



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
Universidade Federal de Alfenas. UNIFAL-MG
Rua Gabriel Monteiro da Silva, 700 – Alfenas/MG – CEP 37130-000
Fone: (35) 3299-1000. Fax: (35) 3299-1063



MARIA CAROLINA ARRUDA BRANCO

**“VIRAR ÍNDIO”: TRANSFORMAÇÕES DAS PRÁTICAS RITUAIS E AS
AFIRMAÇÕES DAS IDENTIDADES DOS POVOS INDÍGENAS**

ALFENAS – MG

2020

MARIA CAROLINA ARRUDA BRANCO

**“VIRAR ÍNDIO”: TRANSFORMAÇÕES DAS PRÁTICAS RITUAIS E AS
AFIRMAÇÕES DAS IDENTIDADES DOS POVOS INDÍGENAS**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como parte dos requisitos para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais pelo Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas.

Orientador: Antonio Carlos Andrade Ribeiro.

ALFENAS – MG

2020

MARIA CAROLINA ARRUDA BRANCO

“VIRAR ÍNDIO”: TRANSFORMAÇÕES DAS PRÁTICAS RITUAIS E AS
AFIRMAÇÕES DAS IDENTIDADES DOS POVOS INDÍGENAS

A Banca examinadora abaixo-assinada, aprova o Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como parte dos requisitos para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais pelo Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal de Alfenas.

Aprovado em:

Profº. Dr. Antonio Carlos Andrade Ribeiro (Orientador)

Instituição: Universidade Federal de Alfenas. Assinatura: _____

Profº Dr. Felipe Riccio Schifler

Instituição: Universidade Federal de Alfenas. Assinatura: _____

Profªº. Dra. Júlia Otero dos Santos

Instituição: Universidade Federal do Pará. Assinatura: _____

Profº. Dr. Carlos Tadeu Siepierski

Instituição: Universidade Federal de Alfenas. Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PROBIC) da UNIFAL-MG, pela concessão da bolsa de Iniciação Científica que me impulsionou a continuar estudando as questões Indígenas.

À Dra. Júlia Otero Santos, ao Prof^o Dr. Carlos Tadeu Siepierski e ao Prof^o Dr. Felipe Riccio Shifler por aceitarem o convite para compor minha banca examinadora.

Às professoras e professores do curso de Ciências Sociais da UNIFAL-MG, por todas os momentos de troca que me fizeram chegar até aqui e em especial ao Prof. Dr. Vicente, à Profa. Dra. Lígia, à Profa. Dra. Amanda, ao Prof. Dr. Sérgio e ao Prof. Dr. Tadeu por me apresentarem a Antropologia profundamente. Ao Prof. Dr. Adriano e ao Prof. Ms. Thiago Lemes Oliveira por todo o aprendizado.

Ao meu orientador Prof. Dr. Antonio Carlos Andrade Ribeiro por me acompanhar desde a Iniciação Científica, por me apresentar novas formas de ver as Ciências Sociais e sobretudo pelas orientações e puxões de orelha, eu reconheço que você é parte determinante do meu crescimento pessoal e acadêmico.

Aos amigos que construí em Alfenas e acompanharam meu processo de formação e momentos de crise com curso, mas que sempre estiveram ao meu lado.

Aos meus amigos da vida, Nathalia, Gercidio, Gabriel e Fernanda por estarem aqui desde sempre e por nunca me esquecer mesmo quando estou tão longe fisicamente.

Ao Luiz pela companhia e por segurar firme na minha mão em todos os momentos de medo e de grandeza, você é parte disso.

À Zappa que me esperou todos os dias cheia de carinho.

À minha família que sempre esteve ao meu lado, aos meus primos pela alegria de compartilhar comigo momentos maravilhosos e em especial ao meu avô João, sem você nada disso seria concreto.

Por fim, e talvez mais importante, à minha Mãe Iris por ser meu porto seguro, meu abrigo, minha melhor amiga, por sempre acreditar nos meus sonhos e sonhar eles junto comigo e ao meu Pai Valdomiro que infelizmente não pode me ver trilhar esse caminho, mas que esteve comigo na escolha por este curso e celebrou a primeira vez que passei em uma universidade federal, sem você nada disso seria verdade.

Em sua memória Papito! Esse momento é de todos nós. A vocês com muito amor!

RESUMO

Este trabalho por meio de revisão bibliográfica destaca pontos centrais das teses desenvolvidas pela antropologia, sobre o futuro dos povos indígenas, sendo elas a aculturação, a fricção interétnica e o devir; é acerca deste último que o levantamento foi feito. A partir das mudanças em rituais indígenas, que ao longo do tempo se tornaram uma língua franca entre indígenas e não indígenas, diversas etnias passaram a questionar a relação com o Outro, dando origem às afirmações de suas culturas e de seus rituais como emblema de seu povo de modo a marcar as diferenças. Diante deste cenário, este projeto se constrói buscando compreender como as transformações das práticas culturais e rituais impactam as afirmações das identidades dos povos indígenas, no que chamamos de processo de virar índio, a partir do ritual do Toré realizado pelos indígenas Xukuru-Kariri em Caldas- MG.

Palavras-chave: Virar Índio; Transformação Ritual; Etnografia do Ritual; Afirmação de Identidade; Toré.

ABSTRACT

This paper, by means of bibliographic review, highlights central points of the theses developed by anthropology, about the future of indigenous peoples, which are acculturation, interethnic friction and devir (to become); it is about the latter that the survey was made. From the changes in indigenous rituals, which over time have become a lingua franca (common place) between indigenous and non-indigenous people, several ethnic groups have come to question the relationship with the Other, giving rise to the affirmations of their cultures and their rituals as an emblem of their people in order to mark the differences. Given this scenario, this project is constructed aiming to understand how the transformations of cultural and ritual practices impact the affirmations of the identities of indigenous peoples, in what we call the process of virar índio (becoming an indigenous) based on the Toré ritual performed by the Xukuru-Kariri indigenous people in Caldas - MG.

Key-words: Virar Índio; Ritual Transformation; Ritual Ethnography; Affirmation of Identity; Toré.

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	7
2. INTRODUÇÃO	10
3. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA	12
4. JUSTIFICATIVA	22
5. OBJETIVOS	22
5.1. OBJETIVO GERAL	22
5.2. OBJETIVOS ESPECÍFICO	22
6. ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS	23
7. CRONOGRAMA	26
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	27

1. APRESENTAÇÃO

Tenho 22 anos, antes de entrar na graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL-MG), no Sul de Minas Gerais, conclui, junto ao ensino médio um curso técnico em Gestão de Políticas Públicas, na ETEC CEPAM, na capital de São Paulo. A partir do curso e de alguns professores, conheci a Revista Viração, que é “uma organização da sociedade civil e atua com comunicação, educação e mobilização social entre adolescentes, jovens e educadores”, como o site da Revista destaca. Na época realizávamos alguns trabalhos com o Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF- Brasil), em vários programas, um deles a Plataforma dos Centros Urbanos (PCU) que visava a redução das desigualdades em grandes centros urbanos.

Participando dos encontros e atividades, me tornei uma das jovens de São Paulo que pensava ações que promovessem algum impacto de redução das desigualdades. Mesmo depois de ter concluído o curso técnico continuei a atuar junto o UNICEF e a Revista Viração. Este período durou dos 15 aos 18 anos, três anos, e ao longo deste período comecei a gestar o interesse pelas Ciências Sociais.

Naquela época eu tinha muito interesse na Ciência Política, o que me levou a prestar o vestibular para o curso de Ciência Política e Sociologia- Sociedade, Estado e Política na América Latina, na Universidade Federal de Integração Latino-Americana (UNILA), no ano de 2015. Fui aprovada, no entanto, devido a problemas de saúde na família optei por não ir à Universidade naquele momento, o que resultou no meu ingresso na Universidade aos 18 anos, em 2016, desta vez para o curso de Ciências Sociais na UNIFAL-MG.

Ao ingressar na Universidade, com a matrícula de Licenciatura, tinha o interesse de dar aula para o ensino médio, pois acreditava ser o que eu gostava. No entanto, ao iniciar minha caminhada e tendo contato com as dimensões do Ensino, Pesquisa e Extensão, fui modificando meus interesses, inclusive acerca da licenciatura, que posteriormente mudei minha matrícula para o bacharelado. No primeiro ano me tornei colaboradora em um Projeto de Extensão, o Cursinho Emancipa, uma rede de cursinho popular, para o qual durante um ano e meio contribui com aulas de Literatura. Considero aquele espaço parte fundamental da minha formação enquanto pessoa e enquanto estudante de Ciências Sociais.

Na segunda metade de 2016, iniciei minha participação no projeto de Extensão Fórum de Combate ao Uso de Agrotóxico, como voluntária. Me envolvi de tal forma com o projeto que no ano seguinte, 2017, fui bolsista do projeto. Quando passei a integrar o projeto como membro mobilizadora, haviam algumas metas a serem alcançadas para aquele ano, a primeira de todas era a implementação de uma feira agroecológica na cidade de Alfenas, outra era a consolidação de uma Comunidade que Sustenta a Agricultura, um grupo CSA, e por fim, estabelecer um diálogo com a comunidade dos Bárbaras, uma comunidade agrícola localizada no começo da cidade de Alfenas. Todos os objetivos foram alcançados.

Com o término da minha bolsa, neste projeto, direcionei-me à Pesquisa, relação que já estava sendo construída com o orientador. Conhecendo os discentes e os docentes, tive a oportunidade de me aproximar do professor coordenador da linha de pesquisa: Diferença e Transformação - relações de alteridade entre os ameríndios, dentro do grupo de pesquisa: Sociedade e Cultura Contemporâneas da UNIFAL-MG. Linha de pesquisa na qual hoje integro. Este professor, posteriormente tornou-se meu orientador; ele era o único professor de Antropologia na área de Etnologia Ameríndia na Universidade naquele momento, esse professor viria a se desligar da universidade no ano seguinte, mas ao longo de 2017 iniciamos um diálogo muito fecundo.

Em 2018 não havia nenhum docente na Universidade dentro da linha de etnologia, naquele momento eu estava cursando uma disciplina de métodos, quando o professor que ministrava a disciplina me convidou para participar do grupo de pesquisa dele que também é um projeto de extensão, o Observatório de Inovações e Redes Organizacionais (OIRO). Conforme iniciamos um diálogo propus para ele me orientar em uma Iniciação Científica, minha proposta era uma revisão bibliográfica, ele então me propôs outra ideia, estudar organizações civis, construímos a ideia e chegamos a um meio do caminho satisfatório para ambos, propomo-nos a pesquisar Organizações Civis Indígenas em Minas Gerais. Submetemos a proposta e ela foi aceita. Conclui a pouco tempo a pesquisa.

Dentro das disciplinas eletivas e optativas, bem como os minicursos que fiz ao longo da graduação, busquei cursar os que mais coincidiam com minha área de interesse: a grande área da Antropologia e mais especificamente dentro da etnologia ameríndia. Em meu terceiro período cursei a disciplina de Introdução à etnologia

indígena Brasileira, no quarto período me matriculei na disciplina Mulheres Indígenas: feminismo e lideranças, a disciplina se propunha a fazer uma reflexão entre as discussões feministas, localizando as mulheres indígenas neste cenário. Posteriormente, no meu quinto período, já no ano de 2018, matriculei-me na disciplina "Etnologia Ameríndia: corpos e sujeitos" e também na disciplina de "Sistema Agroalimentar Global", disciplina esta que fiz com o curso da Geografia, no sétimo período, cursei a disciplina eletiva de Etnografia. Como proposta da disciplina o professor sugeriu temas e aos estudantes foi proposto um exercício etnográfico, este não foi o único exercício etnográfico que realizei ao longo do curso, no quarto período, na disciplina de Antropologia IV a proposta era parecida, nesta disciplina realizei um trabalho em um forró que acontece aos sábados na rodoviária antiga da cidade. Já na disciplina de etnografia o trabalho que realizei foi sobre as incorporações em religiões de matrizes africanas, realizado em um centro de Umbanda em Alfenas.

No meu sexto período de Graduação, não haviam docentes ofertando disciplinas na área de antropologia, mas havia um docente ministrando dois minicursos "Laboratório-Oficina da Etnografia e Literatura" e "Antropologias do Capitalismo", matriculei-me e fiz os dois minicursos. Ao longo da minha formação fiz diversos outros cursos que caminhavam em consonância com a minha área de interesse, sendo eles: Educação para a diversidade: a Lei Federal 11.645/08 e a atuação docente, que discutia justamente a atuação docente diante da lei que inclui ao currículo da rede de ensino a obrigatoriedade de discutir a temática da "História e cultura afro-brasileira e indígena"; o minicurso de Método Indiciário na Antropologia; a Oficina Povos da Floresta: conexões e autodeterminação, bem como o minicurso Consulta e Consentimento: como acionar direitos entre fogo cruzado e o minicurso Ferramentas Jurídicas e Tecnológicas p/ a defesa e gestão territorial., todos os três ofertados dentro do evento Belem+30, no Pará, em 2018.

Alguns outros cursos também foram feitos no intuito de aprender novos métodos que foram úteis para o desenvolvimento da minha Iniciação Científica, assim como pode contribuir para abordagens em trabalhos futuros, como foi o caso do minicurso de Introdução à Sociometria, Introdução a análise de Redes e Introdução ao R para Ciências Sociais, além da disciplina que venho cursando acerca das análises de redes, etc.

Durante os quatro anos de graduação, dos cursos e disciplinas que participei, tive a oportunidade de sempre estar estudando autores e abordagens que me fizeram ir compreendendo cada vez mais a antropologia, os métodos com os quais ela realiza seus estudos, as escolas de pensamento e sobretudo os estudos voltados à etnologia. Possuo interesse em continuar a minha trajetória na pós-graduação estudando povos indígenas e populações tradicionais. Tema que foi gestado ao longo da minha graduação inteira por esta razão escolhi apresentar o Trabalho de Conclusão de Curso no formato de um Projeto de Mestrado.

2. INTRODUÇÃO

O contato entre indígenas e não indígenas no Brasil acarretou diversas teses sobre o que aconteceria com estes indígenas. Esta é uma ampla discussão dentro da antropologia, e no que tange aos estudiosos do caso no Brasil, três teses orientaram o debate: a aculturação (RIBEIRO, [1970]1996), a fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1962; 1964; 1973), e o devir (SOARES-PINTO, 2016; SANTOS, 2016; VILAÇA, 2000). As duas primeiras teses, apesar de suas diferenças, partem da análise do processo de diluição da cultura¹ indígena² no contato com os não indígenas, já a terceira tese se constitui por um conjunto de pesquisas sobre as mudanças das práticas rituais e a reafirmação da identidade dos povos indígenas.

As teses de aculturação, desenvolvidas a partir do século XX, pressupõem que povos indígenas no contato com a sociedade nacional sofrem um processo de desaparecimento, que está profundamente ligado ao avanço do setor tecnológico e econômico sobre as fronteiras nacionais. Para os autores que pensaram esta tese, a dinâmica da sociedade nacional é determinante para o futuro dos povos indígenas de modo que a integração deles à sociedade nacional é uma ameaça de desintegração à suas culturas.

¹ Ao longo deste trabalho, todas as vezes em que me referir à cultura, estou tratando do aspeamento da cultura proposto por Manuela Carneiro da Cunha (2009), que pode ser compreendido por ter a “propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 356).

² Para este trabalho optou-se por utilizar a categoria política “indígena” adotada pelo movimento indígena no Brasil desde a Constituição Federal de 1988, em detrimento do genérico termo “índio” que “não tem unidade concreta, nem semântica, expressando a marca histórica contraditória da colonização” (SILVA, 2018, p. 480).

As teses de fricção interétnicas, desenvolvidas a partir da segunda metade do século XX, aparecem como uma contraposição à tese de aculturação, na qual explora-se o contato entre indígenas e não indígenas a partir da ideia de que este contato acarreta mudanças nas dinâmicas das duas sociedades. Não sendo, portanto, possível que na relação apenas um dos lados seja afetado, a fricção interétnica possibilita pensar o sistema interétnico como um *corpus*³, em ebulição que não é fixo.

As teses mais atuais do devir têm se tornado um campo fértil para a antropologia. Este marco permitiu um movimento até então desconhecido, o de etnogênese ou emergência étnica que consiste no surgimento de etnias até então dadas como desaparecidas, exemplificado no surgimento de etnias do nordeste relatada por Oliveira (1998). O termo surgimento é sobretudo problemático, mesmo vindo de um grande estudioso dos povos indígenas do Nordeste, porque o projeto emancipatório da década de 1970, que consistiu no violento projeto da ditadura militar em diluir a diferença, fez com que muitas etnias parassem de se afirmar enquanto indígenas, cenário que mudou positivamente com os ganhos políticos na Constituição de 1988. Desta forma, essas etnias não surgiram porquê de fato nunca desapareceram, mas passaram um período da história brasileira sendo perseguidas. Acerca do processo de devir ainda, nota-se o movimento de resgate de alguns rituais que deixaram de ser feitos ou que foram reformulados pelas etnias, seja pela inserção de novos atores ao ambiente ritual, seja pela atualização do uso de algum artefato material ou mesmo do abandono.

O processo histórico apontado desde as teses da aculturação até aqui evidenciou que os povos indígenas do Brasil além de não terem desaparecido ainda vêm, em alguns contextos, aumentando. As discussões mais atuais refletem acerca da dicotomia entre virar índio e virar branco, em que se pauta a complexidade de tornar-se Outro, ao mesmo tempo em que tornar-se si próprio. Este virar índio do qual as pesquisas na área da antropologia vêm dizendo, se constitui na afirmação da identidade indígena em um contexto de interação com a cultura do não indígena.

O virar índio, bem como o virar branco são duas categorias de análise para pensar os processos de (devir) transformações próprios das culturas e dinâmicas ameríndias na contemporaneidade. A questão que fica é, será mesmo que é possível virar índio ou virar branco? Para este ponto, Kelly (2005) afirma a possibilidade de

³ As palavras em itálicos neste trabalho expressam ênfase ao que está sendo dito.

ser/estar um *e* outro, e não um *ou* outro. Este trabalho se centra na compreensão de como ocorre o virar índio enquanto um processo de resgate para os povos indígenas em suas dinâmicas culturais e rituais em meio às transformações.

Assim, busca-se investigar as transformações e atualizações dentro do ritual do Toré, entre os Indígenas Xukuru-Kariri localizados na cidade de Caldas, Sul de Minas Gerais. Este grupo é originário de Alagoas, no entanto, segundo a prefeitura de Caldas, reside no município desde 2012, nesta época eram cerca de 25 sujeitos, atualmente, são quase 200 pessoas.

O Toré consiste em uma dança circular partilhada por diversos grupos indígenas do Nordeste, ele é sua principal expressão artística, religiosa e política. O aspecto artístico e religioso é expresso nos cantos, chamados de toantes, entoados durante o ritual, geralmente proferidos na língua do povo que o realiza, acompanhado de instrumentos como o maracá, zarabatanas e apitos. Os movimentos da dança são circulares, em filas ou parilha (ALBUQUERQUE, 2008; SOUZA, 2019; SUZART, 2018; entre outros). O ritual é um sistema de “possessão” por Encantados, as possessões são chamadas de irradiações por se tratar de entidades vivas e não mortas. Se utiliza o termo irradiação e não incorporação, distanciando-se desta forma das religiões afro-brasileiras (ALBUQUERQUE, 2008). O caráter político do ritual, se constituiu historicamente, pois o Toré em diversos momentos foi um ritual de luta pela terra para os indígenas do Nordeste, “eles sempre reforçam a agência do ritual, que voltou a ser praticado com mais frequência nos processos de retomada do território” (SOUZA, 2019. p. 64). A luta pela terra se constitui enquanto um movimento político e ritual. Segundo Suzart (2018), o Toré “pode ser encarado como um ‘rito de passagem’ da situação pejorativa de ‘caboclos’⁴ para a situação juridicamente aceita de indígena” (2018, pp. 5-6).

3. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

O tema das transformações em práticas rituais dos povos indígenas vem tomando o centro dos debates na antropologia a algum tempo, sobretudo no que tange

⁴ O termo “Caboclo” foi utilizado historicamente para classificar os indígenas “negativamente como misturados e produzir a sua inexistência do ponto de vista jurídico e oficial” (SOUZA,2019. P.62).

a inserção de novos elementos sob o prisma das discussões entorno do virar índio em relação com virar branco. Clarice Cohn (2001) destaca que a sociedade brasileira demonstra um incômodo com os indígenas urbanos, que usam vestimentas convencionais e não indígenas e falam português fluente. A percepção da sociedade brasileira sobre os indígenas é marcada pelo estereótipo e este incômodo pode ser oriundo da presença de indígenas em locais não convencionais historicamente para eles. Como por exemplo, nos dados do último Censo da Educação Superior (2017), a pesquisa mostra que o número de indígenas matriculados em instituições de ensino público e privado no país cresceu 52,5% de 2015 para 2016, os números foram de 32.147 para 49.026. Há também a ocupação por indígenas, de cargos públicos, segundo o Supremo Tribunal Eleitoral (STE) o número de candidaturas indígenas em 2018 cresceu 56,47% em relação à eleição de 2014 na qual havia 85 candidaturas, enquanto que em 2018 elas somavam 133.

Estes dados evidenciam a atuação de indígenas em outros espaços, que historicamente não os foi reservado e o fato deles estarem inseridos nestes contextos não os fazem perder suas identidades. Para Viveiros de Castro (2006), “índio não é uma questão de cocar de pena, urucum, arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de ‘estado de espírito’. Um modo de ser e não um modo de aparecer”, isto é, o estereótipo do “índio” vai de encontro com a realidade sobre o que é ser indígena. Neste sentido, Cohn afirma: “o que importa não é a manutenção dos traços em si, mas da diferença que origina a identidade e que é estabelecida contextualmente por meio de traços maleáveis e flexíveis” (COHN, 2001, p. 37).

Todas as culturas estão inseridas na história, e lidam com transformações em alguma medida. Se passamos a compreender que os processos de transformações não são elementos colocados apenas para povos indígenas, expandimos os horizontes que nos possibilita ver a mudança não como fator assustador que assombra tão e somente povos indígenas, mas como um processo da própria dinâmica das relações interétnicas. Digo isso sem perder de vista o violento processo histórico de apagamento no qual a integração nacional teve papel determinante, concretizando um violento processo histórico de apagamento dos aldeamentos antigos, jogando povos indígenas em

reservas para abrir espaço à colonização agropastoril (CAVALCANTE, 2014; PEREIRA, 2007).

A cultura está para além de sua dimensão material manifesta nas vestimentas e utensílios, um indígena urbano não é de modo algum “menos indígena” uma vez que ele compartilha e reafirma as vivências que possui enquanto indígena com outros indígenas e é reconhecido pelo coletivo enquanto tal. Neste ambiente de transformações e de mistura com os brancos, o virar índio é de certa forma um escândalo, nas palavras de Viveiros de Castro (2006), uma vez que ele é quase uma contradição, na medida em que, para o sentido lógico e moral só se pode querer deixar de ser índio.

Para aprofundar nesta questão, analiso o tema a partir de trabalhos ao qual se pauta as relações de indígenas e não indígenas, acerca de questões como o resgate cultural proposto por alguns projetos, a participação de não indígenas em eventos indígenas, a incorporação de novas tecnologias, as práticas de etnoturismo e as possibilidades de transformação quando existe o contato com outras religiões. Sempre tendo como horizonte o processo de virar índio, conceito que se encontra em diálogo direto e contrastante com o virar branco, uma forma de se reafirmar dos povos indígenas. De antemão destaco que o virar índio não se faz no contraste em ser e virar, ele está compreendido nas interações locais dos grupos que experimentam esta dinâmica.

Marcela Coelho de Souza (2010), debruçou-se sobre o comentário de um sujeito Kisêdjê, no qual afirma “eu só queria que parassem de desmatar a terra e poluir o rio. Da nossa cultura a agente mesmo pode cuidar” (COELHO DE SOUZA, 2010. p.98). A partir desta fala a autora explora a articulação do tema da cultura como objeto de direitos e políticas públicas que relacionam indígenas e não indígenas. A autora evidencia que diversas transformações ocorreram, e do ponto de vista Kisêdjê, tudo o que foi adotado por eles, do universo dos não indígenas, aconteceu porque era bom ou bonito. A transformação está prevista no sistema conceitual dos Kisêdjê, e a “aculturação” não é um processo terminável ou irreversível, desta forma, virar branco é uma possibilidade legítima de transformação, que é desejada; mas não se deseja a transformação por completo.

virar branco (no sentido de apropriar-se de seus conhecimentos e instrumentos) e virar Kisêdjê fazem parte de um mesmo movimento. [...] é importante compreender que o foco dos esforços assim como dos receios indígenas não está na oposição entre conservação e transformação, tradição e inovação: o risco não é transformar-se, mas transformar-se *completa e definitivamente* – isto é, dar fim à transformação. (COELHO DE SOUZA, 2010, pp. 106-107).

De modo muito semelhante, Vilaça (2000) refletindo acerca da relação entre o xamanismo e o contato interétnico entre os Wari, povo amazônico, formula questões sobre o modo como os Wari se veem, possuindo corpos duplos, assim como seus xamãs que tem seus corpos meio Wari meio animal, eles entendem que hoje possuem um corpo que é meio Wari e meio Branco. No entanto a transformação por completo não é desejada por eles, e os brancos são um Outro que embora as relações se estabeleçam de forma amigável em vários momentos, não é totalmente confiável, com eles não se casa e os brancos são chamados de *wijam*, inimigo.

Nestes dois casos as autoras tratam do virar branco, mas como pano de fundo de ambos os casos estão as afirmações e diferenciações que os indígenas fazem visando diferenciar-se dos não indígenas. Embora a noção de “estarem virando branco” permeie o imaginário indígena ela não está dada por completo, e nas relações que constituem com os seus está escrito o processo de virar índio, de sublinhar a diferença e vive-las.

No caso do povo Djeoromitxi de Rondônia, estudado por Soares-Pinto (2016), a comunidade trabalhou o resgate cultural, em um projeto intitulado “Valorização da Cultura Material Djeoromitxi”, no âmbito do projeto estava a construção da maloca, nos moldes do que se lembrará de como era no tempo da maloca, isto é, no passado. Após a construção, em um período curto de tempo, ocorreram duas mortes que foram associadas pelos indígenas à construção desta maloca. A percepção por parte dos indígenas, como destaca a autora, é a de que as pessoas morreram e continuaram a adoecer pelo intuito de “usar a sua própria cultura e não mais a cultura dos Outros” (SOARES-PINTO, 2016, p. 283).

A pesquisa revela alguns pontos acerca do virar índio, a autora se questiona diretamente o que acontece quando os mesmos índios que estão no processo de virar branco são convidados a virar índio? Essa questão acompanha também a construção deste trabalho. Soares-Pinto com esta questão nos faz refletir acerca das várias

operações que os indígenas são convidados a participar, seja na representação da sua cultura para os outros ou para si mesmo.

Com a expressão “virar índio” proponho para falar dos movimentos de aspeamento da cultura, sem perder de vista que eles se referem a coletivos que estão, desde sempre, mas não da mesma maneira, virando indígenas [...] o fraseamento “virar índio” não visa a produzir um contraste entre “ser” e “virar” [...]. A expressão “virar índio” extrai seu rendimento do contraste com o “virar branco” e capta um movimento de fuga em que, posta como devir, a indianidade se coloca como alteridade. Contudo, assim como a descrição do “virar branco”, depende de atualizações etnograficamente situadas, “virar índio” tampouco pode ser entendido fora de suas interações locais.” (SOARES-PINTO, 2016, pp. 259-260).

O virar índio, aparece associado a grupos indígenas específicos, neste sentido, a autora destaca que o mais adequado seria acompanharmos o processo de “virar Djeoroitxi”, argumentação que também aparece no texto de Santos (2016) quando ela determina que o mais conveniente seria falar sobre os processos de “virar Arara”, que exploraremos adiante. O processo de virar índio explicita a posição em dois lugares diferentes no espaço e no tempo, na medida em que este novo movimento localiza o indígena em outro lugar do qual inclusive é necessário se reafirmar índio, o que marca a diferença com os tempos antigos, o tempo da maloca, da tradição.

Santos (2016) analisa as transformações do ritual *Wayo Akanã*, a Festa do Jacaré, do povo Arara a partir de sua inserção no mundo dos projetos e da participação de não indígenas no evento. O balanço entre dois momentos distintos chama atenção, a celebração da Festa na aldeia Paygap em 2010 e na aldeia Iterap em 2011. Segundo a autora “se a primeira festa foi considerada por convidados e anfitriões exitosa e animada, a segunda foi marcada por alguns desentendimentos e pouco envolvimento dos participantes” (SANTOS, 2016. p. 139).

A Festa de 2010 foi marcada pela interação e mobilização dos sujeitos e teve o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas, do Ministério do Meio Ambiente (PDPI – MMA) como uma motivação extra, o projeto realizado incluía “além do plantio de roça e da construção de maloca para a associação, a realização da Festa do Jacaré” (2016, p. 138). Segundo a autora o Projeto traz para o ritual a discussão entorno da “cultura”, e com isso ela não diz que este caráter não estivesse presente nas Festas anteriores, mas o faz com o intuito de apontar para o fato do “Wayo Akanã passar a ser concebido e apresentado enquanto emblema da cultura e do povo Arara” (2016, p.144).

O caráter da apresentação não pode ser percebido como um falseamento da cultura “para branco ver”, como destaca, mas é uma forma de demonstrar a cultura Arara para o Outro.

Na visão de Karay’ã Pew, o ar de *apresentação* da festa está associado ao fato de a motivação principal para sua realização ser, nas suas palavras a “divulgação da cultura arara”. Neste sentido, há um desvio de função na passagem do ritual feito no tempo da maloca para a festa celebrada no presente, que parece ser motor desta compreensão da festa enquanto, entre outras coisas, uma *apresentação* (SANTOS, 2016, p. 145).

A Festa ocorrida em 2011, classificada pelos participantes como “motivada por interesses da ordem da ‘cultura’” (SANTOS, 2016, p. 155), cuja organização ficou nas mãos de dois professores indígenas, se deu de forma diferente da anterior, o evento foi marcado por uma extensa desmobilização e baixo entrosamento entre os moradores, fatores estes que colaboraram para uma Festa do Jacaré muito diferente de como ocorreu no ano anterior. Para a tradicional Festa é imprescindível as matadoras, mulheres que vão matar o Jacaré no ritual, a macaloba, bebida fermentada de macaxeira, cará ou milho, e o Jacaré. No entanto, para a realização da Festa em 2011, os Jacarés encontrados para o ritual eram pequenos demais e foram mortos durante a caçada e não no ritual, a macaloba não foi servida e a quantidade de Jacaré não foi suficiente para os convidados⁵ da Festa e só os mais velhos foram servidos; para compensar três Antas foram servidas no ritual do Jacaré, o que causou certo desconforto nos convidados. Os professores “pareciam não ter autoridade e o prestígio necessário para angariar pessoas e fazer a festa acontecer” (SANTOS, 2016, p.157)

As duas festas apontam para uma diferença entre o ritual feito no tempo da maloca e o ritual celebrado no presente como uma "apresentação", esta que nada mais é do que a expressão de um desejo consciente dos Arara em virar índio ou propriamente “virar Arara”. A Festa do Jacaré é um movimento de apresentação e diferenciação, sublinha a autora, neste ponto encontramos consonância com o que Cohn (2001), destacado acima, evidencia como a diferença estabelecida nos traços maleáveis e flexíveis. O resultado da segunda festa foi apontado pelos moradores de Paygap, como

⁵ Os indígenas da aldeia Paygap e alguns brancos como a assessora do Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN). (SANTOS, 2016)

reflexo do processo de evangelização que acontece fortemente em Iterap, caracterizado por eles como o movimento de virar branco.

Por sua vez, Guerreiro (2015), explorando o ritual do Quarup no Alto Xingu, que consiste em um evento no qual os chefes e outras figuras importantes são homenageadas sob a forma de efígies de madeira, acrescenta pontos interessantes à discussão, uma vez que ele reconhece que o Quarup proporciona algumas formas de integração dos brancos/caraíbas no complexo regional xinguanos. Os rituais se tornaram uma “língua franca” entre xinguanos e caraíbas; não indígenas foram incorporados a fim de criar-se com eles alianças, em um explícito interesse dos povos indígenas em estabelecer estas alianças, como o autor explicita: “Incorporar os *brancos* parece conceder aos xinguanos a possibilidade de controlar e pacificar seres com capacidades predatórias, forçando-os a agir de forma generosa”. (2015, p. 394). Outra maneira de perceber a construção das alianças é quando os indígenas incluem os chefes brancos, com quem quer estabelecer relações, esses chefes são geralmente colocados em posição que se assemelha à posição ocupada pelos chefes indígenas.

Portanto, Guerreiro argumenta que a transformação da dinâmica ritual do Quarup permitiu aos xinguanos acessar a “cultura” dos não índios de modo a usá-las a seu favor. Sendo assim, as mudanças feitas no tradicional ritual do Quarup expressam uma relação do presente que busca apoio nos de fora incorporando-os às lógicas de dentro, de modo que reafirma as necessidades indígenas em contextos contemporâneos.

Partindo desta perspectiva de que há diversos interesses nas relações entre indígenas e não indígenas, o cenário do etnoturismo⁶ vêm se desenhando enquanto espaço fecundo para pensar a inserção de não indígenas em espaços ritualísticos. Para os indígenas Pataxó no sul da Bahia e os Potiguara, na Paraíba o etnoturismo é uma alternativa de renda (ARAÚJO, et al. 2017), para os Guarani-Mbya e Nhandeva, no Espírito Santo, também (GASPERAZZO, 2017); entre muitos outros indígenas. No entanto, foi no caso estudado por Oliveira (2018) que encontramos consonância com a proposta deste trabalho. A autora, meditando sobre as novas formas de relação que os Yawanawa e os Huni Kuin, indígenas de língua pano residentes no Acre, estão

⁶ O etnoturismo, segundo o Ministério do Turismo-Mtur é “um segmento turístico que é formado por atividades turísticas que buscam fazer com que os turistas vivenciem experiências autênticas em contatos diretos com os modos de vida e da identidade de grupos étnicos” (BRASIL, 2004. P. 17)

estabelecendo com os *nawa*/brancos, através do ritual da ayahuasca e de suas festas, especificamente ela reflete sobre como os fluxos de pessoas e medicinas da floresta transformam os modos de ação ritual do *uni* (yawanawa) e *nixi pae* (huni kuin), (OLIVEIRA, 2018. p. 169).

Segundo a autora, algumas aldeias destas duas etnias vêm promovendo festivais como modo de apresentar a cultura, em uma relação de fortalecimento da cultura destes povos indígenas. A ayahuasca se mostrou com um potencial turístico acerca da cultura indígena, o que contribuiu para que o consumo dela aumentasse. “Isso porque a busca dos *nawa* por tomar ‘medicinas’ diariamente, quando estão nas aldeias, diverge de modos de uso locais, levando os indígenas a atenderem uma demanda” (OLIVEIRA, 2018. p. 180). A visão de um Yawanawa acerca da presença dos *nawa* nos festivais é que eles “são amigos que ‘só fazem inteirar os Yawanawa’ e ‘encorajar a festa’: os visitantes ‘fortalecem’ e ‘dão mais energia’ aos anfitriões” (OLIVEIRA, 2018. p. 184). As percepções sobre a crescente demanda da ayahuasca através dos festivais trouxeram um novo modo de atuação aos indígenas, que “antes ficava restrito ou ao mundo dos ‘projetos’ como via única de produção de mudanças nas aldeias ou às benfeitorias do governo” (OLIVEIRA, 2018. pp. 184-185).

Entre os Kagwahiva, indígenas amazônicos, estudados por Bertolin (2014), a incorporação da tecnologia dos brancos (microfone, câmeras, fogos de artifício, etc.) e a incorporação destes na Festa Mboatawa é recorrente. O autor destaca que este movimento não é um indicativo da perda da essência Kagwahiva, porque as transformações são um elemento imanente nas paisagens amazônicas, elas já estão colocadas de antemão (BERTOLIN, 2014; LEVI-STRAUSS, 1993). O uso dos fogos de artifício, denominado “foguetes”, é um elemento importante, haja vista que a incorporação deste objeto é uma transformação do uso tradicional da Tawarina, instrumento cujo som é semelhante à buzina de carro, “a substituição se deve à qualidade sonora dos “foguetes” frente ao instrumento de sopro em termos de capacidade de produzir um estampido de qualidade, que percorre longas distâncias” (BERTOLIN, 2014, pp. 193-194).

Como aponta Bertolin (2014), de forma semelhante acontece com as câmeras digitais, elas registram o material do ritual e reuniões com agentes do Estado, segundo o autor este mecanismo permite que a Festa dure no tempo, uma vez que pode ser

acessada em outros momentos que não só o momento ritual. O microfone e o amplificador também compõem o universo de instrumentos apropriados pelos indígenas; a tecnologia dos não indígenas servem aos indígenas como ampliador do discurso e apropriado em determinados momentos pelo efeito positivo reconhecido pela comunidade, que determinado instrumento venha ocupar ora ou outra. Para este povo, a apreensão dos artefatos do mundo não indígena e a incorporação de não indígenas no ritual se revela propício aos interesses indígenas.

No que se trata do Toré, o ritual faz parte do complexo da Jurema. A Jurema pode ser entendida como uma planta, diversas espécies botânicas são referidas como Jurema, uma bebida ou uma entidade, este último sentido consiste em uma mistura afro-ameríndia, por grupos “que substituíram a planta bebida por uma representação de forças nativas” (GRÜNEWALD⁷). Acerca deste encontro entre indígenas e populações afro-brasileiras, Souza (2019), afirma que com o fim do aldeamento de Cimbres em 1879, os indígenas Xukuru passaram a sofrer inúmeras perseguições, eles continuaram a realizar o Toré, no entanto escondido na mata, nesta ocasião encontraram Pais de Santo das religiões afro-brasileiras. Sarradela (2015), apontando as transações de conhecimento referente a rituais, em uma comunidade que se autodenomina um quilombo-indígena, afirma que Mané Miguel⁸ já realizava o Toré em Tiririca, recebeu orientação de seu guia um Orixá chamado Velho Xangô da Bahia de que, “o ponto forte daquele lugar era a gira” o que levou a criação do toré/gira. Uma atualização do ritual na comunidade, no final da década de 1950, encaminhada por Mané Miguel e seus guias. (SARRADELA, 2015).

Souza (2019), partindo de outro ponto que não as transformações referentes à relação com sujeitos de religiões afro-brasileira, explica que vivenciou dois momentos do Toré realizado pelo povo Xukuru de Ororubá. O primeiro foi quando estudantes visitavam a aldeia e participaram do ritual, ouviram acerca da história, registraram o momento com fotografias e dançaram. O autor aponta posteriormente que quando os estudantes foram embora o ritual mudou, os indígenas “reiniciaram o Toré, desta vez com cantos diferentes, dança mais intensa, incorporação e consulta aos encantados” (SOUZA, 2019. p. 66). Estes dois momentos revelam as variações públicas e secretas

⁷ Disponível no link: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a18v60n4.pdf>

⁸ Importante Liderança entre 1940 e 1985 (SARRADELA, 2015. p. 5)

do Toré realizado por este povo. Segundo o autor, há ainda uma outra variação da realização do Toré que é feita quando só há indígenas no local.

O Toré é um ritual realizado por diversas etnias do Nordeste, os Fulni-ô, os Kapinawá, os Xukuru, os Kariri-Xocó, os Pankará, entre muitos outros. Cada uma destas etnias expressa formas particulares de realizar o Toré. A bibliografia acerca do Toré realizado pelos Xukuru-Kariri em Caldas é inexistente, no entanto, no trabalho de Franco (2013) encontra-se a fala de uma indígena Xucuru-Kariri de Caldas, Jizelma, em que ela diz:

para os não-índio tem o toré que a gente pode apresentar para qualquer pessoa, assim foi uma maneira de fortalecer nossa cultura, a escola dentro da aldeia, tá fortalecendo mais ainda, a nossa cultura, não deixando que ela morra ou adormeça.[...]. O que a gente nunca deixou de lado foi o toré, que a gente sempre dançava, fazia o artesanato que ainda faz até hoje (FRANCO, 2013, p. 64).

Revelando a dimensão do segredo presente também no trabalho de Souza, acima, no qual os indígenas realizam o ritual de formas diferentes de acordo com o público que está presente. A partir do espaço social do Toré, compreende-se que haja uma reprodução e recuperação do passado, mas também uma abertura para a mudança do ritual no presente. (ALBUQUERQUE, 2008. p. 71).

Após revisar esta literatura explorando as relações de indígenas e não indígenas em relação às mudanças em rituais, as incorporações de objetos nos rituais e as afirmações das identidades indígenas diante destes processos, pretende-se estudar o caso do ritual do Toré dos Indígenas Xukuru-Kariri em Caldas, MG, que permitirá conhecer mais as dinâmicas destes indígenas em seu contexto de deslocamento do Nordeste para o Sul de Minas. A partir da observação do ritual do Toré pretende-se compreender as atualizações que este ritual teve no Sul de Minas Gerais. Assim o aspecto importante é saber como o ambiente ao qual estão inseridos alterou o ritual e como o processo de virar índio se manifesta na comunidade entre os indígenas e na relação com os não indígenas. Pretende-se investigar como os artefatos e tecnologias não indígenas vem sendo incorporadas pela etnia, a relação desta etnia com a questão do etnoturismo tendo em vista a prática do Toré, e como o contato com não indígenas tem se constituído como fonte de transformação ritual.

4. JUSTIFICATIVA

Esta pesquisa se justifica haja vista o crescente cenário das transformações nos rituais e nas dinâmicas dos povos indígenas de modo a incorporar em suas práticas elementos que emergem no contato com o não indígena. Os estudos para este tema vêm crescendo substancialmente, evidenciando as novas demandas dos povos indígenas sobretudo no contexto de contato e das relações que vão estabelecendo a partir dos seus interesses coletivos. Além desta dimensão mais geral, a bibliografia acerca do Toré realizado pelos Xukuru-Kariri em Caldas é inexistente e neste ponto encontra-se um elemento de relevância para a realização deste trabalho.

Ademais, como observa-se na literatura, há o impulsionamento para a realização de rituais a fim de estabelecer relações diferenciadas com a sociedade brasileira e internacional, no entanto, diante deste cenário, fica evidente que as afirmações de virar índio surgem como fator de suma importância; por ser as afirmações de suas identidades e estabelecimento das fronteiras com os movimentos de virar branco. Os objetivos a seguir que direcionam a construção deste trabalho possibilitam uma melhor compreensão deste novo cenário nacional que está se formando e de forma mais incisiva ajuda a compreender as novas reivindicações do movimento indígena e suas transformações.

5. OBJETIVOS

5.1 Objetivo geral

- Analisar como ocorre o processo de resgate para povos indígenas em suas dinâmicas culturais e rituais a partir do ritual do Toré realizado pelos Xukuru-Kariri em Caldas, Minas Gerais.

5.2 Objetivo específico

- 5.2.1- Investigar os fatores que acarretaram as atualizações do ritual em contexto.
- 5.2.2- Compreender a perspectiva indígena no processo de virar índio, de modo a elucidar o sentido subjetivo da ação na perspectiva dos interlocutores.

- 5.2.3- Examinar como a relação com os não indígenas é estabelecida ao passo que nela pode se revelar o virar branco e a reafirmação do virar índio.

6. ORIENTAÇÕES METODOLÓGICAS

O método que melhor possibilita alcançar os objetivos deste trabalho é a etnografia, através dela pretende-se ir à campo e realizar observação participante. A etnografia é possuidora de um amplo sentido, que relaciona o contato, a inserção, a prática, experiência e escrita, portanto se mostra como a melhor metodologia para o desenvolvimento deste trabalho.

O modelo clássico da etnografia, inicia sua jornada na década de 1920 com Malinowski (1922 [1978]), a partir da empreitada dos *Argonautas do Pacífico Ocidental*. O autor defendia a etnografia enquanto uma outra forma de realizar os estudos de campo, de modo a considerar o que os seus interlocutores o revelavam.

Passado o momento mais clássico, há as discussões pós-modernas, realizadas nos anos 1980 e 1990, contexto cujo os antropólogos começaram a fazer autocrítica e criticar a etnografia sobretudo em seu modelo clássico (CLIFFORD e MARCUS, 2016; MARCUS e CUSHMAN, 1982 apud. CALDEIRA, 1988). Denunciando sua escrita e questionando a autoria e a autoridade para falar sobre o conhecimento produto do trabalho. Após turbulências, a etnografia voltou ao centro do debate, mas desta vez em lugar de valorização da sua prática (PEIRANO, 1995; PEIRANO, 2008). Segundo a definição de Peirano (2008), a “etnografia de inspiração antropológica não é apenas uma metodologia e/ou uma prática de pesquisa, mas a própria teoria vivida” (PEIRANO, 2008).

A etnografia é o método do qual a possibilidade de criar junto ao interlocutor está em aberto, recentemente alguns antropólogos realizaram suas pesquisas etnográficas experimentando novas formas. Por exemplo, O texto de Victoria (2011) acerca dos Charrua em Porto alegre, se revela cauteloso na escrita e seus interlocutores falam em seu texto de maneira bem marcada por citações diretas, o ponto forte do trabalho é a preocupação em efetivar uma etnografia pautada no método da etnografia da experiência, modalidade que consiste em convívio prolongado com o contexto,

estabelecimento de relações próximas e distanciamento (VICTORIA, 2011, p. 41). Esta preocupação em estabelecer com os interlocutores relações próximas cria um olhar diferenciado para o trabalho.

A proposta de Bruce Albert com Kopenawa (2015) é semelhante neste sentido, os dois estabelecem uma relação profunda, de amizade, respeito e cooperação. O método proposto por eles é o pacto etnográfico, que tem como imperativo três pontos-chaves para a construção de um trabalho etnográfico, sendo eles: fazer justiça à imaginação conceitual dos anfitriões, levar em conta, com rigor, o contexto sociopolítico local e global ao qual os determinados sujeitos estão confrontados e manter um olhar crítico sobre o quadro da pesquisa etnográfica (KOPENAWA, 2015, p. 520).

Estas duas abordagens caminharam no sentido de compreender alguns movimentos de antropólogos preocupados com seus trabalhos etnográficos. Com o compromisso político que assumem com estes indígenas que lhes confiam parte de sua história, e ainda a relação e responsabilidade firmadas com seus interlocutores.

A proposta para o presente trabalho se pauta na observação e no diálogo com os interlocutores, sendo assim, compreendendo a etnografia como método de pesquisa mais eficaz ao planejamento e alcance dos objetivos propostos por este trabalho. Esta etnografia será conduzida através do relacionamento estabelecido com o grupo que se pretende estudar, a partir da observação participante do ritual do Toré e do compartilhamento de espaços com os interlocutores.

Para tanto, acompanharei o ritual do Toré atentando-me aos aspectos de transformações e a presença dos sujeitos que o compõe. Construindo relações e aproximações com sujeitos indígenas a fim de compreender suas perspectivas de relacionamento com não indígenas nas dependências de seu território e para fora dele, sem perder de vista as organizações e acesso que os indígenas dão aos não indígenas em seus rituais, em especial o Toré.

A realização da pesquisa se dará em três momentos, o primeiro, dividido em três partes, possui caráter de conhecimento do ambiente, dos indígenas e do ritual, no qual será feito o levantamento sociopolítico local, a fim de compreender as especificidades do território em que os Xukuru-Kariri estão inseridos e em que o Toré

é realizado; o contato com os indígenas e apresentação da pesquisa para eles e o mapeamento dos dias em que acontecem o ritual.

O segundo momento será de observação participante, ocorrerá idas ao campo em que se pretende acompanhar o ritual do Toré, observar os elementos que o compõe, as pessoas que o compõe, bem como as disposições dos sujeitos e do ambiente durante a realização do ritual. Além do que se pretende conversar com os indígenas acerca do ritual, na busca por compreender as dimensões do ritual para eles. O terceiro momento será a realização da dissertação de mestrado considerando os elementos encontrados na bibliografia e a experiência de observação.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O dom e a tradição indígena Kapinawá (ensaio sobre uma noção nativa de autoria)**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28 (2): 56-79, 2008.

ARAÚJO, Wilson Alves de; TEMOTEO, Joelma Abrantes Guedes; ANDRADE, Maristela Oliveira de; TREVIZAN, Salvados Dal Pozzo. **Desenvolvimento local, turismo e populações tradicionais: elementos conceituais e apontamentos para reflexão**. *Interações*, Capó Grande, MS, v. 18, n. 4, p. 5-18, out./dez. 2017.

BERTOLIN, Gabriel Garcêz. **Entre Outros: uma Análise da Transformação Ritual entre os Kagwahiva**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2014.

BRASIL. Tribunal Superior Eleitoral (TSE). **Candidatos Indígenas**. 2019 <http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2019/Abril/candidatos-indigenas-aumentam-participacao-em-eleicoes-nacionais>

BRASIL. Ministério do Turismo (Mtur). **Segmentação do turismo: marcos conceituais**. Programa de Regionalização do turismo. Brasília: Ministério do Turismo, 2004.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia**. *Novos estudos CEBRAP*. N.21, julho de 1988. pp. 133-157.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil**. *América Latina*, ano V, n.3, 1962.

_____. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.

_____. **O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever**. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1996, v. 39. nº1.

_____. **Povos indígenas e mudança sociocultural na Amazônia**. 23º Annual Latin American Conference. Universidade da Florida. Fevereiro, 1973).

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **"Cultura" e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais**. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 311-73.

_____. **Etnicidade: da cultura residual mas irredutível**. *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense/Edusp, 1986.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Demarcação de terras indígenas Kaiowá e Guarni no Mato Grosso do Sul: histórico, desafios e perspectivas.** Fronteiras: Revista de História. Dourados, MS. V.16, n.26, pp. 48-69. 2014.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. A vida material das coisas intangíveis. In: COELHO DE SOUZA, M.; COFFACI DE LIMA, E. (Orgs.). **Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena**, v.97-118. Brasília: Athalaia, 2010.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. **A escrita da cultura: poética e política da etnografia.** Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, Ed. UFRJ, 2016.

COHN, Clarice. **Cultura em Transformação: os índios e a civilização.** São Paulo em Perspectiva, 15 (2) 2001.

FRANCO, Caetano Lucas Borges. **Territórios e Identidades: Dinâmias socioespaciais dos índios Xucuru-Kariri residentes em Caldas -MG.** Trabalho de Conclusão de Curso. Bacharel em Geografia. Universidade Federal de Alfenas, 2013.

GASPERAZZO, Marcus Vinicius. **Aldeia Temática: projetos e experiências de etnoturismo entre os Guarani.** Dissertação de mestrado em Ciências Sociais Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo. 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** 1 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. **Toré e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil.** Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v60n4/a18v60n4.pdf> acesso em: 13 jan. 2020.

GUERREIRO, Antonio. Quarup: **Transformações do ritual e da política no Alto Xingu.** MANA 21 (2): 377-406, 2015.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. Sinópsese Estatística da Educação Superior 2017. Brasília: Inep, 2018. Disponível em: <<http://portal.inep.gov.br/basica-censo-escolar-sinopse-sinopse>>. Acesso em: 14/11/2019

KELLY, José Antonio. **Notas para uma teoria de “virar branco”.** MANA 11 (1): 201:234, 2005.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um Xamã Yanomami.** SP: Cia das Letras, 2015.

LEVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana**. RBCS. Vol. 17 n° 49 junho/2002.

_____. **Etnografia como prática e experiência**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n.32, p.129-156, jul./dez. 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1978.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. **Os outros da festa: um sobrevoo por festivais yawanawa e huni kuin**. Horiz. Antropol, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 167-201, maio/ago. 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Em *Mana* 4(1), 1998.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. **Etnografia, ou a teoria vivida**. Ponto Urbe [Online], 2. 2008.

PEREIRA, Levi Marques. **Modalidades e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais**. Suplemento Antropológico (Asunción) v. XLII, n.1. junio, 2007

PREZIA, Benedito. **História da resistência indígena: 500 anos de luta**. São Paulo, Expressão Popular, 2017.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo, Companhia das Letras, [1970]1996.

SANTOS, Júlia Otero dos. Ritual, "cultura" e transformação: a festa do jacaré entre os Arara de Rondônia. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CASARINO, P. de N. (Orgs.). **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

SERRADELA, L. I.. **O toré/gira como resposta criativa à existência:segredos e outras formas de expressão**. In: V Reunião Equatorial de Antropologia (REA) e XIV Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste (ABANNE), 2015, Maceió/AL. V Reunião Equatorial de Antropologia (REA) e XIV Reunião de Antropólogos Norte e Nordeste (ABANNE), 2015.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo Silva. **Povos Indígenas e o direito à terra na realidade brasileira**. Serv. Soc. Soc., São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/0101-6628.155>

SOARES-PINTO, Nicole. Sobre alguns modos de usar a cultura dos Outros. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; CESARINO, P. DE N. **Políticas culturais e povos indígenas** - 1 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

SOUZA, Edimilson Rodrigues de. "**Na mata tem ciência, eu vou mandar chamar**": **Transformação do Caique Xião Xukuru em Mártir-Encantado**. Revista Calundu - Vol. 3, N.2, Jul-Dez, 2019.

SUZART, Elizabete Costa. **Toré, um dueto de forças que reúne povos ancestrais**. IV Congresso Internacional sobre Culturas, memórias e sensibilidade: canários da experiência cultural contemporânea. Cachoeira- Bahia- Brasil, 21,22 e 23 nov. 2018.

VICTORA, Ceres Gomes; RUAS-NETO, Antonio Leite. **Querem matar os “últimos Charruas”**: sofrimento social e “luta” dos indígenas que vivem nas cidades. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23736> .

VILAÇA, Aparecida. **O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia**. RBCS Vol. 15 n.44 out/2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **“No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”** Entrevista concedida à equipe de edição do Povos Indígenas no Brasil, 2006.