desenho em relação ao rosto] *era toda verdinha mesmo*.

Dessa forma, o segundo capítulo desta dissertação é uma tentativa de compreender o que é a *terra verde*, categoria utilizada por meus interlocutores para descrever a terra que ocupam no Rio Verde. Segundo Antonádia Borges (2014) o conceito de terra deve ser compreendido em seus contextos de análise específicos e, por isso, é importante observar quais atributos acompanham este termo para entendermos seus significados contextualmente. A ideia de refletir sobre a categoria terra, tomando como base a *terra verde* kiriri, surgiu quando falava com meus interlocutores do território que estavam construindo no Sul de Minas e eles me devolviam uma noção própria de *nossa terra*. Seguindo esta pista, quando falavam sobre *sua terra* no Rio Verde, os Kiriri, como no caso Kisêdjê (COELHO DE SOUZA, 2013), diziam muito menos de um pronome possessivo, e muito mais dos rituais ali praticados e das relações entre humanos e não-humanos que ali firmavam.

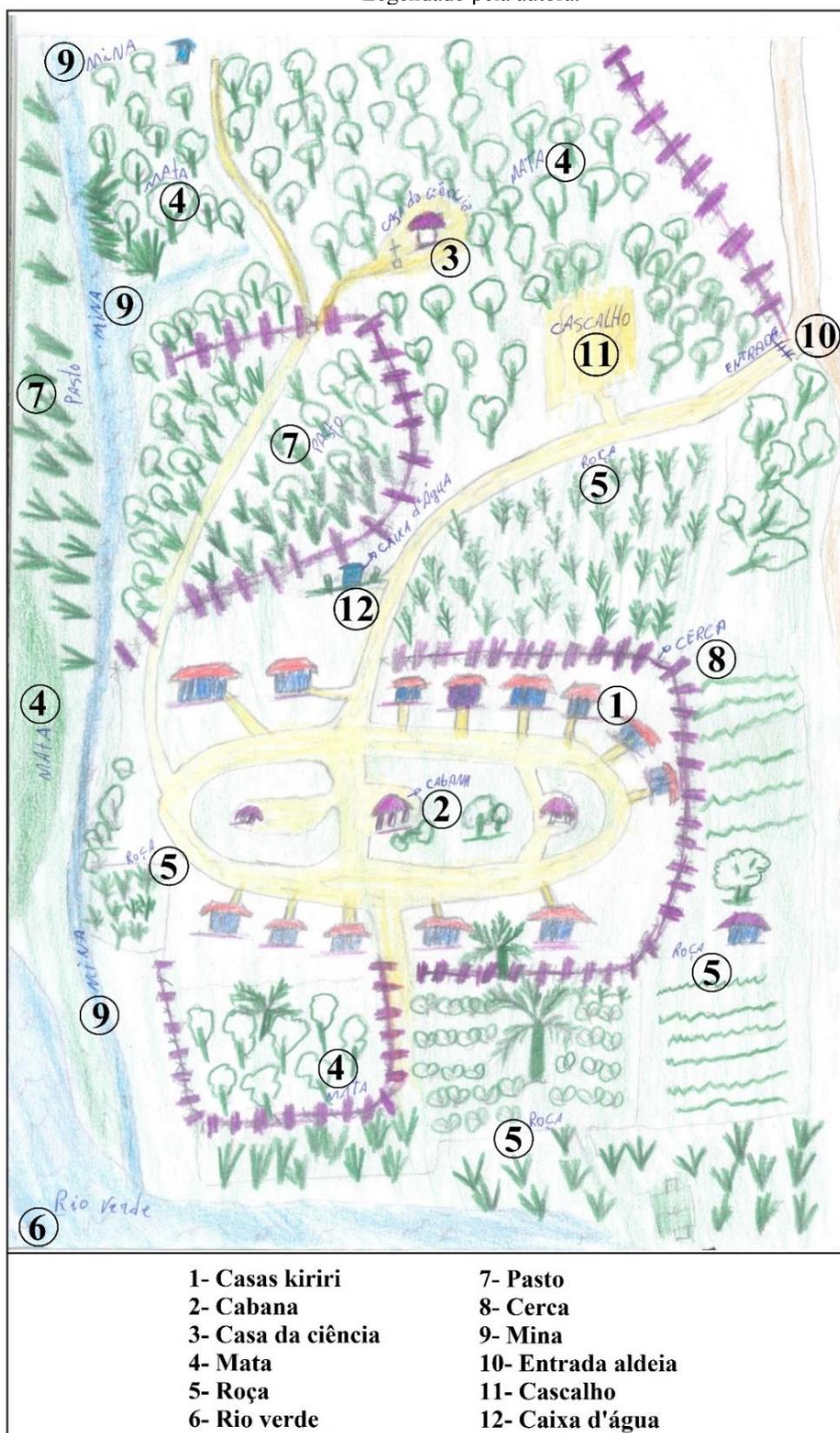
Ainda, a proposta de discutir tal categoria se firmou em uma situação específica de campo quando, por questões burocráticas da pesquisa⁴¹, mostrava aos meus interlocutores um documento que constava o título de meu projeto: “Por um lugar de vida:

⁴¹ Questões relacionadas ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP/UNICAMP), ao Comitê de Ética em Pesquisa (CONEP) e ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) que deve ser assinado pela liderança do coletivo com quem se desenvolve a pesquisa entre indígenas.

o caso dos Kiriri acampados no município de Caldas/MG”. Ao lerem o título de minha pesquisa, o cacique Adenilson e sua esposa Carliusa logo interviram dizendo que, apesar do título do projeto constar que os Kiriri ali estavam acampados, gostariam que nesta dissertação ou *trabalho final* da pesquisa, a categoria fosse retirada, já que não estavam acampados na localidade e aquela já era sua terra. Ainda, fizeram questão de me lembrar que ficaram acampados apenas por pouco mais de um mês, logo quando entraram na terra, em março de 2017 e logo construíram suas *casas de barro*.

Assim, como propõe o Laboratório de Antropologia da T/Terra (2017), neste capítulo pretende-se apontar caminhos para a possibilidade de descrever em que consiste a terra kiriri no Sul de Minas Gerais, tomando por base a própria categoria usada por eles. Dessa forma explicitarei a importância das matas e das nascentes de água para os Kiriri, o papel das casas construídas após um mês e meio debaixo das lonas, o lugar da *Ciência* kiriri e sua relação com a terra. Ou seja, explorarei os processos de apropriação territorial, deixando claro que o termo apropriação, como veremos ao longo deste capítulo, diz respeito às relações de negociação e troca que têm lugar no Rio Verde, corroborando com a ideia de que o território kiriri no Sul de Minas deve ser compreendido enquanto extensão dessas relações, sejam elas de parcerias, trocas, parentesco ou amizade entre humanos e eles mesmos ou não-humanos. Além do sentido atribuído à terra ocupada no Rio Verde, analisarei como a territorialidade kiriri é construída a partir de uma categoria também utilizada por eles: *a situação* em que estão. Tomando esta *situação* como um momento de dúvida e insegurança com relação à permanência ou não na área em que desejam viver, analisarei como se dá o controle, o uso e atribuição de significado àquela parcela do espaço transformando-a em lugar de vida, afeto, amizade, trabalho e significação a partir deste sentimento de incerteza explicitado na *situação* do grupo.

Figura 8: Desenho da aldeia Kiriri do Rio Verde, elaborado pelo pajé Kiriri do Rio Verde. Legendado pela autora.



Fonte: Arquivo pessoal.

As sensações passadas pelo corpo e a coloração da terra estavam presentes na forma como meus interlocutores a descreviam, apontando para as qualidades necessárias de uma terra boa para ser transformada no lugar de vida daquelas famílias. Dito isso, acrescento que para apreender tais qualidades, faz-se necessário um ponto de partida. Assim, escolhi falar da *terra verde* a partir das quatro primeiras *prioridades* relacionadas àquela terra. Como me descreveu o pajé, o primeiro objetivo foi entrar na terra, a segunda prioridade deveria ser construir as casas, após a conclusão dos dois primeiros objetivos, os Kiriri edificariam uma *cabana* para a realização de rituais e assembleias políticas e, por último, construiriam na mata a *casa da ciência* para realização de um importante ritual deste povo, a “Ciência kiriri”. Os quatro objetivos estão relacionados aos usos e apropriação da terra que ocupam, trazendo à tona a qualidade de *terra sagrada*, expressão chave usada pelo cacique para explicar o que torna a terra do Rio Verde repleta de significados para este povo.

2.1 Entrar para a terra

O primeiro objetivo das famílias kiriri no Rio Verde foi, de fato, *entrar para a terra*. Por isso, depois de viverem nos arredores da localidade e de conhecerem melhor a terra que ocupariam, os Kiriri decidiram *entrar*. Em um primeiro momento, o cacique acreditava que a terra seria da União e, por isso, imaginava que os Kiriri não teriam tantos problemas como seria em caso de ocuparem uma terra privada. Assim, como dito no primeiro capítulo, o grupo ergueu pequenas barracas de lona, sustentadas por menos de um metro de madeiras encontradas na mata do Rio Verde e que *cabiam somente o corpo deitado*.

Ao decidirem ocupar aquelas terras no Sul de Minas, o cacique Kiriri consultou seus encantados *na Ciência* de seu povo, atividade comum realizada antes de alguma ação política e que tem o intuito de entrar em contato com os *encantados e ancestrais* kiriri, pedindo-lhes conselhos⁴². Nesta ocasião, os *mestres encantados* disseram que o cacique deveria colocar lanças sagradas, abençoadas por eles, nos quatro cantos da área que

⁴² A Ciência kiriri está melhor abordada no subcapítulo 2.4. desta dissertação.

ocupariam no Rio Verde, de forma a proteger o local escolhido e, desse modo, estabelecer os domínios kiriri.

Foi através da *Ciência* que os Kiriri também entraram em contato com um antigo índio Tapuia, *verdadeiro dono do lugar* onde se estabeleceram no Rio Verde, que teve suas terras apoderadas pelo governo do estado de Minas Gerais. O Tapuia⁴³ consentiu que os Kiriri ficassem na área, já que muitos por ali passaram e *não souberam cuidar da terra*. Em troca, os Kiriri deveriam cuidar daquelas matas e águas circunscritas pelas quatro lanças. Assim, a negociação diplomática com o antigo Tapuia permitiu que as famílias permanecessem na área ocupada. Como relatado por meus interlocutores, o antigo Tapuia é o verdadeiro *dono* daquela terra e foi com ele a preocupação inicial de negociar e solicitar sua permissão para ali permanecer. Para o que chamo de negociação diplomática kiriri, ponto central na vida destas famílias, sobretudo *na situação em que estão*, Bort Jr. & Henrique (2018) afirmam que

Se o cosmo Araweté está cheio de seres ferozes canibais com os quais os indígenas pouco se preocupam para realizar seus atos de apropriação-predação do mundo e no cosmo Parakanã não existe preocupação alguma em negociar domínios porque não existem donos (FAUSTO, 2008: 340), no cosmo Kiriri a ética da negociação com o índio morto permitiu que a família do cacique liderasse famílias àquela ocupação (BORT Jr. & HENRIQUE, 2019).

O cacique Kiriri do Rio Verde também faz questão de lembrar, referindo-se ao próprio cosmos, que *tudo tem um dono*: a jurema, a mata, as águas, a caça e as terras⁴⁴. Antes de ir à caça, ao rio para pescar ou antes mesmo de extrair a importante raiz da jurema usada nos rituais, os Kiriri devem pedir licença aos verdadeiros *donos* destes lugares, nestes casos citados aqui, os *mestres encantados* responsáveis por estes domínios. Helen Ubinger (2012) e Daniela Alarcon (2014) mencionam que os *encantados*, figuras centrais para compreender o processo de recuperação territorial dos Tupinambá da Serra do Padeiro, são os *verdadeiros donos das terras retomadas* por este

⁴³ Como nos mostra Pompa (2001), a categoria *tapuia* aparece, desde os primeiros relatos coloniais, colada à noção de *sertão*, espaço do imaginário em que a alteridade bárbara vai sendo incorporada à colonização aos poucos, em posição subalterna ao mundo colonial. Feroz habitante do espaço desconhecido do *sertão*, o “Tapuia” é a alteridade humana radical que, ao passo que as aldeias de índios conquistados “descem” para mais perto dos currais, dos engenhos e da palavra missionária, vai se afastando nas mais inacessíveis serras do *sertão* brasileiro (POMPA, 2001).

⁴⁴ Apesar de *tudo ter um dono*, trabalharei etnograficamente, por questões que tangem o limite de uma dissertação de mestrado, apenas o *dono da terra* em dois contextos: no Rio Verde e em Patos de Minas, onde estiveram os Kiriri.

povo. No caso Kiriri, o verdadeiro *dono* das terras é um índio *Tapuia*, uma sorte de *ancestral*, se assim podemos dizer, indireto deste povo.

Em alguma medida esta relação entre os Kiriri e os *donos* vai de encontro ao que Guerreiro Jr. (2012) mostra a partir de uma etnografia que aborda a chefia Kalapalo, no Alto-Xingu. Para este povo, nos diz Guerreiro Jr. (2012), tudo também tem um dono, incluindo não só os espaços da aldeia, mas também toda a paisagem xinguana. Assim, “toda paisagem é social logo de saída e, ao lidar com ela, ao arrancar uma planta, queimar um mato ou derrubar um morrinho, é preciso ter em mente que pode-se estar entrando em relação com seus donos” (GUERREIRO Jr., 2012:231). Assim, ao *entrar* para a terra, os Kiriri tiveram que negociar com seu verdadeiro *dono*, estabelecendo uma relação de acordo mútuo.

Como acrescenta Fausto (2008), vários povos não apenas concebem o mundo como feito de múltiplos domínios, mas também compreendem que, para viver, não podem respeitar seus limites: para plantar, caçar, pescar é preciso adentrar nos espaços alheios. Para que possam fazer seus famosos cestos, os homens yekuana, por exemplo, “devem solicitar a um xamã que negocie com Yododai – o mestre que planta as canas e as guarda zelosamente” (FAUSTO, 2008:340) e após a permissão é necessário seguir um arsenal de regras durante o corte e a confecção da cestaria.

Quando acionam a categoria *dono*, ao contrário de reforçarem uma possível relação assimétrica, como encontramos em outros contextos etnográficos⁴⁵, os Kiriri enfatizam seu acordo mútuo com este parceiro de troca, *verdadeiro dono* da terra que ocupam no Rio Verde. Assim, o *Tapuia* se apresenta mais como um parceiro de troca que exige determinadas ações em troca de permitir que os índios permaneçam no Rio Verde. Neste sentido, apesar de ressaltarem a possibilidade de futuro com relação **àquela terra**, como veremos melhor no subcapítulo 2.2., os Kiriri ancoram sua memória no passado, reconhecendo a presença do velho índio na região Sul-mineira.

Faz-se necessário ressaltar, portanto, que o grupo não reconhece o estado de Minas Gerais como *verdadeiro dono* da terra, apontando que antes mesmo do estado se apoderar da área, havia um índio que ali vivia e que este, enquanto *dono verdadeiro*, permitiu, de maneira que as duas partes entrassem em um compromisso mútuo, a permanência daquele povo na terra desejada. Em troca de viver na área, os Kiriri deveriam cuidar da terra,

⁴⁵ Ver, por exemplo, Fausto (2008), Guerreiro Jr. (2012), Luiz Costa (2017).

preservando suas nascentes, não agredindo o solo e mantendo sua mata intacta, ações jamais realizadas por nenhum outro morador da localidade, como me disseram.

Ao contrário do que aconteceu nas terras do Rio Verde, os Kiriri não conseguiram negociar sua permanência com o verdadeiro *dono* das terras que ocuparam enquanto estiveram no município de Patos de Minas, região do Triângulo mineiro⁴⁶. Durante os quase pouco mais de dois meses em que o grupo ocupou, por aconselhamento de representantes do governo estadual de Minas Gerais, uma terra privada localizada na comunidade rural de Boassara, junto aos membros do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, um pequeno grupo Xucuru-Kiriri também saído de Caldas/MG⁴⁷ e um outro grupo quilombola, não puderam realizar sua Ciência para entrar em contato com os *mestres encantados*.

A não realização da Ciência se deu pela falta de áreas de mata na localidade, já que, diferentemente da área que até então ocupavam no Sul de Minas, a região do Triângulo-mineiro é mais seca. Mesmo não havendo mata, *na situação em que estavam*, os Kiriri decidiram que deveriam manter algum contato com seus *ancestrais* e *encantados*. Não podendo fazer o ritual completo, o grupo decidiu se reunir no *barracão improvisado* de madeira e delimitado por cobertores e lençóis, onde estavam vivendo o cacique, sua esposa e seu filho. Já na sala, formaram um círculo, se concentraram para trazer algum ancestral que pudesse aconselhar o que deveriam fazer naquela terra que consideraram insuficiente para sua permanência e a *experiência* realizada nas terras do Triângulo-mineiro pôde ser acompanhada pelos Kiriri que lá estavam. Rapidamente um ancestral indígena *encostou* em Carliusa e logo *mandou chamar* o *dono das terras*. O verdadeiro *dono* da localidade, *um quilombola parente dos quilombolas que também estavam na terra*, teria dito que os Kiriri não poderiam permanecer naquela área e que, em breve, informaria quando deveriam sair. Ainda, o *dono* proibiu que os indígenas matassem qualquer animal que estivesse dentro da localidade, exceto os peixes de água corrente. Assim, ao contrário da aliança estabelecida a partir da negociação com o *Tapuia* que permitiu que as famílias kiriri permanecessem na terra do Rio Verde, não foi possível realizar um acordo com o *dono* das terras que ocupavam em Patos de Minas/MG.

⁴⁶ Como veremos melhor no capítulo III, a negociação com o *Tapuia* ocorreu antes da saída do Rio Verde para Patos de Minas. Apesar da permissão do *Tapuia*, os Kiriri preferiram “confiar”, com muitas ressalvas, no governo estadual e, por isso, dizem que *caíram no conto do estado*.

⁴⁷ A saída desta família de Caldas/MG aponta o caráter faccioso deste povo, cujas parentelas têm se dividindo desde a aldeia mãe em Alagoas.

Os donos, no contexto analisado por Fausto (2008), controlam e protegem suas criaturas, evocando uma relação de cuidado. No caso kiriri, os *donos* dos espaços nos quais as famílias indígenas podem ou não estabelecer morada, cuidam, protegem e, sobretudo, controlam seus domínios. Os Kiriri devem, por isso, respeitar os domínios alheios, estabelecendo relações de compromisso e cuidado que satisfaçam todas as partes envolvidas na relação.

Numa forma inversa, a reflexão dos Kiriri parece indicar que as instituições do Estado não se preocupam se a terra é de alguém. De forma que ao se apoderar da terra do antigo *Tapuia*, o estado de Minas Gerais não considerou a possível necessidade de negociar com o seu verdadeiro *dono*. Se levamos esta reflexão ao limite e colocarmos em diálogo com as ocupações de terra realizadas pelo Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, por exemplo, perceberemos que esta forma de compromisso com o verdadeiro *dono da terra* aponta para uma maneira outra de produzir relações na terra ocupada. Sobre as relações firmadas no solo das ocupações realizadas pelo MST, o trabalho de Loera (2004) é feliz ao trazer para tal contexto uma noção de espiralidade, ilustrada pela produção e reprodução das ocupações, possibilitadas, sobretudo, pelas redes de amizade, vizinhança e parentesco entre os assentados e acampados. São essas redes de conhecidos que se tornam fatores decisivos, como mostra Sigaud (2001), para a decisão de acampar em determinados acampamentos. Aqui quero chamar atenção para as redes de apoio político, afeto, amizade e negociação, ponto crucial que diferencia os Kiriri do MST, sobretudo representado pelas pessoas que estavam acampadas na terra privada no município de Patos de Minas.

Assim, ao sinalizar para uma relação de compromisso e cuidado com o verdadeiro *dono da terra* os Kiriri sinalizam também para a possível negociação apenas com um ancestral indígena e a não possibilidade de negociar com um ancestral quilombola. Dessa forma, os Kiriri apontam para o universo não-humano que compõe o próprio cosmos e, por isso, as redes de que tratam Loera (2004) e Sigaud (2001 *apud* LOERA, 2004) para os acampamentos e assentamentos do MST, por exemplo, são ampliadas quando olhamos para a ocupação kiriri, acionando uma esfera de política cósmica, noção esta que abarca toda a compreensão de ocupação de terras para os Kiriri e que conta com atuação de atores humanos ou não. Para construir uma territorialidade, portanto, entrando para a terra, apropriando, controlando, usando e atribuindo significados a uma parcela do espaço de

outrem, é sempre necessário que se produza relações de compromisso e cuidado com os seres do cosmos, no caso *do dono da terra*, através da negociação.

Além do não acordo com o verdadeiro *dono da terra*, durante o tempo que estiveram no Triângulo-mineiro os Kiriri sentiam-se incomodados por estarem vivendo embaixo dos *barracões improvisados*. Tal sensação de incômodo também esteve presente durante os primeiros trinta dias que estiveram embaixo de barracas no início da ocupação do Rio Verde e por isso rapidamente decidiram construir suas casas, sendo este o segundo objetivo desde que decidiram entrar para a terra. Assim, se “*a barraca de lona preta torna-se fundamental para sentir-se parte do acampamento*” como alertou Loera (2004:123) ao explicitar o conceito de forma acampamento de Lygia Sigaud (2000), no caso Kiriri, a saída das barracas foi uma prioridade e as *casas de índio* tomaram forma em muito pouco tempo.

2.2. A casa kiriri no Rio Verde

Como dito acima, após pouco mais de trinta dias usando as barracas que os acomodavam apenas para dormir, abrigando apenas *o corpo deitado*, os Kiriri decidiram construir suas *casas de barro, como os índios faziam antigamente* e onde é possível manter o corpo erguido. As casas de pau-a-pique kiriri ainda estão de pé em Mirandela e na Lagoa Grande e estiveram por muito tempo presentes na aldeia Kiriri de Barra, em Muquém de São Francisco, até serem trocadas por casas de alvenaria a pedido da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), como contaram meus interlocutores.

Para construir nove casas de taipa no momento inicial da ocupação no Rio Verde, as famílias se organizaram no que chamam de mutirão. Os mutirões, retratados desde Mirandela (BANDEIRA, 1972), são organizados quando há necessidade de algum envolvimento de parte ou de toda comunidade em certa atividade. As casas no Rio Verde foram construídas pelos homens kiriri que deixaram de ir às roças de batata⁴⁸ por uma semana para edificar suas moradas. A espera de pouco mais de trinta dias para a construção das casas se deu, em boa parte, pelo fato de o cacique ter escolhido o melhor momento para que todos pudessem faltar ao trabalho, de forma que não comprometesse a renda das famílias que ali estavam. De outra parte, a espera se deu também para o

⁴⁸ Como dito nas primeiras páginas deste trabalho, por volta das três e meia da manhã o *turmeiro*, que *junta a turma* passa na aldeia, buscando quem irá para as roças de batata naquele dia. O retorno para casa se dá por volta das 16 horas, quando o mesmo *turmeiro* os deixa de volta na aldeia.

reconhecimento da área e a escolha da melhor localização para edificar as moradas. O lugar escolhido para edificação das casas é chamado de *centro da aldeia* e as moradias se localizam distribuídas em duas *ruas*, como pode ser observado na figura 8. Até o momento da escrita desta dissertação, a aldeia kiriri no Sul de Minas contava com treze moradias. Nove das treze casas foram erguidas inicialmente e as outras quatro erguidas de acordo com a chegada das famílias de Muquém de São Francisco.

O processo de feitura das casas é organizado em cinco etapas: coloca-se as *forquilhas* em posição vertical nos quatro cantos do espaço onde a casa será construída, são essas as madeiras mais grossas, que darão estrutura à morada; em seguida, faz-se o *enchimento de dentro* também em posição vertical, feito com madeiras de diâmetro um pouco menor se comparadas às *forquilhas*, isso dará sustentação aos bambus que serão colocados de forma horizontal e pregados com pequenos pregos em cada estrutura do *enchimento*. O terceiro passo é estruturar as *travessas* que estarão entre a casa e as telhas, em posição horizontal/inclinada, e que é usada para a casa não *abrir ou fechar*. Em seguida, amassam bastante o barro. Neste momento os homens se juntam na atividade de pisar sobre o barro e deixá-lo preparado para secar enquanto já estiver cobrindo a estrutura da casa. Na quinta e última etapa, coloca-se madeiras, cruzando e pregando uma sobre a outra, para finalizar o teto que cobre a edificação. Como dizem os Kiriri, *antigamente os índios cobriam de palha*, mas o grupo no Rio Verde inicialmente cobriu com lonas pretas e brancas. Atualmente, com a ajuda de moradores de Caldas, do Rio Verde e alguma colaboração da FUNAI, todas as treze casas estão cobertas por telhas de plástico ou por telha colonial.

Figura 9: Chefe Kiriri, seu filho e sobrinho cobrindo uma das casas no Rio Verde. Cacique Adenilson segurando a telha na parte externa da casa e seu filho mais novo segurando a mesma telha em cima da estrutura. Ao lado, Cleison, filho de Roseni observa o cacique e seu filho cobrirem a casa onde vive o líder Kiriri.



Fonte: Arquivo pessoal. Foto registrada quando os indígenas retomavam suas vidas no Rio Verde, após retornarem de Patos de Minas/MG. Rio Verde, 2018.

As casas construídas no Rio Verde possuem diferentes espaços separados por paredes de bambus amarrados por um arame. Os espaços são, geralmente, quartos, sala, cozinha e banheiro. A casa do cacique, por exemplo, possui dois quartos, uma sala, um banheiro e uma cozinha. A morada possui apenas duas portas de madeira, uma na sala de entrada e outra na cozinha, usadas para separar o espaço interno e externo da casa e que permite que a luz solar possa adentrar nos ambientes internos. Os quartos das casas possuem janelas de madeira e os vãos que dão acesso aos dormitórios não têm portas, mas um lençol que faz a função de “porta”, o mesmo para o banheiro. O chão da casa é a terra do Rio Verde, e alguns dos móveis que ocupam lugar na parte interna da morada foram doados ou comprados em Caldas, já que não seria possível, devido à distância e o espaço nos automóveis, trazê-los da Bahia. As camas são estruturadas com bambus, que dão sustentação aos colchões de espuma.

Na cozinha, encontramos fogão à lenha e a gás, sendo priorizado a feitura dos alimentos no fogão à lenha. Na casa do cacique, em cima do fogão à lenha, uma cena chama atenção: um varal em que vísceras de alguns animais ficam expostas, secando, defumando e dando sabor em pratos como a buchada de boi. Como contou-me o cacique, o *povo do Rio Verde* não sabia que os Kiriri comiam as partes de dentro do boi e agora quando matam o animal, alguns moradores levam a parte interna para o grupo que deixa em cima do fogão defumando para comer quando estiver preparado. Prioritariamente, as refeições são realizadas na cozinha, com a presença de todos, ou de boa parte dos moradores da casa.

Na sala das moradias encontramos um aparelho de televisor e sofás, sendo a sala e a cozinha espaços de sociabilidade dos moradores da casa e, na casa onde vive a família do cacique, espaço de sociabilidade do kiriri que ali chega. Se as portas das moradas estiverem fechadas, o morador de outra casa que chega deve bater antes e aguardar o convite para entrar. Quando ainda utilizavam o gerador de energia, alguns moradores se reuniam na casa do cacique no período da noite para assistir aos programas de TV, já que o gerador não suportaria que todas as TVs fossem ligadas ao mesmo tempo. Cada casa é composta por uma família, ao menos idealmente, como me alertou Carliusa. Mas, *na situação em que estão*, algumas poucas casas abrigam duas famílias. É o próprio caso de Carliusa que abriga, além de sua família formada por Adenilson e um filho mais novo do cacique, a mãe de Carliusa, Dona Alzira. E, como me explicou, ela e sua viúva mãe compõem dois núcleos familiares distintos.

Considerando que a formulação de Lévi-Strauss sobre a “sociedade de casas”⁴⁹ seria um importante ponto de partida para pensar a casa, Carsten e Hugh-Jones (1995) propõem ir além do estruturalista francês e argumentam que a casa, muitas vezes negligenciada na Antropologia, deveria ser analisada em diversos sentidos, sobretudo no que se refere em seus aspectos arquitetônico, simbólico e social. Tomando como base que casas são constantemente pensadas como corpo, Carsten e Hugh-Jones (1995) consideram o corpo e a casa como *locus* “for dense webs of signification and affect and serve as basic cognitive models used to structure, think and experience the world” (:03).

⁴⁹ “A noção de “sociedade de casa” (*Société à maison*) foi uma elaboração tardia na obra de Lévi-Strauss, introduzida para suprir uma lacuna em sua teoria geral do parentesco: os sistemas cognáticos ou de descendência indiferenciada” (GORDON Jr. 1996:192). A casa, conclui Lévi-Strauss, associa elementos inicialmente vistos como excludentes: descendência e aliança; endogamia e exogamia, descendência e residência, patrilinearidade e matrilinearidade. (GORDON, 1996).

Para tais autores, a casa é, então, um idioma simbólico, repleta de significados e modelo cognitivo para estruturar, pensar e experienciar o mundo. No caso dos Kiriri do Rio Verde, inicialmente as barracas satisfaziam uma situação provisória, em que famílias inteiras ainda não estavam vivendo na aldeia. Contudo, a partir do momento em que a localidade foi estudada e, sobretudo, aprovada enquanto local possível de morada kiriri, as casas foram rapidamente construídas, as esposas começaram a se mudar para o Sul-mineiro para viver com seus maridos e mais famílias chegaram de Muquém de São Francisco. As barracas, *que cabiam somente um corpo deitado*, deram lugar às casas que abrigam o núcleo base da organização social deste povo, a família composta por mãe, pai, filhos e filhas⁵⁰. E, por isso, abrigam também o corpo que fica de pé, que trabalha, que alimenta seus familiares, que cuida dos filhos e que, sobretudo, é capaz de fundar relações de troca, parceria e amizade.

Nesse sentido, é a composição familiar, formada por mãe, pai e filhos que oferece condições para a manutenção de suas vidas. A mulher fica responsável por cuidar dos filhos, dos afazeres domésticos, de seu marido e, sobretudo, da alimentação da família. Como me disse uma das minhas interlocutoras, *o homem quer uma mulher para quando chegar do trabalho encontrar uma casa arrumada, uma comida feita*. Enquanto a esposa cuida da casa e dos filhos, o homem trabalha fora contribuindo financeiramente para o sustento da família.

As famílias se formam quando o casal vai morar na mesma casa. Mas, sobretudo, a consolidação do núcleo familiar acontece a partir do nascimento de uma criança, que tem como modelo de *criação* ideal dentro da aldeia. Não é admitido de forma positiva que as crianças sejam cuidadas fora de onde vivem os Kiriri. Isto porque é na aldeia, participando da *Ciência*, que a pessoa Kiriri se consolida. Assim como me alertou Carliusa,

é na Ciência do índio que ele já vai aprendendo a cultura de pequenininho. Não precisa de estar na escola... “que o índio tem que vestir uma tanga, que o índio tem que fazer isso”, não. NÃO. O menino já na Ciência ele já vê o que é que tá fazendo. O que é que faz, como que faz... se reza, qual é a reza que reza (CARLIUSA, 2018).

⁵⁰ Por questões que tangem o objetivo deste trabalho, não problematizarei a noção de família, o que exigiria uma ampla discussão. Meu objetivo aqui é apontar etnograficamente como os próprios Kiriri a definem e mostrar como a casa kiriri se torna importante a partir desta definição.

Participar da Ciência, do Toré e dos demais rituais como, por exemplo, o ritual de *abertura do terreiro*⁵¹, é necessário também para que um homem não-indígena casado com uma mulher kiriri, ou uma mulher não-indígena casada com um homem kiriri, permaneça na aldeia. Como dizem, antes de se casar, o não-indígena é alertado pela família do kiriri que se casará sobre as *tradições de seu povo* e, aceitar *participar da cultura* é condição para que a união do casal seja próspera. Há uma certa ambiguidade acerca da posição do não-indígena. É o caso, por exemplo, de Thalyta, não-indígena nascida e criada no Rio Verde que se casou com Kauã, também conhecido como Lorran, o filho mais novo de Roseni. Apesar de afirmarem muitas vezes que Thalyta não é uma indígena kiriri, a moça é também constantemente comparada com os outros kiriri quando está dançando o Toré ou quando ela e o marido são *os responsáveis por preparar a Ciência*. Quando comparam a não-indígena com os outros, dizem, em tom de brincadeira, que por participar dos rituais com afinco, *Thalyta é mais índia que muito índio aqui*.

Outros dois exemplos podem ser analisados para compreender como se dá a formação de uma família entre indígena e não-indígena e como *criar* o filho na aldeia é algo fundamental na formação da pessoa kiriri. O primeiro exemplo é o caso de Pablynne, filha de Carliusa e casada com Welington, um não-indígena oriundo do estado Espírito Santo. O casal, que se conheceu em Caldas, namorou e logo foi morar dentro da aldeia, em uma casa construída em regime de mutirão. Pablynne fica o dia todo em sua casa, cuidando de sua bebê que já nascera nas terras do Rio Verde. As visitas à casa de seus pais, localizada na outra rua da aldeia, são realizadas de forma esporádica, principalmente durante o dia, quando seu esposo está no trabalho. Constantemente, quando a bebê está na casa do cacique, Carliusa chama atenção para que Pablynne cuide da filha. Carliusa e Adenilson mantém uma importante relação de afeto com a criança, mas a responsabilidade em sua educação ou *cuidado* fica, sobretudo, a cargo de Pablynne, exceto em sua ausência, quando, na ocasião, a pessoa mais responsável por cuidar será a avó, como veremos.

Já o pajé da aldeia, irmão de Pablynne, construiu uma casa para viver com a esposa, oriunda de Caldas. Pouco tempo depois da esposa se mudar para a aldeia, o casal recebeu a notícia que teria um bebê. Com o passar do tempo, a esposa decidiu voltar a viver com a mãe na sede municipal de Caldas e deixar a aldeia. Após o nascimento da

⁵¹ Primeiro ritual realizado no espaço reservado para dançar o Toré em meio à mata, próximo à casa da ciência, abordada no subcapítulo 2.4.

criança, o pai tentou trazer a mãe de volta para o Rio Verde. Com a recusa da mãe da criança, instaurou-se uma situação colérica em relação à moça. Diante do posicionamento da jovem, Carliusa e Adenilson diziam que o filho do pajé não poderia ser *criado na rua*, pois *lugar de índio é na aldeia*. Disseram-me que, em último caso, Carliusa, avó indígena da criança poderia educá-lo como *a criança indígena deve ser educada, dentro da sua cultura*.

Para apadrinhar o filho do pajé, Carliusa deixou claro que, diante do posicionamento da mãe da criança de convidar uma madrinha *da cidade*, seu filho, o pajé Agenilton, escolheria seu primo Cleison, morador da aldeia e filho de Roseni para ser o padrinho. Assim, o casal de padrinhos escolhido para apadrinhar a criança é formado por um primo próximo de seu pai e uma *mulher da cidade*, convidada pela mãe não-indígena da criança. No caso da filha de Pablynne, o casal de padrinhos é também composto por um homem e uma mulher não-indígenas, moradores próximos do Rio Verde. O padrinho da criança é irmão do esposo de Pablynne. Mas, a referência usada para me dizer quem eram os padrinhos da menina, é sr. Lazinho, vizinhos da aldeia e antigo morador do Rio Verde, que possui relações de amizade e troca com os Kiriri. Segundo me disseram, a madrinha da criança é filha de sr. Lazinho. Quando perguntei o porquê de ela ter sido convidada para batizar a menina, disseram-me que a filha de sr. Lazinho é casada com o irmão de Wellington, esposo de Pablynne. Tais relações de compadrio nos mostram, portanto, que em alguma medida relações de amizade e parentesco, essenciais para a consolidação territorial kiriri no Sul-mineiro, podem ser fundadas também a partir do batismo de crianças da aldeia.

Além de usadas como exemplo quando dizem que o melhor é que os Kiriri sejam *criados* e, por isso, cuidados dentro da aldeia, essas duas crianças são constantemente mencionadas como *já nascidas no Rio Verde*. Usam as duas crianças para dizerem que já foram batizadas na aldeia, por isso já fazem parte daquele lugar e que as crianças, quando adultas, contarão sua *história* a partir do Rio Verde e das experiências que lá viverem. Certa vez, quando conversávamos sobre este assunto, Adenilson esclarecia:

Eu, por exemplo, nasci na Lagoa Grande, e saí de lá muito criança. Posso contar algumas histórias de lá, as poucas que lembro e as que ouvi dos outros. A história de Muquém eu já posso contar melhor. Geninho [como é chamado o pajé Agenilton] também pode contar a história de Muquém melhor, porque ele já nasceu lá. Quem nasce aqui já vai poder contar a história daqui... eu também quero contar minha história a partir daqui [...] eu estou começando minha história (ADENILSON, 2019).

Nesse sentido, Adenilson parece nos dizer da importância de *contar histórias* e, mais uma vez, conceder à experiência um lugar privilegiado enquanto memória viva, passível de ser *melhor contada*. Dessa forma, histórias, memórias, experiências vividas, pessoas, e lugares vão se entrelaçando a partir de casamentos e nascimentos. Os Kiriri parecem sugerir, portanto, que diversos elementos compõem o processo de construção da territorialidade deste povo no Rio Verde: fundar uma casa para então fundar uma família e possibilitar que esta relação entre marido e mulher seja frutífera, que façam crianças nascer, para que possam ser *criadas* na aldeia, e para que cresçam pessoas adultas capazes de contar *suas histórias*, que são também histórias dos lugares, prioritariamente, a partir das experiências que vivenciaram. Por isso, o casamento e, sobretudo, o nascimento de crianças, alimentam a possibilidade de um futuro naquela terra.

Fundar uma aldeia, uma casa e uma família podem ser articuladas em uma imagem interessante que presenciei em campo. Em um de meus dias junto aos Kiriri, como já mencionei no capítulo anterior, acompanhei a feitura da *fogueira* de São João, que comemora o dia do santo e que, para os Kiriri, parecia referir à fartura e à produção de bons frutos⁵². Naquele sábado, Adenilson, alguns jovens e eu, furávamos laranjas e mexericas para então passar um barbante dentro dos dois furos, de modo que pudéssemos pendurá-las na árvore de mais de quinze metros, chamada de *fogueira* e retirada da mata com um machado e colocada próximo à cabana. Enquanto furávamos as laranjas e mexericas, e éramos alertados de que as *ruins*, podres e mofadas, não deveriam ser penduradas, outras pessoas passavam o mesmo fio no entorno de abacaxis, abóboras, biscoitos recheados e salgados chips.

Carlusa e D. Alzira preparavam os alimentos da noite: amendoim, canjica e caldo de mandioca. Todos nós fazíamos tarefas na parte externa da casa do cacique, próximo à cozinha. Eu ainda tentava entender como aqueles alimentos seriam dispostos na *fogueira*, quando Adenilson me disse que a fogueira que eu conhecia, a fogueira simples, *só com fogo*, era chamada de *fogueira de viúvo*. Quando perguntei o porquê do nome, ele me disse que são os viúvos quem fazem aquele tipo de fogueira, sem frutos. Ao decorrer do dia e após a *fogueira* chegar no centro da aldeia⁵³, consegui materializar minha imaginação: ao chegarem com a árvore arrancada da mata, trataram imediatamente de

⁵² Como mencionado no Capítulo I, a *fogueira* foi realizada no dia de São Pedro, 29 de junho, dedicada à São João. Isso porque, no dia de São João, 25 de junho, João Ferreira, irmão de Adenilson, fez sua própria fogueira, dedicada à uma promessa ao santo.

⁵³ Onde estão localizadas as casas e a cabana.

soltar fogos de artifício. Antes de soltarem os fogos, subi ao encontro dos homens, maravilhada com aquela imensa árvore, sem perceber que outras mulheres não subiram e que eu, aparentemente, estava em um espaço interdito. Após ouvirem o barulho dos fogos de artifício, chegaram duas crianças da aldeia juntas de D. Alzira que, vestida com um casaco comprido e um boné, vista de longe, parecia um daqueles homens. Observando a *fogueira*, árvore também de folhagem robusta, os homens diziam que deveriam agora furar o buraco para deixá-la de pé. Próximo à cabana, o filho caçula de Adnilson pegou uma cavadeira e começou a furar o buraco. Mediu sua altura utilizando um dos cachorros por ali. Colocou o animal no buraco em pé, segurando suas patas dianteiras, e disse que o tamanho já estaria bom. Enquanto terminavam o buraco, os outros homens, D. Alzira, as crianças e eu pendurávamos as laranjas, mexericas e os outros alimentos na árvore. Diziam que deveriam pendurar em cada galho, dos dois lados da folhagem, de modo que praticamente todos os galhos da árvore ficassem com pelo menos um alimento. Penduraram de um lado e em seguida viraram a árvore para pendurar do outro. Após pendurados os alimentos, deveriam colocar a árvore de pé novamente.

Para colocarem a *fogueira* em pé novamente, entrelaçaram uma corda na copa da árvore, deixando uma ponta no lado esquerdo e outra no lado direito. No buraco cavado pelo filho mais novo do cacique, o chefe Kiriri se posicionou com uma pequena tábuá, que auxiliaria na “fundação” da *fogueira*. No lado esquerdo do líder kiriri, estavam o pajé, o filho mais novo e dois de seus sobrinhos. Do outro lado, estavam sr. José, o homem mais velho da aldeia e outros dois jovens. No caule da árvore seguraram os outros homens. D. Alzira, que se afastou no início, foi ajudar a puxar uma das cordas quando o trabalho pareceu difícil demais. Os homens se esforçavam e socorriam, quando necessário, em uma das cordas para conseguirem puxar a *fogueira*. Em uma cena muito intensa, vimos Adnilson, cacique da aldeia Kiriri do Rio Verde, que foi seguido pelos homens na mata, fundar a árvore novamente, agora coberta de “frutos”. Ali também percebi a possibilidade de sentidos e a bela analogia da *fogueira de viúvo*. Afinal, o viúvo não tem mulher e, por isso, não produz mais “frutos”: perde a capacidade de produzir sua família, capacidade de produzir parentes. Ainda, aquela cena me fez lembrar de como a ausência de mulheres é uma reclamação recorrente na aldeia do Sul de Minas e, mais recentemente, os casamentos na aldeia entre homens indígenas e mulheres da região são bastante recorrentes. Olhando para a *fogueira*, os Kiriri me mostraram que é preciso casar-se, fundar casas e produzir parentes para construir território.

Figura 10: Cacique Kiriri e outros homens colocando a fogueira, agora carregada de “frutos”, de pé novamente no centro da aldeia. Rio Verde, 2019.



Fonte: Arquivo pessoal.

Diante do exposto, não é possível, portanto, reduzir a aldeia Kiriri do Rio Verde ao conceito de espaço. É necessário que reconheçamos a aldeia como o lugar por excelência da família kiriri e da *Ciência*, elementos que possibilitam a construção da pessoa kiriri e de seu território. Ainda, *manter a cultura* é discurso recorrente entre meus interlocutores. Exigir que os jovens participem dos rituais e ensinar às crianças a importância destes momentos para este povo é algo que interpela o discurso das lideranças da aldeia no Rio Verde. Para tanto, os dois próximos *planos iniciais* deveriam se concretizar, à saber, a construção da cabana para que pudessem ali dançar o Toré e da *casa da ciência* também chamado de *poró* para a realização dos *trabalhos*.

2.3. A cabana: “os Kiriri do Rio Verde vão apresentar e o nosso Toré nós vamos dançar”

Até a saída das famílias kiriri do Sul de Minas Gerais para a região do Triângulo-mineiro, a *cabana* construída entre as duas ruas da aldeia era usada para dançar o Toré,

momento em que os Kiriri *brincam* e compartilham com seus *ancestrais* e *encantados*. A estrutura circular, em um primeiro momento coberta com palha, tem seu chão cimentado e é estruturada por troncos de madeira maciça, de forma que suas laterais fiquem abertas. A *brincadeira* séria, como colocou Grünwald (2005), apesar das variações entre os povos no Nordeste indígena, tem sua natureza sagrada, mobilizando sentimentos de pertença e noções identitárias. Assim, usado também como instrumento político pelos Kiriri e por outros povos indígenas no Nordeste, o Toré sinaliza que a comunhão realizada durante o ritual “os unifica, além disso, tornando-os diferentes dos vizinhos e deixando claro para eles próprios que eles são *os mesmos*, dividindo uma mesma força mística, repleta de ancestrais” (GRÜNEWALD, 2005:13).

Para o caso Kiriri é importante destacar algumas ressalvas com relação ao termo *brincadeira* para dizer do Toré. Como demonstrarei nas páginas que se seguem, os Kiriri dizem que o Toré além de ser sua *brincadeira* é também sua *feira*. Suspeito aqui que os termos *brincadeira* e *feira* devam ser tratados como categorias êmicas, que necessitam maior investigação e aprofundamento⁵⁴. No caso por mim analisado, o Toré, sinônimo de *feira e brincadeira* é contraposto ao ritual da Ciência, já que para este último cantam *músicas mais fortes, para chamar os encantados*. Assim, apesar de estarem no Toré, mas se manifestarem quando querem, é na Ciência que eles prioritariamente poderão conversar com os Kiriri. Nesse sentido, Toré e Ciência fazem parte de um mesmo campo relacional, expondo relações políticas, que consolida negociações e trocas de várias ordens com seres humanos e não-humanos. O Toré parece, portanto, apontar para uma contradição, usada como idioma para falar de Ciência e que também evidencia o caráter secreto desta última, segredo que só os Kiriri têm acesso.

Inicialmente, para realizar a *feira*, os Kiriri construíram uma cabana. A construção da cabana se deu, sobretudo, *pela situação em que estão*. Como dito páginas atrás, a *situação* pela qual estão passando é fala recorrente entre meus interlocutores e diz, principalmente, da incerteza de permanecer ou não naquelas terras, estando a mercê das decisões tomadas pelo estado de Minas Gerais. Por isso, o Toré Kiriri, que, como dito, sempre conta com a presença dos encantados, mas nem sempre tem os *mestres* manifestados, deve ser realizado mensalmente. Na noite do primeiro sábado do mês a *brincadeira* é realizada com a presença obrigatória de todos da aldeia e dos amigos que

⁵⁴ Os termos serão tratados por mim oportunamente em pesquisa futura de doutorado, possibilitando uma investigação de maior intensidade e duração.

queiram assistir, quando autorizados pelos *encantados*. A presença de todos os indígenas é uma exigência dos mais velhos e acontece a partir da *situação* em que se encontram os Kiriri do Rio Verde, já que em Muquém de São Francisco nem todos que hoje vivem no Sul de Minas, principalmente os mais jovens, participavam do ritual.

Horas antes do início da *brincadeira*⁵⁵, descrita para mim como um momento de *festa*, o vinho do milho deve ser preparado. Para isso, os grãos de milho devem ser retirados da espiga e *pisados* no pilão. Neste momento, Carliusa, que é quem prepara o vinho no Rio Verde, utiliza a mão de pilão para socar o milho e com isso conseguir separar os grãos maiores e menores que, em seguida, serão cozidos separadamente, já que cada grão tem um tempo de cozimento. Após cozinhar o milho, os grãos são coados e depositados em um grande pote de barro que ficará ao centro do círculo formado pelas pessoas no momento da *brincadeira*. Antes da *abertura* do ritual, deve-se trazer a água que será utilizada tanto para consumo dos presentes quanto para *despachar* o vinho do milho. Ao lado do pote de cerâmica no centro da roda também são colocadas pequenas cabaças, chamadas de cuités, para que os presentes possam tomar a água durante a *brincadeira* e, ao final, consumir o vinho.

O balde com a água fica localizado fora da roda, mas bem próximo à *cabana*. À frente do balde, do lado de dentro daquele espaço, estão localizadas duas velas: uma de cor verde, acesa para as matas e para seus *encantados*, e outra de cor branca, acesa para os índios. As velas são presentes durante todo o dia em que acontece o ritual. Pela manhã, devem ser acesas em forma de oferendas para os *encantados* e santos. Em uma ocasião, duas velas foram acesas na casa do cacique: uma no espaço interno da casa, colocada à frente da imagem de uma pomba que representa o Divino Espírito Santo e da imagem que representa Nossa Senhora Aparecida. Uma outra vela foi acesa no espaço externo da casa em frente à imagem do Encantado Boiadeiro, colocada dentro de um caixote na parte externa da casa do cacique. À frente da imagem do Encantado, além da vela foi oferecido também uma garrafa de cachaça, já que este *mestre* gosta da bebida. A cachaça é oferecida também durante a noite do ritual. Em dado momento, o pajé deixa a frente da roda e segue para o centro da mesma para despachar a bebida, abre a garrafa, diz algumas palavras em voz baixa e segue aspergindo pequenas quantidades no centro do círculo, ao seu redor e do lado de fora da cabana. A cachaça deve ser primeiro oferecida aos *mestres* que gostam

⁵⁵ Brincadeira é um termo recorrente no Nordeste indígena para fazer referência ao Toré. No caso por mim observado, o uso se opõe ao ritual da Ciência, que é *mais sério do que o Toré*, como me contou Carliusa.

da bebida, para que estes não façam *loucuras* durante a noite. Em seguida, as mulheres e homens que também gostarem, podem se servir.

Em um sábado em que pude acompanhar o ritual, a *brincadeira* estava marcada para acontecer a partir das 20 horas. Às 20:15 saímos, Carliusa, Dona Alzira e eu da casa do cacique em direção à cabana. O cacique havia saído um pouco antes para levar uma extensão elétrica com uma lâmpada para o espaço e com ele carregou o pote de cerâmica já contendo o milho. A mim, coube levar o açúcar que seria acrescido ao vinho no momento do *despacho*. No caminho para a cabana, Carliusa foi chamando as outras pessoas: *Bora, povo!* Gritava entre as casas. Aos poucos os Kiriri foram chegando e, por volta das 21 horas, em clima de *festa* e alegria, a roda se fez.

Para a *abertura* do ritual, foram realizados três momentos de oração: no primeiro, Carliusa disse que rezaríamos um pai-nosso e uma ave-maria para o Divino Espírito Santo e para Nossa Senhora Aparecida, pedindo que estes abençoassem os Kiriri e que a *situação* da terra se resolvesse rapidamente. No segundo momento, pediu desculpas aos *mestres encantados* pela demora do ritual e por fazê-lo no segundo sábado do mês, já que no primeiro sábado o cacique e sua esposa não estavam na aldeia. Pediu também proteção aos *mestres* e reiterou que a *situação* em que estavam fosse solucionada rapidamente. Em seguida, rezou-se um pai-nosso e uma ave-maria. No terceiro momento de oração, oferecido aos Kiriri e amigos presentes, rezou-se um pai-nosso, uma ave-maria, uma oração do creio em deus pai e uma salve-rainha. Apesar de não se afirmarem católicos, orações normalmente atreladas ao ritual católico também estão presentes no Toré.

Após as orações, formou-se uma fila à frente do pajé que segurava uma cuité com um líquido dentro. Fazendo um sinal de cruz, o líder religioso passava, em silêncio, o líquido na testa dos presentes. Na pequena cabaça o que deveria ser o vinho da jurema, transformou-se em água, alho e fumo. Como me disseram, os *encantados* os autorizaram a fazer uso do alho e do fumo de corda para substituir a jurema, já que a raiz preta, específica para ser utilizada nos rituais, não pode ser facilmente encontrada no Sul-mineiro. O dente de alho também é utilizado para *fechar* o corpo e pode ser usado novamente durante o ritual caso alguém se sinta tonto, com o coração acelerado ou *confuso*.

Depois de *abrir* o ritual, o círculo é reestruturado e o pajé lidera a roda, puxando os cantos que, em sua maioria, fazem referência à relação dos indígenas com as matas,

águas e pássaros. Acompanhados do *maracá*, muitos cantos já foram adaptados pelos Kiriri do Rio Verde. É o caso, por exemplo da canção que dá nome a este subcapítulo, “veja quem chegou neste lugar: os Kiriri do Rio Verde vão apresentar e o nosso Toré nós vamos dançar”. Seguido do pajé, o cacique Adenilson⁵⁶ e os outros homens dão sequência ao círculo. Após o último homem, posiciona-se Dona Alzira, a mulher mais velha da aldeia, seguida de Carliusa e das outras mulheres. Os cantos são entoados no círculo que segue o ritmo da pisada do pajé. Em determinado momento, Roseni, irmã de Carliusa e também liderança religiosa, passa ao redor do círculo *defumando* as pessoas presentes com o cachimbo chamado de *paú*. Em seguida, a liderança se posiciona ao lado do pajé e, com ele, continua entoando os cantos. Como mostrou Victor Turner (1996 [1957]) para o caso dos Ndembu, as lideranças são claramente percebidas e assumem lugar de destaque, assim como acontece nas relações sociais do dia-a-dia da aldeia. Chamados de *cabeças*, são o pajé Agenilton, o cacique Adenilson, sua esposa Carliusa e Roseni que participam diretamente das reuniões e eventos políticos do grupo.

Próximo à meia-noite as pessoas começam a pedir ao pajé para *despachar* o vinho, pois estão com fome e querem comer. Próximo à meia-noite inicia-se o fim do ritual. O pajé se retira do círculo e dirige-se ao centro da roda. Neste momento, o filho mais velho de Roseni, Cleison, assume a liderança e continua se mantendo à frente do cacique. Os cantos continuam e as pisadas em círculo também. O pajé abre pela primeira vez o pote de cerâmica e ali acrescenta água e açúcar. A colher de pau, localizada entre o pote e as cuités, é usada para mexer o vinho que, apesar deste nome, não contém álcool. Em seguida, coloca-se o vinho em um pote de plástico, destinado somente ao uso ritual, e segue-se aspergindo o líquido somado aos pedaços do grão de milho cozido ao centro da roda e em seu entorno, dentro e fora da *cabana*. Mais uma vez, o alimento é oferecido primeiramente aos *encantados*. Em seguida, os cantos cessam, o pote de plástico é colocado ao centro da roda e os Kiriri devem consumir o vinho do milho. Após compartilharem o alimento e comerem juntos com seus *encantados*, os Kiriri são avisados dos próximos acontecimentos da aldeia. Naquela ocasião, Carliusa informou que na semana seguinte alguns estudantes de Poços de Caldas visitariam o local para conhecerem a aldeia do Rio Verde e pequenos grupos ficariam responsáveis separadamente por levá-los para conhecer o Rio que passa na aldeia, mostrar-lhes do que são feitas as casas ou

⁵⁶ O pajé e o cacique parecem atuar aqui como figuras complementares que empenham a liderança deste coletivo, para usar os termos de Sztutman (2013).

vender-lhes o artesanato que fabricam. Ainda, informou-se que na próxima quarta-feira haveria a Ciência, pedindo a confirmação de quem havia ficado responsável pela realização do ritual na próxima semana. Dito isso, após uma noite de *festa e brincadeira*, todos foram para suas respectivas casas e o silêncio se fez novamente na aldeia.

Foi também sob a cabana que presenciei um momento importante para os Kiriri do Rio Verde, que culminou na mudança de autodenominação do grupo, que antes se intitulava povo Kiriri de Caldas. A autodenominação foi oficialmente modificada em uma missa celebrada na pequena igreja do Rio Verde na sexta-feira da “semana santa”, momento em que os católicos relembram a morte e ressurreição de Jesus Cristo, após uma intensa relação de troca entre os Kiriri e o *povo do Rio Verde*, como denominam os moradores do pequeno bairro rural. Naquela semana que antecede a Páscoa ou, simbolicamente, o renascimento de Jesus, os Kiriri participaram ativamente das atividades realizadas pela igreja católica no Rio Verde e, na ocasião da missa realizada na sexta-feira daquela semana, quando convidada para falar aos moradores do Rio Verde em nome de seu Povo, a esposa do cacique, emocionada, disse que gostaria de agradecer a todos, pois aquela havia sido a *melhor semana de sua vida* e que, para onde quer que fossem, a partir daquele momento se chamariam povo Kiriri do Rio Verde.

Durante as festividades daquela semana tão importante para os católicos, os Kiriri, convidados pelo padre local após uma reunião sobre a programação que ocorreria nos bairros rurais do município de Caldas, participaram ativamente das missas e confraternizações. Como forma de agradecimento ao convite, a esposa do cacique, que se comprometera a levar os Kiriri nas festividades da igreja, pediu que a missa realizada na quarta-feira da referida semana fosse na *cabana* da aldeia e que na sexta-feira os moradores do Rio Verde fossem almoçar junto dos Kiriri, em um gesto de retribuição oferecido pelos indígenas.

Na quarta-feira daquela semana, enquanto esperavam apenas dez pessoas para a missa, o grupo foi surpreendido quando *a estrada ficou todinha preta de gente* e, mais de cem pessoas, entre indígenas e não-indígenas, estiveram na cabana para a celebração. Já na quinta-feira, a missa, que celebrava simbolicamente o momento em que Jesus Cristo teria lavado os pés dos apóstolos em sinal de humildade, foi celebrada na capela do Rio Verde, pelo Padre da Igreja Matriz de Caldas. A comunidade recebeu os indígenas com apertos de mão e algumas pessoas que ajudavam na organização da celebração conduziram os Kiriri de quem os pés seriam lavados pelo padre até os primeiros bancos

da igreja. Logo nos primeiros minutos da missa, a presença dos Kiriri foi agradecida pelo sacerdote que, no auge da celebração, lavou os pés dos indígenas com auxílio do seminarista.

No dia seguinte, sexta-feira, o banquete seria servido ao meio-dia na aldeia Kiriri e os visitantes deveriam levar apenas o refrigerante, já que arroz, feijão, macarrão, angu de fubá, ensopado de peixe, peixe frito, uma espécie de farofa de feijão verde e mingau, orgulhosamente preparados com o feijão e o milho já colhidos na roça que cultivaram nas terras do Rio Verde, seriam oferecidos pelo grupo. Naquela ocasião, cumprir o horário marcado parecia ser muito importante para os Kiriri. Mulheres na cozinha da casa do cacique cozinhando e fritando os peixes, a salada que ficou pronta e logo subiu para as três pequenas mesas que, juntas, formavam uma grande mesa sob a cabana, os convidados que aguardavam sentados em cadeiras e bancos espalhados próximos à mesa, idas e vindas de pessoas transportando as grandes panelas já prontas para serem servidas e pronto, às doze horas e três minutos daquela tarde iniciou-se as boas-vindas.

A esposa do cacique agradeceu a presença de todos e pediu que o missionário presente no almoço, vindo de Belo Horizonte para representar a Igreja e participar das festividades exclusivamente no Rio Verde, iniciasse a oração de agradecimento pelo alimento. Após a oração feita pelo missionário presente, o pajé Agenilton foi o primeiro a servir a refeição: um pouco de cada alimento em um prato e, ajudado pelo cacique, serviu também um copo de refrigerante e seguiu para a mata. O cacique justificou o ato dizendo que aquilo era a fé de seu povo, sua cultura. Ao ser questionado sobre o motivo pelo qual deveriam fazer aquele ato, disse que naquele momento o pajé deveria levar comida para os *encantados* que não gostam de saber que um bom baquete foi oferecido e eles não foram convidados para comer. Percebi, naquele instante, que não acompanhava um momento qualquer, de um simples almoço oferecido à comunidade do Rio Verde. Estava, sim, diante de um momento em que a troca, a produção e a manutenção de alianças, através do ato de comer, estavam sendo construídas, consolidando, assim, relações de amizade, apoio e afeto entre todos os presentes, o que inclui, é claro, os *encantados*. Ao final da confraternização, por iniciativa dos moradores do bairro rural, um abaixo-assinado, que seria enviado à UEMG e ao então prefeito de Caldas pedindo que ambos apoiassem os Kiriri do Rio Verde, passou de mão em mão, contabilizando mais de cem assinaturas.

Todos os atos realizados naquela ocasião foram diferentes das demais refeições que participei com os Kiriri: a forma como a mesa estava montada no centro da *cabana*, a saída do pajé, os pratos e talheres utilizados, a oração de agradecimento pelo alimento. Jamais havia acompanhado tais situações durante as refeições. Normalmente, como já foi dito, as mulheres preparam as refeições em suas casas e as famílias comem separadamente. Os solteiros e homens, dos quais as mulheres ainda estão em *Muquém*, comem na casa do cacique. O milho e o feijão verde oferecidos aos moradores do Rio Verde quase nunca são preparados nas refeições cotidianas. No dia-a-dia, os Kiriri geralmente se alimentam de arroz, feijão, algum tipo de carne e folhas.

Após o almoço, cacique Adenilson, Carliusa e eu conversávamos sob a cabana. Quando perguntei se o casal havia gostado da presença dos moradores do Rio Verde, o cacique fez uma breve reflexão sobre a relação que seu povo deveria ter com estas pessoas. Segundo a liderança, no início da ocupação, os locais não se sentiram à vontade para apoiar seu povo,

*é que o pessoal achava que a gente era brigão. Igual ali, aquele campinho ali [apontando para um campo de futebol localizado no Rio Verde, fora da terra kiriri] era tipo saco de pancada pro Xucuru vir aqui bater neles aqui [fazendo referência às confusões dos Xucuru-Kariri na localidade]. Então, graças a deus isso com a gente nunca aconteceu. Nem discutir, nem falar palavrão... eu falo “oh, o pessoal aqui não gosta de palavrão, principalmente quando xinga a mãe”. Porque lá pro lado do Norte o pessoal gosta muito de xingar, é cada palavrão feio mesmo... Aí eu falei que aqui eles não gostam desse tipo de palavrão. **Então em primeiro lugar é respeitar e fazer o possível para ter a amizade deles.** E aí eu acho que tá dando certo. Igual eu falei ali com o pessoal da igrejinha [se referindo ao pessoal que frequenta a pequena igreja católica do Rio Verde] ... falei “oh, se for pra gente sair daqui por causa de confusão... pra que nós vamos caçar confusão com vocês? Jamais nós vamos caçar confusão.” (CACIQUE ADENILSON, 2018. Grifos meus).*

Como mostrarei no capítulo III, essa ideia de que deveriam *fazer amizade com o povo do Rio Verde* é algo recorrente nas falas de meus interlocutores. Isso porque, logo no primeiro ano da ocupação, sem o apoio do poder público local e de seus antigos aliados Xucuru-Kariri, os Kiriri diziam que deveriam se esforçar para *fazer e manter a amizade com o povo do Rio Verde* para que assim conseguissem permanecer naquela área. Assim, o evento da “semana santa”, sobretudo o almoço realizado na aldeia, pôde ser por mim percebido como uma sorte de esforço para *fazer e manter a amizade com os locais*. A importância deste momento foi confirmada por meus interlocutores quando, dias mais tarde, perguntei sobre a *amizade* que construíram com os moradores do Rio Verde e,

prontamente me disseram que *tudo começou naquele almoço*, se referindo à refeição compartilhada na sexta-feira da “semana santa”.

O cacique e sua esposa acrescentaram, ainda, que antes daquele almoço sentiam-se *sozinhos e sem apoio na luta*. Como me contaram, naquele dia sob a cabana perceberam que, mesmo mediados pela igreja católica local, podiam contar com os moradores do bairro rural. Nesta mesma conversa, contaram-me que quando ainda viviam em Muquém de São Francisco, comiam na casa de seus parentes na sexta-feira anterior ao domingo de Páscoa. Mesmo preparando o almoço em suas casas, deixavam de comê-lo para comer na casa de seus parentes e, os parentes, por sua vez, faziam o mesmo. Dessa forma, as pessoas circulavam por entre as casas da aldeia, onde eram acolhidas com boa vontade e comida. Quando me contaram, os Kiriri diziam estar felizes por terem conseguido fazer um grande almoço no Rio Verde, com a presença de muitas pessoas, *mais ou menos como faziam quando ainda viviam no Oeste baiano*.

No sábado, ainda durante a semana que relembra a “paixão de Cristo”, a missa foi realizada na capela do Rio Verde. Após a celebração, os moradores do bairro prepararam um jantar para que todos confraternizassem. Enquanto o alimento era preparado, as conversas entre os Kiriri e os não-indígenas giravam em torno de como estes últimos poderiam ajudar os novos moradores do Rio Verde e, em diversos momentos, o que se ouvia era que a comunidade do Rio Verde agora tem um povo indígena. Os alimentos servidos nesta ocasião foram arroz, feijão, sopa de mandioca e carne de porco. Enquanto a esposa do cacique conversava com as mulheres que preparavam o alimento na cozinha, ouvia-se, entre as risadas e o clima de celebração, que no dia anterior os moradores do Rio Verde provaram o feijão verde e o mingau de milho verde dos Kiriri e, naquele dia, os Kiriri experimentariam a sopa de mandioca, tradicionalmente servida nas festividades do bairro.

Não é novidade para os estudos das terras baixas sul-americanas que a comensalidade pode ser analisada como formas de produzir relações. Para explicitar e refletir sobre o caso dos Kiriri, tomamos, em primeiro momento, a ideia da alimentação proposta por Susana Viegas (2007) para o caso dos Tupinambá. Viegas (2007) expõe que os atos alimentares ganham uma posição de destaque em um conjunto de sentidos sobre processos de socialidade. A autora verifica que os Tupinambá de Sapucaeira se distinguem do restante da população que coabita na roça por meio de disposições alimentares, “já que, apesar de seus vizinhos que não são índios-caboclos apreciarem o

beiju, é entre os Tupinambá que esse prazer é suficientemente forte para os levar à sua confecção, mesmo em circunstâncias adversas...” (VIEGAS, 2007:98). Também, ao tratar de predação, Aparecida Vilaça (1992) mostrou que entre os Wari’ “aqueles que não partilham alimentos devem estabelecer entre si, necessariamente, uma relação de devoração, e são identificados como afins (x cognatos)” (VILAÇA, 1992:292). Ainda, com a intenção de aproximar os estudos sobre predação e fabricação de parentes, considerando a predação e a comensalidade como formas distintas - mas articuladas entre si - no processo de produção de pessoas e da socialidade na Amazônia, Fausto (2002) toma a alimentação como uma prática que produz “corpos aparentados” (FAUSTO, 2002:08). Assim, ao tratar das relações de caça em contexto amazônico, este autor afirma que a comensalidade e a partilha da carne não só marcam relações de parentesco, mas, também, produzem-nas. Nesse sentido, afirma Fausto, “não comer como e com é recusar o aparentamento e tal recusa equivale a se colocar em posição de inimigo” (FAUSTO, 2002: 09).

Em outros contextos, como por exemplo na festa de São José de uma comunidade católica do Sul da Itália, Salvatore D’Onofrio (2004) mostra como os alimentos são também signos que possuem e demonstram uma função comunicativa, sobretudo durante a festa. Assim, durante a festa analisada pelo autor, criam-se possibilidades de manipulações culinárias e simbólicas de várias ordens, marcando uma distância entre a vida cotidiana e ritual. Em outro contexto etnográfico, Appadurai (1981) demonstra como em três diferentes situações entre os brâmanes tâmiles no Sul da Índia, à saber, no contexto familiar, nas festas de casamento e nos rituais dos templos, a comida tem capacidade de codificar simultaneamente mensagens de homogeneidade (em forma de intimidade, solidariedade ou igualdade) e heterogeneidade (na forma de distância, segmentação ou diferenciação). Assim, nos três contextos trabalhados por Appadurai (1981), em diferentes graus, os alimentos servem para regular posições, reificar papéis e privilégios, codificando um complexo sistema de posições sociais e morais. Para este autor, as gastropolíticas surgem [...] quando a comida é manipulada de modo a levar mensagens entre os atores [...], [eles] estão envolvidos numa luta acerca de uma particular cadeia sintagmática dos eventos alimentares nos quais estão envolvidos (APPADURAI, 1981:497)

A compreensão de Viegas (2007) sobre a comensalidade tupinambá, de D’Onofrio (1994) sobre *La table des saints* e de Appadurai (1981) sobre as *gastro-políticas* do Sul

da Índia podem nos inspirar para analisar as relações de amizade que compõem o universo Kiriri e que foram consolidadas sob a cabana, nas terras do Rio Verde. Em primeiro plano, devemos compreender a saída do pajé para oferecer aos *encantados* o mesmo alimento que comeriam todos na área reservada às atividades rituais abertas, assim sendo, um importante momento em que os *encantados* entram no jogo das trocas e alianças estabelecido ali. Da mesma maneira, consumir feijão verde e mingau e oferecê-los aos moradores do Rio Verde não pode ser compreendido como um ato qualquer, assim como a sopa de mandioca ofertada aos Kiriri. Nos momentos de refeições compartilhadas, portanto, os moradores do Rio Verde presentes e o povo Kiriri deixavam claro que, apesar da partilha, se distinguem e se distanciam por meio de práticas alimentares diferenciadas, comendo junto, mas não anulando suas diferenças.

Assim, o feijão verde e o mingau, bastante consumidos entre os Kiriri do Muquém de São Francisco, feito com o feijão verde e o milho⁵⁷ orgulhosamente colhidos por eles em sua própria roça nas terras do Rio Verde, e a sopa de mandioca cozida pelas mulheres do Rio Verde em situações de confraternização, parecem trazer para esta relação o elemento de diferenciação entre os indígenas e os não-indígenas, mas também o ponto em que a troca se faz possível e que a aliança pode se dar através da comensalidade. É neste sentido que o que parece apenas um detalhe como, por exemplo, o tipo de alimento consumido ou a saída do pajé para oferecer o mesmo alimento aos encantados, deve ser tratado ao avesso de apenas uma atitude qualquer. No caso aqui demonstrado, foram esses momentos, compreendidos enquanto práticas rituais compartilhadas com os moradores do Rio Verde, que possibilitaram a combinação de formas de relações sociais que, ao sobressaírem o ritual, configuraram um enquadramento relacional próprio mesmo no cotidiano. Ou seja, “a ação ritual, se eficaz, afeta assim irreversivelmente a interação ordinária de modo evidente: o antes e o depois não são o mesmo” (HOUSEMAN, 2003:80) e, assim, se antes tínhamos o povo kiriri do Rio Verde e os moradores do Rio Verde em enquadramentos relacionais diferentes no cotidiano, de forma que cotidianamente não se relacionassem nos termos da *amizade*, após as refeições realizadas no Rio Verde, temos esses mesmos atores sociais em um enquadramento relacional próprio, configurado pelos alimentos que codificam mensagens de heterogeneidade e homogeneidade simultaneamente, e que transborda para a vida diária dessas pessoas: os

⁵⁷ Bandeira (1972) mostra que já nas terras de Mirandela e seu entorno, os Kiriri plantavam, em grau de importância, feijão, milho e outras frutas diversas.

Kiriri e o *povo do Rio Verde* continuam amigos, mesmo depois do fim da *semana santa*. Dessa forma, as refeições realizadas naquela semana, carregadas de sentido ritual, são também ações políticas, em que trocas e negociações foram estabelecidas.

Em certa medida, como nos mostra Maciel (2018), também não é uma novidade no campo americanista pensar a amizade como um modo de produzir relações. Este autor mostra, também, como a amizade é abordada por Course (2008) para demonstrar um eixo fundamental da constituição da pessoa Mapuche. Ainda, Santos-Granero (2007), por exemplo, aponta que a socialidade em contexto amazônico não pode estar limitada às relações de parentesco e afinidade. Para este autor, há uma necessidade de examinar as relações amazônicas entre não-parentes que utilizam o idioma da amizade obscurecidas pela exagerada ênfase dadas pelos etnólogos à consanguinidade e afinidade. Nesse sentido, Santos-Granero (2007) mostra que uma das esferas nas quais relações de amizade podem ser estabelecidas com os “outros” se encontra na formulação deste “outro” como “estrangeiro”, normalmente considerado inimigo. Joanna Overing (1999) nos mostra que cuidado e confiança são valores importantes para compreender a socialidade entre os Piaroa. Para a autora, nas “sociedades não contratuais”, como é o caso dos Piaroa, o único contrato é o imperativo que pode ser sustentado por juízos pessoais de confiança.

A partir da reflexão realizada até aqui, quero sugerir, portanto, que ao ato de compartilhar o alimento na sexta-feira da semana santa, como faziam em Muquém de São Francisco, os Kiriri acrescentaram, no Sul de Minas Gerais, o componente *fazer amizade*, que foi consolidada com os “outros”, moradores do Rio Verde, sobretudo, através do ato de comer junto. Tomando como inspiração o que afirmam os autores citados acima, quero aqui destacar que o ato de comer junto entre os Kiriri e os moradores do Rio Verde parece ter sido a forma ideal, não de criar “corpos aparentados”, mas de criar relações de parceria, apoio e aliança. Transformando, assim, uma relação de possível inimizade para uma relação de amizade. Portanto, quero dizer que a amizade é para os Kiriri uma forma de produzir relações em contextos de alteridade.

Ainda, devemos lembrar que um dos momentos mais importantes do Toré é exatamente aquele em que o vinho do milho, ao que os Kiriri se referiam quando diziam estar com fome, é também compartilhado entre os presentes no ritual, a saber pessoas kiriri e seus *mestres encantados*. Assim, a comensalidade está na ordem da vida social deste povo, estruturando um universo de relações possíveis a partir do ato de comer junto. Neste sentido, o milho plantado, colhido e consumido entre os Kiriri do Rio Verde, e

oferecido a quem e com quem eles desejam consolidar relações, assume aqui um lugar importante na vida social destas famílias, deixando de ser apenas um alimento que sacia a fome, como disseram durante o Toré, para se tornar um alimento que sustenta as relações sociais.

Atualmente, a cabana é utilizada somente para as assembleias realizadas entre as famílias Kiriri e para os eventos entre o povo Kiriri e os não-indígenas, como, por exemplo, celebrações da igreja católica, um batizado e até um casamento católico realizado na aldeia⁵⁸. Apesar de realizado sob a cabana no dia em que pude participar, o Toré é prioritariamente realizado na mata. O motivo pelo qual me disseram realizar o ritual no espaço distante da mata seriam as fortes chuvas que ocorreram naquele dia. Contudo, em conversa com Carlusa, soube que, além da chuva, a presença de três outros não-indígenas além de mim corroborara para a realização do ritual na cabana⁵⁹. Assim, apesar de sinalizar que a *brincadeira* é menos *séria* do que a Ciência, a participação de não-indígenas, ainda que amigos, fez com que o ritual não fosse realizado no espaço secreto localizado na mata e sim no espaço comum, próximo às casas de morada. Ainda, para além das relações consolidadas com os moradores do Rio Verde sob da cabana, os Kiriri também tinham como prioridade consolidar relações com seus *encantados* nas terras do Sul de Minas. Por isso, o último passo dos *planos iniciais* descritos pelo pajé Agenilton seria a construção do *poró* ou *casa da ciência*, onde os *trabalhos* do povo Kiriri devem ser realizados.

2.4. O poró: é tudo uma ciência danada

Como dito no tópico anterior, o projeto Kiriri para a formação da aldeia em Caldas ainda incluía a construção, em meio à mata, de mais um espaço que deveria ser utilizado para o ritual da Ciência Kiriri e para que o filho do cacique se preparasse definitivamente para se tornar pajé, o que inclui a estada de vinte e um dias passados dentro do *poró*, também chamado de *casa da ciência*, *comendo o que for levado para ele* e dormindo no chão da *casa*. Nestes vinte e um dias, o pajé *passa por coisas que só ele sabe* e deve ter

⁵⁸ O *casamento indígena* ocorreria alguns dias depois do casamento católico, mas o casal de noivos decidiu voltar para Muquém de São Francisco e fazer seu casamento indígena na Aldeia Kiriri de Barra, no Oeste da Bahia. Com isso, por ora, ficamos sem saber ao que corresponde tal casamento.

⁵⁹ É importante ressaltar aqui que, quando os Kiriri são convidados para apresentarem seu “Toré” em locais públicos, um outro tipo de “ritual” é realizado. Com uma quantidade bem menor de cantos e sem o uso do cachimbo, os Kiriri dizem fazer uma *apresentação pública* e não o Toré de fato. *Aquilo não é Toré*, dizem.

coragem para enfrentar os medos e as tentações que se apresentarem. Durante estes dias as relações sexuais devem ser cessadas e as bebidas alcoólicas não consumidas. Apesar de ainda não ter estado os vinte e um dias seguidos na *casa da ciência*, Agenilton já é o pajé do povo Kiriri do Rio Verde. Isto porque o filho do cacique tem aprendido a ser pajé durante a Ciência, quando adquire conhecimento junto aos *encantados*, praticando os cantos e as rezas e apreendendo, a partir da experiência e da prática, as formas de cura ensinadas pelos *encantados*. Assim, é através da prática, que Agenilton tem se construído enquanto pajé Kiriri. Afinal, é durante a Ciência, como disse-me Carliusa evocando uma ideia de processo e movimento, que a pessoa *vai aprendendo a ser índio*, sendo que o *pajé é tipo um estudante que nasce com o dom [de ser pajé], mas tem que estudar*.

Antes de partirem para Patos de Minas, no Triângulo-mineiro, a *situação* pela qual as famílias Kiriri estavam passando no Sul de Minas não lhes permitiu a construção da casa da Ciência. O espaço dedicado ao ritual deveria ser construído quando tivessem *certeza* de que ali ficariam, pois, a *casa* também é usada, eventualmente, como local de morada dos próprios *encantados* e, já que *Ciência é coisa séria*, construir uma casa de morada para os *encantados* naquela localidade, realizando um *batismo da terra*, vincula pessoas e encantados **àquela terra**. Nesse sentido, a *casa* aqui ganha uma conotação específica, prene de sentido cosmológico e, não sem razão, a estrutura da casa da ciência possui o mesmo formato e o mesmo material utilizado para construir as casas de morada das famílias Kiriri no Rio Verde.

O sentimento de incerteza que cercava os Kiriri após a chegada da terceira liminar de reintegração de posse expedida pela Advocacia Geral do Estado (AGE) em nome da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) não permitiu que as famílias construíssem o *poró* antes de deixarem as terras no Rio Verde para irem até o Triângulo-mineiro. Quando retornaram para o Rio Verde, meus interlocutores diziam que por aquela terra *lutariam* e que ali viveriam e dariam continuidade a suas vidas. Em diversas ocasiões os Kiriri deixaram claro para mim que a terra em Patos de Minas/MG não correspondia aos desejos do grupo. A falta de matas e de nascentes, a distância entre a localidade e a sede municipal, a ausência de trabalho na região e o não acordo com o verdadeiro *dono* foram, em todas essas falas, referenciadas como os principais problemas relacionado à terra. Sobretudo, a falta de matas e nascentes na localidade foram as referências frequentes nas falas de meus interlocutores sobre o desejo de não permanecer no Triângulo mineiro. Falta de matas esta que impossibilitou que os índios realizassem

com seus *encantados* uma espécie de *batismo da terra*, como me contou o cacique. Assim, se operamos uma torção para fazê-la dialogar com a impossibilidade de realização da Ciência kiriri na área devido à incerteza sobre a presença dos *encantados* naquelas matas e águas, temos que as matas garantem morada dos *encantados* e, por isso, assegura a prática deste importante ritual kiriri realizado somente com a presença dos *mestres encantados*. Assim, preservar as áreas verdes, bem como as nascentes encontradas nestes locais, como dizem ter acordado com o antigo *Tapuia* no Rio Verde se faz necessário para garantir a existência destes importantes seres que compõem o cosmos Kiriri.

De forma certamente aproximada ao caso Kiriri, encontramos, para os Mapuche (GIMINIANI, 2018) que a incerteza da presença dos espíritos mestres, os *ngen*, na paisagem se refere aos processos que afetam as condições materiais que garantem a presença que permitem a prosperidade destes seres Mapuche. Segundo Giminiiani (2018), os espíritos mestres Mapuche, “são altamente móveis e sua presença é cronologicamente instável, porque sua permanência depende grandemente de condições ambientais. Degradação, incluindo o esgotamento do solo e o desmatamento, constituem uma ameaça material à sua própria existência” (GIMINIANI, 2018:83). Assim, nos mostra este autor, dada a concentração de espíritos mestres nas florestas nativas, são estes os lugares que devem ser tratados com “respeito”, fazendo com que os Mapuche evitem fogueiras, derrubada desnecessária de árvores e gritos altos. Os *ngen* podem se incomodar com essas atitudes e agir de forma maliciosa para com os humanos. Assim, os Mapuche se veem, em um contexto caracterizado pela escassez de terra e a decrescente fertilidade do solo, em constante dilema que deve ser equilibrado entre proteger a terra para, assim, garantir a presença de seus espíritos mestres e, simultaneamente explorá-la com técnicas de agricultura coloniais.

Em outro contexto, também em certa medida semelhante ao caso dos Kiriri, Ubinger (2012) mostra como os encantados, estes seres “guardiões da natureza” segundo os Tupinambá da Serra do Padeiro, estão conectados ao processo de “retomada de terras” vivenciado por este povo. Segundo a autora,

os encantados são respeitados como os “donos da terra”, igualmente responsáveis pela demanda da demarcação da Terra Indígena, isto sendo um “resgate espiritual”, base de uma “missão a cumprir”, como meta de *retomar* um território que lhes pertence. Além do mais, sua intenção abarca recuperar o território, para tranquilizar o bem-estar dos antepassados e dos próprios Tupinambá contemporâneos. (UBINGER, 2012:69).

Assim, a missão que deve ser cumprida pelos “Tupinambá contemporâneos” visa a recuperação territorial deste povo para, assim, garantir ao bem-estar dos “donos da terra” ou “guardiões da natureza”, em seus locais de morada: as matas e rios. Dessa forma, quero argumentar aqui que a relação de compromisso e cuidado entre o *Tapuia* e os Kiriri do Rio Verde é também uma maneira deste coletivo garantir a presença de seus *encantados* através da proteção das matas e nascentes daquela terra e, assim, proteger a *cultura Kiriri* a partir da possibilidade de realização de seus rituais. Por isso, a ida para o Triângulo mineiro confirmou o desejo deste povo de permanecer nas terras do Rio Verde e, assim, para lá decidiram voltar, e *lutar* por aquela terra⁶⁰. Assim, três meses após o retorno para o Rio Verde, os Kiriri construíram, também em forma de mutirão, a *casa da ciência* ou *poró*.

A *abertura do terreiro*, que marcaria a “inauguração” do *poró*, começou na madrugada de uma quarta-feira e o dia todo seguiu em ritmo ritual. Sendo o Toré uma *brincadeira*⁶¹ e a Ciência um momento *muito mais sério*, naquele dia nenhum morador da aldeia pôde ir trabalhar. Com a presença de todos, o ritual teve início às quatro horas da manhã quando homens, mulheres, jovens e crianças se dirigiram ao *poró* e, na parte externa da *casa*, dançaram o Toré até o dia amanhecer: *o sol vai sair e as pessoas estarão dançando porque o sol é forte e bonito e isso vai passar para os índios*, contou o cacique Adenilson sobre o conselho dado por um encantado. Após o nascer do sol, as famílias voltaram para suas casas, permanecendo na aldeia. Na casa do cacique, o entra e sai habitual dava o tom dos preparativos para a Ciência que seria realizada na noite daquela quarta-feira. Em cima do fogão já estavam sendo preparados em panelas de alumínio o vinho do maracujá, da mandioca e do milho.

Antes de começar a descrever o processo de feitura dos vinhos, Carlusa me alertara que *é tudo uma Ciência danada, tudo tem um jeito certo*, se referindo ao criterioso modo de fazer as bebidas utilizadas no ritual. Para preparar o vinho do maracujá, a fruta deve ser cozida e depois *machucada* com a mão, quando a pessoa que prepara a bebida, que no caso dos Kiriri do Rio Verde é a esposa do cacique, bate ou amassa o maracujá. O milho deve ser *pisado*, assim como se faz para o Toré. Já a mandioca deve ser cozida e

⁶⁰ A consolidação de relações de amizade, apoio e solidariedade com o *povo do Rio Verde* foi muito importante para o retorno das famílias Kiriri para o Sul de Minas Gerais, como abordarei melhor no capítulo III.

⁶¹ Sabemos que explorar este termo é importante para compreender o que é, de fato, o Toré Kiriri, o que pretendemos desenvolver oportunamente.

amassada. Após os três procedimentos, acrescenta-se água em cada um dos três alimentos, que são dispostos em três diferentes potes de cerâmica feitos exclusivamente para os rituais. Naquela ocasião, pela primeira vez não usariam a jurema, raiz sagrada que através da efusão de sua entrecasca obtêm-se o vinho da jurema, bebida primordial utilizada nos rituais.

Assim como fazem os Truká da Ilha da Assunção no Submédio São Francisco, estado de Pernambuco (BATISTA, 2005), por exemplo, os Kiriri retiram a raiz da jurema, como me descreveram, após permissão concedida por seu *dono* que, no caso Kiriri, é a Cabocla Jurema, encantado poderoso e conhecido entre os índios. Na ocasião de *abertura do terreiro*, a raiz, algumas vezes trazida de Muquém de São Francisco para o Sul de Minas, havia acabado e a *situação* em que estão demandava a necessidade latente de se fazer o ritual, já que a construção do *poró* possibilitaria a realização, de forma correta, da Ciência kiriri. Por isso, os *encantados* permitiram que os Kiriri utilizassem alho e fumo de corda facilmente encontrados no Sul-mineiro para permanecerem com o *corpo fechado* durante o ritual, substituindo, em alguma medida, o vinho da jurema.

Segundo Reesink (2000), o vinho da jurema possui “propriedades psicoativas” (LIMA *apud* REESINK, 2000), que dão acesso ao universo não-humano no Nordeste indígena. Para Nascimento (1994), a raiz faz parte do que o autor chama de “complexo ritual da jurema”, sendo este um conjunto de práticas rituais. Analisando o Toré Kiriri, e também de maneira generalizada entre os povos indígenas do Nordeste, Nascimento (1994) parte para uma ampla classificação em que a jurema está presente em todas as outras formas rituais, sendo a raiz o elemento central, presente universalmente nestes rituais. Assim, ao substituir ainda que não completamente a jurema por alho e fumo de corda, os Kiriri têm consolidado os processos de territorialização no Sul-mineiro a partir dessa *situação* em que estão, encontrando saídas alternativas para os problemas reais que têm vivenciado na localidade. A substituição da raiz se dará até que uma das duas árvores da jurema, a juremeira, plantadas recentemente na terra do Rio Verde estejam preparadas para terem suas raízes colhidas para os usos rituais.

A Ciência kiriri é um complexo ritual que deve ser realizado *com a mente limpa* e em meio à mata, idealmente no espaço interno da casa da Ciência. Durante o ritual, os Kiriri entram em contato com seus *encantados* e também com seus *ancestrais*, espíritos de indígenas que morreram há muito tempo, *há mais de um século* me disse o cacique certa vez. Assim como o Toré, este é um ritual fechado e deve ser assistido somente por

não-indígenas autorizados pelos *encantados*. Assim, a primeira quarta-feira do mês é dia dos *trabalhos* e é na Ciência que os Kiriri entram em contato direto com os seres *encantados* que habitam o cosmos para este povo, sendo este o objetivo principal do ritual. Como disseram meus interlocutores, os cantos do Toré são diferentes dos cantos da Ciência, sendo as canções deste último *mais fortes* e utilizadas diretamente para chamar os *encantados* à *mesa*. No ritual, o pajé ajuda nos processos de cura das *doenças de encanto*, mas não necessariamente ele deve ter o *dom* de *receber* os *encantados*. Apesar de afirmarem que qualquer um pode ter o *dom*, na aldeia Kiriri do Rio Verde apenas Carliusa, sua irmã Roseni e sua filha Pablynne podem receber os mestres. Segundo me disseram Pablynne e Carliusa, você sabe que tem o *dom* de recebê-los quando consegue sentir sua presença na Ciência, por exemplo, através de um mal-estar corporal como uma intensa sensação de calor. Ao tratar dos Kiriri de Mirandela, Nascimento (1994) acrescenta que este povo argumenta que homens e mulheres podem receber os *encantados*. Contudo, na prática, só as mulheres o fazem.

Os *encantados* são a princípio benéficos, tornando-se seres que castigam quando são desrespeitados ou desobedecidos. Segundo Nascimento (1994), os mestres encantados para os Kiriri de Mirandela caracterizam-se por “não terem passado pela experiência da morte, não serem espírito de morto” (NASCIMENTO, 1994:21). Ressalto aqui que *encantado* é uma categoria que se apresenta de forma bastante complexa para o povo Kiriri do Rio Verde. Como aponteí páginas atrás, alguns *encantados* podem se comportar como *dono*. É o caso, por exemplo, da Cabocla Jurema, *dona* da árvore Juremeira e para quem deve-se pedir permissão para extrair a importante raiz utilizada nos rituais do Toré e da Ciência kiriri. Já outros *encantados* podem se comportar como mediadores ou espíritos-guia quando, por exemplo, falam ao ouvido dos agentes estatais o que querem dizer os Kiriri, operando assim uma espécie de tradução e influenciando os agentes do estado em favor dos indígenas. São estes seres que auxiliam os Kiriri do Rio Verde em assuntos, sobretudo, que envolvem processos de cura e estratégias políticas como, por exemplo, o modo em que devem proceder em reuniões com agentes do estado de Minas Gerais ou em algum ato político a ser realizado. Assim, na primeira quarta-feira do mês os Kiriri podem, antes de algum momento importante, consultar seus *encantados* para saber como aquele momento se dará.

Quando consultados a respeito de algum ato político, os *encantados* devem analisar se aquela é ou não uma boa estratégia. À exemplo disso, temos as consultas

realizadas antes de todas as reuniões entre os Kiriri e o estado de Minas Gerais e, mais recentemente, a sugestão feita pelos *encantados* e acatada pelo grupo de não contar aos não-indígenas, mesmo aos amigos próximos ao grupo, sobre as reuniões que terão. Foi o caso, por exemplo, da reunião agendada com a Reitora da Universidade do Estado de Minas Gerais, em que os Kiriri mantiveram silêncio até o momento final do encontro, quando, só então, mandaram fotos da reunião no grupo do aplicativo WhatsApp chamado Kiriri e UEMG. Assim, os *encantados* atuam nesta rede de relacionamentos Kiriri como seres que ajudam, aconselham e apoiam o grupo.

Daniela Alarcon (2014) e Helen Ubinger (2012) mostram que, para os Tupinambá da Serra do Padeiro, os encantados possuem domínios específicos, mas também podem circular livremente pelo território e, em certas ocasiões, deixam notar sua presença através de cheiros e sons. Ubinger (2012) afirma que os encantados Tupinambá também são seres conhecidos como “guardiões da natureza”, “anjos de comunicação”, “anjos de Deus”, “seres divinos” ou “sagrados”, “donos da terra” e “espíritos vivos”. Assim, podem ser cobra, pescador, marinho, caipora, Mãe d’água e tantos outros. Mas, o mais importante de se notar para o que pretende a discussão aqui, é como os Tupinambá da Serra do Padeiro fazem política com a ajuda de seus encantados, assim como fazem, à sua maneira, os Kiriri. Além de indicarem para os Tupinambá qual terra retomar, os encantados da Serra do Padeiro também os aconselham como devem proceder no processo de retomada. Assim, os mestres dão diretrizes de como proteger a terra, se protegerem e se prepararem para dias difíceis ou voltarem para a aldeia na eminência de uma situação perigosa depois de entrarem para a terra recuperada.

Uma das formas que os *encantados* encontram de fazer com que os Kiriri notem sua presença é também através do cheiro. Um kiriri atento pode sentir a presença deste ser vivo quando, na mata, sente um vento, uma espécie de brisa leve ou, quando em casa, sente o cheiro do cachimbo. O encantado também pode se manifestar em forma de animal, como quando os Kiriri estavam em Patos de Minas. Para *vigiar* o grupo nas terras do Triângulo-mineiro e fiscalizar se eles estavam mesmo seguindo o acordo com o verdadeiro *dono* daquelas terras, os encantados, apesar de não terem sua morada naquelas terras, apareciam em forma de bonitas araras ou animais roedores. Como me contaram, os animais se aproximavam dos *barracos* e ali ficavam por muito tempo. Na ocasião, os Kiriri nada podiam fazer, a não ser observar de longe os animais.

Os *mestres encantados* criam seus domínios nas matas e águas. Nas matas, são conhecidos como Caboclo da Mata, Caboclo da Pena, Caboclo da Cobra Coral, Cabocla Jurema, Caboclo Acauã, Caboclo Tupinambá, Comadre Florzinha, Pai da Mata, Caiporinha, Sultão das Matas. Já os *encantados* que vivem nas águas são a Mãe d'água, também conhecida como Janaína, Cabocla Iara e Martin Pescador. Até onde pude apurar, durante a Ciência o primeiro encantado a *encostar* em Roseni é o Chefe da Mata, *mestre* responsável por *representar* os Kiriri na *mesa da ciência*. Assim, é o Chefe da Mata quem chama os outros encantados que devem conversar com os Kiriri, dependendo do conteúdo da conversa. Se algum encantado aparecer sem ser convidado é o Chefe da Mata quem pede que este se retire. Dessa forma, além de organizar e controlar o ritual, o Chefe da Mata atua como um mediador entre os humanos e os não-humanos ali presentes, seguindo uma lógica de representação e mediação diante de uma situação de alteridade.

As formas de mediação são constantes entre este povo e, nesse sentido, a palavra *representante* é constantemente ecoada nessas situações de encontro com um outro. Como dito páginas atrás, assim como os Kiriri me pediram para os *representar* na reunião com o estado de Minas Gerais, atuando como mediadora de seus interesses frente ao estado mineiro, os *encantados* também exercem formas de mediação. Mas, mais ainda, entre os Kiriri e os próprios *encantados*, notamos que as relações de mediação são fundantes no momento da Ciência, já que o Chefe da Mata atua como um mediador entre este povo e os outros *encantados*. Assim, além de dar conselhos, apoiar e ajudar o grupo, o encantado Chefe das Mata se apresenta como uma sorte de mediador de diferentes mundos.

Após a realização destes quatro projetos iniciais descritos nas páginas anteriores - entrar na terra; construir as casas; edificar uma *cabana*; e, por último, construir na mata a *casa da ciência* -, alguns outros planos vieram à tona. Neste momento, os desejos deste povo giram em torno da construção de uma grande lagoa para que os Kiriri possam pescar dentro de suas terras no Sul-mineiro, também de uma escola dentro de seus domínios, onde as crianças da aldeia e do Rio Verde possam estudar sem ter que percorrer os sete quilômetros até Caldas, bem como um posto de saúde indígena para que o médico da prefeitura que, eventualmente vai à aldeia, deixe de atender seus pacientes indígenas na casa do cacique e comece a atendê-los em um local específico. Ainda, há o planejamento de iniciar a venda de alimentos orgânicos e livres de agrotóxicos, plantados e colhidos nas terras do Rio Verde, para as feiras e mercados da região e, com isso, possibilitar que

os homens que hoje trabalham na colheita de batatas não precisem sair da aldeia ou se submeter ao árduo trabalho de colher o tubérculo e, assim, possam gerir sua própria força de trabalho e seu tempo.

2.5. Uma terra prenhe de significados

Para finalizar este capítulo, gostaria de retomar de maneira mais organizada alguns pontos. Quando os Kiriri dizem do Sul de Minas Gerais e do motivo de sua ida para a localidade, eles se referem ao trabalho oferecido na região como uma das principais razões. Mas, para além disso, se voltarmos um pouco neste trabalho, veremos que um espaço para plantar, para morar e para sonhar, no sentido do desejo vivo, do anseio, é de fato o que os Kiriri almejam. Ainda, é importante lembrar que de maneira muito improvável os Kiriri chegariam até a *terra verde* sem o conhecimento prévio de Caldas/MG enquanto viveram entre os Xucuru-Kariri. A terra no Sul de Minas Gerais possibilita, portanto, que os Kiriri vivam uma vida como julgam que devem viver, tomando a amizade, a negociação, o afeto e o apoio como traços da sociabilidade, sustentada pelo alimento que pode ser produzido dentro de sua própria terra, sem agrotóxicos, apenas com o tempo e a dedicação de prepará-lo da forma correta. É aqui que a terra para os Kiriri adquire um sentido de *terra sagrada*. Assim, o cacique Adenilson esclarece que

aqui [nas terras do Rio Verde], eu falo pra um bocado de gente, você chegou de Belo Horizonte pra cá você já vê um cheiro diferente... Pra lá é muita sequeidão. Você anda horas e mais horas na estrada retinha, igual uma linha, retinha. Mas de um lado e de outro é seco, não vê uma folha em cima. Então você fica desesperado, eu mesmo fico desesperado em um lugar daquele. Quando você chega de Belo Horizonte pra cá, você já vê os pastos tudo bonito... Muita plantação de café linda, rapaz. Você chega aqui, tu vê olho d'água... Essas nascentes. Em todo lugar que você vê, imagina, tem água correndo dentro... Isso é uma coisa da natureza que ficou e que o bicho homem tá destruindo, mas hoje pra gente ter um lugar desse aí, igual nós temos aqui, é tipo um lugar sagrado. Tem que cuidar daquele lugar pro resto da vida. Então é muita diferença. Eu mesmo quando eu cheguei aqui eu me agradei demais... eu falei, ih, vou arrumar um lugar desse aqui pra eu morar, vai ser por aqui mesmo... Só que meu pensamento era chegar aqui e comprar uma casa na cidade [na sede municipal de Caldas], aí eu ia morar mais ela [Carliusa], nossos filhos, eu só tenho o Tuntum [filho mais novo do cacique] tudo criado... um dia eles vão se casando, vão saindo e aí vai ficar só eu mais ela, vamos ficar dois variado. Então a gente compra uma casinha e vamos... Só que é uma coisa que puxa, eu não sei, parece que é um destino que a gente tem que fazer

mesmo. Se eu tô na roça catando batatinha, eu tô lembrando das coisas que a gente faz, cantando nossos cantos, eu não esqueço, não tem jeito, até dirigindo eu vou cantando umas cantigas de Toré. Então, bate aquela saudade na gente né?! (CACIQUE ADENILSON, 2018. Grifos meus).

Este modo de descrever a terra me afetou desde o primeiro dia que minha escuta etnográfica foi tomada por estas palavras. Entrecruzando os sentidos e as sensações provocadas no próprio corpo como, por exemplo, o medo, o desespero, a memória marcada pelos cantos do Toré, a não-violência encontrada no Rio Verde e a tranquilidade que podem sentir na localidade, os Kiriri me diziam sobre aquela terra e o desejo de nela permanecer. Lembramos ainda que a mata, toda pintada de cor verde pelo cacique no desenho da terra (figura 8) tem um lugar central para os Kiriri, já que é em meio à mata que a Ciência deve ser realizada e é na Ciência que a pessoa kiriri se realiza plenamente.

Para Antonádia Borges (2014), “terra é um conceito que, a despeito de sua suposta transparência de significado, evoca conflitos de ordem tanto interpretativa quanto política” (BORGES, 2014:432). Marcela Coelho de Souza (2017) argumenta, tomando como base a ideia de “nossa terra” para os Kisêdjê, que a emergência desta noção de terra, apesar de trazer consigo a expressão de posse, representa mais uma terra tomada com envolvimento mútuo entre pessoas humanas e não-humanas. Assim, a terra pensada enquanto bem imóvel ou substrato físico é muito pobre, nas palavras da autora, para descrever a “nossa terra” Kisêdjê. Para Coelho de Souza (2017),

Se precisamos de analogias para que o diálogo, a tradução ou o “reconhecimento” sejam possíveis, pode bem ser que riqueza intangível seja uma escolha melhor — ao menos apontaria para a terra como potência criativa, evidenciada nas relações entre pessoas (humanas ou não). (COELHO DE SOUZA, 2017:123)

Seguindo este argumento nos deparamos com o que aponta Marilyn Strathern (2009) no contexto Melanésio, em que a terra é tomada como um modelo criativo, e não meramente produtivo. Segundo Strathern (2009), pensar a terra apenas como um tipo específico de recurso é reduzi-la a uma de suas capacidades. A autora ainda afirma que, em seu contexto de pesquisa as pessoas estão mais interessadas em apreender a noção de terra como um recurso que produz recursos. Por isso, sugere que a terra deve ser pensada antes como criatividade, e não produtividade, sendo os produtos as criações. Strathern (2009) advoga que, em alguns contextos, observamos a coexistência de uma terra de capacidades tangíveis e intangíveis. É o caso, por exemplo, da terra kiriri no Rio Verde. A terra é tangível quando é capaz de gerar alimentos como o milho plantado e colhido

nas terras Sul-mineiras, mas também se apresenta na qualidade de terra intangível quando é expressa enquanto terra de relações: as redes de aliança firmadas por relações de amizade e as redes de parentes, ambas nutridas pelo ato de comer junto em determinados momentos com os seres humanos e não-humanos que habitam o cosmos kiriri.

Até a primeira visita de membros da FUNAI na área ocupada em abril de 2017, os Kiriri não sabiam que a dimensão da terra ocupada era de 39 hectares. Ainda nos dias de hoje, usam o número de forma estratégica em reuniões com o estado de Minas Gerais ou com algum representante público como, por exemplo, promotores do Ministério Público Estadual ou Federal. Para os aliados que de alguma forma se sensibilizam com a *situação* em que estão, os Kiriri descrevem a terra ocupada de forma diferente. Dizem do rio que passa dentro da área e que leva o nome de Rio Verde, do milho, do feijão, das abobrinhas, dos pimentões e dos inhames que já plantaram na área, das casas que já construíram e do que já realizaram na terra. Aos *amigos*, e aqui incluo a mim, os Kiriri ressaltam suas sensações: o desespero que a falta d'água causava no Oeste da Bahia, a proximidade dos lugares com o Rio, o desejo de construir uma lagoa na localidade ou de produzir alimentos sem agrotóxicos, os olhos d'água encontrados nas terras do Rio Verde, a coloração verde da *terra verde*, o sobe e desce dos morros e a possibilidade de estar perto de seus *encantados*, *lembrando* deles para que eles também se *lembrem* dos Kiriri.

Tomando como dado etnográfico a descrição dos lugares a partir de suas qualidades sensíveis provocadas no corpo kiriri, o segundo capítulo desta dissertação buscou refletir sobre as implicações da terra ocupada pelo grupo no Sul de Minas Gerais. Dessa forma, exploramos o que é a terra do Rio Verde para os Kiriri que lá vivem e como essa terra, em uma relação recíproca, alimenta a vida kiriri. Nesse sentido, a *terra verde* parece ser, por excelência, o lugar onde as relações de compromisso e cuidado entre os humanos e não-humanos são possíveis. Mas, mais ainda, a vida kiriri só é possível a partir da criação de redes de apoio e aliança entre seres de múltiplas agências, o que possibilita o modo de fazer política deste Povo.

Na *situação* em que estão, em um movimento de territorialização no Sul de Minas Gerais, os Kiriri contam com a ajuda e amizade de seus *encantados* e dos amigos que têm feito no Rio Verde. Assim, cabe-nos acrescentar que a terra do Rio Verde tem revelado uma trama de relações de afeto, apoio político e, sobretudo, negociações. A terra kiriri no Sul-mineiro aponta para uma “criatividade política indígena”, para usar os termos de Sztutman (2013), acionando os moradores do bairro rural do Rio Verde, *encantados* e

aliados que queiram *ajudar na luta pela terra*. Sztutman (2005) aponta, a partir da relação entre xamanismo e ação política em contexto amazônico, que a noção da política indígena nesses contextos deveria ser compreendida dentro da ideia de “política cósmica” ou cosmopolítica. Este termo tomado emprestado por Bruno Latour da filósofa da ciência Isabelle Stengers adquire sentido, segundo a autora, nas situações concretas e, assim, cosmos designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos e divergentes. Dessa forma, caminhar em dois momentos diferentes para a *terra verde*, a saber quando saíram do Oeste da Bahia e do Triângulo-mineiro, passa a ser, para além de buscar uma terra boa e fértil para plantações, a busca por um lugar fértil de afeto, apoio, trabalho, significação e sacralidade, já que *gente como a do Rio Verde* os Kiriri afirmam *não encontrar em nenhum outro lugar do mundo*.

Marisol de la Cadena e Mario Blaser (2018) propõem diante do tema da comopolítica que devemos compreender o pluriverso como a união de mundos heterogêneos para uma política das práticas, negociando sua união na heterogeneidade. Dessa forma, estes autores argumentam que a ideia de uma ontologia política se faz possível no reconhecimento de mundos divergentes, constantemente surgindo através de negociações. Assim, a ontologia política sugere uma política entre mundos heterogêneos, englobando uma noção de que o cosmos é sempre uma condição emergente, resultante de discordâncias entre práticas de mundos divergentes. As relações diplomáticas regadas à negociação de mundos heterogêneos, a manutenção da cordialidade e a consolidação de alianças entre os seres humanos ou não-humanos é o que os Kiriri têm buscado realizar no Sul de Minas Gerais.

Ao afirmarem que cuidariam da terra do antigo *Tapuia* como ninguém cuidara até então e, só por este motivo o índio concordara que os Kiriri ficassem no Rio Verde, aquelas famílias propõem trazer a terra “de volta à vida”, para usar a expressão de Ingold (2012). No artigo “Trazendo as coisas de volta à vida”, Ingold (2012) desafia a noção estabelecida de objeto e argumenta que retomemos a noção de coisa, tendo esta como um “agregado de fios vitais” um “lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD:2012:29). Nesse sentido, advogo aqui que a terra kiriri no Rio Verde não é em medida alguma apenas um objeto a ser manipulado pelo sujeito kiriri é, sobretudo, uma coisa, repleta de fios vitais onde vários acontecimentos estão em ação e que, em um movimento retórico, tem transformado os Kiriri do Rio Verde em sujeitos políticos de *luta* pela terra que desejam habitar, como veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO III: FAZER AMIGOS, CONSTRUIR ALIANÇAS

Os capítulos anteriores desta dissertação discutiram como, em que circunstâncias e porque os Kiriri chegaram até o Rio Verde e como a *terra verde* se apresenta enquanto um emaranhado de relações sociais que vão sendo tecidas a partir de relações de troca, negociação, parentesco, amizade e apoio político com relação à permanência do grupo na área. Para o capítulo III deseja-se explorar as possíveis lacunas deixadas nos capítulos anteriores. Nesse sentido, analisaremos as relações de amizade e apoio político enquanto caminhos que também possibilitam a construção de uma territorialidade própria kiriri do Rio Verde. Dessa forma, este capítulo pretende dar continuidade aos capítulos anteriores, detalhando etnograficamente em que circunstâncias se deu a ida dos Kiriri para Patos de Minas e como esta ida possibilitou compreender como a *terra* kiriri diz também de uma maneira de construir relações de amizade, afeto e apoio político, sobretudo *na situação em que estão*. Explorando tais relações etnograficamente, pretendemos também analisar como a *terra*, até aqui escrita sob o olhar dos Kiriri, é entendida pelo estado de Minas Gerais. Demonstrarei ainda como o retorno para Caldas só foi possibilitado com uma forte atuação dos moradores do Rio Verde, com quem os Kiriri consolidaram relações de amizade antes de sua partida. Trataremos de evidenciar as redes de apoio em que estão inseridos os Kiriri atualmente e como o *caminhar* se tornou uma ferramenta para a consolidação dessas redes no estado de Minas Gerais.

Seguindo ainda a sugestão de Sztutman (2012) em que Pierre Clastres é “alguém *com quem* podemos ou devemos pensar” (SZTUTMAN, 2012:43), pretendo neste capítulo considerar que, ao aconselhar e incentivar que os Kiriri coabitassem em uma terra já ocupada por integrantes do MST, por quilombolas e por outro grupo indígena no município de Patos de Minas, o estado de Minas Gerais parece sinalizar para uma única e reduzida noção do que pode estar em jogo nas ocupações de terra, não compreendendo as possíveis diferenças entre elas. Se efetuamos uma torção, percebemos que o Estado operou na lógica do Um, ou como queria Clastres (1980b [2004]), subjugando as diferenças por meio do aparato coercitivo. Caminharemos com Clastres, tendo como plano de fundo a *terra verde* kiriri, até onde um capítulo de dissertação permitir, vislumbrando a continuidade desta reflexão em uma pesquisa futura. Assim, o capítulo III da dissertação buscará também elucidar como o estado de Minas Gerais compreendeu as formas de ocupação de maneira hegemônica, desconsiderando completamente os equívocos e ruídos ontológicos possíveis.

3.1. De amizade à inimizade

Nos capítulos anteriores abordamos como e porque se deu a ida dos Kiriri para o Sul mineiro, explicitando sua antiga relação de apoio político e *amizade* com os Xucuru-Kariri residentes no mesmo município. Como dissemos, a aliança destes dois povos teve início ainda em Muquém de São Francisco, quando o velho cacique Xucuru-Kariri decidiu passar as terras que eram de seu povo para os Kiriri, sob liderança de sr. Domingos. Como já explicitado neste trabalho, a ida para Caldas se deu, entre outros motivos, pela experiência vivida junto aos Xucuru-Kariri, nas diversas vezes em que o atual cacique Kiriri coabitou junto aos antigos aliados.

Quando decidiu ocupar a área em Caldas, o cacique Kiriri e sua esposa haviam passado algum tempo junto dos Xucuru-Kariri. Relembro, como detalhado no capítulo I deste trabalho, que ao voltarem para Muquém de São Francisco, decorrente do adoecimento de sr. Domingos, e após o conflito entre o cacique do Rio Verde e sua irmã, cacique de Muquém de São Francisco, decidiram voltar para Caldas já com a intenção de ocupar a área do Rio Verde. Durante os poucos dias que estive novamente junto aos Xucuru-Kariri, o cacique Kiriri do Rio Verde procurou o chefe dos Xucuru-Kariri dizendo de sua intenção e pediu-lhe apoio. A contraproposta do cacique já instalado no município desde 2001, por sua vez, foi a de que os dois povos coabitassem juntos, o que foi rejeitado pelo chefe Kiriri e o acordo não se fez. Aceitar a coabitação pareceu não ser possível, já que Adenilson, como mostramos no capítulo I, havia saído de Muquém de São Francisco como liderança de seu povo, também demonstra como o líder kiriri considera, como argumentam Bort Jr. e Henrique (2018), a partir de suas próprias experiências, que habitar em domínios de outra chefia “implica no perigo virtual do englobamento da diferença” (s/p). Para a liderança Xucuru-Kariri, o povo Kiriri não deveria ocupar uma terra que não lhes pertencia. Nesse sentido, como argumentam Bort Jr. e Henrique (2018), A divergência entre os caciques procede e diferentes perspectivas sobre a ética pela qual devem orientar suas negociações cosmopolíticas, afinal, os Xucuru-Kariri julgam antiética uma ocupação em domínio dos outros.

Vemos, portanto, que aliança entre os Xucuru-Kariri e os Kiriri firmadas na geração anterior, a qual recorreu o chefe Kiriri em princípio para ocupar a terra em Caldas, estão reconfiguradas na geração dos atuais caciques (BORT Jr. & HENRIQUE, 2018). Diante da negativa de coabitação de um lado e da não-ajuda de outro, os Kiriri e os

Xucuru-Kariri constituíram relações de disputa, desafetos e inimizade, de forma que não são mais cúmplices políticos. Tal reconfiguração é o que impulsiona Carlusa a afirmar que *os Kiriri não possuem nenhum inimigo em Caldas, seu único inimigo é o cacique Xucuru-Kariri*. Os Kiriri sentem-se ressentidos por não terem recebido a *ajuda* solicitada aos antigos aliados e os Xucuru-Kariri, por sua vez, se não se silenciam no que concerne à situação dos Kiriri, culpam-lhes de feitiços contra os quais realizam rituais Ouricuri (BORT Jr. & HENRIQUE, 2018). Além disso,

a divergência também procede da perturbação da proximidade dos domínios que estavam em constante constituição em Caldas/MG. Domínios territoriais de indígenas Outros que sejam próximos demais significa, para os Xucuru-Kariri, que esses Outros podem estender suas relações nos domínios daqueles *brancos* com os quais mantêm relações estabilizadas. Em nossa hipótese, as trocas nada amigáveis decorrem da forma como os domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri estão constituídos presentemente e que não se assemelham à forma como, nas gerações de seus pais, foram conformados (BORT Jr. & HENRIQUE, 2018).

Como mostramos no artigo mencionado (BORT Jr. & HENRIQUE, 2018), no momento inicial da ocupação de terra kiriri, os Xucuru-Kariri construíam relações com autoridades públicas locais. Com a negativa de apoio dos antigos parceiros, os Kiriri, ao menos antes de seguirem até Patos de Minas, construíam sua territorialidade nas franjas da territorialidade Xucuru-Kariri. Sem apoio institucional da prefeitura local, do estado de Minas Gerais ou mesmo da Funai e, ainda, sem firmar um acordo mútuo com seus antigos aliados, os Kiriri buscaram, inicialmente, construir suas redes de relações no Rio Verde, mediados pela Igreja católica local.

A relação entre os Kiriri e os Xucuru-Kariri configura-se como inimizade em termos muito mais institucionais, digamos assim. Neste caso, não podemos afirmar que o rompimento da relação de aliança, tenha se dado em termos dos grupos. É necessário perceber que as alianças que se deram entre caciques desde Muquém de São Francisco, se indispuseram entre caciques e entre famílias que possuem relações mais próximas com seus chefes. No caso dos Kiriri, as acusações contra os antigos aliados são elaboradas pelo próprio cacique ou por pessoas com quem ele possui relações de proximidade, tal como seus irmãos, sobrinhos, sua esposa e filhos. Além disso, tais acusações são direcionadas muito mais ao cacique Xucuru-Kariri e à sua família. À título de exemplo, temos que muitas pessoas dos dois grupos vão juntas, no mesmo ônibus, às roças de batatas ou, ainda, em times adversários, jogam partidas de futebol regionais, muitas vezes

realizadas no campo do Rio Verde. O que não ocorre é a circulação entre as aldeias, como contam os Kiriri, pelo cacique Xucuru-Kariri, ou mesmo a presença dessas pessoas em momentos importantes como, por exemplo, reuniões ou celebrações. Meus interlocutores consideram o cacique Xucuru-Kariri uma espécie de traidor, com quem não puderam contar quando precisaram de sua *ajuda* e a quem foram *ajudar* quando seu chefe liderou a ida para Caldas, em 2001. Talvez por isso mesmo o considerem o seu maior inimigo em Caldas, já que o idioma da *ajuda*, como veremos a seguir, é o mais importante quando dizem de relações de *amizade*.

3.2 A saída do Rio Verde: do Sul para o Triângulo mineiro

Como analisado no capítulo II, os Kiriri consolidaram relações de amizade com as pessoas do Rio Verde sob a cabana, durante os eventos da semana santa de 2018. Como argumentou Carliusa, aquela foi a *melhor semana santa* de sua vida e o almoço oferecido ao *povo do Rio Verde* pelos Kiriri foi um importante momento para a consolidação dessas relações de amizade que envolvem, sobretudo, acompanhar momentos importantes, oferecendo ajuda e apoio de várias ordens para sua permanência na localidade, como o que aconteceu duas semanas após o almoço ocorrido sob a cabana. Em minha visita de campo durante a semana santa o cacique Kiriri me mostrou a última liminar de reintegração de posse recebida pelo grupo, que determinava um prazo máximo, 16/04/18, para que deixassem a localidade. Posteriormente, os Kiriri souberam que mesmo a UEMG sendo a proprietária legal da terra naquele período, o pedido de reintegração de posse teria sido feito pelo Advocacia Geral do Estado que, segundo o próprio estado mineiro, poderia solicitá-la mesmo sem a autorização da Universidade.

Após a ocorrência dos acontecimentos da semana santa, bastante celebrada por Adenilson e Carliusa como um oportuno momento para *fazer amizade* com os moradores do Rio Verde, o chefe Kiriri entrou em contato via telefone com um agente do estado mineiro, membro da secretaria-executiva da “Mesa de Diálogo e Negociação Permanente” que havia conhecido em uma de suas participações nestas reuniões de diálogo promovidas durante o mandato do governador de Minas Gerais, Fernando Pimentel, filiado ao Partido dos Trabalhadores. Como contam, nesta ligação foram aconselhados pelo representante do estado a irem para uma terra localizada em Patos de Minas, região do Triângulo mineiro.

O aconselhamento do agente se deu diante de um comentário de Adenilson e Carliusa que disseram que sua amiga, prima do cacique Xucuru-Kariri de Caldas, havia ido para esta terra em Patos de Minas com sua família após uma situação de conflito entre ela e o cacique da aldeia Xucuru-Kariri de Caldas⁶². Como disseram os Kiriri, a família da amiga Xucuru-Kariri deixou a aldeia de Caldas para a localidade de *Guarda*, região Noroeste do estado de Minas Gerais, próxima do Triângulo mineiro, onde tinham parentes morando em um acampamento do Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto, improvisado no Parque de Exposições do município. Segundo contam os Kiriri, o prefeito deste município pressionou o estado mineiro para que solucionasse a questão. Por isso, a amiga Xucuru-Kariri e sua família saiu *da Guarda* e partiu, aconselhada pelo mesmo agente do estado de Minas Gerais com quem Adenilson havia conversado, para uma terra localizada na comunidade de Boassara, distante setenta quilômetros da sede municipal de Patos de Minas, que pertence legalmente a um latifundiário da região e que já estava ocupada por famílias ligadas ao Movimento Sem-Terra.

Sabendo da *amizade* entre a família Xucuru-Kariri e os Kiriri, o agente do estado também aconselhou que Adenilson e seu grupo fossem para o Triângulo mineiro e ocupassem junto dos Xucuru-Kariri e das famílias ligadas ao MST a terra, que não mais pertenceria ao estado. Em troca de sua saída para o Triângulo mineiro, os Kiriri receberiam apoio do estado de Minas Gerais, que doaria madeiras e lonas para a construção de barracas, além de um caminhão que transportaria seus pertences pelos mais de quinhentos e cinquenta quilômetros que separam o Rio Verde da comunidade rural de Boassara.

Naquele momento, diante da *situação em que estão*, decidiram aceitar o acordo de negociação proposto pelo estado. Na ocasião, os Kiriri diziam que seria melhor aceitar a *ajuda* do estado já que no Sul de Minas, mesmo tendo a permissão do *verdadeiro dono* daquelas terras, estavam vivendo sem o apoio de *ninguém*, nem mesmo dos órgãos estatais ou da própria Funai. Mesmo com o aconselhamento dos encantados para que permanecessem nas terras do Rio Verde, as famílias kiriri combinaram com o funcionário do estado que o caminhão os buscaria no domingo, um dia antes da data estipulada para a reintegração de posse que deveria acontecer duas semanas depois da semana santa. Como dito páginas atrás, na véspera do cumprimento da liminar de reintegração, o

⁶² O conflito, segundo contam meus interlocutores, foi ocasionado por divergências entre a amiga dos Kiriri e seu primo, o cacique Xucuru-Kariri.

caminhão não apareceu, mas as pessoas do Rio Verde sim. Articulados pela família de sr. Paulo, um dos moradores mais próximos da aldeia, com cartazes dizendo que os Kiriri já seriam parte da comunidade, cerca de cinquenta pessoas manifestaram diante da televisão regional seu apoio ao povo Kiriri do Rio Verde, dizendo que não os deixaria ir embora.

Mesmo com o apoio dos regionais, o cacique decidiu que deveria partir, cumprindo sua parte no acordo com o estado mineiro, distribuindo a maioria das pessoas em três carros, enquanto os outros aguardariam o caminhão prometido. Nos carros foram levados, além do cacique e do pajé, alguns homens, as mulheres e as crianças. Enquanto isso, permaneceram nas terras do Rio Verde os outros homens que ajudariam a colocar os objetos pessoais, roupas, cobertores e telhas dentro do caminhão, que apareceu no dia seguinte pela manhã após insistentes ligações ao funcionário do estado. Deixaram no Rio Verde a estrutura de madeira da cabana, as casas de barro e seus móveis de menor valor e maior tamanho, tais como, camas, sofás e armários. Os moradores do Rio Verde, sobretudo sr. Paulo, sua esposa, sr. Maria e sua filha, Sandra, disseram que fechariam a entrada da aldeia com uma cerca de arame, de modo que pessoas não entrassem na terra que estaria aguardando quando, em breve, as famílias kiriri retornariam.

Estive nas terras ocupadas pelos Kiriri no Triângulo mineiro cerca de um mês e alguns dias após a chegada das famílias na localidade. Quando me viu, a esposa do cacique logo disse emocionada: *que bom ver um rosto conhecido* e veio logo me abraçar. Assim que cheguei, soube que estavam vivendo no lugar apenas o cacique, sua esposa, seu filho mais novo, Tuntun e Cleison, filho de Roseni, irmã de Carliusa. O pajé do grupo, que se tornaria pai em alguns meses, voltou para o Sul mineiro e foi viver junto de sua sogra, de modo que sua esposa e seu bebê pudessem estar amparados ao lado da família da mulher. Além do amparo familiar, as terras ocupadas em Patos de Minas estariam muito longe da sede municipal e a esposa do pajé Agenilton necessitaria de estar mais perto de assistência de saúde materno-infantil. Antes de se mudarem para Patos de Minas, Rosineide, filha de Roseni, também descobriu que estava grávida. Devido ao estresse da mudança, o medo de saírem das terras do Sul-mineira em alguma situação de conflito com a polícia local caso não cumprissem a liminar, também resultado das péssimas condições em que viveu durante o tempo que esteve em Patos de Minas, sua gravidez se tornou de risco, o que ocasionou o retorno dela, de seu esposo e de sua filha de seis anos para Muquém de São Francisco. Durante os pouco mais de dois meses que estiveram em Patos de Minas, as crianças kiriri também foram impossibilitadas de frequentar a escola,

já que não havia instituição próxima às terras ocupadas e, por questões financeiras, a distância de setenta quilômetros para ir até Patos de Minas não poderia ser percorrida todos os dias.

Aquela terra não era verde, diziam. Enfatizavam, ainda, que a terra não era fértil, que continha animais peçonhentos, tais como cobras e que, também como mencionei no capítulo II, faltavam água e matas, o que impossibilita o ritual da Ciência. Ainda, mencionavam, como agravante, que aquela terra já tinha *dono* e que este não havia permitido que as famílias kiriri permanecessem na área. *Não vamos ficar aqui, essa terra não é boa para nós, e aqui já tem dono*, me disse Carliusa. Como afirmei páginas atrás, os *donos* das terras se apresentam como parceiros de troca que, sobretudo, controlam seus domínios e com quem os Kiriri devem estabelecer relações de negociação e acordos mútuos para que possam estabelecer moradas.

Os setenta quilômetros de distância percorridos a partir da região central de Patos de Minas até chegar à localidade onde estavam os Kiriri era todo feito em estradas de terra. Ao chegar, o visitante se deparava com uma bandeira vermelha, indicando a ocupação do MST e, logo à frente, uma porteira, trancada com cadeado, à qual os Kiriri chamavam de *cancela*. Do outro lado da *cancela* estavam os quilombolas que, como me disseram, reivindicavam parte da terra como seu território ancestral⁶³, e com quem meus amigos não mantinham contato algum. Ao chegar na *cancela* tentei contatar os Kiriri pelo celular, o que não foi fácil já que meu telefone não disponibilizava de sinal da operadora. Quando encontrei um local possível de fazer ligações, pediram para que eu aguardasse um pouco até que um deles fosse até a estrada, cerca de dois quilômetros distantes de onde se instalaram. Após percorrer os dois quilômetros que separa a *cancela* da área onde se localizavam os *barracos*, avistei três estruturas improvisadas com madeira encontrada na localidade, telhas de amianto e alguns cobertores e lençóis trazidos de Caldas. Em um dos *barracos* viviam o cacique e sua esposa; em um outro dormiam Cleison e Tuntun; e o terceiro, ocupado pelo pajé e sua esposa que voltaram dias antes para Caldas, estava desocupado.

O lugar exato onde foram montados os *barracos* foi escolhido de acordo com o funcionamento de telefone celular, já que estavam *isolados* e precisavam conversar com

⁶³ Disponível também em <https://mpf.jusbrasil.com.br/noticias/633387644/trfl-confirmacao-decisao-que-obriga-o-incra-a-regularizar-quilombo-em-patos-de-minas> último acesso em 15/08/2019

outras pessoas como, por exemplo, pessoas do Rio Verde, de Muquém de São Francisco e membros da Funai e do estado. O funcionário do estado, que mesmo sem nunca ter ido ao Rio Verde dissera que a terra no Sul de Minas Gerais *não chegava nem perto da terra de Patos de Minas* para dizer das qualidades das duas localidades, esteve nas terras ocupadas pelos Kiriri no Triângulo mineiro apenas uma vez, poucos dias após a chegada do grupo na localidade. Ao contrário do que se comprometera no acordo com os Kiriri, o estado não enviou um único material para a construção dos *barracos*: *a gente achou que eles estavam fazendo coisas para nós*, acrescentou Adenilson quando dizia ter *caído na conversa do estado*. Nas primeiras semanas os Kiriri também receberam agentes da Funai, que disponibilizaram cestas básicas para o grupo, já que a região não contava com postos de trabalho ou proximidade suficiente com a sede municipal de forma que os homens adultos pudessem ir e voltar diariamente em busca de trabalho.

A negociação com o estado parece ter sido aceita pois entrara no circuito de trocas e acordos mútuos aos quais os Kiriri estão habituados. Da mesma maneira que disponibilizaram algo em troca ao *Tapuia*, cuidando das matas e nascentes de sua terra em troca de nela permanecer, os Kiriri, diante da oferta de ajuda do estado, decidiram em troca sair das terras. Atualmente, os Kiriri avaliam sua saída do Rio Verde dizendo, com frequência, que como não se posicionaram como deveriam na primeira reunião da “Mesa de Diálogo e Negociação” em que estiveram e, por isso, *caíram na conversa do estado* e foram encaminhados para o município de Patos de Minas. Para os Kiriri, a ida para o Triângulo mineiro seria uma tentativa de transformar também o estado em um parceiro de troca. Com o não cumprimento do acordo por parte do estado mineiro, após o retorno para o Sul de Minas e a chegada algum tempo depois, no mês de setembro de 2018, de outra liminar de reintegração de posse, o grupo decidiu que na próxima reunião com o estado, que aconteceria poucos dias antes da data limite para cumprimento da liminar de reintegração, levariam o quanto pudessem de pessoas.

Naquela reunião, notei que os Kiriri estavam mais ansiosos por poderem falar. Então, Carliusa, que tem também se constituído como uma forte liderança, fez uma fala acalorada, deixando claro que qualquer assunto que tocassem os Kiriri do Rio Verde, as famílias que lá viviam deveriam ser avisadas: *E que vocês coloquem aí desde já*, acrescentou a liderança apontando para a ata da reunião], *que o Presidente da Mesa* [Mesa de Diálogo e Negociação] *tem dezoito dias para resolver a situação* [se referindo ao prazo para cumprimento da liminar de reintegração de posse] *porque o que acontecer dentro*

daquela aldeia, quem vai ser o responsável vai ser o estado. Pode ir polícia pra lá, mas vocês se preparem porque naquela aldeia vai correr sangue. Agora nenhum índio vai sair de lá de dentro [...]. Carliusa encerrou sua fala e a liminar de reintegração de posse não foi cumprida. Se antes da ida para Patos de Minas o clima era diplomático e sinalizava uma disposição dos Kiriri em negociar com o estado mineiro, naquela reunião o clima era a inegociável decisão por permanecer na terra almejada.

3.2. Voltar para o Rio Verde: *Nós não temos papel, nós só temos coragem*

Os Kiriri permaneceram em Patos de Minas durante pouco mais de dois meses. Neste período, a família de sr. Paulo se articulava com outras famílias do Rio Verde para que pudessem trazer os Kiriri de volta às terras do Sul de Minas. Na terra ocupada no Triângulo mineiro, as moradias das pessoas do MST ficavam a poucos metros dos *barracos*. Um pouco mais distante, se encontravam as moradias da família Xucuru-Kariri que ali estava. Apesar da proximidade com as moradas das pessoas do MST, não havia uma relação próxima entre eles e os Kiriri. Assim, apesar de *fazerem amizade onde chegam*, ao contrário do que aconteceu no Rio Verde, onde os Kiriri se esforçaram para *fazer e manter a amizade* com os locais, em Patos de Minas, preferiram *não correr atrás de amizade*, afinal, como afirmou Carliusa, *não vou correr atrás de amizade no lugar que não vamos ficar*. Em contrapartida, fizeram questão de mencionar que algumas pessoas do Rio Verde, sobretudo a família de sr. Paulo, ligavam para as famílias kiriri em Patos de Minas *todos os dias para dar boa noite e saber como estavam*. Disseram-me, em sequência, que o *povo do Rio Verde não os esqueceu* e que povo como este do Rio Verde não encontrariam em lugar algum. Nesse sentido, as relações de amizade e apoio referenciadas pelos Kiriri são, ainda, relações que envolvem afeto e cuidado.

Em Patos de Minas, os Kiriri chamavam atenção para a *cancela* que permanecia constantemente fechada. Para o cacique e sua esposa, o cadeado, colocado por pessoas do MST e que mantinha a porteira trancada, impediria que eles recebessem visitas surpresas de *amigos* que quisessem *ajudar* e faria com que estes amigos esperassem muito até que alguém pudesse liberar o caminho até os *barracos* em que estavam, assim como aconteceu comigo quando os visitei. Além do afeto e cuidado, importam aos Kiriri as visitas nas áreas ocupadas e, deixar a *cancela* da terra aberta, significa possibilitar que pessoas que queriam construir alianças e oferecer *ajuda* possam entrar. As relações de amizade são, portanto, possibilidades que, de partida, se mostram como positivas.

Receber os que querem *ajudar* é também o motivo pelo qual o cacique Adenilson diz não poder sair da aldeia para trabalhar nas roças da região, como fazem os outros homens adultos. O cacique argumenta que sua presença na aldeia em tempo integral é muito importante para quando chegarem pessoas da região, muitas delas com a intenção de *ajudar* as famílias. Dessa forma, é possível compreender como as atividades da semana santa foram importantes para *fazer amizade* aos moldes kiriri do Rio Verde: as visitas das pessoas à aldeia, o compartilhamento de comida e os sentimentos de pertencimento e cuidado selados nos eventos realizados naquela semana. Nesse sentido, as pessoas devem caminhar e visitar umas às outras, já que com elas também caminham amizade, apoio, ajudas e cuidados.

A família de sr. Paulo, vizinha à aldeia, é uma das responsáveis por cuidar da pequena igreja do Rio Verde. Foram eles uma das primeiras famílias com quem os Kiriri *fizeram amizade* no bairro. As visitas da família na aldeia aconteciam vez ou outra. Logo que sr. Paulo, sr^a Maria e Sandra souberam que havia algumas pessoas morando naquelas terras em situação *improvisada*, levaram cobertores para que pudessem suportar o frio do Sul mineiro e *ajudaram* como puderam com roupas e alguns alimentos. Um ano após a entrada dos Kiriri na área e um mês antes dos eventos da semana santa, em março de 2018, sr^a Maria e a filha Sandra compraram um bolo e alguns refrigerantes para Carliusa e chegaram à aldeia de surpresa para comemorar o aniversário da esposa do cacique.

A família vizinha à aldeia também se tornou uma mediadora entre os Kiriri e a igreja local, o que resultou na participação dos indígenas nas atividades da semana santa explicitadas ao longo do capítulo II. Mediados pela família de sr. Paulo, o cacique Kiriri e sua esposa foram convidados para participarem de uma reunião realizada pelos dois padres responsáveis pelas Igrejas católicas do município. A reunião, que aconteceu na sede municipal de Caldas, contou com a presença de representantes de outras comunidades rurais, bem como outros dois representantes do Rio Verde, sendo um deles sr. Paulo, também representantes da Polícia Militar e de outros municípios da região. O objetivo do encontro seria refletir sobre a campanha da fraternidade empreendida pela Igreja no ano de 2018, que tinha como tema “fraternidade e superação da violência”.

Na reunião o padre apresentou vários vídeos sobre *violência*. Em um deles, a Igreja apresentava o tema da violência sofrida pelos povos indígenas no Brasil diante de conflitos territoriais. Após a exibição dos filmes, formaram-se alguns grupos de trabalho com eixos temáticos que deveriam oferecer propostas e soluções para as questões de

violência no Brasil, sendo um desses eixos a violência contra os povos indígenas. Apesar de não estarem no GT que debatia o tema, os Kiriri se sentiram bem representados pela proposta apresentada. Diante da eminência do cumprimento da liminar de reintegração de posse nas terras do Rio Verde, o GT decidiu que, ao contrário de propor formas de acabar com a violência dos povos indígenas de maneira generalizada, deveriam pedir que a comunidade e a Igreja se reunissem e escrevessem um documento que seria enviado à reitoria da UEMG, exigindo a doação da terra ocupada no Rio Verde para os Kiriri, definitivamente. Adenilson e Carlusa, conforme contam, ficaram surpresos com a reação das pessoas, que vieram até eles para saber mais sobre sua chegada em Caldas e sobre sua *situação*.

Antes do convite para participar desta reunião, os Kiriri já haviam me dito sobre a falta de apoio da Igreja católica local, bem como da prefeitura e dos moradores do município à comunidade. Contaram que o prefeito do município àquela época⁶⁴ dissera publicamente, durante a primeira “Mesa de Diálogo e Negociação” em que estiveram presentes, que não gostaria que outro povo indígena vivesse em Caldas, se referindo aos já residentes Xucuru-Kariri, já que, como disse, *índio é muito pidão*. Com a falta de redes de alianças no município, havia uma preocupação constante entre os Kiriri sobre sua permanência naquelas terras. Sem apoio do poder público local e de seus antigos aliados Xucuru-Kariri, os Kiriri se apoiavam em seus encantados e, vez ou outra, diziam que *na situação em que estão*, deviam *fazer e manter a amizade* com os locais e que, sem o apoio das pessoas não conseguiriam ficar ali. Assim, a necessidade de *fazer e manter amizades*, de forma que conseguissem apoio para permanecer na terra do Rio Verde, estava clara. Como mostrei no capítulo II, a amizade entre os Kiriri e o povo do Rio Verde se consolidou durante os eventos da semana santa e *desde lá os kiriri não se sentem mais sozinhos*. Dessa forma, a rede de amizade entre Kiriri e *povo do Rio Verde* foi consolidada sobretudo com a mediação da família de sr. Paulo que, pressionando a Igreja local, que também já teria sido pressionada pelo CIMI em uma visita à aldeia em fevereiro de 2017⁶⁵, conseguiu com que a instituição fosse a mediadora entre os Kiriri e as outras famílias do Rio Verde nos eventos da semana santa.

⁶⁴ O prefeito de Caldas naquele momento, Ulisses Guimarães (PTB), deixou o cargo em 2018 para concorrer enquanto deputado estadual de Minas Gerais.

⁶⁵ Segundo os Kiriri, a representante estadual do Conselho Indigenista Missionário, o CIMI, havia conversado com o padre local, lembrando da responsabilidade que a Igreja possui com relação à *ajudar os povos indígenas*.

Enquanto os Kiriri estiveram em Patos de Minas, fui convidada por Sandra, filha de sr. Paulo, para que fosse em uma reunião entre ela, o padre da Igreja local e o promotor estadual de Caldas. Na reunião, o promotor se mostrou surpreso ao saber que Sandra havia levado um abaixo assinado e uma carta assinada por moradores do Rio Verde em que pediam a intervenção do Ministério Público Estadual para trazer as famílias indígenas de volta ao Sul mineiro. A mim, coube dizer da situação de meus amigos em Patos de Minas, já que eu havia estado na área ocupada por eles e visto de perto a *situação* em que se encontravam.

Foi através desta rede de amizade que os Kiriri voltaram para Caldas. Mesmo *não tendo o papel* [referente à escritura das terras do Rio Verde] *e só tendo coragem*, os Kiriri decidiram voltar ao Sul mineiro quando as famílias do Rio Verde se organizaram, novamente mediados pela família de sr. Paulo, e juntaram uma quantia financeira suficiente para trazê-los de volta de Patos de Minas e mesmo de Muquém de São Francisco. Um dos moradores do Rio Verde disponibilizou o caminhão e aceitou fazer o trajeto entre Caldas e Patos de Minas para buscar os pertences que haviam levado para o Triângulo mineiro.

Assim, em meados de julho, apoiados pelas amigadas que fizeram, os Kiriri voltaram ao Rio Verde encontrando suas moradias nos mesmos lugares, com seus sofás, armários e camas deixados para trás. A *cancela* do Rio Verde, fechada durante a permanência dos Kiriri em Patos de Minas, agora voltaria a permanecer aberta e os indígenas iniciariam uma empreitada na busca de aliados no Sul de Minas Gerais, na capital do estado e dentro da Universidade Estadual de Minas Gerais, como mostrarei a seguir.

3.3. Não perder a amizade: Fazer amizade para além do Rio Verde

Como contei no início deste trabalho, sempre quis conhecer, de perto e de dentro, a Cidade Administrativa, imensa obra de Oscar Niemeyer que sedia a maioria dos departamentos do governo do estado de Minas Gerais. Estive lá com os Kiriri algumas vezes, mas em uma delas pude estar em uma ampla sala, sentada em uma daquelas mesas de reunião em cadeiras bastante confortáveis. Na sala havia também dois sofás pretos, de modo que quem ali visitava tinha a opção de, quando convidado, sentar-se confortavelmente nos sofás. Entre os sofás, uma mesa de vidro e, sobre ela, um vaso de

flor. Surpreendi-me com a beleza da vista por entre as imensas janelas de vidro. Estávamos no gabinete da então reitoria da Universidade Estadual de Minas Gerais, Prof^a Lavínia Rosa. Fomos bem recebidos pela reitora, que insistiu para que fôssemos até sua sala. Nos sentamos, Adenilson, Carliusa, o irmão de Adenilson, João Ferreira (Galego), dois advogados da região de Caldas, Lucas Reis e Guilherme Barbosa, ambos representantes jurídicos dos Kiriri, um amigo de Caldas, André Luís, a procuradora da República de Pouso Alegre, Gabriela Saraiva e o frei e padre da Ordem dos Carmelitas e também representante da Comissão Pastoral da Terra, Gilvander Moreira.

Naquele dia acabávamos de sair de uma reunião realizada em uma outra sala da Cidade Administrativa, que contou com a presença do Advogado Geral do Estado e alguns *gestores públicos* do estado de Minas Gerais, como eles mesmos se apresentaram. A reunião, convocada pela procuradora da República, tinha como objetivo discutir a questão dos Kiriri em Caldas. A reitora da universidade havia acabado de saber que a terra voltaria a ser propriedade legal do estado mineiro, já que, de acordo com a Lei 15.269, a UEMG teria um prazo estabelecido para dar finalidade ao lugar e, caso contrário, a terra reverteria ao patrimônio do estado. Os Kiriri contavam *sua história* aos agentes estatais que, com feições pouco afetadas, diziam que deveriam vender a terra, de acordo com a *situação financeira* em que se encontrava o estado mineiro. Os funcionários do estado disseram ainda haver uma outra possibilidade: levando ao extremo, poderiam permutar a terra ocupada em troca de uma outra terra da União, acordo este aceito pelos Kiriri e pela procuradoria da República, que deveria fazer um balanço das terras disponíveis para permuta⁶⁶. Na reunião, impressionava-me com a quantidade de pessoas que os Kiriri reuniram em seu apoio. Advogados, amigos de Caldas, a Ordem dos Carmelitas e a CPT e até mesmo a reitora da UEMG estavam lá em seu favor. Esta extensa rede de apoio teve início bem antes desta reunião ocorrida em abril de 2019, como mostraremos a seguir.

Quando voltaram para o Rio Verde após a estadia em Patos de Minas, a filha de sr. Paulo, Sandra, marcou uma reunião entre os Kiriri e o bispo regional do Sul de Minas Gerais, na Arquidiocese do município de Pouso Alegre. Na reunião, Adenilson e Carliusa, acompanhados por Sandra e eu, pediram ao bispo que os apoiassem quanto à sua permanência nas terras ocupadas. O bispo disse que faria uma carta de apoio e enviaria

⁶⁶ Apesar do acordo ter sido feito, até o momento da escrita desta dissertação não se sabia em que fase está a negociação entre a União e o estado mineiro com relação à terra ocupada pelos Kiriri.

às Igrejas locais, reforçando que estas deveriam apoiar as famílias kiriri. Pouco tempo depois deste encontro, em meados de 2018, os Kiriri souberam, através da Funai, que haveria uma reunião em Belo Horizonte, na Cidade Administrativa, também para discutir *situações fundiárias* de outros indígenas do estado. Aproveitando a oportunidade para contar ao estado mineiro como estiveram em Patos de Minas, decidiram ir à reunião em três carros, levando quinze pessoas: quatorze pessoas da aldeia Kiriri do Rio Verde e Sandra, que falaria em nome dos outros moradores do *bairro*. Interessante notar que quando aquelas quatorze pessoas chegaram *vestidas de índio* na sede do governo estadual para uma reunião, criou-se um fato social (DURKHEIM, 2007): a sala de reunião foi transferida, a reunião atrasou, nem todos tinham carteira de identidade para que pudessem ser cadastrados e, por isso, a forma de acessar as salas da Cidade Administrativa foi adaptada e poucas pessoas pareciam saber lidar com a situação. Fato é que o estado não esperava que os indígenas se comportassem dessa forma.

Após chegarem na reunião, os Kiriri se encontraram com outros representantes indígenas que também vivem *situações fundiárias* envolvendo o estado mineiro. Naquela mesma reunião, encontraram, ainda, representantes do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - CEDEFES, uma Organização Não-Governamental que tem como objetivo promover a informação e formação cultural e pedagógica, documentar, arquivar, pesquisar e publicar temas do interesse do povo e dos movimentos sociais. Conheceram também o frei da Ordem Carmelita e representante da Comissão Pastoral da Terra, Gilvander Moreira, ativista dos povos em luta por terra e moradia no estado de Minas Gerais e lideranças dos povos Pataxó de Açucena e Kamakã Mongoió. As pessoas com quem os Kiriri tiveram contato pela primeira vez nesta reunião não sabiam de *sua história* e ficaram impressionados ao ver aquela quantidade de pessoas vindas do Rio Verde.

Após o encontro ocorrido na capital mineira, frei Gilvander Moreira esteve na aldeia do Rio Verde duas vezes. Em uma delas, estiveram junto Alda Oliveira, representante do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, também um dos *amigos* que fizeram em Belo Horizonte, liderança do povo Kamakã Mongoió. Na ocasião, o *amigo* deixou alguns artesanatos para que os Kiriri pudessem vender quando fossem fazer alguma apresentação em escolas ou faculdades e, em troca, levou alguns colares e utensílios de cabelo feitos pelos Kiriri. A sugestão de vender artesanatos nas escolas e faculdades surgiu porque os Kiriri contaram aos visitantes que haviam sido convidados, mediados pelo *amigo* e advogado Guilherme Barbosa, à fazer uma palestra contando

como viviam no Sul mineiro na Universidade Federal de Viçosa, também no Sul do estado.

Ainda, é importante ressaltar que foi a partir dos conselhos do frei Gilvander Moreira que os Kiriri, junto de pessoas ligadas à Aliança em Prol da APA da Pedra Branca – uma “agremiação de pessoas jurídicas sem fins lucrativos com o fim de promover o desenvolvimento sustentável e solidário e a proteção da biodiversidade e dos bens ambientais e culturais presentes na Serra da Pedra Branca e suas adjacências, abrangendo as serras de Caldas, Santa Rita de Caldas e Ibityúra de Minas”⁶⁷ - decidiram fundar a Associação Indígena Kiriri do Rio Verde. Presidida pelo cacique Adenilson e vice presidida pelo pajé Agenilton, os principais “fazedores” de política entre os Kiriri do Rio Verde, a Associação é inteiramente composta pelos indígenas. Para os Kiriri, o frei Gilvander e as pessoas da Aliança em Prol da Pedra Branca que idealizaram o evento, fundar a Associação e realizar um grande evento sob a cabana do Rio Verde seria importante para que as famílias kiriri do Rio Verde se organizassem com outros atores sociais. Sobretudo, a ideia central seria gerar um evento que congregasse pessoas que possuíssem diferentes capitais político, social e econômico (BOURDIEU, 1980) para que pudessem *somar na luta* e pressionar o estado de Minas Gerais no que chamaram de *luta pela terra do Rio Verde*.

A partir deste evento, os Kiriri se articularam com diversos outros setores da sociedade civil. Na ocasião estavam presentes alguns políticos, tais como o vice-prefeito e vereadores locais. Havia também muitos moradores do Rio Verde, mas também da sede municipal e de Pocinhos do Rio Verde, outro *bairro* rural de Caldas. Deste encontro, algumas pessoas de Pocinhos decidiram doar madeiras que cobririam um futuro posto de saúde que está sendo construído dentro da aldeia, para que os médicos disponibilizados pela prefeitura de Caldas que vão a aldeia uma vez ao mês não mais atendam as pessoas na cozinha da casa do cacique. A partir do evento que marcaria a fundação da Associação, os Kiriri também decidiram procurar a Secretaria Estadual de Educação em Poços de Caldas, objetivando obter autorização para construir, com madeira e barro, uma escola estadual dentro da aldeia.

Passados alguns meses da insistente vontade, sobretudo de Carlusa e Adenilson, de concretizarem o objetivo de estabelecer o ensino escolar dentro da aldeia, a Escola

⁶⁷ Disponível em <https://cirandas.net/aliancapelapedrabranca/> último acesso em 07/08/2019.

Estadual Kiriri do Acré⁶⁸, vinculada à Escola Estadual Vicente Landi Júnior, localizada no centro de Caldas, foi construída próximo à cabana no início do ano de 2019 e já funciona nos períodos matutino, vespertino e noturno, com turmas de educação fundamental, também de ensino médio e de educação de jovens e adultos (EJA). Além do barro e das madeiras, a escola foi construída com cimento e telhas doadas pelos moradores locais. Ainda, o chefe Kiriri, que havia comprado uma quantidade de areia e piso de cerâmica para colocar em uma parte de sua casa, compreendeu que construir a escola seria mais importante e, por isso, deixou todo o material para a edificação da cozinha e dos banheiros da instituição. Os professores da escola são os próprios Kiriri. A divisão de quem lecionaria foi realizada de acordo com o número de casas da aldeia e, assim, cada morada, o que, como vimos, equivale dizer cada família, tem um professor lecionando na escola, *para não dar confusão*.

A escola da aldeia Kiriri ainda não está como Carliusa a idealizou. Além de facilitar o ensino escolar para os moradores da aldeia, e de se constituir enquanto materialização de relações de amizade e construção do território kiriri no Sul de Minas, a escola é também uma forma de *ajudar* os moradores do Rio Verde. A ideia inicial de Carliusa é oferecer aos moradores do *bairro* a escola para que as crianças, jovens e adultos não precisem ir até Caldas para ter acesso ao ensino escolar. Assim, a escola, enquanto instituição que oferece ensino, é idealizada enquanto mediação para que um *bem* possa ser trocado. Nesse sentido, a escola também demonstra que a *amizade* entre Kiriri e *povo do Rio Verde* se apresenta intencionalmente simétrica, onde cada parte *ajuda* com aquilo que pode ser ofertado. A escola ou o almoço oferecido na semana santa, portanto, fazem parte de um mesmo sistema de trocas que fundam relações de *amizade*.

É importante ressaltar que a *amizade* se constrói em relações distinguidas do parentesco. Webster (2006) nos mostra que as relações de amizade constituem um laço voluntário atuante no que o autor chama de “áreas de interstício” de um sistema social dominado por relações de parentesco, como é o caso dos Chope, um dos menores grupos étnicos de Moçambique. O autor mostra como os Chope reconhecem vários tipos de amizade, sendo dois mais frequentes: *nyaha* e *ndoni*. Os amigos *ndoni* podem ser

⁶⁸ Acré, segundo os Kiriri, seria uma possível tradução de Rio Verde em sua *língua*. O nome surgiu após alguns meses de funcionamento da escola, que antes se chamava Escola Estadual Kiriri do Rio Verde. Com a pesquisa realizada por Roseni para revitalizar a *língua*, o novo nome da Escola surgiu. Apesar de não deixarem claro o que é ou qual é a *língua*, os Kiriri contaram-me que, nos últimos meses, têm se engajado na *recuperação* da mesma. Sabemos que produzir uma etnografia que aborde esta questão é importante para compreender os Kiriri do Rio Verde, o que deve ser proposto em uma pesquisa futura.

considerados mais formais ou, como traduz o autor, uma espécie de “melhor amigo” ou um “amigo especial”. Esta amizade é caracterizada por uma série de contínuas trocas de bens, ofertas e serviços ao longo da vida ou enquanto durar a relação. Além das trocas, um importante atributo desta amizade constitui em participar com regularidade de momentos de crise e celebrações um do outro, sendo este um tipo de comportamento esperado entre os envolvidos na relação.

Inspirada pela amizade *ndoni* entre os Chope e aproximando a relação de amizade entre os Kiriri e algumas famílias do Rio Verde, sobretudo aquelas envolvidas na Igreja católica do *bairro*, temos entre os Kiriri que a amizade, *na situação em que estão*, é uma forma de se relacionar com os não parentes, construindo relações de aliança e apoio. Em uma aldeia fundada no parentesco, temos que a amizade é uma maneira encontrada entre os Kiriri de se relacionar com seu entorno. Vemos ainda que a amizade construída com as pessoas do Rio Verde se fundamenta na oferta, na presença, no cuidado e na *ajuda*. Se os moradores *ajudam* os Kiriri a retornarem ao Rio Verde, estes últimos ajudam os moradores, por exemplo, com o oferecimento de ensino escolar próximo de suas casas. Ou, ainda, se os Kiriri são convidados para participarem das atividades da semana santa, o que incluiria um jantar na Igreja do *bairro*, se vêm necessariamente obrigados a retribuir com um almoço realizado sob a cabana. Mais ainda, nos momentos de crise e celebrações é importante que os *amigos* estejam reunidos. Assim, os Kiriri participam das atividades na Igreja como, por exemplo, a festa de N. Sr^a do Patrocínio e as atividades da semana santa⁶⁹ ou em atividades nas casas dos moradores, como, por exemplo, comemorações de aniversários. Em contrapartida, os moradores do Rio Verde, que estiveram presentes na saída dos Kiriri para Patos de Minas dando suporte e apoio às famílias, vão à aldeia também nos eventos promovidos pela Igreja como, por exemplo, as missas realizadas sob a cabana, almoços oferecidos, batizados ou mesmo nas festas de casamento e na *fogueira* que os Kiriri realizam em junho.

A presença dos moradores do Rio Verde em casas específicas da aldeia acontece de maneira muito mais esporádica. Os eventos em que os regionais estão frequentemente presentes são, sobretudo, mediados pela Igreja católica e realizados sob a cabana. Nesse sentido, a amizade entre os Kiriri e as pessoas do Rio Verde se faz muito mais em termos do grupo do que dos próprios indivíduos, como é o caso da *sociedade Chope*. Webster

⁶⁹ No ano de 2019 os Kiriri participaram novamente das festividades da semana santa, oferecendo o mesmo almoço sob a cabana na “sexta-feira santa”, infelizmente dessa vez não pude estar presente.

(2006) se baseia nos três modelos de reciprocidade apresentados por Shalins (1965), à saber, reciprocidade equilibrada, generalizada e negativa, para dizer que a relação de amizade *ndoni* caracteriza-se pelo modelo de reciprocidade generalizada (SAHLINS, 1965:147). Há, portanto, uma “série de trocas entre indivíduos que têm este tipo de relação, algumas maiores, algumas menores, e muitas intangíveis, como acontece quando se presta apoio num caso de tribunal [...]” (WEBSTER, 2006:204). Como argumenta o autor, a amizade *ndoni* pode ser uma aliança, diádica por natureza, que tem o efeito de criar vias de acesso a outros recursos sociais. No caso dos Kiriri, a *amizade* com as pessoas do Rio Verde também cria alianças que dão acesso a outros recursos como, por exemplo, o apoio político local que se transfigura em presença em momentos importantes tais como a saída para Patos de Minas ou a inauguração da Associação.

As áreas destinadas à escola e ao posto de saúde estão localizadas em lados opostos da aldeia, de modo que a escola fique próxima da cabana e o posto de saúde seja construído próximo à casa do cacique. Quando me contava sobre os locais que seriam construídas ambas estruturas, Adenilson me dizia que apesar do espaço próximo de sua casa comportar a escola e o posto, preferiu construí-los em dois diferentes espaços, para não gerar *confusão e falatório* entre o restante do grupo de que as estruturas comunitárias estariam muito perto da casa do cacique. Nesse sentido, mais uma vez, o líder kiriri me dizia que um cacique deve sempre pensar em seu grupo, nunca apenas em si mesmo.

Ainda, a partir de todos estes fios que compõem a tessitura de *amizades* kiriri, mediados pelo *amigo* André Luís também morador de Caldas e integrante da Aliança em Prol da APA da Pedra Branca, e do advogado Guilherme Barbosa, morador de Santa Rita de Caldas que tem assessorado juridicamente os Kiriri ao lado de Lucas Reis, também morador de Caldas, as famílias indígenas do Rio Verde conseguiram uma verba de voluntários da Escócia para um projeto que visa construir a *Casa da Cultura*, onde poderão expor seu artesanato e também contar suas histórias aos visitantes que ali chegarem⁷⁰.

Em uma das vezes que me disse que não queria *perder a amizade*, Adenilson e Carluisa se referiam à relação de *amizade* que construíram com a reitora da Universidade Estadual de Minas Gerais. Perder sua amizade era visto de forma negativa, já que a reitora

⁷⁰ O projeto está disponível em <http://www.planetary-healing.org/project-indigenous.html> último acesso em 07/08/2019

da Universidade *tem um bom conhecimento, dá acesso na Cidade Administrativa e trata a gente bem. Ela queria que a UEMG doasse as terras para nós. É um laço que eu quero deixar vivo*, completou o chefe Kiriri. A parceria entre a UEMG e os Kiriri também rendeu alguns frutos, já que antes de se tornarem *amigos* da reitora, procuraram a UEMG – campus Poços de Caldas em busca de estreitarem relações com o proprietário legal das terras. Desta aproximação surgiu o projeto de extensão “História e cultura do Povo Kiriri do Rio Verde de Caldas” que tinha como objetivo estabelecer laços de parceria entre a comunidade acadêmica da UEMG/Poços de Caldas e os Kiriri. Ainda, a partir desta “parceria”, acadêmicos da UEMG/Poços de Caldas elaboraram uma carta, aprovada em reunião de professores do Conselho Universitário da Universidade e entregue ao estado de Minas Gerais, em que manifestavam o interesse de desenvolver projetos atuais e futuros com o povo Kiriri do Rio Verde, acreditando que com essas iniciativas estabeleceriam laços de parceria entre a comunidade acadêmica e as famílias da aldeia do Rio Verde.

Ao serem comunicados sobre o projeto que a Universidade gostaria de desenvolver, os Kiriri perguntaram aos professores se não poderiam fazer algo em relação à energia elétrica na aldeia, questão ainda não resolvida por completo. Quando os professores disseram que nada poderiam fazer em relação à luz elétrica, os Kiriri disseram que aceitariam participar o projeto de extensão, mas que a UEMG ganharia *a pesquisa* e o grupo não ganharia o que necessitava em troca. Assim, em alguma medida, em um primeiro momento, os Kiriri se viram oferecendo mais do que a própria universidade e, por isso, não puderam estabelecer uma relação de *amizade*, pelo menos com a maioria das pessoas envolvidas no primeiro contato dos Kiriri com os professores da UEMG – campus Poços de Caldas⁷¹. À luz desta equivocação (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) em torno do que é uma *ajuda*, diante da *situação* em que estão os Kiriri, também das negociações feitas com o estado de Minas Gerais que não cumpriu sua parte no combinado quando os Kiriri estavam em Patos de Minas, ou mesmo a negociação com o dono da terra do Rio Verde ou o não acordo com o dono das terras do Triângulo mineiro, ou a amizade consolidada com os moradores de Caldas, sobretudo do Rio Verde, ou com a reitora da universidade, podemos concluir que as *amizades* não são desejáveis quando não há o que se trocar, há sempre que se oferecer algo quando se recebe. Assim,

⁷¹ Com o passar do tempo, os Kiriri e as professoras responsáveis pelo projeto de extensão criaram um vínculo maior de proximidade. O que não consegui observar à fundo e analisar para este trabalho.

negociações, amizades e acordos mútuos têm como seu ponto de partida a troca, e estas fundamentam relações que se apresentam de forma simétrica, como é o caso dos Kiriri e as pessoas do Rio Verde, ou assimétrica, como argumentaremos a seguir.

A amizade com o *povo do Rio Verde* se apresenta de forma um pouco diferente das relações estabelecidas entre os Kiriri e os outros atores sociais apresentados neste tópico, como, por exemplo, algumas pessoas envolvidas na Aliança em Prol da Pedra Branca, representantes do CIMI e CPT ou mesmo deputados, vereadores e o próprio prefeito de Caldas. Embora a maioria desses atores estejam engajados na *luta pela terra kiriri*, não há uma certa obrigação de trocar favores, bens, serviços e presenças com todos eles. É o caso, por exemplo, de quando, pela *situação em que estão*, precisam *receber ajudas* de atores que se encontram em campos, em alguma medida, politicamente opostos como, por exemplo, políticos ou organizações não-governamentais. Como afirmam as lideranças Kiriri, eles *não estão em situação de negar ajuda de quem deseja somar na luta*.

Estes outros atores talvez estejam em uma teia de relações em que tenham mais para oferecer. Se bem nos lembrarmos, o evento em que estes atores estiveram mais presentes, a inauguração da Associação Kiriri do Rio Verde, em que articularam *ajudas* importantes para os Kiriri, teria de fato o objetivo de reunir pessoas de maior capital social, político e econômico. Perutti (2015) mostra em sua tese como as pessoas do quilombo Família Magalhães, localizado em Nova Roma, pequeno município no interior de Goiás, tecem amizades. A autora apresenta como as relações constituídas sob a ajuda oferecida pela prefeitura de Nova Roma se diferenciam das ajudas realizadas entre parentes na roça ou em época de festa: “Uma ajuda dada pela vizinha no preparo de comida da festa de uma família é prática que não é necessariamente precedida por um pedido, mas por uma oferta” (PERUTTI, 2015:136). Do mesmo modo acontece com a ajuda na produção de uma roça ou criação de gados. A autora nos mostra que estas são práticas que conformam relação entre iguais ou quase iguais.

Ao contrário, a ajuda que emana de uma prefeitura, por exemplo, ou uma “ajuda política” como lembra Perutti (2015), pressupõe uma assimetria. A ajuda política proveniente da prefeitura de Nova Roma cria um vínculo entre desiguais, sendo uma das partes dotadas de recurso que a outra não possui, estabelecendo uma relação assimétrica que pende mais para o lado do “ajudador” em detrimento do lado ajudado. A autora argumenta que, apesar da assimetria preexistente, toda relação de troca supõe alguma

possibilidade de igualdade, mesmo que não se realize inteiramente. Reforçando o argumento da autora, digo que há sempre a possibilidade de atenuação da assimetria, mas que, *na situação em que estão*, os Kiriri não demonstram, com relação ao estado, ao MPF, ao MPE, à Comissão Pastoral da Terra, ao Conselho Indigenista Missionário ou mesmo à *Aliança*, a obrigação de retribuir, o que, diferentemente, pode ser observado nas relações de *amizade* entre Kiriri e *povo do Rio Verde*.

Espero ter deixado claro até aqui que *fazer amizade* para os Kiriri é uma forma também de *fazer território*. As relações de amizade simétricas, que envolvem afeto, cuidado, trocas, compromisso e *ajuda* e as amizades assimétricas que envolvem, sobretudo *ajuda* e pende mais para o “ajudador”, são as formas por excelência de se relacionar, *na situação em que estão*, com os *outros* humanos que não parentes. Mesmo quando não traduzem em termos de *amizade*, como, por exemplo, as relações que estabelecem com os encantados ou com os *donos de terra*, os Kiriri precisam negociar, firmar compromissos e receber ajudas, já que *na situação em que estão*, não podem recusá-las. Quanto à produção da amizade como modo de territorialização, o chefe Kiriri do Rio Verde e sua esposa me contavam certa vez que encontraram o ex-prefeito de Caldas em um dia enquanto circulavam pelo centro da sede do município. Segundo disseram, o ex-prefeito, que negou apoio aos Kiriri no início da ocupação, foi bastante cordial, diferente dos outros encontros ou quando nem mesmo os recebia na sede da prefeitura municipal. Isso porque, segundo me explicaram Adenilson e Carlusa, agora o ex-prefeito sabe que eles *fizeram muitas amizades*, que estão criando *sua história* em Caldas. O prefeito já sabe, portanto, que os Kiriri estão construindo seu território no Rio Verde através das relações de amizade firmadas na região.

A *terra verde* converge todas as relações kiriri expostas neste trabalho. É possível notar as relações de parentesco, amizade, negociação e troca se olharmos para as casas de barro, para a casa da ciência, a escola, para a cabana ou mesmo para o local onde será construído o posto de saúde. Contudo, falta um importante elemento que também expõe a terra de relações kiriri do Rio Verde: as hortas e árvores plantadas em meio à aldeia ou mesmo a área de plantio mantida pelo cacique. Como já mencionado, segundo o próprio chefe Kiriri, ele deve ficar na aldeia a maior parte do tempo, disponível para receber os *amigos* que queiram os *visitar* ou, como vimos, os *ajudar*. O fato de o cacique passar a maior parte do tempo na aldeia e não ir trabalhar nas roças da região, ao contrário do que fazem os outros, possibilita que ele cultive diversos alimentos em sua área de plantio para

consumo de sua família e das outras famílias que chefia. Estes alimentos, além de trocados com os vizinhos e vendidos nas feiras de Caldas e de Santa Rita de Caldas, são também frequentemente oferecidos aos *amigos* que *visitam* a aldeia. Em seu livro *Radical Gardening*, George McKay (2011) intenciona chamar a atenção do leitor para as hortas e jardins como expressão de uma política “contrahortacultural”. Neste sentido, em muitas situações, hortas e jardins seriam expressões políticas, que poderiam explicitar discussões sobre o uso da terra e políticas públicas ou mesmo formações identitárias. No caso dos Kiriri, as hortas e jardins do Rio Verde enraízam e expressam uma forma própria de construir território, explicitando uma maneira divergente do estado mineiro no que diz respeito ao que este último compreende enquanto construção de um território. Vejamos.

Enquanto passeamos pela aldeia, notamos dois pés de jenipapo. Um deles se localiza mais próximo à casa do cacique e o outro se localiza no lado oposto, mais perto da cabana. As mudas de jenipapeiro foram trazidas por frei Gilvander, para que fossem plantadas durante o evento que fundaria a Associação Indígena Kiriri do Rio Verde. Nesta mesma ocasião, uma muda de jaqueira e uma outra de cidreira foram também doadas para que os Kiriri plantassem na aldeia por um grupo de pessoas de Caldas, ligadas à Aliança em Prol da Pedra Branca. Na horta localizada ao fundo da casa do cacique, encontramos ainda um pé de açafão, encontrado nas terras de Patos de Minas e trazido para o Sul mineiro, consumido pela primeira vez pelos Kiriri do Rio Verde enquanto ainda estavam no Triângulo mineiro. Há também o que chamam de capim-caboclo, presente do cacique da aldeia Pataxó de Açucena/MG. O capim-caboclo atua como um importante defumador na Ciência, podendo também ser consumido como fumo. Nas hortas encontramos ainda as relações com o Oeste baiano: o caju, a sabugueira, a folha-santa, a babosa e o mastruz foram de lá trazidos. A maioria das ervas são utilizadas como ervas medicinais na Ciência. Assim, as hortas, sobretudo a do cacique, e as árvores plantadas na aldeia Kiriri do Rio Verde trazem consigo as caminhadas, os lugares por onde passou o líder daquelas famílias e as relações construídas no caminho.

3.4. Uma terra de relações e o estado de Minas Gerais

Com todos os elementos mostrados ao longo deste trabalho, explicitando a forma kiriri de construir um lugar de vida, trabalho, afeto e significação no Sul mineiro, compreendemos que estas pessoas estão exigindo muito mais do que apenas a *doação* das terras pelo estado de Minas Gerais. Inspiradas pelo que aponta Molina (2017) acerca das

retomadas de terras realizadas pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, afirmamos que, para os Kiriri, reivindicar a terra ocupada no Rio Verde “trata-se, antes, de garantir as condições para que a vida se faça possível, e de construir *possibilidades de vida* – algo que não se dá senão *nas terras*” (MOLINA, 2017:27). A autora também demonstra como as autodemarcações e as retomadas de terras apontam que os indígenas “voltam-se, antes, para as terras; agem sobre elas – com seus seres, sua história, seus lugares e potências. E buscam garantir o reconhecimento dessas áreas pelo Estado para que a vida presente e futura se faça possível” (MOLINA, 2017:27). Gostaríamos de acrescentar, como já vimos ao longo deste trabalho, que também as ocupações de terra são formas de reivindicação ao estado brasileiro (SIGAUD, 2000; LOERA, 2004.) e, no caso dos Kiriri, a reivindicação não diz respeito somente ao reconhecimento de direitos sobre determinada parcela do espaço. Trata-se, antes, de reivindicar a possibilidade de construir relações de amizade e aliança, de fazer parentes e de reconhecer naquele território uma âncora ligada ao seu passado indígena, mas também a possibilidade de um presente que esteja de acordo com a forma ideal de se relacionar kiriri, garantindo o futuro deste povo.

Assim, os movimentos gerados por retomadas de terras, autodemarcações e, como mostram os Kiriri, por ocupações indígenas parecem mostrar sentidos específicos de insubordinação. Tais movimentos apontam, portanto, para

afirmações radicais de diferença, isto é, de vida, de mundos que são e que se desejam outros, múltiplos – e possíveis. Em sua resistência ao avanço das forças de sujeição e eliminação/ neutralização da diferença (resistência ao cerco sistemático contra aquilo sobre o qual essa diferença repousa: a terra, o cosmos, os corpos), as lutas indígenas constituem-se como uma força outra, como movimentos de ampliação e de criação de possíveis, movimentos para-a-diferença (MOLINA, 2017:27).

Ao contrário da gama de relações entre parentes, amigos, encantados e parceiros de troca que os Kiriri mobilizam para dizer da *terra verde*, o estado de Minas Gerais reifica apenas um argumento: a terra do Rio Verde deveria se converter em algo *produtivo* para o estado, se não em um campus universitário construído pela própria UEMG, os trinta e nove hectares de terra deveriam se transformar em formas de ajudar o estado mineiro a quitar suas dívidas.

Em muitas das reuniões que acompanhei entre os Kiriri e agentes estatais de Minas Gerais me impressionava com a não-afetação daquelas pessoas quando ouviam a voz trêmula de Carlusa ou as importantes falas do cacique Adenilson. Em um desses

encontros, ocorrido ainda sob o governo de Fernando Pimentel – PT (2014 – 2018) e logo após o retorno dos Kiriri de Patos de Minas para o Rio Verde, o pajé Kiriri decidiu encerrar a reunião com uma *apresentação de Toré* no entorno da mesa central de uma das salas de reuniões da Cidade Administrativa, como dissemos anteriormente. Tal ato demonstra, mais uma vez, que a política kiriri é feita por diversos “personagens”, sendo o cacique e o pajé os principais sujeitos diplomáticos. Enquanto dançavam e cantavam alguns cantos do Toré, quatro representantes do estado mineiro continuavam apáticos em suas cadeiras. Constrangidos com o que viam, os funcionários tentavam disfarçar aquele momento olhando para baixo, “concentrados” nas anotações que fizeram durante a reunião.

Em outra ocasião, desta vez em reunião entre representantes do estado mineiro no recém assumido governo de Romeu Zema – Partido Novo (2018 -) e povo Kiriri do Rio Verde, Lucas Reis, um dos advogados que tem acompanhado os Kiriri, mostrava um abaixo-assinado que contava com assinaturas dos moradores do Rio Verde e de Caldas, também de vereadores e do prefeito do município Sul-mineiro, que argumentava favoravelmente à permanência dos Kiriri nas terras do Rio Verde. Olhando aquela cena, os funcionários do estado foram completamente indiferentes ao gesto do advogado. Enquanto segurava as folhas de assinaturas em direção aos representantes do novo governo, estes últimos sequer as seguraram: ficaram encarando-a, como se pouco adiantasse as relações firmadas entre os Kiriri no Sul de Minas e as pessoas daquele lugar. Naquela reunião decidiram que apenas concederiam a terra do *Tapuia* aos Kiriri se a Funai lhes oferecesse alguma outra terra em troca e, como já mencionei, até o fim da escrita deste trabalho, esta é a última atualização em relação à terra do caso kiriri do Rio Verde.

Como mostramos até aqui, se olharmos atentamente para os termos “terra” e “ocupação” veremos que os entendimentos do estado mineiro em relação aos entendimentos kiriri produzem um efeito, como nos alertou Vivieros de Castro (2018), de equivocação. Como mostra este autor, “traduzir é presumir a diferença” (:262) e, por isso, ao longo dos capítulos II e III deste trabalho tentamos acessar os significados de terra, de forma que pudéssemos, em algum sentido, remexer nossos próprios conceitos, a fim de compreender o que nos diziam os Kiriri quando mencionavam a “terra”.

Portanto, temos que o estado compreende a “terra” e, sobretudo, a *terra verde*, em termos *mercantis* ou acha possível que acampamentos do Movimento Sem-Terra e

acampamentos indígenas sejam a mesma coisa a ponto de os colocarem para habitar a mesma terra e, por isso, subjuga as multiplicidades de mundos. Ao contrário, inspiradas em Clastres (1980b [2004]), dizemos que os Kiriri nos mostram o “horror ao Um” e, assim, não param de “multiplicar o Múltiplo”, expondo suas diferenças e multiplicidades, produzindo relações de várias ordens entre humanos e não-humanos para permanecerem na terra desejada.

É também na *terra verde*, durante os rituais que só são possíveis ali, que os Kiriri estabelecem relações diplomáticas com todos os habitantes de seu cosmos. A *terra verde* é, por excelência, o lugar de se fazer política e, por isso, o convite para visitar a aldeia é estendido para os moradores locais, prefeitos, vereadores, representantes do estado, professores e reitora da UEMG, representantes do CIMI e da CPT e até membros do MPE e MPF. Assim como convidam os encantados quando solicitam sua presença através dos cantos anunciados nos rituais do Toré e da Ciência, convidar as pessoas com quem desejam negociar e produzir relações de amizade e apoio político faz parte também de um momento ritual em que as pessoas são convidadas à participarem da política kiriri no lugar, por excelência, onde ela é firmada.

Sztutman (2012) nos convida, em *O profeta e o Principal*, a pensar com Clastres, apontando a valiosa lição de que devemos nos atentar para as formas políticas indígenas e seus vetores próprios e assim pensar a relação dos povos indígenas com o Estado muito mais como uma tensão que faz brotar outras formas de resistência. O não reconhecimento por parte do Estado da terra de relações a qual nos mostram os Kiriri quando dizem da *terra verde* nos lembra Viveiros de Castro (2004:319) quando este diz que “a imanência e a multiplicidade são sempre escandalosas aos olhos do Um”. Neste sentido, o estado de Minas Gerais, sob forma de seus representantes, tenta sucumbir a multiplicidade de mundos, ignorando a maneira kiriri de produzir território, as trocas tangíveis e intangíveis realizadas no Rio Verde, o apoio político oferecido às famílias indígenas através de um abaixo-assinado ou mesmo o pertencimento daquelas famílias ao *bairro*. Os Kiriri, por sua vez, demonstram que viver em uma terra só é possível construindo parentes, deixando as *cancelas abertas* para tecer redes de apoio e amizade e firmando acordos mútuos com parceiros de trocas em um cosmos que congrega parentes, amigos, *tapuias* e encantados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo explicitar como os Kiriri do Rio Verde, vindos do Oeste da Bahia, têm construído seu território no Sul-mineiro. Para isso, observamos como eles transformam este novo espaço em seu lugar de afeto, trabalho e significação. Dando centralidade à ideia de que territorialidades são processos de construção de territórios (PIETRAFESA DE GODOI, 2014) e, por isso, estes últimos são construídos e reconstruídos em uma movimentação constante, tomamos em conta seguir os Kiriri, sobretudo o chefe Kiriri e sua esposa, nestes movimentos, descobrindo com eles os caminhos que deveriam percorrer. Além disso, os Kiriri me mostraram, a partir da *terra verde*, como a possibilidade de construir relações frutíferas os movia na construção de um novo território e, por isso, este trabalho é permeado por relações de várias ordens.

Dei início à esta dissertação contextualizando o leitor que, muito provavelmente, se perguntou por qual motivo aquelas pessoas decidiram percorrer mais de mil e quinhentos quilômetros em busca de um lugar de vida. Vimos que os Kiriri conheceram Caldas a partir das relações de apoio e aliança que construíram com seus antigos *amigos* Xucuru-Kariri, e que a experiência vivida no Sul mineiro, quando alguns kiriris coabitaram com seus antigos aliados, foi crucial para que decidissem lá viver. Ainda, abordamos as *andanças* kiriri desde Lagoa Grande, um dos núcleos que compõem a Terra Indígena Kiriri de Mirandela, e ainda, como de fato se deu a saída de Muquém de São Francisco para Caldas, explorando as relações de parentesco e a constituição de caciques kiriri. Com isso, lançamos um olhar sobre o histórico processo de faccionalismo kiriri e, como demonstramos, a ida para Caldas é apenas mais um fragmento de um contexto mais amplo, historicamente compreendido.

Partimos da categoria êmica *terra verde*, utilizada por meus interlocutores para descrever a terra que ocupam no Rio Verde. Tomamos em conta que o conceito de terra, como alerta Antonádia Borges (2014), deve ser compreendido em seus contextos de análise específicos e analisamos os atributos que acompanham este termo para entendermos seus significados contextualmente. Refletir sobre a *terra verde* nos apresentou uma gama de relações firmadas no Rio Verde. Através da *terra verde*, os Kiriri evidenciaram relações de apoio político, negociação e amizade entre humanos, *tapuias* e encantados no que chamam de *nossa terra*. Seguindo esta pista, quando falava sobre *sua terra* no Rio Verde, os Kiriri, como no caso Kisêdjê (COELHO DE SOUZA, 2013),

diziam muito menos de um pronome possessivo, e muito mais das relações entre humanos e não-humanos que ali firmavam.

As relações de amizade e apoio político ganharam importância na dissertação enquanto caminhos que também participam da construção de uma territorialidade própria kiriri do Rio Verde. Detalhamos em que circunstâncias se deu a ida dos Kiriri para Patos de Minas e como esta ida evidenciou que a *terra verde* diz também de uma maneira de construir relações de amizade, afeto e apoio político, sobretudo *na situação em que estão*. Ainda, a partir desta análise etnográfica compreendemos como a terra do Rio Verde, até aqui descrita sob o olhar dos Kiriri, é apreendida pelo estado mineiro.

Neste sentido, além de elaborar uma noção de *terra* própria dos Kiriri, evidenciamos as equivocações, aqui lembrando Viveiros de Castro (2018), entre povo Kiriri e o estado de Minas Gerais. No sentido em que uma boa tradução é aquela que presume a diferença (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) a partir de uma análise etnográfica do que é a terra para os Kiriri, evidenciamos ainda qual é a compreensão deles mesmos com relação à ocupação de uma terra, que presume a caminhada, percorrendo e conhecendo seu território e a região em que estão, plantando e colhendo frutas, hortaliças, verduras e relações com parentes, amigos, encantados e *tapuias*, e, assim, conseguimos observar, como contraponto, como o estado de Minas Gerais compreende uma ocupação indígena, deixando de considerar suas particularidades quando, por exemplo, os propõe que vivam junto de pessoas do MST em uma mesma terra em Patos de Minas.

Tratamos ainda de evidenciar o *lugar sagrado*, como o cacique Kiriri classifica a terra em que vivem. Mobilizando diversas características da ordem do sensível, tais como *ver um cheiro diferente*, o cacique esclarece que a terra do Rio Verde é única e que dela devem cuidar pelo resto da vida, como pediu o *tapuia*, seu verdadeiro *dono e parceiro* de troca dos Kiriri. Além de se ancorarem no passado indígena da terra, os Kiriri exploram a possibilidade de futuro na localidade. Assim, a ideia de *lugar sagrado*, como é colocado pelos Kiriri, flexiona a própria ideia de “terra tradicionalmente ocupada”, como é, no próprio caso dos Kiriri, diversas vezes reiterada pelo estado. Os representantes do estado de Minas Gerais, sob governo de Romeu Zema (Novo), argumentam que a *situação* de ocupação de terra dos Kiriri é preocupante e, ao mesmo tempo, fornece um ônus ao estado mineiro, já que *esses índios não são nem de Minas, mas da Bahia*. Quanto à esta afirmativa dos agentes estatais, que demonstra certo desconhecimento e oportunismo, é importante lembrar que já no ano de 1996, o antropólogo João Pacheco de Oliveira

afirmava que “não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas” (1996: 9). O estado mineiro entende, portanto, que uma terra ocupada por indígenas deve estar ancorada em uma ocupação historicamente reconhecida e não seria esse o caso dos Kiriri. Este argumento é rebatido pelos próprios Kiriri através das formas relacionais que criaram no Rio Verde, sobretudo com o *Tapuia*, o velho índio *verdadeiro dono* da terra.

O conceito de “terra tradicionalmente ocupada” consiste, é claro, em uma categoria jurídico-política, resultado de intensas negociações em que a antropologia participou ativamente, como lembram Dias & Capiberibe (2019). Fundado na premissa dos “usos, costumes e tradições”, diferente da obviedade que o estado mineiro acredita existir, o conceito de “terra tradicionalmente ocupada”, como mostra Coelho de Souza (2017), deve ser preenchido. E se o conceito não pressupõe obviedade, é necessário considerar que exista um contraste e, por isso, uma possível comparação entre a “terra” entendida pelo estado de Minas Gerais e a “terra” kiriri. Fundadas no parentesco e na aliança, sob forma de *amizade*, as relações kiriri tornam a terra do Rio Verde tradicionalmente ocupada, uma vez que, como demonstrei, para essas famílias é terra kiriri em qualquer lugar em que as formas tradicionalmente relacionais kiriri, entre humanos e eles mesmos e os não-humanos que compõem seu cosmo, sejam possíveis.

Assim, a terra ocupada em março de 2017 por um grupo de famílias kiriri, lideradas pelo cacique Adenilson, que se constituíram povo Kiriri do Rio Verde no processo de construção de seu território no Sul-mineiro, parece já estar repleta de significados. A terra já pertencia ao *tapuia* e suas matas e águas já se constituíam enquanto morada dos encantados. O que meus interlocutores parecem fazer, além de construir suas relações ali, é, sobretudo, decodificar tais elementos, em um movimento duplo de evidenciar e atribuir significações. Neste sentido, o território kiriri do Rio Verde é construído onde há possibilidade de vislumbrar o futuro e ancorar o passado. Em caráter de hipótese, pensamos que talvez seja por isso que Adenilson diz querer contar *sua história* somente a partir do Rio Verde, já que só agora poderá construí-la. Assim, a temporalidade e o território estão entrelaçados na construção da história do cacique, hipótese que devemos explorar futuramente.

Em todas as vezes que estive na aldeia, presenciei um lugar em transformação ou melhor, um território em construção. Além das relações de amizade que a cada dia

aumentavam, casas de barro novas eram construídas, novas famílias chegavam de Muquém de São Francisco e algumas poucas retornavam ao Oeste baiano. Presenciei quando a cabana estava coberta de folhas de palha encontradas na região sul-mineira e quando, algum bom tempo depois, foram trocadas por telhas de amianto. Acompanhei a *luta* dos Kiriri para conseguirem suas casas com luz elétrica, para que pudessem usar suas geladeiras ou mesmo carregar seus celulares, objeto que os *conectam* com *amigos* e aliados distantes. Em minhas visitas também percebi como as liminares de reintegração de posse se transformavam em noites sem dormir, em medos de todas as ordens, medo da polícia, medo que desconhecidos invadissem a terra, medo de alguém chegar durante a noite. Notava também que os medos se transformavam em sentimentos de acolhimento, quando os Kiriri pediam *ajuda* aos encantados para que protegessem sua terra. Ainda, percebi que o mesmo medo de ter que sair daquela terra sob ordem judicial e ação violenta da polícia se transformou em alegria e sorriso na semana santa, ou na *melhor semana da vida* de meus interlocutores. Presenciei muitas vezes o que está escrito neste trabalho sendo contado ao estado de Minas Gerais sob lágrimas emocionadas de Carlusia ou de Sandra, a filha de sr. Paulo, que fez um discurso firme e emocionante em uma das reuniões da “Mesa de Diálogo e Negociação”. Sob essas lágrimas de pessoas reais, de carne e osso, que estão vivendo e lidando com suas vidas e com os cercos promovidos pelo Estado brasileiro, clamando pela possibilidade de existirem da forma que desejam, por um futuro que se faça possível, e diante de toda a filosofia política kiriri exposta pelo cacique que se portava como o que ele é, um verdadeiro chefe diplomático, o estado de Minas Gerais e seus representantes, se posicionaram apáticos, sem reação, não-afetados ou mesmo constrangidos mas, sobretudo, confortáveis em suas posições.

Em um momento em que povos indígenas e movimentos sociais, tais como o MST, sofrem tanta pressão e ameaças às suas vidas e formas de existir por parte do próprio Estado brasileiro, desejo terminar este texto, que expõe diversas vezes como me senti afetada por meus interlocutores, inspirada no que diz Viveiros de Castro no posfácio da *Arqueologia da Violência*, edição de 2005. Para Viveiros de Castro (2005:327), Pierre Clastres pertencia ao “povo da borda” e que “todos nós precisamos em algum momento, na verdade, a cada momento, escolher entre “tornar-se índio” - habitar a margem e viver nas bordas [...] ou permanecer no centro fortificado, confortavelmente identificado ao colonizador”. Ou, ainda, nas palavras do filósofo xamã yanomami, Davi Kopenawa (2015), nós, brancos, não sonhamos tão longe. Dormimos muito, mas sonhamos apenas

com nós mesmos. Deveríamos, assim, enquanto “povo da mercadoria”, para voltar à Kopenawa, aprender com os Kiriri e olhar para as possibilidades de bens tangíveis e intangíveis que uma terra pode apresentar e, então, aprender com essas pessoas que estão construindo seus territórios e, através deles, expondo suas cosmopolíticas e a complexidade de seus cosmos em seus próprios termos e com toda a sua multiplicidade.

Atualmente, enquanto “povo da borda”, os Kiriri continuam caminhando e construindo seu território no Sul de Minas Gerais a partir de alianças de diversas ordens. Enquanto escrevia estas “considerações finais”, recebi em duas redes sociais fotos de meus amigos “vestidos de índios”, em um ônibus em direção ao município Sul-mineiro de Andradas/MG. A legenda da fotografia, elaborada pela esposa do cacique, seguia-se: “mais uma apresentação em Minas. Deus no comando sempre”. Alguns dias depois, outra foto chegou em meu conhecimento. Eram o cacique Adenilson, sua esposa Carlusia e sua sogra D. Alzira acompanhados do prefeito de Alfenas, município também Sul-mineiro. Dessa vez, a legenda que acompanhara tal fotografia, também elaborada pela esposa do chefe Kiriri seguia-se “o nosso momento com o prefeito de Alfenas. Uma pessoa de ouro. A cidade está de parabéns por ter uma pessoa como ele no comando”. Há, ainda, uma última fotografia e um vídeo, enviados para mim mais recentemente e, dessa vez, compartilhados por um dos filhos de D. Alzira. O vídeo e a foto foram postados pela TV Andradas e mostram os Kiriri do Rio Verde adentrando em fila, como convidados, em uma missa na Igreja local da comunidade do Grotão, zona rural do município de Andradas⁷². Após a missa, como mostra o vídeo, os Kiriri realizaram uma “pequena apresentação” em que “todos puderam entrar na dança”. Infelizmente, uma etnografia é limitada no tempo e no espaço. Ao final da escrita desta dissertação, dediquei-me exclusivamente à estada em Campinas, cidade onde vivo, para conseguir finalizá-la. Contudo, o que quero mostrar aqui é que a construção do território kiriri no Sul-mineiro é um processo em constante movimento, e essas famílias continuam buscando apoio político e tecendo relações de amizade na região Sul do estado, expandindo sua territorialidade para além das fronteiras do município de Caldas.

⁷² <http://www.tvandradas.com.br/2019/08/29/indios-da-tribo-kiriri-da-cidade-de-caldas-visitam-comunidade-do-grotao/> Último acesso em 01/09/2019.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALARCON, Daniela F. **“A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram”:** Participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. In: Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Brasília, vol.13, nº1, 2014.
- APPADURAI, Arjun. **Gastro-politics in Hindu South Asia.** In: American Ethnologist, v.8 (3). Symbolism and Cognition, p. 494-511, 1981.
- ARRUTI, José Maurício P. “A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco”. In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena.** Rio de Janeiro, Contra Capa, 1999.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Os Kariris de Mirandela: Um Grupo Indígena Integrado.** Estudos Baianos. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1972.
- BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 2003
- BATISTA, Mércia. R. O Toré e a Ciência Truká. In: GRUNEWALD, Rodrigo (org.). **Toré: Regime encantado de índio do Nordeste.** Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.
- BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA. Salvador, 1996.
- _____. Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In: OLIVEIRA, João P. (org.) **A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- BORGES, Antonádia. 2014. “Terra” In: **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa.** ABA/Edufba, 2014.
- BORGHETTI, Andrea. **Tekó, Tekoá, Nhanderecó e Oguatá: territorialidade e deslocamento entre os MbyáGuarani.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília – UnB, 2014.
- BORT JR., João R. & HENRIQUE, Fernanda B. **“Cada um em seu lugar”:** domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri. (Em fase de pré-publicação), 2018.
- BOUDIEU, Pierre. Curso de 18 de janeiro de 1990. In: **Sobre o Estado: Cursos no Collège de France (1989-92);** tradução Rosa Freire d’ Aguiar – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. Le sens pratique. Paris: Minuit, 1980.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O território, visto por outros olhos.** In: Revista de Antropologia, USP v.58 (1). São Paulo, 2015.
- CARDOSO, Diogo Henrique. **Chefes, Aldeias e suas Histórias: Memória e Política no Alto Xingu.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia

Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social, 2018.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. **De índios “misturados” a índios “regimados”**. Comunicação apresentada na 19ª Reunião da ABA, Niterói – RJ: 1994.

CICCARONE, Celeste. **Drama e Sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani**. Tese apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

CLASTRES, Pierre. Troca e poder: filosofia da chefia indígena. In: _____. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Francisco Alves: 1990 [1978].

_____. A questão do poder nas sociedades primitivas. In: _____. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980a].

_____. A guerra nas sociedades primitivas. In: _____. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980b].

COELHO DE SOUZA, Marcela. **Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisêdjê**. In: R@U, Dossiê Antropologias das T/terras. São Carlos, v. 9 (1), 2017.

CORRADO, Elis. F. **Acampamentos Kaiowá: variações da “forma acampamento”**. In: Ruris. Revista do Centro de Estudos Rurais, IFCH, Unicamp. vol.7 nº 1, 2013.

COSTA, Gisele das Chagas & SOUZA, Regina Celeste de Almeida. **Caciques mulheres e construção de territorialidades no Vale Sanfranciscano – Bahia**. In: Revista de Desenvolvimento Econômico – RDE - Ano XVII - Edição especial - dezembro de 2015. Salvador, BA – p. 377 – 407, 2015.

COURSE, Magnus. **Estruturas de Diferença no Palin, Esporte Mapuche**. Mana 14(2): 299–328, 2008.

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. & CARVALHO, Maria Rosário G. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.) **História dos índios no Brasil**, São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 2012.

DE LA CADENA, Marisol & BLASER, Mario. Introduction. **A world of many worlds**. Duke University, 2018.

DIAS, Camila Loureiro & CAPIBERIBE, Artionka. Introdução. In: DIAS, Camila Loureiro & CAPIBERIBE, Artionka (orgs.). **Os índios na Constituição**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2019.

D'ONOFRIO, Salvatore. **L'esprit de la parenté. Éditions de la Maison des sciences de l'homme**. Paris, 2004.

FAUSTO, Carlos. **“Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia”**. In: Mana. n. 8(2):7-44, 2002.

FAUSTO, Carlos. **Donos demais: maestria e domínio na Amazônia**. In: Mana vol.14 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2008.

FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaina; (org). Introdução. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaina; (orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FUNAI, Coordenação Regional de Minas Gerais e Espírito Santo. **Relatório de Qualificação de Reivindicação Kiriri**, 2017.

GALLOIS, Dominique T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: Fany Ricardo. (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da Natureza**. 1 ed. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

_____. "Nossas Falas Duras". Discurso político e auto-representação waiãpi. In: Bruce Albert; Alcida Rita Ramos. (Org.). **Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2000.

GIMINIANI, Piergiorgio Di. **É possível respeitar a terra? Dilemas ambientais entre fazendeiros Mapuche no Chile**. In: Revista de @ntropologia da UFSCar, 10 (2), jul./dez. 2018.

GLUCKMAN, Max. "Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna" In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. As múltiplas incertezas do Toré. In: GRUNEWALD, Rodrigo (org.). **Toré: Regime encantado de índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.

GUERREIRO Jr., Antônio R. **Ancestrais e suas sombras: Uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. Brasília, 2012.

GOW, Peter. **The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space**. Clarendon Press. Oxford, 1995.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Porto Alegre, 2004. Disponível em < <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf> > último acesso em 18/12/2018.

_____. **O Mito da Desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. 400p.

HARRISON, Simon. **Ritual as intellectual property**. In: *Man*, 27(2):224-244, 1992.

HENRIQUE, Fernanda Borges. **Por um lugar de vida: o caso dos Kiriri acampados no município de Caldas/MG**. In: Jornadas de Antropologia John Monteiro – Anais, 2017.

HOUSEMAN, Michael. **O vermelho e o negro: um experimento para pensar o ritual**. In: *Mana* 9(2):79-107, 2003.

INGOLD, Tim. **Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 24-44, jan./jun., 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. **Atlas nacional digital do Brasil**, 2018. Disponível em https://www.ibge.gov.br/apps/atlas_nacional/ último acesso em 17/12/2018.

LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIA DA T/TERRA. **Entreterras**, Brasília, v.1, n.1., junho, 2017.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. Do original: *La production de l'espace*. 4 éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000. Primeira versão: início - fev.2006

LITTLE, Paul. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. In: Série Antropologia 322. Brasília, 2002.

LOERA, Nashieli R. **A busca do território: uma aproximação à diversidade do seu significado entre os Sem-Terra**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Antropologia Social, 2004.

LOZANO, José Eduardo Aceves. **Prática e estilos de pesquisa em história oral contemporânea**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

MACEDO, Silvia Michele. **Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultural entre índios Kiriri do sertão baiano**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFBA, 2009.

MACIEL, Lucas. **Suatamatik, ou ser como mulher: afeto, gênero e sexualidade nahua na produção do corpo kuilot**. Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia social, 2018.

MCKAY, George. **Introdução**. In: *Radical Gardening: Politics, Idealism & Rebellion in the Garden*, 2011.

MOLINA, Luisa Pontes. **Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas**. In: R@U. Dossiê Antropologias das T/terras. São Carlos, v. 9 (1), 2017.

MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte**. São Paulo: Elefante, 2017, 362.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados UFGD, 2011.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. **Toré Kiriri: O segredo e o étnico na reorganização coletiva de um povo**. In: GRUNEWALD, Rodrigo (org.). **Toré: Regime encantado de índio do Nordeste**. Recife: Fundaj, Ed. Massangana, 2005.

_____. **O tronco da Jurema: Ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste - o caso Kiriri**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Bahia, 1994.

NIEMEYER, Ana Maria & PIETRAFESA GODOI, Emília. (orgs.). **Além dos territórios; para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos**. Campinas, Mercado das Letras, 1998.

OLIVEIRA, João P. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. In: *Mana*, v. 4 (1). Rio de Janeiro, abril, 1998.

OVERING, Joanna. **Elogio do Cotidiano: A Confiança e a Arte da Vida Social em uma Comunidade Amazônica**. *Mana* 5(1): 81–107, 1999.

PERUTTI, Daniela Carolina. **Tecer amizade, habitar o deserto: uma etnografia do quilombo Família Magalhães (GO)**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2015.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. **O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí**. Campinas: Ed da Unicamp, 1999.

_____. **Territorialidade: trajetória e usos do conceito**. In: *Raízes*, Campina Grande, v.34, n.2, jul-dez 2014.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)**. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

PRICE, Richard. **First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People**. 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2002 [1983].

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis Vozes: São Paulo. Ed. Universidade de São Paulo, 1973.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REESINK, Edwin B. **A salvação: as interpretações de Canudos à luz da participação indígena e da perspectiva conselheirista**. *Raízes*, Ano XVIII, 20:147-158, 1999.

_____. **A maior alegria do mundo: a participação dos índios Kiriri em Belo Monte (Canudos)**. In: CARVALHO, Maria Rosário. & CARVALHO Ana Magda. (Orgs.). **Índios e caboclos: a história recontada** [online]. Salvador: EDUFBA, 2012.

_____. **O segredo do sagrado: o Toré entre os índios do Nordeste**. In: ALMEIDA, L.S. GALINDO, M & ELIAS, J.L. (orgs.) **Índios do Nordeste: temas e problemas 2**. Maceió: EDUFAL, 2000.

SANTOS-GRANERO, Fernando. **Of Fear and Friendship: Amazonian Sociality beyond Kinship and Affinity**. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13: 1–18, 2007.

SIGAUD, Lygia. **A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana**. In: *Novos Estudos CEBRAP*, 58:73-92, 2000.

SOUZA, Roseni Ramos. **A casa da ciência do povo Kiriri de Muquém de São Francisco/BA**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Secretária de Educação do Estado da Bahia como requisito final para obtenção do título de professora do Magistério Indígena. 2011.

STANGERS, Isabelle. 2018. **A proposição cosmopolítica**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464.

STRATHERN, Marylin. **Land: intangible or tangible property**. Timothy Chesters (Ed.) Land Rights. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. **O Efeito Etnográfico**. In: _____. O Efeito Etnográfico e Outros Ensaios. Comissão Editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro, Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify. 2014.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. Brasília, 2005.

_____. **O profeta e o principal. A Ação Política Ameríndia e Seus Personagens**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.

_____. **Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias**. In: Ponto Urbe, n. 13, 2013.

THOMPSON, Paul. **História oral e contemporaneidade**. In: Revista brasileira de História Oral, n.5, São Paulo: Associação Brasileira de História Oral, 2002.

TURNER, Víctor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996 [1957].

VANSINA, Jan. **A tradição oral e sua metodologia**. In: KI-ZERBO, Joseph (org) História geral da África, volume 1- metodologia e pré-história na África. São Paulo: Ática; [Paris]: Unesco, 1982.

VAN VELSEN, Jaap. **A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado**. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

VIEGAS, Susana de Matos. **Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.

VILAÇA, Aparecida. **Comendo como gente: formas do canibalismo Wari**. Rio de Janeiro, RJ: Editora da UFRJ, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O nativo relativo**. In: Mana vol.8 no.1 Rio de Janeiro. Abril, 2002.

_____. **A Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada**. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 247-264, 2018.

_____. **O intempestivo, ainda**. In: CLASTRES, Pierre. Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004 [1980b].

WEBSTER, David J. **A sociedade chope: indivíduo e aliança no Sul de moçambique (1969-1976)**. Ed. João de Pina Cabral. Tradução: Catarina Mira, 2006.

UBINGER, Helen C. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena**. Dissertação de mestrado apresentada ao

Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia como pré-requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, 2012.

ANEXOS

Figura 1: Foto registrada por Maria de Lourdes Bandeira, quando esteve em Mirandela (1972)



Figura 2: Galego, irmão do cacique Adenilson, segura o livro com as imagens registradas por Bandeira (1972). Em seu entorno estão o cacique Adenilson, sua esposa Carliusa e outros três jovens kiriri.



Figura 3: Alguns Kiriri e alguns moradores do Rio Verde, reunidos sob a *cabana*, no almoço oferecido pelos Kiriri na “semana santa”



Figura 4: Cacique Adenilson auxiliando o pajé Agenilton enquanto este servia a comida que seria dada aos encantados durante o almoço da “semana santa”



Figura 5: Pároco de Caldas “lava os pés” de um Kiriri no Rio Verde, durante um importante ritual católico. Enquanto isso, Carlusa registra o momento em seu celular.



Figura 6: *Fogueira* realizada para São João, junho de 2019.



Figura 7: Carlusa preparando o almoço em sua cozinha



Figura 8: Carlusa lidando com as atividades da casa, no primeiro dia de seu retorno ao Rio Verde. Neste momento, ela dizia, enquanto deixava suas mãos sob a torneira, que aquela água ali não encontraria em outro lugar no mundo



Figura 9: Cacique Adenilson, seu filho Tuntun e o sobrinho Cleison ajeitando telhas e madeiras para cobrir novamente o teto das casas de barro após o retorno ao Rio Verde



Figura 10: Registro de como ficaram as casas após a saída do Rio Verde para Patos de Minas e de como os Kiriri as encontraram quando voltaram ao Sul mineiro



Figura 11: Povo Kiriri recebe a visita de representantes do CIMI, da CPT e do Povo Kamakã Mongoió da região metropolitana de Belo Horizonte na aldeia do Rio Verde



Figura 12: Povo Kiriri e *amigos* e integrantes da rede de apoio kiriri na *luta pela terra* no Sul de Minas Gerais reunidos no Ministério Público Federal, em Pouso Alegre/MG



Figura 13: Ailton Krenak, Cacique Adenilson, professores e pesquisadores de Minas Gerais e eu, tratando de questões que tangem a temática das territorialidades indígenas durante o evento realizado pela Feira Literária de Poços de Caldas

