

## Apontamentos sobre a dinâmica da religiosidade do Povo Indígena Xakriabá a partir da Relação Afroindígena

Notes about the dynamics of the religiosity of the Xakriabá Indigenous People from the Afroindigenous Relation

*Heiberle Hirsberg Horácio*

### RESUMO

---

Neste trabalho busco, primeiramente, apresentar a noção de “relação afroindígena”, através de diferentes autoras e experiências de análises que envolvem essa noção, dando ênfase aos trabalhos, delimitações e “leituras” realizadas pelo afro-brasileirista Marcio Goldman. Busco, também, apresentar, amparado em alguns autores e autoras que estiveram com o Povo Indígena Xakriabá, a viabilidade da articulação da noção supracitada ao processo recente de produção da vida coletiva, e das narrativas, Xakriabá. Por fim, elenco apontamentos, oriundos de etnografias por mim realizadas e trabalhos específicos em desenvolvimento, relacionados à “relação afroindígena” e ao que eu chamo, em outros artigos, de religiosidade Xakriabá (HORÁCIO, 2018; 2019), que inclui a dinâmica da cosmologia e das narrativas, e dos rituais relacionados a elas, do/no multiverso dos Xakriabá.

---

**Palavras-chave:** Xakriabá, relação afroindígena, religiosidade.

---

### ABSTRACT

---

This paper aims to present, first, the notion of “afroindigenous relation”, through different authors and analysis experiences that involve this notion, emphasizing the works, delimitations and “readings” performed by the afro-brazilianist Marcio Goldman. It also aim to present, supported by some authors who were with the Xakriabá Indigenous People, the viability of articulating the above-mentioned notion to the recent process of collective life’s production , and the narratives, Xakriabá. Finally, I list notes from my ethnographies and specifics researches in development related to the “afroindigenous relation” and what I call, in other works, the Xakriabá religiosity (HORÁCIO, 2018; 2019), which includes the dynamics of cosmology and related narratives and rituals of/in the Xakriabá multiverse.

---

**Keywords:** Xakriabá; afroindigenous relation; religiosity.

---

---

<sup>1</sup> Realizou Pós-Doutorado em Ciências Sociais-UFJF; Doutor em Ciência da Religião - UFJF; Graduado em Filosofia (UFSJ). Professor do Depto de Filosofia, do curso de CRE, e do PPGE da Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES. [heiberle@hotmail.com](mailto:heiberle@hotmail.com). Submetido em 30/11/2019; aceito em 05/05/2020.

Sou filho de Rosalino  
E testifico a você  
Que o meu pai nos dizia  
Que um dia iria morrer  
Mas ia deixar livre a terra  
Para o seu povo viver.  
(Cacique Domingos, filho do Cacique Rosalino que foi morto  
no genocídio de 1987 contra os Xakriabá).

Negociar nosso território é negociar nossas vidas. É um genocídio, porque nos mata coletivamente pela negação do nosso direito territorial. (Célia Mindã Nynthê Xakriabá em audiência pública no Senado Federal, 2019).

## Apresentação

Este artigo, parte inicial de um trabalho em desenvolvimento, surgiu a partir da minha intuição nascida após os anos de convivência com Xakriabá, bem como de leituras de autoras e autores que estiveram com esse povo indígena ou que mobilizam, de algum modo, a noção de “relação afroindígena”, que norteou as reflexões aqui presentes.

Nele, busco, primeiramente, apresentar a “relação afroindígena” através de diferentes autoras e experiências de análises que envolvem essa noção, dando ênfase aos estudos, delimitações e “leituras” realizados pelo afro-brasileirista Marcio Goldman. Após essa primeira parte, apresento, amparado em alguns autores e autoras que estiveram com o Povo Indígena Xakriabá, a viabilidade da articulação da noção supracitada ao processo recente de produção da vida coletiva, e das narrativas, Xakriabá. Por fim, teço apontamentos, oriundos de trabalhos específicos que ainda estou desenvolvendo, relacionados à “relação afroindígena” e ao que eu chamo, em outros artigos, de religiosidade<sup>2</sup> Xakriabá (HORÁCIO, 2018; 2019), que inclui a dinâmica da cosmologia e das narrativas, e dos rituais relacionados a elas no/do multiverso dos Xakriabá.

## A relação afroindígena

A chamada “relação afroindígena” é uma noção oriunda da intuição antropológica<sup>3</sup> presente na produção do pesquisador Marcio Goldman e, também, de algum modo, das pesquisadoras Cecília Campello, Júlia Sauma, Marina Vanzolini, Helen Ubinger, do pesquisador Rafael B. Costa e Santos, entre outras e outros.

---

<sup>2</sup> Quero aqui trazer uma observação que já realizei em outros trabalhos, onde destaco “que tenho a compreensão da problematização que deve ser feita antes da utilização da categoria religião, ao tratar de povos indígenas, uma vez que essa categoria, por exemplo, pode não ser adequada para traduzir determinados regimes de conhecimento de variados povos indígenas. Portanto, se utilizo a expressão religiosidade para me referir ao povo Xakriabá é porque, tendo a compreensão da importância de se levar em consideração as especificidades das experiências das diferentes etnias, tomo a ordem dos discursos dos Xakriabá como referente”. (HORÁCIO, 2018).

<sup>3</sup> Aqui se faz a distinção, já mencionada pelo autor, de que há o termo elaborado pelos próprios envolvidos, e há a tentativa de pensamento da noção pelo antropólogo após ter se relacionado com o termo através dos envolvidos.

A respeito da intuição da “relação afroindígena” por Márcio Goldman, vale destacar que ele foi inspirado pela operação denominada de “minoração” do filósofo Gilles Deleuze (1979), em que “a subtração da variável majoritária dominante de uma trama faz com que esta possa se desenvolver de um modo completamente diferente, atualizando as virtualidades bloqueadas pela variável dominante e permitindo reescrever a trama<sup>4</sup>”. (GOLDMAN, 2014). Não só isso, segundo o autor, trata-se de:

pensar essa relação aplicando a ela o que Bruno Latour denominou princípio de irredução: não reduzi-la de antemão a uma pura questão identitária; e, ao mesmo tempo, não negar a priori que a identidade possa ser uma dimensão do fenômeno. Trata-se, basicamente, de pensar a relação afroindígena de um modo que não a reduza a simples reação à dominação branca, nem à mera oposição entre duas identidades — não importa se tidas como “primordiais” ou como constituídas por “contraste”. Ao contrário, trata-se de pensar essa relação a partir das alteridades imanentes que cada coletivo comporta e que devem ser relacionadas com as alteridades imanentes de outros coletivos, traçando espaços de interseção em que as chamadas relações interétnicas não são redutíveis nem à ignorância recíproca, nem à violência aberta, e nem à fusão homogeneizadora (ver Losonczy 1997). (GOLDMAN, 2015).

Goldman, pesquisador e professor do Museu Nacional-UFRJ, em conferência proferida em 2015, para seu concurso de professor titular nesta instituição, explora a “relação afroindígena” como “termo usado para designar os agenciamentos entre afrodescendentes e indígenas no continente americano” (2015). Ademais, vale destacar que, em texto anterior ao da conferência de 2015, Goldman já mencionara que,

a subtração do hífen visa assinalar, como sugerem os amigos de Cecília em Caravelas<sup>5</sup>, que se trata de um processo de variação contínua, oscilando entre os limites puramente teóricos da oposição e identificação. Ao mesmo tempo, sugere que os campos disciplinares especializados no tratamento de cada um dos termos separados pelo hífen teriam muito o que aprender com isso. (GOLDMAN, 2014).

Importa dizer que, embora Goldman tenha sistematizado e amadurecido, na conferência supracitada de 2015, reflexões sobre a “relação afroindígena”, tal noção já fora tratada por ele e pelas pesquisadoras Marina Vanzolini e Julia Sauma em uma mesa redonda realizada no ano de 2014.

Inclusive, há uma publicação específica que traz os desdobramentos da mesa e do evento<sup>6</sup>, com artigos do próprio Goldman, de Marina Vanzolini e Julia Sauma, Rafael Barbi Costa e Santos e, também, da pesquisadora Cecília Campello do Amaral Mello.

<sup>4</sup> Sobre esse ponto, as palavras de Goldman são esclarecedoras: o “afroindígena pode aparecer, assim, como uma espécie de perspectiva. Perspectiva que não é tanto a da oposição simples entre afroindígena, de um lado, e brancos, de outro — o que reconduziria inevitavelmente a uma captura pela forma-identidade — mas sim uma perspectiva estabelecida a partir da oposição mesmo entre afro e indígena, oposição que, evidentemente, é de natureza muito distinta daquela entre afro e/ou indígena, de um lado, e branco, de outro”. (GOLDMAN, 2015).

<sup>5</sup> Goldman destaca o termo afroindígena, sem hífen, porque este termo foi elaborado por pessoas que gostam de pensar a si mesmo como afroindígenas, como é o caso do Coletivo de Caravelas na Bahia, que foi acompanhado pela pesquisadora Cecília de Mello (2003).

<sup>6</sup> A publicação a que me referi é a Revista Cadernos de Campo, 2014. A atividade, conforme apresentação da revista no site, é “um desdobramento do evento ‘Sexta do mês’, intitulado ‘Olhares cruzados: ensaios de antropologia afro-indígena’, realizado pelos alunos do PPGAS/USP, em maio de 2014, na FFLCH/USP”. Ver: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/issue/view/6148>

Cecília Campello do Amaral Mello, que “frequentou” a noção de afroindígena em sua dissertação (2003) e em sua tese de doutoramento (2010), em seu trabalho que tem como base etnográfica um movimento cultural que se autodenomina afroindígena - situado no extremo sul baiano, na cidade de Caravelas -, procurou pensar a noção “tal como concebida pelo grupo”. De acordo com ela, pessoas que gostam de se denominarem afroindígenas:

Para o grupo, o conceito de afroindígena não seria um modelo, a partir do qual seria possível identificar uma etnia ou reconhecer um grupo em uma base natural de identificação. Afroindígena não é tampouco algo da ordem da identidade, nem mesmo do pertencimento. O conceito de afroindígena seria da ordem do devir, funcionando, por um lado, como um meio, um intercessor por onde passam ideias, ações políticas, obras de arte e seres do cosmos, e, por outro lado, como um produto inacabado ou efeito provisório de encontros singulares que envolveriam fluxos de “história” e “memória”; pessoas e técnicas; uma relação de aliança entre antepassados africanos e indígenas e a criação de esculturas, aqui entendida como um processo automodelador de subjetividades. (MELLO, 2014).

Segundo o trabalho da autora, afroindígena quer dizer diferentes coisas, como “uma origem mítica, um modo de descendência e uma forma de expressão artística”, mas que não significa “justaposição de duas influências ou formas de expressão”, que seriam diferentes e irreduzíveis, mas “uma terceira forma, com características próprias”, mas não em termos de identidade, e sim como forma de expressão ou linguagem. (MELLO, 2014). Diz Cecília Campello:

Afroindígena é uma espécie de reatualização por bricolagem dos fluxos de acontecimentos molares e moleculares que definem a trajetória do grupo, articulados ao processo de dupla-captura (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 17) entre índios e negros, produzido a partir de um encontro entendido como atemporal entre povos que lograram traçar linhas de fuga no processo de enfrentamento à espoliação a que foram – e são – submetidos. (MELLO, 2013).

A pesquisadora supramencionada Marina Vanzolini também mobiliza a noção afroindígena, tendo como base de suas reflexões “uma comparação entre modos de fazer e pensar feitiçaria num contexto ameríndio e em algumas casas de religião de matriz africana no Brasil”. (VANZOLINI, 2014). Como ponto de partida do seu trabalho, a autora realizou uma etnografia entre os Aweri, grupo Tupi do alto Xingu. Vanzolini abre a possibilidade de pensarmos esses diferentes universos pelas suas concepções do conhecimento e não porque tenham uma natureza comum, mas, como algo comum em contraste com o regime de pensamento tido como ocidental.

Márcio Goldman - que foi supervisor de Vanzolini e orientador de Cecília Campello -, na conferência já citada, estabelece uma articulação com a produção de Cecília Campello e seu trabalho com o movimento da cidade de Caravelas, e também com a pesquisa de Helen Ubinger (2012) e seu trabalho sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro<sup>7</sup>. De acordo com Goldman,

A história dos Tupinambá dessa região se parece muito com a de inúmeros grupos indígenas do nordeste brasileiro — e hoje também de outras regiões. Grosso modo, essa história é por eles dividida entre um grande período que vai do século XVI ao XIX (marcado por sua redução em missões jesuítas em

<sup>7</sup>“Índigenas que lutam há mais de duas décadas pela criação de sua terra”. (GOLDMAN, 2015).

conjunto com outros grupos indígenas e, depois, pela ocupação de certos territórios), seguido, a partir do início do século XX, por períodos mais curtos de invasão, expulsão, revolta, dispersão, submersão e retomada. [...]. Basta observar que os Tupinambá não supõem que tenham deixado de existir enquanto indígenas em nenhum momento, e que pensam as alianças e a submersão a que se viram obrigados a praticar como meios de luta para garantir a sua existência. Desse modo, não veem nenhum problema em reconhecer que são “misturados”. (GOLDMAN, 2015).

Goldman utiliza - a partir das falas presentes nas etnografias feitas com esses grupos, ao que ele teve acesso por meio dos trabalhos mencionados -, das reflexões dos diretamente envolvidos nas duas experiências supracitadas. O antropólogo articula as duas diferentes experiências, de Caravelas e dos Tupinambá de Serra do Padeiro, justamente na operação de reconhecer o modo como elas elaboram a relação afroindígena, sobretudo por serem experiências distintas, uma vez que o primeiro grupo, de Caravelas, “se pensa decididamente como afroindígena; e o segundo, os Tupinambá da Serra do Padeiro [...] se define resolutamente como indígena” (GOLDMAN, 2015) e que mesmo que esse grupo não veja problema em reconhecer que são “misturados”, “a expressão afroindígena parece não fazer muito sentido na Serra do Padeiro, uma vez que a mistura não anula o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas”. (GOLDMAN, 2015).

Goldman, que reconhece três operações possíveis<sup>8</sup> envolvendo a noção afroindígena, observa que as experiências mobilizadas nos trabalhos supracitados representam apenas um tipo de elaboração possível, em que os próprios coletivos se autodefinem como afroindígenas, ou quando “um grupo classificado, e mesmo autot classificado, como indígena traça uma conexão e incorpora de modo particular uma série de práticas muito reais em geral tidas como ‘afro’, rearticulando de alguma forma as fronteiras entre o ‘afro’ e o indígena”. (GOLDMAN, 2015).

O pesquisador Márcio Goldman, em uma leitura de um trabalho sobre o Povo Indígena Xakriabá, realizado por Rafael Barbi Costa e Santos, vê que a situação desse povo talvez se aproxime do caso em que um grupo classificado como indígena incorpora elementos tidos como afro, embora sem reconhecê-los como tal, isso de acordo com o próprio Rafael Barbi (2010).

### **Negras, negros, elementos de matriz africana com/entre o Povo Indígena Xakriabá e a relação afroindígena**

O Povo Indígena Xakriabá habita a microrregião do Vale do Peruaçu, São João das Missões - MG, no Alto Médio São Francisco, vivendo na margem esquerda do rio, entre os biomas da caatinga e do cerrado, com uma população estimada de 11 mil indígenas, que vivem em uma área aproximada de 54 mil hectares, demarcada e homologada. (XAKRIABÁ, 2016). Sendo que a Terra Indígena Xakriabá foi “homologada como tal em 1987, depois de muita luta realizada por esse povo indígena, luta que teve no genocídio sofrido pelos Xakriabá em 12 de

<sup>8</sup> As outras duas operações possíveis são “as situações em que coletivos autodefinidos como ameríndios e coletivos autodefinidos como afro-americanos se encontram e interagem efetivamente – mesmo que, como costuma acontecer frequentemente, esses encontros e interações possam ser tão codificados que correm o risco de passar despercebidos. Este é, parece-me, o caso apresentado por Julia Sauma (ver também SAUMA, 2013 — além de Félix, 2011), e as situações em que é o analista que se faz, de diferentes maneiras, afroindígena, promovendo, e mesmo forçando, passagens entre materiais tradicionalmente destinados à incomunicabilidade, devidamente fechados em seus nichos acadêmicos de proteção.” (GOLDMAN, 2015). Como os trabalhos de Marina Vanzolini, acima mencionado, e também de Edgar Rodrigues B. Neto (2012), Valéria Macedo (2007) e Renato Sztutman (2012).

fevereiro de 1987, um dos seus momentos mais marcantes e trágicos, quando houve a execução dos indígenas José Santana, Manuel Fiúza e Rosalino Gomes de Oliveira”. (HORÁCIO, 2018).

Em parte do processo de produção da vida coletiva do Povo Indígena Xakriabá, pelo menos desde o século XVIII, há a presença de africanos e afrodescendentes, mesmo que de diferentes modos e agenciamentos. Desde o processo recente de ocupação do território - a partir da segunda metade do século XVIII (ALMEIDA, 2006) -, há a presença dos negros e das negras - alguns e algumas que haviam sido escravizados e escravizadas e depois se libertaram - entre os Xakriabá, como podemos ver na seguinte citação, de 1817, do viajante francês Saint-Hilaire, quando ele percorreu a região do Norte de Minas ao longo do rio São Francisco.

Atualmente não se vêem mais índios nos arredores do Capão. Os descendentes daqueles que antigamente habitavam essas terras retiravam-se para outros lugares, mas sempre às margens do Rio [São Francisco], e edificaram uma aldeia que tem o nome de São João dos Índios. Esses índios fundiram-se com negros e mestiços; todavia, por ocasião de minha viagem, reclamavam do Rei o privilégio de serem julgados por um dentre eles, regalia que a lei não concede, creio, senão aos índios puros. (SAINT-HILAIRE, apud ALMEIDA, 2006).

Se a produção da história recente (a partir da primeira metade do século XVIII) dos Xakriabá passa diretamente pelo processo de ocupação do território onde atualmente é parte da Terra Indígena Xakriabá - local que já fora conhecido como Terreno dos Caboclos do Sr. São João, e São João dos Índios - essa história recente conta com elementos que possibilitam que exista essa noção de índios misturados, uma vez que, desde os séculos passados, retirantes nordestinos, “brancos pobres e negros ‘forros’ ou ‘fugidos’ vieram viver na região mencionada e conviveram com os Xakriabá, ‘em termos de alianças e casamentos interétnicos’. Muitos destes nordestinos receberam a permissão dos chefes indígenas para fazer roças e casas dentro do ‘terreno dos caboclos’”. (ALMEIDA, 2006).

Essa dinâmica também pode ser observada, respeitando as significativas diferenças dos dois processos, na primeira metade do século XX, em que pessoas vindas do Nordeste, principalmente da Bahia, e que estavam tentando se distanciar, ainda que por tempo limitado, das severas secas desse período, procuraram habitar, em alguns casos com a autorização dos indígenas, o território onde atualmente é São João das Missões, inclusive, parte da Terra Indígena Xakriabá. Nas palavras da pesquisadora Ana Flávia Moreira Santos, que se relacionou com esse povo indígena,

A chegada de novos moradores é sempre referida a um movimento migratório oriundo do Nordeste - mais especificamente da Bahia - , provocado pelas recorrentes secas do sertão. [...], que é ilustrada pela fala do indígena José Fiúza, referindo-se a aldeia Brejo Mata Fome “É porque eu tenho dois avô que é baiano. (...) Mas naquela época foi uma época muito triste, de uma fome na Bahia. Aí esses baianos vieram de lá, e esse brejo não tinha nome. Aí chegaram esses baianos, tudo morrendo de fome, e aí tinha mamão, banana, taioba, tudo nativo da terra. Aí os baiano conseguiu sobreviver. E casar um baiano, um negro, com uma índia. Aí, depois da sobrevivência dos baianos colocou: Brejo do Mata Fome”. (José Fiúza. Itapecuru, 1995, apud SANTOS, 1997).

A pesquisadora Ana Flávia Moreira Santos menciona, ainda, que a chegada dos “baianos” foi também vista como algo intrusivo e como um elemento que iniciava a perda dos

direitos<sup>9</sup>. Desse modo, essa chegada “descrita como um processo contínuo, é apresentada, não raro, como um movimento capilar e quase imperceptível, metaforizado na imagem dos laços de amizade e parentesco<sup>10</sup> estabelecidos com aqueles que, de início fracos e inofensivos, se tornariam os usurpadores da terra, uma vez adquirida força numérica e econômica”. (SANTOS, 1997). Ana Flávia, inclusive, traz em seu trabalho a fala de uma importante liderança Xakriabá, que nos ajuda a compreender a sua consideração:

É, ia chegando, né. Porque eles fazia era assim: uns chegava pedia né, um arranco, aí o outro vinha. Aí vinha o parente daquele outro, vinha e encostava no outro. Aí foi aonde foi tomando aqui ao redor todo dessa maneira. E eles, é... ia ficando por aí, né... ficando por aí, e ficando por aí... e eles foi fazer uma roça, pediram um lugarzinho na roça, e ia aumentando. Assim que eles começou a tomar a terra. Dessa maneira”. (Emílio. Embaúba, 1995 Apud: SANTOS, 1997).

Os modos de produção da vida (INGOLD, 1996; 2002. WAGNER, 1981) e relações entre os indígenas e entre os não indígenas, e africanos e afrodescendentes supracitados, primeiramente, e, depois, os nordestinos e indígenas, vão construindo diferentes dinâmicas e distintas concepções, que estão presentes entre os Xakriabá e que permeiam narrativas - como aquelas que são espécies de mito de fundação -, e aparecem em categorias atuais mobilizadas pelos Xakriabá, como as de Caboclos e Baianos.

De acordo com Rafael B. Costa e Santos, essas categorias, Caboclos e Baianos, existentes entre os Xakriabá, são capazes de produzir noções Xakriabá como a de índios misturados, noção “que emerge da composição dos Xakriabá contemporâneos”. (COSTA e SANTOS, 2014). Uma narrativa mítica “atual” Xakriabá, de algum modo, possibilita pensar esse agenciamento:

Quando D. Pedro II chegou aqui, só existia os índios, nós. Aí os índios, vendo aquele homem diferente — que nunca tinha visto o branco — resolveu matar ele. Chegou pra D. Pedro e falou: nós vamos te matar. Aí, tinha uma ave, muito grande, que colocava medo nos índios, pegava as crianças. Quando ela vinha, os índios escondiam as crianças debaixo de um balaio. Aí D. Pedro, reparando isso, virou pros índios e falou: vamos fazer um trato. Se eu acabar com esse pássaro, então vocês não me matam. Ele tinha um trabuco. Os índios não conheciam. Quando o pássaro voltou, D. Pedro deu um tiro, Pam! Foi igual um barulho de trovão. Os índios ficaram agradecidos e resolveram dar para ele a índia mais bonita que tinha. Era a Princesa Isabel. Aí D. Pedro ficou dono desta terra. Ele virou para os índios e falou: então vocês ficam aí, tomando conta desta terra, que eu vou fazer uma viagem. Os índios não sabiam trabalhar. Viviam só caçando e

<sup>9</sup> De acordo com Ana Flávia, dentro dessa dinâmica, “o processo recente de ocupação do território se insere na sustentação desta liberdade negociada: incorporam-se os baianos – egressos da fome ou do cativo, negros e/ou nordestinos que são – na medida em que estes absorvem e explicitam a lógica da terra (feita “por Jesus” para ser usada e esfruída), respeitando a autonomia dos herdeiros na disposição de seu patrimônio; recusam-se os fazendeiros, portadores de uma outra lógica, ameaçadora da terra como valor de uso e como patrimônio indiviso. As ambigüidades que cercam as relações estabelecidas com uns e outros – baianos e fazendeiros, não só amigos, não só inimigos – trazem à tona os riscos implícitos nas negociações e estratégias acionadas na produção e reprodução do grupo.” (SANTOS, 1997).

<sup>10</sup> “A ideia de sangue também é um dos códigos que orientam o parentesco Xakriabá. Dizer que outras pessoas são do mesmo sangue é implicar parentesco, e ser um sangue sozinho é o fundamento da ideia de ser um povo sozinho. O sangue está relacionado às origens e aos tipos dos quais os Xakriabá se compõem onde, por exemplo, dizer que tem sangue africante implica ter um ancestral negro, como no trecho dessa entrevista registrada por Santos (1997): - Moça, lá, o mais que é caboco legítimo.... Lá tem uns caboquinho!...Mas esses tem um sanguezim, de negro africante. Tem um sanguezim de negro africano, também! Misturou. [...] ”. (COSTA E SANTOS, 2010).

pescando. Então D. Pedro foi pra África e falou com os africanos: eu tenho uma terra, mas não tenho ninguém pra trabalhar. Vocês querem ir trabalhar lá? E trouxe eles pra cá. Aí foi que começou a misturar, por que as índias só queria casar com eles. Por que os índios não gostavam de trabalhar, e os pretos trabalhavam muito, então já podiam comprar uma coisinha, um vestidinho pra dar pra mulher. Assim que começou esta mistura. Então hoje, aqui, todo mundo trabalha. Eles falam que não trabalha, mas trabalha sim. E não é igual japonês, que só quer saber desse negócio de industrinha, não... Trabalha mesmo.... (Laurindo. Olho D'Água, 1992, apud SANTOS, 1997).

A respeito dessas categorias, Rafael Barbi Costa e Santos menciona outras pesquisadoras (MARIZ, 1982; PARAÍSO, 1987; SANTOS, 1997) que “falam a respeito de uma divisão interna dos Xakriabá” (COSTA e SANTOS, 2014), expressa nessas categorias de Caboclos e Baianos. Nela, como foi supracitado, “em linhas gerais, caboclo designa um Xakriabá cuja ancestralidade remete aos habitantes mais antigos do Terreno dos Caboclos. Baiano, por outro lado, indica aqueles descendentes de famílias que chegaram ao Terreno desde o final do século XIX e foram incorporadas mediante regimes de casamento e compadrio”. (COSTA e SANTOS, 2014).

Rafael Barbi destaca que as autoras Mariz e Paraíso compreendem essa “diferenciação” “nos termos de identidades contrastivas”, em que a primeira observa uma divisão do grupo, enquanto a segunda observa, por exemplo, que os baianos não compartilham determinados elementos, como o culto ao encantado<sup>11</sup> Onça Cabocla laiá. (COSTA e SANTOS, 2014). Já Ana Flávia Moreira Santos não entende essas categorias como opostas, uma vez que ambas seriam “de dentro”, mas as considera nos termos de “englobamento de contrários”, em que a categoria Caboclo englobaria a de Baiano. (COSTA e SANTOS, 2014).

Para o próprio Rafael Barbi, essas categorias não operariam por oposição, nem são “cristalizadas ou bem delimitadas”, uma vez que ele pensa essas categorias em “termos relacional”. Ele chama atenção para o fato de que, por exemplo, não há distinção “no tocante às relações com os encantados. Ao contrário, os Xakriabá parecem unidos em torno de seus pressupostos cosmológicos e o que neles está implicado”. (COSTA e SANTOS, 2014).

É justamente a percepção das mobilizações dessas categorias pelos Xakriabá que fez com que Rafael Barbi pudesse sugerir, de algum modo, e em trabalho específico (2014), a reflexão sobre a relação afroindígena entre esse povo.

No entanto, foi o próprio pesquisador Rafael Barbi, em trabalho anterior àquele em que menciona a relação afroindígena para os Xakriabá, que ao escrever sobre a cosmologia desse povo fez a seguinte advertência: “opto por escrever sobre esse tema sem abordar questões de ‘sincretismo’ ou buscar uma separação de diferentes ‘origens’ para esses aspectos, ainda que se possa reconhecer que há uma série de influências que poderiam ser descritas como afro-brasileiras”. (2010). Isso porque, de acordo com ele, “esse recurso só seria válido se os próprios Xakriabá operassem essa separação e, no entanto, eles não o fazem”. (COSTA e SANTOS, 2010).

É também Rafael Barbi, no artigo supracitado, que reconhece que “aspectos da vida dos Xakriabá poderiam ser pensados de maneira diversa: sua religião e cosmologia poderiam ser analisadas, por exemplo, mediante a literatura das religiões afro-brasileiras” (2010).

No trabalho que realizo, e que de algum modo trago sintetizado em apontamentos introdutórios nas considerações finais deste artigo, penso a possibilidade de entendimento do que chamo de religiosidade Xakriabá - a cosmologia, narrativas e rituais que a compõe - na

<sup>11</sup> Segundo Arruti, os “encantados são seres históricos, cuja gênese está no ‘encantamento’ de algum índio de valor”. (ARRUTI, 2006, p.7). No decorrer do artigo trago mais informações sobre o encantado Onça Cabocla laiá.

relação com a noção afroindígena, na esteira da observação supracitada do pesquisador Rafael Barbi. No entanto, opero com algumas diferenciações da sua sugestão, uma vez que não analiso a cosmologia Xakriabá mediante a literatura das regiões afro-brasileiras<sup>12</sup>, mas, mobilizo-a em relação à noção afroindígena.

### Considerações finais com apontamentos iniciais

Tenho me proposto a pensar a relação afroindígena dentro da dinâmica do que chamei de religiosidade<sup>13</sup>Xakriabá. Religiosidade em que há uma parte significativa e majoritária do Povo Indígena Xakriabá que se autodeclara<sup>14</sup>católica e executa a “liturgia católica”, uma parte menor que se autodeclara evangélica, há Xakriabá que executam práticas como as ‘benzeções’ e que mobilizam componentes, “oriundos das práticas de ‘levantamento da cultura’<sup>15</sup>, acionando, para isso, elementos dos ‘trancos antigos’, da ‘sacralidade’ da terra de origem e dos indígenas de outros povos ‘irmãos’, além de realizarem o Toré.” (HORÁCIO, 2018).

O Toré é um conjunto ritual secreto, durante o qual se faz uso do tabaco e ingestão da jurema, executado no terreiro que é arrumado pelo “cozinheiro”, que também prepara a jurema. Ele é um ritual para a comunicação com os encantados<sup>16</sup>, no caso com a Onça Cabocla laiá, “e a relação com eles pode proporcionar conhecimentos que apenas esses seres ‘extrahumanos’ possuem<sup>17</sup>”. (HORÁCIO, 2018).

A Onça Cabocla laiá é considerada a protetora da Terra Indígena Xakriabá, um antigo que se encantou, a avó de todos os Xakriabá. Ela “era uma indígena que se transformou em

<sup>12</sup> Embora eu frequente significativa literatura sobre as religiões de matriz africana para a compreensão desse processo.

<sup>13</sup> Sigo aqui na esteira do pesquisador Rafael Barbi, que considera que os Xakriabá “esse plural construído através da convivência e de uma história conjunta, do compartilhamento da terra, dos laços de parentesco e dos elementos cosmológicos implicados nesse conjunto”, são “tão similares entre si quanto são diversos, algo que eles têm consciência e a que se referem com frequência [grifo meu]. (COSTA E SANTOS, 2010). Considero também que é importante evidenciar a complexidade de se tratar da religiosidade desse povo indígena, que, com relação também a ela, “são tão similares quanto são diversos”, sobretudo no que tange às diferentes combinações possíveis, determinados e significativos pontos comuns. (HORÁCIO, 2018).

<sup>14</sup> Os dados do IBGE de 2010 indicam para São João das Missões que 6.793 pessoas que declaram cor ou raça indígenas se autodeclararam católicos, enquanto 1.527 se autodeclararam evangélicos (incluindo todas as categorias de evangélicos). Há pelo menos três igrejas pentecostais na Terra Indígena Xakriabá. Para uma importante abordagem “em torno da ‘religião’ informada por aqueles que se autodeclararam indígenas” ver: PISSOLATO, 2013.

<sup>15</sup> Costa e Santos observa que o que ele também chamou de “levantamento da cultura” é “uma das atividades declaradas dos Xakriabá e pode ser vista nas seguintes atividades, entre outras: a recuperação do mexer com barro, aulas de arte e cultura, inclusive algumas dadas pelo pajé, e por lideranças e professores de cultura”. (COSTA e SANTOS, 2010).

<sup>16</sup> Há o encantado João do Campo ou Preto Velho, segundo Rafael Barbi, “alguns dizem que trata-se do próprio Caipora, e que não há diferença entre ambos, outros falam que o Caipora governa apenas os porcos e que cabe ao João do Campo o cuidado com os demais bichos.[...] A denominação de Preto Velho está mais relacionada à maneira como esses encantados se apresentam do que a uma identificação com a entidade da umbanda. No São Francisco, o Caboclo d’Água é representado como um homem negro e pequeno. O Currupira (sic.) amazônico, é descrito como “pequenas criaturas de pele muito escura” que “gostam imensamente de fumo e de pinga” (Galvão, 1954, p.99). (COSTA e SANTOS, 2010).

<sup>17</sup> “Aqui sigo a leitura de Costa e Santos que indica que “Andrade (2008) utiliza a expressão “extrahumanos” porque julga a atribuição de “não humanos” inadequada aos Encantados, uma vez que os últimos podem ser pessoas que se encantaram, cujas humanidade pode ser percebida pelos mestres do Toré (idem: 29). Uma vez que alguns encantados entre os Xakriabá são gente encantada, não julgo correto afirmar que tratariam de “não-humanos” – uma vez que os próprios índios lhe atribuem humanidade”. (COSTA E SANTOS, 2010, p.156). Para uma leitura divergente, ver o trabalho de SOUZA (2015). (HORÁCIO, 2018).

onça e que, ao procurar ser transformada novamente em indígena, não foi reconhecida pela indígena responsável por reverter a transformação [o encantamento]. Por isso, ela permaneceu onça e vive desde então e desde sempre na Terra Xakriabá”. (HORÁCIO, 2019). Existem diferentes versões para a narrativa de origem da Onça Cabocla laiá, sendo que essa trazida acima reúne traços semelhantes presentes em todas que ouvi<sup>18</sup>.

A respeito do catolicismo, algumas das aldeias possuem atividades como a catequese, e solicitam e são assistidas pelo trabalho do padre para a realização de rituais como casamentos e batizados, por exemplo. O padre está presente em diferentes celebrações e atividades do povo Xakriabá. Nota-se a presença do catolicismo nas festas religiosas e nas rezas coletivas dos Xakriabá, bem como na relação de muitos deles com a Canção Nova. Há, na Terra Indígena Xakriabá, edificações de igrejas católicas – seis – mas, também há igrejas pentecostais, como a Congregação Cristã do Brasil, Igreja Pentecostal Aliança com Deus, e Igreja Mundial do Poder de Deus. (ARAÚJO, 2019).

Como supramencionei, convivem com essas práticas e expressões cristãs, atividades como a feitiçaria<sup>19</sup>, as benzeções<sup>20</sup> e, ainda, atividades como o trabalho de mesa, que como menciona o pesquisador Rafael Barbi,

que é como os Xakriabá se referem a eventos nos quais os pajés ou curadores invocam ou incorporam entidades, às vezes chamadas de ordens. Estas podem ser acessadas quando os pajés entram em corrente, como são chamados os estados de incorporação (FERNANDES, 2008). As Ordens podem ser encantados (como a Onça Cabocla), antigos ou entidades associadas à cultos afro-brasileiros, tais como pretos-velhos ou caboclos. A aptidão para o trabalho de mesa é considerada de nascença, mas o aprendizado para se tornar pajé exige a tutoria de alguém mais experiente, de modo a minimizar o risco de se entrar na corrente e não voltar mais. (COSTA e SANTOS, 2010).

No entanto, como disse o mesmo Rafael Barbi, os Xakriabá talvez não façam distinção - quando mobilizam os encantados ou entidades, ou realizam incorporações na sua vivência religiosa – que sejam essas práticas, e alguns desses elementos, de religiões de matriz-africana ou afro. Assim como Rafael Barbi, eu também não observei<sup>21</sup> essa distinção de reconhecimento, mesmo estando presente, em diferentes manifestações recentes, por exemplo, quando, durante uma celebração, um galho de árvore se quebrou e essa quebra foi atribuída

<sup>18</sup> Para um artigo específico sobre esse encantado ver: HORACIO, H. H. . As narrativas do povo indígena Xakriabá sobre o encantado Onça Cabocla laiá. Revista Relicário - v. 5, 2019.

<sup>19</sup> Embora eu não tenha ouvido falar de feitiçaria dos Xakriabá com que me relacionei – a pesquisadora Jully Araújo também informa em seu trabalho que para ela também não fizeram menção sobre tal assunto (ARAÚJO, 2019), a pesquisadora Sônia Marcato fez a seguinte consideração: “existiu e existe a figura do curandeiro ou raizeiro ou feitiçeiro. Temem o feitiço. Há uns anos atrás achavam que a doença era devida aos maus espíritos, que deviam ser afastados através de rezas e fumigações. Certos feitiços eram de tal maneira violento, que podiam levar à morte. (MARCATO, 1978, p.410). Vale destacar que o fato de não termos ouvido falar sobre o feitiço pode estar relacionado à “lógica do segredo”, operação existente entre os povos e sobre determinados rituais, como o Toré, por exemplo.

<sup>20</sup> De acordo com Costa e Santos, “A ideia de benzer entre os Xakriabá carrega uma conotação muito ampla, indicando a capacidade de fazer bem através de algum ato sobrenatural, o que varia desde performar uma cura a identificar um feitiçeiro. O feitiço é a contraparte do benzimento e indica um ato deliberado de fazer mal por meios sobrenaturais. Os atos de benzer ou fazer feitiço são referidos como cruzar o ramo, e os Xakriabá indicam que seu processo é o mesmo, o que acaba por tornar todo benzedor/curador num feitiçeiro em potencial. (2010, p.170).

<sup>21</sup> O fato de eu não ter percebido ou ouvido menção direta ou indireta a isso, não quer dizer que não aconteça, por isso o caráter assumidamente introdutório desse trabalho, de pesquisa ainda em desenvolvimento.

ao falecido Cacique Rosalino, conforme eu ouvi do Cacique Domingos, filho do Cacique Rosalino, em uma celebração no ano de 2017. (HORÁCIO, 2018).

Além dessa experiência narrada, há uma presenciada por mim em 2018, durante o conjunto ritual de Celebração em Memória dos 31 anos dos Mártires da Terra Indígena Xakriabá, em que no momento do referido conjunto ritual em que acontecia uma “folia”, tal qual denominada por eles, ao lado do cruzeiro que demarca o local em que foi enterrado o Cacique Rosalino, um banco de madeira que estava a cerca de 50 metros do local, e no qual havia algumas pessoas sentadas, se quebrou. Uma liderança, ao observar a quebra do banco, indicara que era a presença do Cacique Rosalino. Nesse momento, todos se dirigiram a este local e passaram a cantar a “folia” próximo ao banco quebrado. (HORÁCIO, 2019). Houve também a ocasião, dentro desse mesmo conjunto ritual/celebração supracitado, em que testemunhei uma indígena se manifestar, durante uma reunião para falas e rezas, como Onça Cabocla Iaiá, dizendo ela que os Xakriabá deveriam valorizar a sua cultura, se pintar, cuidar da terra e do meio ambiente, entre outras coisas. Ademais, na esteira dessas descrições, há ainda a experiência relatada pela pesquisadora Ana Flávia Moreira Santos que,

Durante a festa do Dia do Índio de 1995, quando se distribuía o almoço para o grande número de pessoas presentes, Rosalino seria incorporado por uma senhora que se postara próxima a D. Ercina, no exato momento em que eu batia uma foto da multidão em frente à Casa de Farinha. Depois de cumprimentar sua mãe, Rosalino se voltaria para mim, entrevistando-me a respeito dos meus objetivos ali. Concordando com minha presença, fez um rápido discurso dirigido aos presentes, enaltecendo a festa e reafirmando sua disposição de cuidar de seu povo, para só então se despedir, visto a necessidade de retornar ao lugar que Deus lhe havia separado no Céu. A ‘presença’ viva de Rosalino na principal festa do calendário cívico indígena atesta e comprova sua incorporação a um contexto mágico-religioso bastante significativo para a interpretação que os Xakriabá fazem, hoje, da história da luta da terra”. (SANTOS, 1997, p.238).

Esses diferentes elementos religiosos supracitados, bem como essas experiências, em agenciamentos, produzem um modo de efetivação de produção de vivência religiosa capaz de construir arranjos criativos talvez sem, e esse é um dos pontos da pesquisa, necessariamente serem identificáveis/delimitados em elementos afro e não afro, ou mesmo, tendo que ser vistos como tais, uma vez que os Xakriabá se reconhecem e se dizem indígenas e, mesmo com a presença das categorias Caboclos e Baianos, não relativizam isso.

Considero, assim, que a experiência Xakriabá guarda semelhanças e diferenças com a experiência Tupinambá supracitada, a título de exemplo. O importante trabalho da pesquisadora Helen Ubinger (2012) mobilizado por Goldman, que baseado nele expos um relato de como os Tupinambá da Serra dos Padeiro narram “os começos de seu culto aos encantados”, embora longo, é muito significativo para pensarmos essas semelhanças e diferenças com a experiência Xakriabá.

Um migrante do sertão baiano acaba parando na Serra e se casando com uma nativa. Um de seus filhos experimenta crises de dor ou mesmo de “loucura”. Seu pai decide levá-lo para a mais famosa mãe de santo da Bahia, Mãe Menininha do Gantois, sua parente distante. Em Salvador, a poderosa mãe de santo se dá conta de que não pode curá-lo porque ele já possui o poder da cura. E que a única solução é “cumprir sua sentença”, ou seja, voltar para a Serra e começar a curar as pessoas. De volta, o primeiro pajé tupinambá contemporâneo cura primeiro a si mesmo e em seguida outras pessoas. Em seus sonhos, descobre pessoas com o mesmo dom, capazes de acolher os encantados, e dá início a seu culto. Começa a acolher um encantado específico, o Caboclo Tupinambá, que avisa que “essa terra

vai voltar a ser uma aldeia indígena", e anuncia a missão de retomada do território indígena. Nessa retomada, humanos e encantados são parceiros: os segundos seguem sempre na frente das ocupações territoriais e conduzem os primeiros na retomada da cultura. (GOLDMAN, 2015).

A semelhança entre a experiência Xakriabá e a experiência Tupinambá da Serra do Padeiro está para além do fato de que esses grupos incorporam elementos tidos como afro, e que fazem isso sem se autointitular afroindígenas, e sem relativizarem sua indianidade, pois são inquestionavelmente apenas Xakriabá e Tupinambá, como, no caso desse segundo, já citado, em que "a mistura não anula o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas". (GOLDMAN, 2015).

A diferença talvez se dê no fato de que se os Tupinambá da Serra do Padeiro reconhecem que há algumas práticas deles que são de origem africana – pois, como diz a indígena Célia Tupinambá, "o candomblé é bom pra gente usar" – já os Xakriabá com quem me relatei talvez não cheguem a reconhecer essa separação/delimitação<sup>22</sup>, ou o façam ritualisticamente ou em segredo<sup>23</sup>, ou talvez não verbalizem que parte das suas práticas possuem essa origem, mesmo quando eles operam com as categorias Caboclos e Baianos. (COSTA e SANTOS, 2010).

Considero, também, que há outras possibilidades de reflexão sobre esses diferentes elementos supracitados na experiência da religiosidade Xakriabá, ou seja, é possível pensá-la inserida dentro da dinâmica de uma suposta matriz simbólica de uso comum existente no Brasil, em que cada segmento religioso sobre tal matriz "faz seu próprio recorte e combina seu repertório de crenças" (BRANDÃO apud CUNHA, 2007), pois existem algumas características comuns em todas as elas, que, entre outros elementos, como sugeriu Lísias Negrão, há "a crença nos espíritos dos mortos e na possibilidade de comunicação e contato com eles", a observação de que "Deus aparece sempre em segundo plano, substituído pelos santos, orixás, guias, mestres etc. ou mesmo pelas outras figuras da Trindade, Jesus Cristo e o Espírito Santo", bem como "o caráter protetor da religiosidade brasileira contra os males do mundo". (GUERRIERO, 2003).

Há, ainda, uma possibilidade - e essa tem sido rigorosamente considerada no desenvolvimento do trabalho vinculado a esse artigo - que diz respeito ao "fazer epistemológico de autoria Xakriabá" (XAKRIABÁ, 2018), conforme menciona Célia Xakriabá. Ou seja, considerando como "epistemologia nativa", (XAKRIABÁ, 2018), o conjunto de elementos supracitados que compõe Regime de Conhecimento Xakriabá<sup>24</sup>.

Por fim, espero ter feito o que me propus inicialmente, ou seja, apresentar a noção afroindígena e suas possibilidades de operações e experiências relacionadas a elas, apresentar como uma dessas possibilidades de operações pode ser relacionada ao processo de produção coletiva recente do Povo Indígena Xakriabá a partir do século XVIII, e tecer apontamentos iniciais sobre a religiosidade Xakriabá e a relação afroindígena, sendo que, esses apontamentos

<sup>22</sup> Aqui eu gostaria de destacar novamente a fala de Rafael Barbi, de que os Xakriabá, maior etnia indígena de Minas Gerais, com aproximadamente 11 mil indígenas, "são tão similares entre si, quanto são diversos" (COSTA e SANTOS, 2010), o que faz com que tenhamos total cuidado para afirmações de cunha generalizante.

<sup>23</sup> Lembrando que há vários aspectos, elementos e rituais entre os Xakriabá que são mantidos em segredo, por exemplo, o ritual secreto Toré, "pois sua condição de segredo se relaciona tanto com uma pesada história de repressão à religiosidade Xakriabá quanto a elementos que são intrínsecos à relação com os encantados". (IDEM, 2010).

<sup>24</sup> Para um artigo relacionado especificamente a perspectiva do Regime de Conhecimento Xakriabá ver: HORÁCIO, Heiberle. Narrativas e Regime de Conhecimento do povo Xakriabá no Sertão das Gerais, e atravessamentos entre "Educação Territorializada", alternativas epistemológicas, ecologias de saberes e ecologia política.

têm sido trabalhados na pesquisa e na relação que tenho tido com esse povo indígena potente, como os demais, e que entre as suas lutas, indissociadas da sua cosmologia e narrativas, possui aquela relacionada à retomada da Terra original desse povo, conforme a fala de uma liderança jovem Xakriabá: “nossa luta, que é muito justa, é para chegar ao São Francisco. Para ficarmos juntos aos nossos antepassados<sup>25</sup>”.

## Referências

ALMEIDA, Rita Heloísa de. Xakriabá – cultura, história, demandas e planos. Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.3, n.1/2, p.9-39, jul./dez. 2006.

ARAÚJO, Jully Alves. A educação escolar indígena Xakriabá e a Festa de Santa Cruz, articuladas pela disciplina Cultura. Trabalho de Conclusão de curso de Ciências da Religião, Universidade Estadual de Montes Claros – UNIMONTES, CCH, 2019.

ARRUTI, José Maurício. A Produção da Alteridade: O Toré e as conversões Missionárias e Indígenas. In: MONTEIRO, Paula (Org.). O Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

BARBOSA NETO, Edgar R. A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese de Doutorado – Museu Nacional, UFRJ, RJ, 2012.

COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. A Cultura, O Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. MG, 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Minas Gerais.

COSTA E SANTOS, Rafael Barbi. Sobre cultura e segredo entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. Cadernos de Campo, São Paulo, n.23, 2014.

DELEUZE, Gilles; BENE, Carmelo. Superpositions. Paris: Minuit, 1979.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2011.

FERNANDES, Isabela Naves. O uso de plantas medicinais e os processos rituais de cura entre os Xakriabá da aldeia Caatinginha, São João das Missões. MG, 2010. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais), FFCH- UFMG, 2008.

GOLDMAN, Márcio. Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. Mana, 21 (3): 641-659, 2015.

\_\_\_\_\_. A relação afroindígena. Cadernos de Campo, São Paulo, n.23, 2014.

GUERRIERO, Silas. A diversidade religiosa no Brasil: a Nebulosa do esoterismo e da Nova Era. Revista Eletrônica Correlatio, n.3, abril de 2003.

<sup>25</sup> Fala de uma liderança indígena Xakriabá no dia de comemoração dos 12 anos de ocupação de uma aldeia Xakriabá que ainda não foi demarcada.

HORÁCIO, Heiberle H. Aspectos da religiosidade do povo indígena Xakriabá. Revista Mundaú do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAL, Alagoas, n.4, p.3051, 2018.

\_\_\_\_\_. Narrativas e Regime de Conhecimento do povo Xakriabá no Sertão das Gerais, e atravessamentos entre “Educação Territoralizada”, alternativas epistemológicas, ecologias de saberes e ecologia política. In: DUARTE, Sandra; LUCAS, Flávia C. A. Religião e Ecologia: UEPA: EDUEPA (no prelo).

\_\_\_\_\_. O genocídio contra o Povo Indígena Xakriabá e o Cacique Rosalino que “morreu para ser adubo da justiça da fulô”. In: Anais RBA - ABA – 31ª Reunião Brasileira de Antropologia - Associação Brasileira de Antropologia, 2018, Brasília.

\_\_\_\_\_. As narrativas do povo indígena Xakriabá sobre o encantado Onça Cabocla Iaiá. Revista Relicário - v. 5, 2019.

\_\_\_\_\_. Jacques Derrida, a desconstrução e a não identificação entre o direito e a justiça. Revista Poiesis de Filosofia, v. 1, p. 30-44, 2018.

INGOLD, Tim. Human worlds are culturally constructed: against the motion (I). In: INGOLD, Tim. (Ed.) Key debates in anthropology. London: Routledge, 1996.

\_\_\_\_\_. Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In: INGOLD, T. The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. RJ: Tempo Brasileiro, 2003.

MARCATO, Sônia de A. Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais. In: Arquivos do Museu de História Natural, volume III, BH: UFMG, 1977.

MELLO, Cecília C. do A. Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia. Dissertação de Mestrado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.

\_\_\_\_\_. Política, meio ambiente e arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009). Tese de Doutorado - Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

\_\_\_\_\_. Devir-afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”. Cadernos de Campo, São Paulo, n.23, 2014.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. Política e Políticos Indígenas: a experiência Xakriabá. Brasília, 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

PARAÍSO, Maria Hilda. Memória, sentimento e religião entre os Xakriabá do Norte de Minas Gerais. In: MONTENEGRO, A T. REZENDE, A. P. História, cultura e sentimentos: outras histórias do Brasil. MT: Ed.UFMT. Ed.Universitária UFPE, 2008.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. Tradições indígenas nos censos brasileiros – questões em torno do reconhecimento indígena e da relação entre indígenas e religião. In: TEIXEIRA, F. MENEZES, R. (Orgs). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.

SANTOS, Ana Flávia M. Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. Brasília, 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

SAUMA, Júlia. Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.23, 2014.

SILVA, Cássio Alexandre da. A natureza de um território no sertão do Norte de Minas: a ação territorial dos Xakriabá. Uberlândia, 2014. Tese (Doutorado em Geografia) Programa de Pósgraduação em Geografia, Universidade Federal de Uberlândia.

SILVA, Rogério Correa da. Circulando com os meninos: infância, participação e aprendizagens de meninos indígenas Xakriabá. Belo Horizonte, 2011. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais.

SILVEIRA, Elza Gonçalves da. Sobre a literatura Xakriabá. Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/SECAD/MEC, 2005.

SOUZA, Fabiano José Alves. Os Pataxó em morros brutos e terras fanosas: Descortinando o movimento das puxadas de rama. São Carlos/SP, 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.

SZTUTMAN, Renato. O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens. São Paulo: EDUSP, 2012.

TEIXEIRA, Isis Aline V. Conhecendo a Vida das Mulheres Xakriabá: Gênero e Participação. Belo Horizonte, 2008. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais.

UBINGER, Helen C. Os tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, UFBA, Salvador, 2012.

VANZOLINI, Marina. A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu. Tese de Doutorado – Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 2010.

\_\_\_\_\_. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.23, 2014.

XAKRIABÁ, Ranison. Xakriabá e suas pinturas corporais. *Tabebuia índios, pensamento e educação*, Belo Horizonte, Ano 1, 2010.

XAKRIABÁ, Célia. Tecendo história Xakriabá. *Manzuá*, nº1, setembro de 2016.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Corrêa. O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico. 2018. 218f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) – MESPT. Universidade de Brasília.

XACRIABÁ, Povo. Iaiá Cabocla. Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/SECAD/MEC, 2005b.

XACRIABÁ, Povo. O tempo passa e a história fica. Belo Horizonte: SEEDUCMG, coordenação editorial Maria Inês de Almeida. 1997, 1ª edição.

XACRIABÁ, Povo. Com os mais velhos. Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/SECAD/MEC, 2005a.

WAGNER, Roy. 1981. The Invention of Culture. Chicago and London: University of Chicago Press.