

# VIVER O E ESTAR NO TERRITÓRIO: TRAJETÓRIA FAMILIAR, MOBILIDADE E TERRITORIALIDADE ENTRE OS XAKRIABÁ (MG)

AMANDA JARDIM<sup>1</sup>

## RESUMO

O artigo pretende analisar as relações entre mobilidade e territorialidade e suas implicações na constituição do *ser xakriabá*. Toma-se como objeto as narrativas sobre a trajetória de uma família extensa. A *luta* pela terra e pela afirmação identitária, entrelaçada a uma abordagem biográfica, recuperam o vínculo dos parentes com o território, os movimentos de *idas e vindas* e o *retorno/volta* à terra de origem. A análise é guiada pelos conceitos êmicos *estar no/ viver o território e retorno*.

## PALAVRAS-CHAVE

Xakriabá; Trajetória familiar; Mobilidade; Territorialidade; Identidade.

## *LIVING AND BEING IN THE TERRITORY: FAMILY TRAJECTORY, MOBILITY AND TERRITORIALITY AMONG THE XAKRIABÁ (MG)*

## ABSTRACT

The article aims to analyze the relationships between mobility and territoriality and its implications for the constitution of the *Xakriabá being*. It is taken as an object the narratives about the trajectory of an extended family. A *struggle* for land and for the identity affirmation, introduced in a biographical approach, recovered or the relatives' bond with the territory, the movements of *coming and going* and *return* to the original land. The analysis is guided by the concepts of *being in the territory/ living it and return*.

## KEYWORDS

Xakriabá; Family trajectory; Mobility; Territoriality; Identity.

## *VIVRE ET ÊTRE SUR LE TERRITOIRE: TRAJECTOIRE FAMILIALE, MOBILITÉ ET TERRITORIALITÉ CHEZ LES XAKRIABÁ (MG)*

## RÉSUMÉ

L'article vise à analyser les relations entre mobilité et territorialité et ses implications pour la constitution de l'*être xakriabá*. Les récits sur la trajectoire d'une famille élargie sont pris comme un objet. La *lutte* pour la terre et pour l'affirmation de l'identité, entrelacée avec une approche biographique, retrouve le lien des proches avec le territoire, les mouvements d'*aller et venir* et le *retour* à la terre d'origine. L'analyse est guidée par les concepts émiqes *d'être/ de vivre sur le territoire et revenir*.

## MOTS-CLÉS

Xakriabá; Trajectoire familiale; Mobilité; Territorialité; Identité.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Antropologia pela UFMG (PPGAn), bolsista CAPES.

## ***VIVIR Y ESTAR EN EL TERRITORIO: TRAYECTORIA FAMILIAR, MOVILIDAD Y TERRITORIALIDAD ENTRE LOS XAKRIABÁ (MG)***

### **RESUMEN**

El artículo tiene como objetivo analizar las relaciones entre movilidad y territorialidad y sus implicaciones para la constitución del *ser xakriabá*. Las narraciones sobre la trayectoria de una familia extensa se toman como un objeto. La lucha por la tierra y por la afirmación de la identidad, entrelazada con un enfoque biográfico, recupera el vínculo de los familiares con el territorio, los movimientos de *ir y venir* y el *regreso* a la tierra de origen. El análisis se guía por los conceptos emicos de *estar en/o vivir el territorio* y *volver*.

### **PALABRAS CLAVE**

Xakriabá; Trayectoria familiar; Movilidad; Territorialidad; Identidad.

## INTRODUÇÃO

*Estar no*<sup>2</sup> ou estabelecer-se no território, lugar dos *antigos* e de muitos *finados*<sup>3</sup>, tirando dali suas formas de sustento sem que seja necessário migrar-se para alhures, nem sempre é algo possível entre os Xakriabá. Durante minhas estadas na terra indígena, ouvi muitas histórias de pessoas que, com o avanço da fronteira agropecuária e/ou a improdutividade da terra, tiveram suas formas de manter-se no território ameaçadas e dali se retiraram. Também pude ouvir histórias sobre a venda de terras para posseiros, intimidação de grileiros e aliança com fazendeiros. Seja qual for o motivador da migração, compulsória ou não, longe da terra dos *antigos*, com a composição de um núcleo familiar, *visitas dos parentes*, recebimento de *cartas, comidas e rezas*, é possível *viver o território* mesmo sem *estar* nele. A essas histórias se somam outras sobre os movimentos de *idas e vindas*, a *volta para visitar os parentes*, o *retorno* e (re)estabelecimento na terra indígena.

Neste artigo proponho-me a analisar algumas dessas histórias a partir da trajetória de uma família extensa cujos antepassados vêm residindo na aldeia Barreiro Preto - umas das 40 aldeias do território xakriabá. Recorro à abordagem biográfica, elegendo a história de vida de alguns entes, como perspectiva metodológica. A análise é orientada pelos conceitos êmicos *viver o/ estar no território* e *retorno*, elaborados por dois irmãos, Célia Xakriabá e Edgar Kanaykõ<sup>4</sup>. Tais conceitos foram apresentados a mim quando iniciei, em 2015, uma pesquisa sobre as trajetórias desses acadêmicos, à época, recém-formados pela licenciatura indígena FIEI (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) da UFMG (Universidade Federal de Minas Gerais) (cf. JARDIM, 2016).

Célia Xakriabá, além de graduada no curso FIEI, é mestra em Sustentabilidade junto aos Povos e Terras Tradicionais pela Universidade de Brasília (MESPT/UnB) e doutoranda em Antropologia pela UFMG. É uma expoente liderança do movimento indígena no Brasil. Já Edgar Kanaykõ, é cineasta e fotógrafo com premiações importantes no circuito audiovisual e mestre em Antropologia pela UFMG.

Entremeadas às narrativas sobre suas experiências na licenciatura, os irmãos também abordaram as relações entre mobilidade e territorialidade xakriabá. Os conceitos engendrados por Célia e Edgar, presentes em uma narrativa exclusiva, foram mobilizados em um contexto de interpelação próprio quando os entrevistei. Tais narrativas, e subsequentes

<sup>2</sup> As expressões nativas aparecerão em itálico.

<sup>3</sup> *Antigos* são os ancestrais distantes no tempo, mas o que os Xakriabá foram um dia, *finados* são aqueles que estão ao alcance da memória genealógica xakriabá (SANTOS, 2014).

<sup>4</sup> Os nomes aqui utilizados foram informados pelos sujeitos de pesquisa quando os perguntei como deveria apresentá-los no trabalho. Destaco que a adoção do nome indígena entre os Xakriabá é recente e está relacionada ao processo de revitalização linguística e ensino da língua Akwe nas escolas xakriabá.

idas à campo, levaram-me a eleger as relações entre mobilidade e territorialidade como um dos temas de investigação de minha atual pesquisa de mestrado. Não posso, e nem pretendo, afirmar que tais conceitos são amplamente compartilhados, e talvez seja uma criação própria de seus lugares de fala como acadêmicos xakriabá. Nesse sentido, a contribuição desses intelectuais me parece residir justamente em nomear e anunciar sociabilidades próprias de seu povo, essas sim, amplamente compartilhadas. Em suma, os conceitos estão ancorados e foram formulados pelos irmãos na construção de uma narrativa singular sobre a trajetória e a relação de seus parentes com o território, porém também podem dizer sobre as trajetórias de outros xakriabá.

Na seção inicial, faço um breve panorama sobre a questão fundiária e identitária entre os Xakriabá. Posteriormente, apresento elementos biográficos de integrantes da família extensa com o objetivo de ancorar experiências subjetivas relacionadas às agências do *self* e aos processos de individuação às percepções mais amplamente compartilhadas. Ao fim, elaboro algumas reflexões a partir dos conceitos elaborados pelos irmãos e argumento que a mobilidade xakriabá envolve não só a busca pelo sustento fora do território, mas também o *retorno*, a *luta* pela afirmação identitária e territorial, o *viver o território*.

## TERRITÓRIO E AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA ENTRE OS XAKRIABÁ

O território do povo Xakriabá localiza-se no norte de Minas Gerais, no município de São João das Missões, compreendendo duas áreas contíguas demarcadas e homologadas que se estendem à margem esquerda do rio São Francisco: TI Xakriabá (homologada em 1987) e TI Xakriabá Rancharia (homologada em 2003) [ver Mapas 1 e 2 em Anexos]. Desde 2002, o povo Xakriabá aguarda uma revisão da atual extensão territorial (BRASIL, 2018). Estimativas recentes indicam que a população total é de 14 mil habitantes distribuídos em 40 aldeias (BRASIL, 2020). Trata-se da maior população indígena de Minas Gerais. Ademais, as aldeias Caraíbas, Dizimeiro, Ilha do Capão, Remanso, São Bernardo, Várzea Grande, localizadas em Itacarambi, município vizinho a São João das Missões, já foram reconhecidas e aguardam por homologação (com exceção da aldeia Peruaçu) e são consideradas áreas de *retomada*<sup>5</sup>.

Segundo A. F. Santos (1997), os Xakriabá só foram devidamente reconhecidos pelo Estado brasileiro como povo indígena na década de 1970. Entretanto, a presença dos Xakriabá no médio São Francisco é documentada em fontes históricas desde, no mínimo, o século XVII. Nos séculos XVIII, XIX e XX o grupo assistiu a uma progressiva expropriação do

---

<sup>5</sup> No contexto etnográfico xakriabá considera-se áreas de *retomada* aquelas que estão em processo de identificação fundiária ou que já caminharam um pouco para o reconhecimento de sua situação jurídica. Edgar Kanaykō Xakriabá (2019) considera toda a região pertencente a margem oeste do rio São Francisco como área de *retomada*.

território, intensificada após terem seu território reduzido a uma faixa doada, em 1728, pelo mestre-de-campo Januário Cardoso de Almeida. Na segunda metade do século XX destaca-se a década de 1960, que pode ser lida como um marco na história de conflitos entre Xakriabá e latifundiários, grileiros, posseiros e lideranças políticas locais. Com o avanço da fronteira agropecuária promovido pela RURALMINAS - órgão fundiário do Estado de Minas Gerais, cresceram a grilagem de terras, a compra de posses individuais e os atos de violência contra os Xakriabá (SANTOS, 1997).

A criação de um Posto Indígena pela FUNAI, em 1973, foi uma resposta às ações de violência de grandes fazendeiros, grupos empresariais e grileiros interessados no projeto desenvolvimentista da RURALMINAS. Ainda que o Posto da FUNAI se configure como peça importante no reconhecimento identitário do grupo, tal processo foi marcado pela suspeição da identidade indígena levada a cabo pelos funcionários do órgão indigenista.

Pacheco de Oliveira (1998) observa “[que a FUNAI] sempre manifestou incômodo e hesitação em atuar junto aos ‘índios do Nordeste’, justamente por seu alto grau de incorporação na economia e na sociedade regionais” (p. 52). Ainda segundo o autor, os sujeitos indígenas, como sertanejos pobres e sem acesso à terra, não obedeciam a uma expectativa, em termos diacríticos, mantida pelo Órgão. Algo similar ocorreu no contexto norte mineiro. Conforme A. F. Santos (1994), os Xakriabá, apesar de contarem com alguma assistência do já instalado Posto, não tinham a identidade reconhecida, sendo tratados como remanescentes. Vejamos um Relatório do Órgão recuperado pela autora:

“Os supostos remanescentes na sua maioria são de pele negra, cabelos encaracolados, nunca ouviram falar o nome da tribo primitiva, não conhecem o arco-e-flexa (sic) nem têm noção do que seja trabalho de artesanatos. São possivelmente emigrantes baianos, que chegando àquela área e sabendo-a indígena ocuparam-na e hoje se dizem remanescentes. Falam sem nenhum sotaque o português [...] Salvo melhor juízo, não há índio na área de Xakriabá, e, possivelmente, nem mesmo remanescentes serão ali encontrados” (RELATÓRIO DE VISITA ÀS QUATRO COMUNIDADES INDÍGENAS DA 11ª D.R. FUNAI, 1977 *apud* SANTOS, 1994, p. 11).

Com a presença do Posto os conflitos fundiários se intensificaram, o que levou ao trágico assassinato de três indígenas – dentre eles, Rosalino Gomes de Oliveira. Ante a repercussão de tal evento, ocorreu a homologação do território xakriabá em 1987 (SANTOS, 1997). No entanto, ameaças à integridade física e aos direitos territoriais dos Xakriabá persistem nos processos contemporâneos de *retomada territorial*.

Nos territórios homologados, um cenário mais alentador emerge com a implementação da educação escolar intercultural indígena, iniciada em Minas Gerais no ano 1995<sup>6</sup>, com a execução do Piei/MG (Programa de Implementação de Educação Indígena em

---

<sup>6</sup> A cultura escolar se fazia presente no território inicialmente com a atuação dos *professores leigos* que lecionavam em *casas de família* (período que remonta aos anos 1930), e, em um período posterior, com a presença de *professores de fora, de rodízio* (décadas de 1970 e 1980) (SANTOS, 2006; GOMES, 2006; JARDIM, 2016). A cultura escolar conformava contornos diferentes daquela

Minas Gerais). Gomes et al (2013, p. 218) observam que os Xakriabá protagonizaram um intenso e acelerado processo de modificação de sua organização social ao fim do século XX, algo que, segundo os autores, está diretamente relacionado à implementação das escolas xakriabá<sup>7</sup>.

A presença das escolas não só diminuiu a necessidade de saída do território em busca de escolarização como reduziu a busca por trabalho fora da terra indígena, já que ampliou a empregabilidade (professores, coordenadores, cantineiros, serviços gerais) (OLIVEIRA, 2016). Com a atuação de professores xakriabá nas escolas, a história do povo e do território passou a fazer parte do currículo escolar, o que despertou maior consciência identitária e engendrou iniciativas de *retomada da cultura*<sup>8</sup>.

Alguns autores (GOMES; MIRANDA, 2014; MONTE-MÓR et al, 2006), ao abordarem a mobilidade xakriabá, tratam a saída para o trabalho na lavoura de cana-de-açúcar nos estados de São Paulo e/ou Mato Grosso do Sul como a principal fonte de renda extra de jovens e adultos xakriabá. No entanto, com o delinear desse novo cenário, seria interessante verificar se tem ocorrido uma diminuição, talvez ainda tímida, dessa saída da terra indígena em busca de trabalho em lugares alhures<sup>9</sup>.

Como se pôde ver, os Xakriabá, de maneira semelhante a outros povos indígenas, podem ser compreendidos por meio do processo de etnogênese<sup>10</sup> que protagonizaram e

---

hoje em vigor, estava voltada principalmente à iniciação da alfabetização e do letramento. Com a implementação das escolas indígenas na TIX, as crianças puderam acessar regularmente os anos iniciais do ensino fundamental a partir de 1997. Já os anos finais do ensino fundamental passaram a vigorar a partir do ano 2000 e o ensino médio passa a ser ofertado em 2006. É importante destacar que a formação de professores indígenas no Magistério Indígena foi consonante a implementação dessas escolas, pois praticamente inexistiam professores diplomados para lecionar na TIX.

<sup>7</sup>À exemplo, as diferentes formas de interação entre adultos e crianças: “as crianças passaram a ter acesso a bens culturais como a escrita que seus pais não dominavam [...] invertendo padrões de interação tradicionais nos quais as gerações mais jovens são socializadas a partir da experiência dos adultos” (GOMES et al, 2013, p.229). Não por acaso, os filhos são referidos pelos pais como mais “sabidos”, denotando uma valorização da leitura, da escrita e dos conhecimentos próprios à escola (GERKEN et al, 2003 *apud* GERKEN et al, 2004).

<sup>8</sup> Cito como exemplo os usos das pinturas corporais pela juventude xakriabá contemporânea que, em momentos de festejo e outros, valem-se delas para celebrar um evento e/ou estabelecer fronteiras identitárias. Os *mais velhos* costumam relatar que ao pintar seus corpos eram perseguidos por aqueles que tinham interesse nas terras. Nesse sentido, a pintura corporal foi algo recentemente *recuperado* com o trabalho de professores indígenas (cf. NUNES, 2013; JARDIM, 2016).

<sup>9</sup> Ainda não existem estudos que demonstram, por meio de dados quantitativos, essa diminuição.

<sup>10</sup> Etnogênese é um termo que toma formas distintas para diferentes autores. Para Pacheco de Oliveira (1998) o processo de etnogênese abrange “tanto a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já conhecidas” (p.53). O autor faz a importante observação de que “a aplicação dessa noção - bem como de outras igualmente singularizantes - a um conjunto de povos e culturas pode acabar substantivando um processo que é histórico, dando a falsa impressão de que, nos outros casos em que não se fala de ‘etnogênese’ ou de ‘emergência étnica’, o processo de formação de identidades estaria ausente” (p.62). Para Bartolomé (2006) o termo tem sido utilizado

protagonizam, principalmente, pela reivindicação do território e pela afirmação identitária. Algo intensificado ao longo da segunda metade do século XX.

## TRAJETÓRIA FAMILIAR E PARENTELA

Nesta seção, apresento os interlocutores e alguns aspectos de suas histórias de vida antes de debruçar-me propriamente em suas compreensões sobre mobilidade e territorialidade xakriabá. Assim como Gonçalves (2012), acredito que, por meio da abordagem biográfica, os sujeitos da pesquisa e suas percepções ontológicas podem ser encarados não como mero espelho de compreensões coletivas, mas como capazes de criar e agenciar significados próprios relacionados ao mundo e às coisas.

Os personagens e a trajetória da família extensa<sup>11</sup> serão retratados a partir das narrativas dos irmãos Célia e Edgar; José de Souza Freire, o avô materno; e Hilário Corrêa Franco, o pai. Moradores da aldeia Barreiro Preto - a segunda mais numerosa do território (BRASIL, 2020), os interlocutores possuem notoriedade entre os Xakriabá, além de participarem de pesquisas realizadas por acadêmicos indígenas (cf. LOPES, 2016; OLIVEIRA, A., 2016; CORRÊA XAKRIABÁ, 2018; KANAYKÕ XAKRIABÁ, 2019) e não indígenas (cf. SANTOS, 2010; ESCOBAR, 2012; GOMES; MIRANDA, 2014; PEREIRA, 2013; JARDIM, 2016; GERKEN *et al*, 2019, entre outros). Apresento abaixo um pequeno diagrama de parentesco<sup>12</sup> e, posteriormente, descrições mais detalhadas dos familiares mais citados nas narrativas:

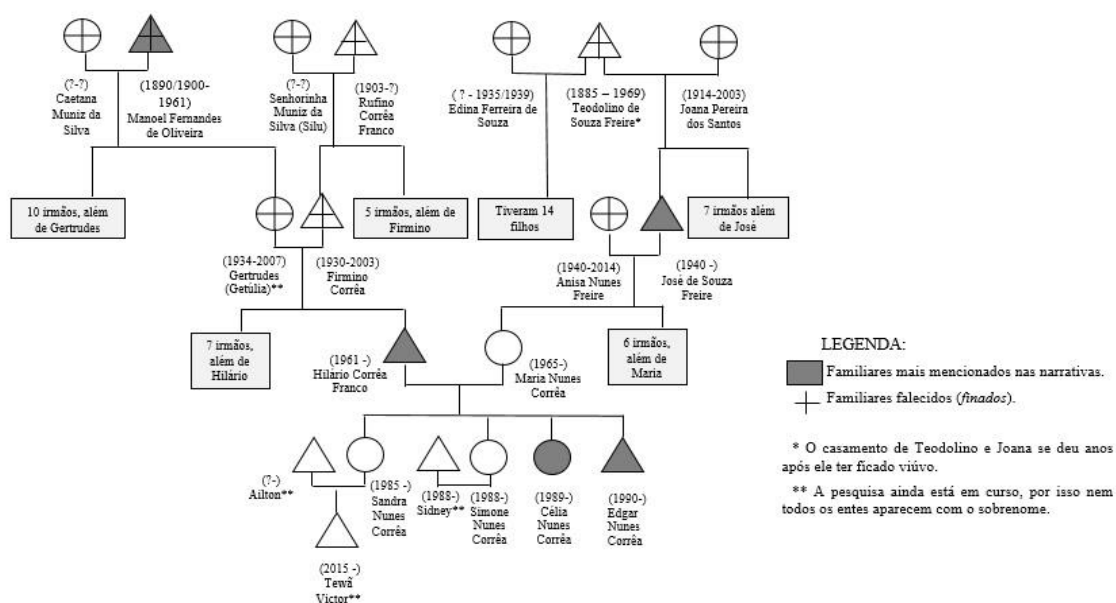
---

para retratar “o desenvolvimento de novas configurações sociais, de base étnica, que incluem diversos grupos participantes de uma mesma tradição cultural”. O autor considera que etnogênese também pode qualificar “o ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente ‘miscigenados’ ou ‘definitivamente aculturados’ e que, de repente, reaparecem no cenário cultural, demandando seu conhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos.” (ROSSENS; PÉREZ; BARTOLOMÉ *apud* BARTOLOMÉ, 2006, p. 39-40). Pacheco de Oliveira (*idem*) e Bartolomé (*idem*) citam Sider, que compreende etnogênese como algo oposto ao etnocídio. Deve-se realçar a grande importância dos estudos de etnogênese para a compreensão de processos identitários envolvendo os índios do Nordeste e de regiões fronteiriças, como é o caso de Minas Gerais.

<sup>11</sup> Alguns conceitos explorados por Mura (2013) sobre família nuclear e extensa pankararu, também podem ser úteis para compreender a parentela xakriabá: “a família extensa é formada geralmente por três (ou quatro) gerações e se configura como a unidade mínima para a reprodução de um grupo doméstico a partir de um ponto de vista educacional” (*ibid.* p.68). Ainda, segundo a autora, o eixo da família nuclear é composto pelos “pais e os avós, pontos de referência e apoio” (*ibid.* p.68), como também ocorre para a família em questão.

<sup>12</sup> Algo similar a descendência irrestrita descrita por Barretto Filho (1999) para os Tapeba, parece vigorar entre os Xakriabá, não havendo “regras de descendência que vinculem uma pessoa a qualquer grupo de parentes, prescrevendo séries de direitos e deveres, nem regras de casamento preferencial ou interdição de união com brancos” (BARRETTO FILHO, 1999, p.113)

DIAGRAMA DE PARENTESCO:



As memórias dos interlocutores fazem referências a alguns entes já falecidos, principalmente, ao *finado* Manoel Fernandes de Oliveira, pai da mãe de Hilário e bisavô dos irmãos Célia e Edgar. Exímio rezador, *juiz de paz* e *escrivão*, Manelão, como também é conhecido, é considerado um não indígena por José de Souza Freire, seu afilhado, já que nascido em Brejo do Amparo, antigo distrito de Januária (MG). Seu Zé ou vô Zé, avô materno de Célia e Edgar, também chamado de Zé do Rolo<sup>13</sup>, estima que seu padrinho deva ter nascido entre os anos de 1890 e 1900, tendo na década de 1920 já se estabelecido no território e falecido ali em 1961. Conforme Seu Zé, Teodolino de Souza Freire, seu pai, assim como Manelão, era forasteiro, tendo nascido em Mucambo, distrito de Januária (MG). Já a Rufino Corrêa Franco, avô paterno de Hilário, atribui uma ascendência indígena, tendo ele morado em Gergelim, distrito de Montalvânia (MG), antes de se estabelecer no território indígena.

Manelão só pôde passar a usufruir do território indígena, reconhecido na época *como Terreno dos Cablocos de São João das Missões*, com o consentimento do *Chefe dos Caboclos* Gerônimo Seixas Ferro, com o qual firmou parceria por anos devido ao seu conhecimento da leitura e escrita. Sua permanência no território também foi reafirmada quando se casou com uma mulher xakriabá, Caetana Muniz da Silva. Vale notar que nas narrativas, os casamentos entre indígenas e não indígenas, ocorridos antes da demarcação das terras (1987), aparecem como um elemento determinante para o estabelecimento de não indígenas no território

<sup>13</sup> Conforme ele mesmo me informou, a ele foi atribuído o apelido Zé do Rolo devido ao fato de estar sempre *fazendo rolo*, negociando, trocando uma coisa por outra nos tempos em que ainda não se usava o dinheiro.



indígena. É interessante notar que, em certos casos, essa espécie de política interna se aplicava indiretamente<sup>14</sup>.

As relações entre Manelão, Teodolino e Rufino eram de afinidade e sustentadas, principalmente, pelo compadrio. Manelão foi padrinho de batismo de Zé do Rolo e Rufino foi padrinho de casamento de Seu Zé e Anisia. Dois filhos de Rufino, Firmino e Veríssimo, casaram-se com duas filhas de Manelão, Gertrudes e Geralda. Tomemos outros exemplos de relações de aliança entre as famílias: Zé do Rolo é padrinho de casamento de uma das filhas de Manelão, Olava; Firmino é padrinho de batismo de Maria Nunes Corrêa, filha de Seu Zé.

As narrativas de vô Zé sobre Manelão o identifica como o responsável pela introdução de práticas católicas nas aldeias Barreiro Preto e na vizinha Sumaré I. Segundo Seu Zé, devido à inexistência de igrejas e sacerdotes no território, Manelão incumbia-se de celebrar e organizar em sua própria casa *cultos*<sup>15</sup>, novenas, rezas do terço, dentre outros, reunindo dezenas de pessoas para ouvir os ensinamentos bíblicos. Por dominar a escrita e a leitura, tendo sido escolarizado em Brejo do Amparo, Manelão conduzia as rezas auxiliado por um livro que, para além dos temas religiosos, continha noções de matemática, alfabetização e geografia.

Ademais, a Manelão é atribuída a sabedoria de um *juiz de paz*. Segundo Hilário, sua presença era solicitada para apaziguar relações conflituosas entre parentes e outros, o que fez Manelão obter reconhecimento tanto do cacique Gerônimo como de juizes e advogados. Além disso, pelo seu domínio da escrita, o *escrivão* era procurado para redigir cartas a serem entregues aos parentes que haviam se deslocado para fora do território. Segundo Célia (*apud* JARDIM, 2016), quando pouquíssimas pessoas sabiam escrever na TIX, o que denomina como a *época da referência* (anterior aos anos 1930-1940), seu bisavô era buscado com recorrência:

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

Tais elementos biográficos me parecem indicar que o prestígio, digamos assim, atribuído a Manelão se dava, principalmente, devido a sua educação formal e ao domínio de um *corpus* de conhecimento católico, algo incomum no local durante a época em que viveu.

<sup>14</sup> Por exemplo, o pai de Seu Zé migrou para o território com sua primeira esposa – Edina, retratada como não indígena – e filhos, em 1935. Isso ocorreu após uma de suas filhas do primeiro casamento, Júlia, ter se casado com Vencerlau (Vêncio), que morava no território, e estabelecido morada na terra. Teodolino, após ficar viúvo, casou-se pela segunda vez com Noca (Joana Pereira dos Santos), referida por seu filho José como *descendente daqui*. Os filhos do primeiro e segundo casamento de Teodolino foram criados no *Terreno dos Cablocos*. Ademais, alguns filhos do primeiro casamento de Teodolino migraram já casados com não indígenas para o território. Quase todos os filhos do primeiro casamento de Teodolino não permaneceram no território, migraram para municípios vizinhos, cidades como São Paulo e Mato Grosso nas décadas anteriores a demarcação da TIX, após algum tempo vivendo no território.

<sup>15</sup> Cerimônias que lembram missas católicas realizadas sem a presença de um padre.

Já José de Souza Freire, nascido no território indígena, é *rezador, embaixador*<sup>16</sup> na Folia de Reis, *jogador* de *Loas* e referência central para sua neta Célia, vejamos:

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

Nas festas de casamentos, Zé do Rolo é frequentemente requisitado para *jogar Loas*. As *Loas* são compostas por versos com rimas e quem a entoa é denominado *jogador*. Para obter um bom desempenho cabe aos *jogadores* proclamarem o maior número de composições durante a festa noite adentro, o que me parece evidenciar um caráter de duelo, disputa ou desafio<sup>17</sup>. Por ser veiculada oralmente, exige-se do jogador tanto a memorização quanto a capacidade de criação de maneira improvisada, uma vez que as *Loas* podem se esgotar durante a performance. Seu Zé do Rolo é reconhecido por seu vasto repertório e pela capacidade sem igual de memorizar seus versos com rimas. Embora não atribua o aprendizado dessa tradição a alguém em especial, sendo esse um *dom da pessoa*, diz lembrar ver Antônio e João (Tonico), irmãos do primeiro casamento de seu pai, *jogarem Loas* nas festas e em seu próprio casamento.

Zé do Rolo também detém o conhecimento de muitos *benditos* e *ladainhas*, sendo considerado um *frenteiro* ou *puxador de reza*, uma espécie de posição ocupada por *rezadores* capazes de conduzir rituais religiosos com referências aos ensinamentos bíblicos. Muitas dessas rezas foram aprendidas por Zé do Rolo quando, em sua juventude, frequentou a casa de Manelão. Por meio da oralidade e do *assuntar*, que é a compreensão detida do conteúdo que se falava, ele hoje detém parte desse patrimônio religioso. Sob sua posse encontra-se o supracitado livro utilizado por Manelão na condução das rezas. Seu Zé considera-se uma pessoa pouco escolarizada e de sabedoria restrita por ter tido acesso limitado à alfabetização. O letramento que teve alcance se deu através dos ensinamentos transmitidos por seus irmãos do primeiro casamento de seu pai, Caetano e Ernestino, que haviam tido contato com a cultura escolar fora do território indígena, antes de migração para lá. Vô Zé também diz que sua casa foi uma espécie de escola em que atuavam professores xakriabá *leigos*, ou seja, que lecionavam o estudo que possuíam. Ele também conta que nunca ter saído da terra indígena em busca de estudo ou por qualquer outra motivação, a não ser na

---

<sup>16</sup> Segundo Gerken *et al* (2019): “O responsável pela folia é chamado de embaixador, que é quem coordena, organiza, reúne os foliões e, ainda, é o guardador dos instrumentos. O embaixador é também o folião de guia, mas o inverso não é verdadeiro. Folião de guia é quem canta os primeiros versos da Folia de Reis” (p. 8).

<sup>17</sup> As *Loas* são manejadas de acordo com um regime de propriedade específico, uma vez que cada jogador possui exclusividade no uso de seus versos com rima. Os conteúdos das *Loas* variam entre orientações e prescrições para um casamento bem-sucedido, dirigidas diretamente aos noivos, e temas relacionados à conjuntura política do país, aos direitos indígenas, etc.

circunstância em que realizou um tratamento médico em São Paulo ou quando *visitava* os parentes que migraram para fora do território. No mais, as influências locais das tradições aprendidas por Seu Zé (rezas, *loas*, folia de reis) me parecem beber em tradições extra-locais (regionais ou globais), ou seja, as tradições de conhecimento xakriabá se constituem por meio da mobilidade das pessoas e não se amparam estritamente em conhecedores nascidos e criados no território. Parece-me que as tradições foram (e são) trazidas e (re)significadas com o deslocamento das pessoas para dentro e fora do território indígena.

A exemplo disso, Hilário Corrêa Franco, pai de Célia e Edgar, nascido na terra indígena, é uma das lideranças da aldeia Barreiro Preto, cujas *andanças*, *movimentações* e viagens o projetaram politicamente. Ocupou e ocupa cargos políticos de relevância. Foi eleito vereador do município de São João das Missões, no início dos anos 2000, e atualmente é Secretário de Cultura do mesmo município e conselheiro representante do povo Xakriabá na Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais (CEPCT/MG). Atuante na Associação Indígena Xakriabá da aldeia Barreiro Preto (AIXBP), desde 1995, é uma referência na escrita de projetos.

Hilário teve contato com a cultura escolar quando existiam escolas análogas às “domésticas” e “isoladas” (cf. GOMES, 2006; SANTOS, 2006). Seus estudos foram interrompidos quando, em 1979, rumou a São Paulo em busca de trabalho e são retomados somente muitos anos mais tarde quando passou a integrar a primeira turma do PROEJA Indígena (Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos) do IFNMG (Instituto Federal de Educação Profissional e Tecnológica do Norte de Minas Gerais) – *campus* Januária (ESCOBAR, 2012). Zé do Rolo considera seu genro, um grande entendedor do significado da Folia de Reis e Hilário atribui ao sogro seu envolvimento com a Folia e o aprendizado da arte do versar e *jogar Loas*.

Célia Nunes Corrêa ou Célia Xakriabá, filha de Hilário e Maria, é a primeira liderança mulher de seu povo. Participou e organizou, em 2019, a I Marcha das Mulheres Indígenas e a Jornada Indígena na Europa: “Sangue Indígena Nenhuma Gota a Mais”, eventos associados à APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil). Célia estabeleceu vínculos com outras organizações como o CAA (Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas Gerais) e a Articulação Rosalino Gomes (que reúne povos do Norte de Minas e Alto Vale do Jequitinhonha). Começou a participar das atividades promovidas pelo movimento indígena aos treze anos de idade e atribuiu ao pai sua iniciação política (JARDIM, 2019a). Deve-se destacar que a iniciação e representatividade política assumida por mulheres é inusitada entre os Xakriabá (GOMES; TEIXEIRA, 2012). Suas *andanças* e *movimentações* intensificaram-se ao longo dos últimos anos devido também a sua formação acadêmica.

Célia vivenciou a introdução do ensino fundamental e médio na TIX. Um ano após concluir o ensino médio, iniciou o ensino superior na licenciatura FIEI, em 2009. Depois de

formada, em 2013, Célia exerceu brevemente o cargo de professora de cultura na escola Xukurank, à época, com apenas 24 anos<sup>18</sup>. Em 2015, ingressou na Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais (SEE/MG) atuando na viabilização estadual da categoria Escola Indígena, tendo permanecido até 2017. Célia defendeu sua dissertação, em 2018, tornando-se a primeira mestra entre os Xakriabá, e iniciou o doutorado em 2019 (JARDIM, 2019a). Célia é conhecida pelo uso de recursos poéticos em seus discursos no movimento indígena e em comunicações acadêmicas, algo que atribui a seu avô materno, que também a ensinou a *jogar Loas* nos casamentos (JARDIM, 2019b). Herda de seu pai a tradição da luta política e de seu avô a do falar em versos e a inova ao escrever textos acadêmicos em poesia.

Edgar Nunes Corrêa ou Edgar Kanaykõ produziu e dirigiu filmes sobre seu povo e outros, realizou diversos ensaios fotográficos e é o segundo mestre acadêmico entre os Xakriabá. Iniciou a vida escolar sem a idade mínima<sup>19</sup> para frequentar a escola<sup>20</sup>. Participou de projetos culturais, como a construção da Casa de Cultura e do Ponto de Cultura, iniciados na primeira década dos anos 2000. Ingressou na vida acadêmica como estudante do curso FIEL (2009-2013), com Célia. Em 2019, defendeu sua dissertação em Antropologia, que estabeleceu diálogos promissores com a antropologia visual. Atualmente, Edgar atua na produção de vídeos, filmes e curtas-metragens cujos conteúdos abordam a vida entre os Xakriabá e em outras comunidades indígenas no Brasil. Também atribui a seu pai sua iniciação e articulação com a luta e as demandas indígenas.

Destaco alguns pontos após a apresentação dos entes. Pelo que pude perceber, ainda que de forma incipiente, não existem normas ou barreiras sociais às trocas matrimoniais entre os Xakriabá, muito embora pareçam ter desempenhado um papel significativo na permanência dos entes forasteiros no território. Destaco outro ponto: as memórias dos interlocutores sublinham trajetórias de figuras masculinas em detrimento das femininas<sup>21</sup>. Penso que isso ocorre devido à atuação desses familiares como lideranças tradicionais das aldeias, como é o caso de Manelão e Hilário, e como detentor de

---

<sup>18</sup> Segundo Pereira (2013), inicialmente, aqueles que ensinavam *cultura* nas escolas eram professores empregados sem educação formal, sendo anciãos, artesãos, festeiros, lideranças, pajés – dentre eles, a grande maioria já de idade avançada.

<sup>19</sup> Edgar vai às aulas *encostado* a sua irmã, regime local em que “[...] crianças menores participam de algumas das atividades sem que pese sobre elas as exigências de desempenho a que as demais crianças devem responder” (GOMES, 2006, p. 324).

<sup>20</sup> Os irmãos mais novos tiveram uma trajetória escolar destoante da maioria dos jovens xakriabá. Conforme Gomes e Teixeira (2012), os homens jovens e adultos migram para as regiões de corte de cana, conduzidos por um tio ou pelo próprio pai. Já as jovens mulheres xakriabá, quando saem do território, exercem ocupações como empregadas domésticas ou babás.

<sup>21</sup> Em sua dissertação, Célia apresenta brevemente algumas mulheres de seu núcleo familiar: “no meu núcleo familiar, tanto por parte da minha avó paterna, Vó Getúlia; quanto da minha tia Ana, tia Inês (parteira), e por parte da minha bisavó de linhagem materna, Joana (Noca); todas eram referências no rezar” CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p.26).

conhecimentos considerados tradicionais, como é o caso de Zé do Rolo. Embora Célia tenha se tornado uma liderança de destaque entre os Xakriabá, referindo-se a seu pai como pessoa ímpar através da qual herdou o envolvimento com a política indígena e responsável por iniciá-la na tradição da luta, os homens xakriabá prevalecem como lideranças políticas, algo estruturado a partir de um regime de hierarquia local.

As menções aos ancestrais comuns me parecem evidenciar uma valorização da tradição escrita – tradição de conhecimento pouco explorada como indígena na literatura etnográfica –, através da figura de Manelão, e da tradição oral, através da figura de Seu Zé. Célia se reconhece, inclusive, como uma “hibridização entre essas duas formas de expressão” (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p. 25). No mais, a meu ver, as referências aos parentes das gerações ascendentes nas narrativas são acionadas não só para que os interlocutores possam falar de si mesmos, mas também para evidenciar o que consideram como povo, território e pertencimento étnico. Como destaca Barretto Filho sobre os Tapeba, “sua individuação em um mesmo conjunto, na mesma coletividade” (BARRETTO FILHO, 1999, p.115). A menção à ascendência também é acompanhada por (re)significações de deslocamentos para dentro ou fora do território, movimentos de chegadas e idas, algo que trato a seguir.

## VIVER O E ESTAR NO TERRITÓRIO: DINÂMICAS DE MOBILIDADE E TERRITORIALIDADE

Nesta seção, abordarei as narrativas que falam sobre a trajetória familiar, mencionam os parentes, seus movimentos de saída e de permanência na TIX. O pertencimento dos integrantes da família ao território de origem é explorado a partir dos conceitos étnicos *viver o e estar no território*.

As menções aos ancestrais comuns, avôs e avós, bisavôs e bisavós, são acionadas por Célia para reforçar o pertencimento à terra indígena, lugar de origem da família. De acordo com ela, esses antepassados *viveram o e estiveram no* território xakriabá, nasceram e permaneceram na aldeia Barreiro Preto, onde está localizada a casa de seus pais, e redondezas. Ainda que alguns entes sejam considerados forasteiros por Seu Zé, como visto na seção anterior, o que Célia me parece reforçar é a centralidade desses parentes na perpetuação das tradições. Como se sempre *estivessem* ali, são concebidos como aqueles que contribuíram para o *viver o* território tenha se concretizado.

Em outro relato, Edgar reforça o dito pela irmã<sup>22</sup> ao narrar que sua família *nunca morou em outra região*, ou seja, fora do território indígena. Célia enfatiza que seu avô materno nunca saiu da aldeia Barreiro Preto. Em seguida, diz que, em algumas ocasiões, ele trabalhou nas roças vizinhas apenas *quando a coisa apertava*. As roças as quais ela se refere são de outros xakriabá, localizadas no interior do território indígena. Zé do Rolo conta que

---

<sup>22</sup> Os irmãos foram entrevistados separadamente.

alguns de seus irmãos do segundo casamento de seu pai deixaram o território indígena na *época dos posseiros*, época que me parece estar relacionada ao avanço da fronteira agropecuária promovido pela RURALMINAS e pela grilagem de terras (década de 1960).

A saída do território é quase sempre tratada pelos jovens interlocutores com ressalvas e justificativas. Célia conta que seu pai e sua mãe, Maria Nunes Corrêa (Dona Bia), passaram a maior parte de suas vidas no território xakriabá, mas não *estiveram no* território por todo o curso de suas vidas. Tal observação relaciona-se à época em que a família nuclear permaneceu na cidade de São Paulo. Hilário e Maria se casaram quando tinham, respectivamente, dezenove e dezesseis anos. Após o casamento, permaneceram um tempo breve morando juntos no território indígena. Célia conta que seu pai decidiu migrar-se para a cidade de São Paulo mediante a descoberta da gravidez de Maria. Embora seu pai e sua mãe tenham posteriormente narrado que foram para São Paulo em ocasiões anteriores, de fato eles só estabeleceram moradia por mais tempo em São Paulo depois de casados.

Edgar, ao narrar sobre a saída do pai, considera que *sempre o xakriabá está nessa ida e vinda em busca de trabalho, entre Mato Grosso e São Paulo, vai e volta*. Historicamente, a saída do território consiste na busca por trabalho na lavoura de cana-de-açúcar (GOMES; MIRANDA, 2014; MONTE-MÓR et al, 2006). No entanto, Hilário migrou para trabalhar em uma empresa de recauchutagem de pneus, logo após a ida de seu irmão mais velho. Outros integrantes da família extensa também foram trabalhar na mesma empresa por indicação de Hilário e também estabeleceram moradia em São Paulo. É interessante notar que o estabelecimento anterior de parentes na capital acaba por orientar a saída de outros familiares para a mesma localidade. Conviver entre parentes mesmo estando fora do território é algo priorizado por essa família extensa. Maria também relatou ter ido para São Paulo, ocasião em que não estava casada com Hilário, para trabalhar com a tia Otaviana, irmã mais nova de seu pai, em *casa de família* assumindo afazeres domésticos. Mais uma vez, criar formas de estabelecer o seio familiar fora da terra indígena me parece ser uma das razões para a escolha do lugar para onde migrar.

Após a ida de Hilário para São Paulo, Maria, que havia ficado na aldeia Barreiro Preto no início de sua gravidez, também migra para lá. Célia considera que *por um lado*, a decisão tomada pelos pais em sair do território *foi boa, por causa da companhia*. Entretanto, reconhece que *por outro lado foi difícil (...) ter que manter duas pessoas, não tinha um serviço certo, nem nada*. Bia exerceu novamente a ocupação de doméstica na capital até o nascimento da primeira filha. A partir de 1985, quando nasceu Sandra, passou a se dedicar mais aos cuidados dos filhos. Em 1988, nasce Simone; em 1989, nasce Célia e, em 1990, nasce Edgar. Uma vez ou outra, Bia assumia serviços, como o de lavadeira de roupas, possíveis de serem conjugados à maternidade.

Nos relatos não é explicitado se a ida do casal para São Paulo se relaciona ao agravamento do cenário de disputa pelas terras, haja vista que Hilário e Maria saíram do território na década de 1980. A. F. Santos (1994) pondera que “poucos parecem ser os que, neste sistema, trabalham na região, para fazendeiros ou empresas locais [...] é provável que os conflitos recentes - pela situação de confronto criada - tenham limitado o acesso dos habitantes da área ao mercado de trabalho local” (p.14). Por isso, tal cenário também pode ter contribuído para o deslocamento de Hilário e outros familiares, que viram na capital paulista, e não na região vizinha ao território, uma alternativa para o sustento familiar.

Célia explica que a saída do território é característica não só da geração de seus pais, mas de sua própria geração, ainda que o número daqueles que interromperam os estudos em busca de trabalho nas *firmas* tenha, em sua opinião, diminuído. Justifica a motivação da migração de seu pai como *o único jeito mesmo de manter família*. A família nuclear permaneceu em São Paulo até o início da década de 1990.

Célia também diz que embora não *estivessem no* território por toda a vida, os pais sempre *viveram o* território. Entretanto, as narrativas de Célia e Edgar sobre a vida em São Paulo e a possibilidade de *viver o* território na capital foram escassas. Ao oposto dessas, as que dizem respeito ao *retorno* ao território aparecem pormenorizadas. Poder-se-ia supor que o que lhes interessa rememorar são as formas de *viver a cultura*<sup>23</sup> xakriabá quando *estavam no* território? A que se deve esse preterimento das memórias da vida fora do território e valorização das memórias associadas à vida na aldeia?

“Vocês nasceram em Itaquera<sup>24</sup>?”, perguntei ao ler o cabeçalho do histórico escolar de Célia, ao que ela respondeu sim, *mas é como se eu tivesse nascido aqui, na aldeia, como se fosse natural daqui*. Continua:

*(...) ser xakriabá hoje nasce do berço, do ser diferente... A gente já nasce com o ser xakriabá porque pertence a trajetória dos nossos pais e de nossos avós, de um lugar que vem a raiz, que vem a identidade* (JARDIM, 2016, p.24).

Segundo Célia, a ascendência familiar e as relações intergeracionais definem a composição do *ser xakriabá*. As tradições de conhecimento às quais ela pôde ter acesso, a *raiz* - que toma forma principalmente nas pessoas de seu bisavô, avô materno e pai, como visto acima - contribuíram para que ela tenha se constituído como xakriabá.

Quando questionei Edgar sobre a infância vivida em São Paulo ele comentou: *eu não me lembro muito de quando estava em São Paulo [...] Mas o que eu lembro é aqui na aldeia*

<sup>23</sup> Segundo R. Santos (2014), como *cultura* xakriabá pode-se reconhecer aquilo que é referente aos *antigos*, aos *índios apurados*, que ganha expressividade nas roupas de palha, nos adornos de pena, nas perfurações de lábios e orelhas, nas pinturas corporais e no portar arcos, flechas, cachimbos e maracás; como também aquilo referente aos índios *misturados*, aos *finados*, expresso na fabricação da rapadura, nas técnicas necessárias para se construir e guiar carros de boi, nas festas e rituais religiosos de fundo cristão, no jogo de *Loas*, dentre outros.

<sup>24</sup> Distrito situado na zona leste do município de São Paulo.



(IDEM, p.24). Célia, que também diz não se recordar da infância na metrópole paulista, considera ter sido uma *sorte* conseguir passar parte de sua infância na aldeia:

(...) ***Não lembro muito dessa parte da infância vivida na grande cidade...*** Mas, quando ia completar sete anos, ***retornamos*** para cá e eu memorizo bem esse momento de ***retornar*** para cá [...] por ***sorte*** minha eu ***voltei*** [...] ainda ***em tempo de viver a infância na aldeia***, então parte da lembrança que eu tenho é da vida na aldeia, e não desse período que morava em São Paulo... (JARDIM, 2016, p.24)

Célia fala em *retorno*, *volta* e não chegada ao território, algo a se destacar uma vez que só havia *estado* no território durante as *visitas*. *Voltar* e *retornar* só pode fazer sentido quando se *vive* o território mesmo não *estando* nele. Embora os irmãos mais novos não tenham descrito como *viveram* o território em São Paulo, Hilário conta que seus filhos acompanharam, ainda crianças, seu engajamento na luta pela terra que ocorria com suas idas pontuais ao território. Conta também que no período em que moravam em São Paulo recebiam *visitas* de parentes. De forma semelhante ao que aponta Alarcon (2018) para os Tupinambá da Serra do Padeiro, acredito que a construção das memórias relativas ao território quando se está fora dele elaboradas junto aos familiares são fundamentais para a constituição de um pertencimento étnico.

As narrativas sobre a infância na aldeia, relacionadas ao *retorno* ou a *volta* da família ao território e a uma memória possível de ser acessada, tematizam as dificuldades iniciais com o estabelecimento no território e a vida em comunidade:

(...) *tinha outra casa que era mais antiga [que a atual] que foi pai mesmo que fez o tijolo de barro... Essa época eu já lembro, tinha uns sete anos de idade (...)* A gente ia pra beira do riacho, via ele fazendo aquele adobe [...] (CÉLIA XAKRIABÁ apud JARDIM, 2016, p.26)

(...) *demorou muito tempo, acho que quase uns oito anos pra ele [Hilário] arrumar um serviço aqui [na terra indígena], mãe também [...] mas a gente ia se virando* (CÉLIA XAKRIABÁ apud JARDIM, 2016, p.25)

(...) *a maior parte do tempo, a minha infância foi **construída com o povo**(...)* Fim de semana tinha reza, festejo [...] *As atividades diárias com o trabalho na roça.* (EDGAR KANAYKÔ apud JARDIM, 2016, p.26)

A vida *construída com o povo* está associada ao *retorno* ao território, ocorrido no contexto pós homologação territorial. Nas narrativas dos irmãos sobre a *volta*, Hilário é destacado como personagem central. Célia conta: *Quando pai voltou pra cá, pouco tempo depois ele assumiu a primeira associação indígena, que foi a do Brejo, [...] ele assumiu essa questão social desde aí então, mesmo sem serviço remunerado* (JARDIM, 2016, p.26). Sobre o reconhecimento do pai como liderança, Edgar refere-se a ele como figura de *atuação política, tanto da política interna quanto externa [...] como parte das lideranças* (IDEM, p.26). A seu pai, Edgar atribui a participação *desde pequeno [...] das atividades que tem na comunidade [...] nessas participação, reunião [...] e isso no modo geral influencia como a gente percebe as coisas, nas decisões* (IDEM, p.27).



Ao lembrar episódios associados ao *retorno*, Célia também conta que a *volta* para a aldeia Barreiro Preto foi motivada pela *luta do povo*:

*(...) eu vejo que se nós não tivesse vindo naquela época eu não teria essa compreensão que eu tenho de ver como é a luta do povo Xakriabá, de ter essa participação muito ligada ao movimento indígena* (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 25).

Ainda, faz a ressalva:

*(...) a gente não desconsidera o processo de ser índio ou não daquelas pessoas [...] que não contribuíram no processo de luta do território por estar na cidade* (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 29).

É interessante perceber que Célia pontua a *luta* como algo marcante da identidade xakriabá, no *processo de ser índio*. Ela esclarece que a *luta* pelo território independe de o sujeito *estar no* território. Esse apontamento pode ser somado a outro, que diz respeito às suas vivências em Belo Horizonte. Sua saída da TIX foi acompanhada de uma *vontade de se autoafirmar*, o que me parece estar atrelado ao conceito *viver o território*:

*quando a gente vem pra cidade, a gente tem essa percepção daqueles que tá nos olhando de lado (...) quando eu tô **pintada** eu fico sentindo esse estranhamento, esses olhares (...) aí eu falo assim, eu vô me camuflar, camuflar no sentido de estratégia de defesa, mas naturalmente vem uma vontade de se **autoafirmar** de novo, porque se **autoreafirmar** é nessa **identidade** (...) é essa oportunidade de mostrar o **diferente** (...) amortecer esse estranhamento, diluir (...)* (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 28)

A pintura corporal e o jeito de falar versado aparecem em outro relato de Célia como formas de se *autoafirmar*, de buscar uma *essência*, o que me leva a sugerir que *viver o* território também se relaciona a externar elementos diacríticos da *cultura* xakriabá. Ao que Célia considera, pode-se dizer que a *luta* apresenta duas dimensões, *luta-se* pela afirmação identitária e pelo território xakriabá. *Lutar* é *viver o* território, por isso, mesmo não *estando* nele, é possível *vivê-lo* quando se *luta*. Já a *volta* potencializa esse *viver*, uma vez que as experiências são intensificadas:

*(...) quando eles voltam, eles se **autoreafirmam**, tem essa parcela de colaboração quando chegam no território [...] existe uma contribuição em contrapartida quando retorna ao território (...) eles saem, mas [quando voltam] **sempre** participavam nessa questão da **luta de território*** (CÉLIA XAKRIABÁ *apud* JARDIM, 2016, p. 29)

Em sua dissertação, Célia afirma que: “[seu] nascimento e formação estão marcados pelas lutas em torno do território” (CORRÊA XAKRIABÁ, 2018, p.25). O que Célia coloca em questão é que deve se considerar que aqueles que saem do território e estão engajados na *luta* podem ter essa experiência potencializada com a *volta*, o *retorno*. A saída é apresentada como implicada em um *retorno*, ainda que pontual. Mesmo o contato esporádico com os parentes ao *visitá-los* no território é capaz de avivar o *autoafirmar*, o *colaborar*, o *contribuir*, formas de agregar na *luta*.

Em suma, pode-se considerar que os conceitos apresentados abarcam o território como local de moradia dos ancestrais, como região para a qual devem ser devotadas *contribuições* na forma de *luta*, como lugar implicado com na afirmação identitária. Como

Célia considera em sua dissertação, “a relação que temos com o território não é uma relação da terra como matéria, é uma relação ancestral do território como corpo e espírito” (XAKRIABÁ CORRÊA, 2018, P. 19). Ao que me parece, algo próximo ao que Pacheco de Oliveira (1998) considera como “um sentimento de pertencimento étnico e um lugar de origem específico, onde o indivíduo e seus componentes mágicos se unem e identificam com a própria terra passando a integrar um destino comum” (p.64).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

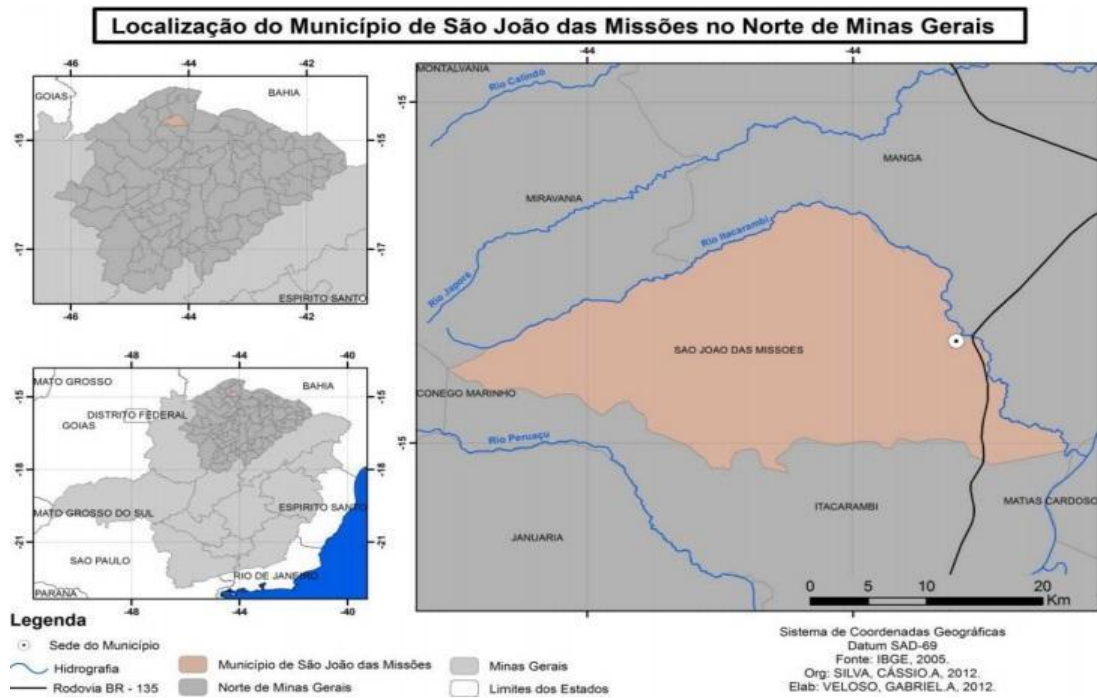
Como se pôde ver, as narrativas dos interlocutores sobre a trajetória familiar foram analisadas através dos conceitos ênicos *viver o* e *estar no* território, pelas histórias sobre os movimentos de *idas e vindas* e o *retorno*. Ao retomar memórias sobre seus ancestrais os interlocutores abordaram suas próprias trajetórias individuais vinculadas às tradições de conhecimento como a escrita, a oralidade e a *luta*. Trajetórias também compostas por deslocamentos, pela afirmação do pertencimento étnico e o entendimento do território como terra de origem em que se *está* ou se *volta, retorna*.

Os conceitos *estar no* e *viver o* território nos auxiliam a compreender as formas de manutenção dos vínculos com os *finados* e os vivos. Com os *finados* através das memórias atreladas ao território e aos conhecimentos específicos. Com os vivos através da *luta* pela terra e demais formas de *viver o* território *estando* ou não nele: no movimento indígena, na manutenção da convivialidade cotidiana e/ou pontual durante as *visitas*, no pulsar da vida comunitária através das festas, casamentos e rezas, na perpetuação das tradições.

Por último, o que as narrativas me parecem apontar é que a mobilidade xakriabá, descrita através dos movimentos de *idas e vindas*, do *retorno* à TIX, compõe um duplo significado de volta. Um significado associado à volta, para *estar no* território, como também a uma volta para se *autoafirmar*, para *viver o território*, ou seja, nos termos de Pacheco de Oliveira (1998), a uma “viagem da volta”.

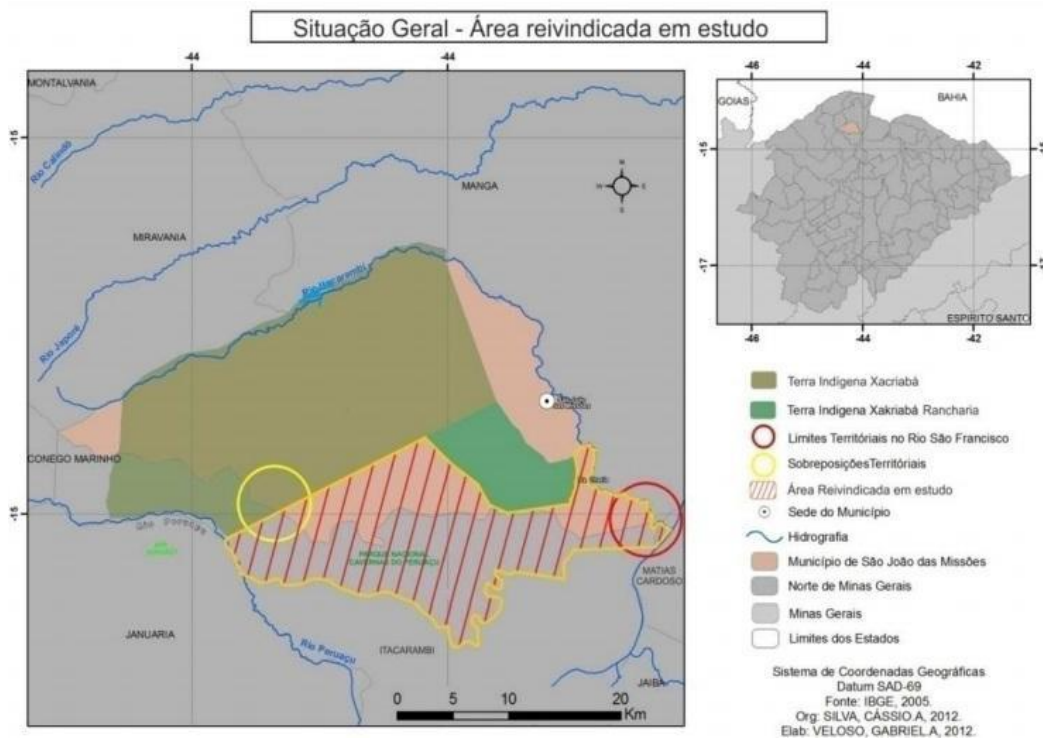
## ANEXOS

MAPA 1: TIX E TIX RANCHARIA



Fonte: SILVA, 2014.

MAPA 2: TERRAS INDÍGENAS DEMARCADAS E HOMOLOGADAS E ÁREAS EM REESTUDO



Fonte: SILVA, 2014.

REFERÊNCIAS

ALARCON, D. The return of relatives: processes of mobilisation and village construction among the Tupinambá of Serra do Padeiro, southern Bahia, Brazil. **Vibrant**, v. 15, n. 2, p. 1-21, 2018.

BARRETTO FILHO, H. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. In: João Pacheco de Oliveira (org.). **A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena**. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999. p. 93-138.

BARTOLOMÉ, M. As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Revista Mana**, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.

BRASIL. Ministério da Justiça e da Segurança Pública. Fundação Nacional do Índio. **Levantamento de informações sobre a comunidade indígena nas aldeias da TI Xakriabá**. 2020.

BRASIL. Ministério Público Federal. **Ação Civil Pública. Processo nº 1854-98.2014.4.01.3807**. 2018.

CORRÊA XAKRIABÁ, C. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Dissertação de mestrado profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais – Universidade de Brasília, 2018.

ESCOBAR, S. **Os projetos sociais do povo indígena Xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o “desenho da mente”, a “tinta no papel” e a “mão na massa”**. Tese de doutorado em Educação – Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

GERKEN, C; GALVÃO, A; DIAS, F. Práticas Culturais e Jogos de Linguagem entre os Povos Xariabá. **Revista Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 1-21, 2019.

GERKEN, C.H.S.; GOMES, A. M. R.; OLIVEIRA, W. B.; SANTOS, M. M. E. Implantação das Escolas Indígenas em Minas Gerais: Percurso de Recíproco conhecimento entre Índios e Não Índios. **Anais do 2º Congresso Brasileiro de Extensão Universitária**, Belo Horizonte, 2004.

GOMES, A. O processo de escolarização entre os Xakriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 11, n. 32, p. 316-327, 2006.

GOMES, A.; TEIXEIRA, I. A escola indígena tem gênero? Explorações a partir da vida das mulheres e professoras Xakriabá. **Praxis Educativa**, Ponta Grossa, v.7, 55-83, 2012.

GOMES, A.; SILVA, R.; SANTOS, R., Escola, infância e juventude entre os Xakriabá: breve retrato de um povo indígena recentemente escolarizado. In: EITERER, C. L.; LUZ, I. (Org.). **Sujeitos da educação: diversidade, direitos e participação política**. Belo Horizonte: Mazza, 2013. p. 152-168.

GOMES, A.; MIRANDA, S. A Formação de professores indígenas na UFMG e os dilemas das ‘culturas’ entre os Xakriabá e os Pataxó. In: CUNHA, M. C.; CESARINO, P.N. **Políticas Culturais e Povos indígenas**. São Paulo; Cultura Acadêmica, 2014. p. 455-483.

GONÇALVES, M. A.; Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In: GONÇALVES, M. A.; MARQUES, R.; CARDOSO, V. Z. (Org.) **Etnobiografia: Subjetivação e etnografia**. Rio de Janeiro; 7Letras, 2012. p. 19-42.

JARDIM, A. Do inusitado à subversão: A escrita acadêmica xakriabá como resistência intelectual. **Revista Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação**. v. 7, n.10, p. 27-39, 2019b.

JARDIM, A. “Nós temos urgência em recuperar nossos ‘re’ positivos, de REaver as nossas REtomadas, de REpensar a sustentação da vida, de REconexão com as nossas identidades” - Entrevista com a liderança Célia Xakriabá. **Revista Três [...] Pontos**, UFMG, v. 16, p. 80-90, 2019a.

JARDIM, A. **Trajetórias e narrativas de dois estudantes-pesquisadores xakriabá**. Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia – Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

KANAYKÕ XAKRIABÁ, E. **Etnovisão: o olhar indígena que atravessa a lente**. Dissertação de mestrado em Antropologia – Universidade Federal de Minas Gerais, 2019.

LOPES, L. **Loas e versos Xakriabá: tradição e oralidade**. Trabalho de Conclusão de Curso FIEI – Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

MONTE-MÓR, R; MAGALHÃES, F; DINIZ, S. Economia e etnodesenvolvimento no Território Indígena Xakriabá, MG. **XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, ABEP. Caxambu, 2006.

MURA, C. **“Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2013.

NUNES, C. **Quando pinta o corpo, pinta o espírito: a pintura corporal e a espiritualidade entre os Xakriabá de São João das Missões**. Trabalho de Conclusão de Curso FIEI – Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

OLIVEIRA, A. **História da escrita e do ensino da escrita entre o povo Xakriabá**. Trabalho de Conclusão de Curso FIEI – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PEREIRA, V. **A Circulação da cultura na escola Xakriabá**. Universidade Federal de Minas Gerais. Tese de doutorado em Educação – Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.

SANTOS, A. **Do terreno dos caboclos de São João das Missões à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo**. Dissertação de mestrado em Antropologia – Universidade de Brasília, 1997.

SANTOS, A. Xakriabá: Identidade e História. Relatório de Pesquisa. **Série Antropologia**, n. 167, 1994.

SANTOS, M. **Práticas Instituintes de Gestão das escolas Xakriabá**. Dissertação de Mestrado em Educação – Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.

SANTOS, R. Sobre cultura e segredo entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 241-255, 2014.

SANTOS, R. **A Cultura, o Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG**. Dissertação de mestrado em Antropologia – Universidade Federal de Minas Gerais, 2010.

**SILVA, C. A natureza de um território no sertão do norte de Minas Gerais: a ação territorial dos Xakriabá.** Tese de doutorado em Geografia e Gestão do Território – Universidade Federal de Uberlândia, 2014.

Recebido em 2 de fevereiro de 2020.  
Aprovado em 22 de abril de 2020.