

De dentro e de fora do círculo do Toré: significados atuais de uma tradição indígena entre os Kiriri do Acre¹

Carmem Lúcia Rodrigues (Unifal-Mg)

Igor Bogado Campanella (Unifal-Mg)

A casa da cultura havia sido *barreada* no dia anterior. Era hora de inaugurá-la com um Toré. Estávamos na aldeia participando da elaboração do “Livro dos Saberes Kiriri”. Era início do mês de janeiro de 2020. Cerca de quinze indígenas estavam a postos, em fila, ornamentados como faziam nos dias de festa: com cocares, colares e pulseiras de sementes, saiotos de palha, os rostos pintados. Nós, não-indígenas, aguardávamos com ansiedade, sem saber bem como transcorreria esse Toré festivo. Éramos cerca de seis pessoas, entre pesquisadoras(es), estudantes, amigas e amigos dos Kiriri. No centro da *casa da cultura*, construída em pau-a-pique, no formato redondo, como uma oca, foi disposto um quadro de São Cosme e Damião. O chão era de terra batida, onde foram acesas velas e arranjadas algumas substâncias em cuias de barro: água, fumo e alho, como nos relatou Carliusa. Depois que escureceu, o local mostrou-se pouco iluminado, o que contribuiu para criar uma ambientação misteriosa e envolvente... O Toré começou solenemente com a defumação pelo pajé, e foram entoados os primeiros cânticos. A fila de indígenas e não indígenas, que dançavam de forma compassada, puxada pelo pajé e o cacique Barriga, foi iniciada. A dança, os cantos e todas as etapas daquele ritual estenderam-se por mais de três horas...” (notas do diário de campo)

Entrando na *brincadeira*²

Os indígenas Kiriri compõem um conjunto de mais de cinquenta povos dentre aqueles estudados no Nordeste do Brasil pela Antropologia³. Até meados de século XX, tais grupos eram considerados “resíduos de populações indígenas” pelo órgão estatal que os tutelava na época, o Serviço de Defesa do Índio (SPI). Pelo fato de serem “contatados”

¹ VII ENADIR (2021) trabalho apresentado no GT22: Salvaguarda de festejos e rituais: patrimonialização e direitos.

² O Toré costuma ser chamado de *brincadeira* pelos Kiriri.

³ Vale destacar que muitos desses grupos povoam outras regiões do Brasil, na atualidade, como é o caso dos Kiriri, dos Pataxó e dos Xucuru em Minas, dos Pankararu na cidade de São Paulo dentre outros.

havia cerca de quatrocentos anos, encontravam-se bem integrados às sociedades regionais. Costumavam ser tratados por “aculturados”, pouco se sabia a respeito da trajetória histórica desses grupos indígenas, tampouco se constatava costumes e cosmologias que os diferenciavam dos camponeses da região. Chamados até mesmo na Antropologia da época de “índios misturados do Nordeste” contrastavam com os povos autóctones no Xingu e na Amazônia, “contatados” na segunda metade do séc. XX. Havia, contudo, uma prática cultural comum a todos os povos indígenas do Nordeste que os diferenciavam da maior parte da população regional: o Toré.

Há cerca de quatro anos, um pequeno grupo Kiriri, composto por dezesseis famílias, se deslocou do município de Muquém de São Francisco, no oeste da Bahia, para um sítio no bairro rural do município de Caldas, no sul de Minas Gerais. Desde então, tais indígenas, que hoje se autodenominam *Kiriri do Rio Verde*, ou *Kiriri do Acré*⁴, ocupam uma área pública de cerca de 40 hectares. A área, até então desocupada, pertencia à Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG).

Assim que chegaram, muitos dos homens prestaram serviço aos sítios vizinhos na lida com a batata inglesa (*batatinha*), produção agrícola proeminente na região, integrando-se, assim, rapidamente à vizinhança. Contudo, cerca de um ano após sua chegada às terras sul-mineiras, os Kiriri receberam uma liminar de reintegração de posse, expedida pela Advocacia Geral do Estado, e mudaram-se para um assentamento rural em Patos de Minas, no Triângulo Mineiro, município situado a mais de quinhentos quilômetros de Caldas.

Por considerarem a área para onde foram destinados pelo governo de Minas Gerais demasiadamente isolada e sem condições ambientais para se sustentarem, e sobretudo, por não obterem permissão dos *encantados* do local para ali permanecerem, depois de três meses retornaram ao sítio de onde foram expulsos em Caldas. Desde então lá

⁴ Como esclareceu Fernanda Borges Henrique em sua dissertação, “Acré, segundo os Kiriri, seria uma possível tradução de Rio Verde em sua língua. O nome surgiu após alguns meses de funcionamento da escola, que antes se chamava Escola Estadual Kiriri do Rio Verde” (HENRIQUE, 2019: 141). No entanto, perguntei recentemente como gostam de ser chamados. Carlusa, professora na aldeia e esposa do cacique, forte liderança desse grupo, foi enfática: *Kiriri do Rio Verde, pois é o nome do bairro onde estamos aqui (Rio verde) e é o nome do rio que banha a aldeia*. Apesar do resumo do artigo constar o nome Kiriri do Acré, como consta no “Livro dos Saberes Kiriri”, no qual participamos, a partir de agora os Kiriri serão assim chamados: *Kiriri do Rio Verde*. Cabe salientar que palavras e expressões tais como são faladas pelos Kiriri, serão aqui redigidas em itálico.

permanecem, a despeito de constantes ameaças de expulsão da terra, a exemplo de mais duas liminares de reintegração de posse que receberam. A decisão de não abandonar mais o sítio foi determinada após receberem conselhos dos *encantados* locais, que não só permitiram a permanência dos Kiriri no sítio do Rio Verde.

Nos últimos dois anos construíram na aldeia uma escola, uma *casa da cultura*, plantaram roças e árvores e mantêm a *Casa da Ciência* em meio da mata vizinha, onde promovem seus rituais secretos. Após frequentes mobilizações em que contaram com uma rede de apoio construída ao longo dos últimos quatro anos - composta por indivíduos e instituições, tais como agentes do estado, do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), da Comissão Pastoral da Terra (CPT), dentre outras organizações, além de pesquisadoras e pesquisadores universitários(os) -, obtiveram na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, em dezembro de 2020, a aprovação do “Projeto de Lei Ibiramã Kiriri”, que autoriza a doação daquelas terras para a União, até então de domínio estadual, com vistas à demarcação da “Terra Indígena Kiriri”. Nesse processo de avanços e retrocessos na luta pelo território, em inúmeras ocasiões os Kiriri dançaram o Toré.

O Toré constitui ainda hoje uma manifestação cultural comum a várias etnias indígenas no Brasil. Implica em uma dança circular, praticada na forma de uma fila puxada pelo pajé, entoada por cantigas marcadas pelos *maracás* e passadas fortes. Há diversas modalidades do Toré hoje observadas pelo Brasil afora, contudo, de maneira geral, é compreendida por grande parte dos estudiosos uma forma de expressão identitária, praticada pelos povos do Nordeste. Veremos nesse paper, contudo, que o Toré pode ser compreendido para além dessa perspectiva.

Ao realizarmos uma iniciação científica junto e com os Kiriri do Rio Verde nos anos de 2019 e 2020⁵, com vistas a registrar a trajetória do grupo, compreender a sua cosmologia e os direitos reivindicados, tivemos oportunidade de participar de um Toré na aldeia e acompanharmos relatos de outros realizados antes e depois daquele. Ainda em janeiro de 2020, fomos convidadas(os) para participar da realização do “Livro dos saberes Kiriri” (no prelo). Nesse paper nos propomos a analisar as seguintes questões

⁵ A iniciação científica intitulada TRAJETÓRIA DA OCUPAÇÃO, COSMOLOGIA E OS DIREITOS REIVINDICADOS PELOS INDÍGENAS DA ALDEIA KIRIRI NO BAIRRO DO RIO VERDE EM CALDAS (MG), realizada pelo graduando em Ciências Sociais na Unifal-Mg, Igor Bogado Campanella, sob orientação da antropóloga e professora Carmem Lúcia Rodrigues.

relacionadas a festas e folguedos populares: Como o Toré é hoje compreendido pela Antropologia contemporânea? Quais são os significados e usos do Toré para os Kiriri do Rio Verde? Em que medida o Toré é reinventado ou rearticulado, adequando-se às novas condições climáticas e às situações dramáticas vivenciadas pelo grupo desde que tomou posse da área e onde hoje vivem e constroem o “seu lugar”⁶?

O Toré e os chamados “povos indígenas do Nordeste” do Brasil

João Pacheco de Oliveira, que organizou artigos de orientandos e orientandas na clássica obra “A Viagem de Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena” compreende o Toré como “um ritual político, protagonizado sempre que é necessário demarcar as fronteiras entre “índios” e “brancos” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999). Para um dos autores dessa obra clássica mencionada acima, Rodrigo Grunewald, o Toré é considerada uma “festa “tradicional” de caráter sagrado, “na qual se dança em círculos ao som de maracás e cantigas (toantes)”, mistura cânticos que se referem aos santos católicos e a Jesus Cristo à louvação dos mestres do catimbó e ancestrais míticos (GRÜNEWALD, 1999:145). O etnólogo realizou pesquisas etnográficas na década de 1990 a respeito do processo de etnogênese entre povos indígenas no Nordeste do Brasil. Observou-se que o Toré costumava ser praticado pelos indígenas *Fulni-ô*, considerados os detentores de um suposto “Toré verdadeiro”, e que sustentavam a língua nativa, a despeito dos processos de assimilação observados na região. Segundo o autor:

“o inspetor do SPI no Nordeste passou a requerer, na primeira metade do século XX, a exibição da dança do Toré para se atestar a indianidade dos povos no Nordeste. Esta prática cultural passou, assim, a circular ideologicamente como sinal diacrítico dessa ampla indianidade e, até hoje, é ensinada de grupos reconhecidos a grupos que pleiteiam reconhecimento indígena em todo o Nordeste. Mesmo grupos que apresentavam outras manifestações culturais (outras

⁶ “Lugar”, “território” e “espaço” são categorias complexas, analisadas na minha tese de doutorado defendida em 2001 na Geografia Humana da USP, citada adiante.

danças) incorporam o Toré (ou a retórica do Toré) como padrão de etnicidade” (GRÜNEWALD, 1999: 44)

Constata-se em uma outra publicação de estudos reunidos por Rodrigo Grunewald em 2005 - “Toré: regime encantado dos Índios do Nordeste”- que muitas outras pesquisas foram realizadas sobre a prática do Toré e dos subjacentes processos de etnogênese relacionados ao Toré. Grande parte das etnografias remete à relação entre a prática do Toré como forte sinal diacrítico em processos que envolvem a necessidade do reconhecimento da identidade étnica (indígena), tais como aqueles que visam à obtenção de direitos territoriais reivindicados pelos vários povos indígenas da região.

Segundo pesquisas mais recentes, grupos até então classificados como sertanejos ou caboclos passam a ser considerados "índios" “a partir de alguns elementos culturais “reaprendidos” ou “reacessados” especialmente por meio do complexo ritual do Toré,” (HERBETTA, 2018:15):

“O Toré é praticado por muitos povos indígenas da região nordeste, como Kalankó/AL, Pankararu/PE, Jiripankó/AL, Karuazú/AL, Katokinn/AL, Xukuru/AL, Fulniô/AL, Pipipã/AL, Kambiwá/PE, Tremembé/CE, Kiriri/ BA, Tuxá/BA, Pankararé/BA, Tumbalalá/BA, Truká/PE, Kambiwá/PE dentre tantos outros. Isto evidencia a amplitude e popularidade do rito que é mais do que um marcador diacrítico que aponta para um pertencimento indígena e garante a possibilidade de se aceder a alguns direitos previstos em lei.” (HERBETTA, 2017:138)

A associação que usualmente se faz entre uma determinada prática cultural, expressa na forma de danças, folguedos, festas-rituais e outras modalidades afins com uma determinada identidade coletiva que se pretende enaltecer, e conseqüentemente garantir certos direitos, não é exclusiva do Toré e dos indígenas do Nordeste. Há inúmeras pesquisas que analisam manifestações culturais como “estratégia política” na luta pelo reconhecimento da identidade étnica/cultural ao reivindicar direitos por grupos denominados "povos tradicionais".⁷ Observei um movimento análogo ao realizar pesquisas sobre o *fandango* entre comunidades caiçaras situadas no Vale do Ribeira, no estado de São Paulo.

⁷ “A identidade "tradicional" passar a existir como oposição a algo que estas pessoas não querem ser e/ou não querem para si. É também uma forma de resistência. Mas, não só isso! (RODRIGUES, C.L. 2013: 46). Para saber mais, sugerimos consultar a tese em questão.

Em minha pesquisa de doutorado realizada na Antropologia Social, analisei os possíveis significados do *fandango caiçara* na região do Vale do Ribeira do estado de São Paulo. Notei que em inúmeras situações o *fandango* era compreendido como uma clara distinção entre o *ser caiçara de verdade* e o *não ser caiçara*. É importante frisar aqui que a identidade caiçara autoatribuída era condição para a permanência dessas pessoas nas áreas em processos de conflito territorial entre as comunidades caiçaras e o Estado de São Paulo, em curso há décadas em toda a zona costeira paulista. Nas palavras de um dos maiores mestres do fandango caiçara, Seu Zé Pereira, fundador do grupo *Fandangueiros do Ariri*, no município vizinho a Cananéia: [ser] *Caiçara é saber as coisas do mato, plantar, usar coisas do fandango, se apaziguar um com outro pra fazer um fandango. Esse tipo é ser caiçara. Eu digo porque eu sou!* (RODRIGUES, C.L.; 2013: 18)

Ainda que a categoria “identidade” seja problemática neste e em muitos outros contextos em que pode evocar algum tipo de naturalização, do ponto de vista de meus interlocutores, o *ser caiçara de verdade* garantiria determinados direitos de permanência nas áreas ambientalmente protegidas, que foram sobrepostas pelas chamadas áreas protegidas. São hoje os parques, as estações ecológicas, as reservas biológicas, áreas que famílias caiçaras e quilombolas ocupam há séculos, mas que se encontram em situação de litígio (RODRIGUES, C.L.; 2001; 2013)⁸. Ao se depararem com a “proibição” de suas atividades produtivas tradicionais – tais como a roça, a caça ou a pesca -, pelo órgão de fiscalização ambiental do Estado de São Paulo, o “saber tocar e dançar do fandango” restaria para esse grupo como uma das formas de atestar sua “tradicionalidade”. Dessa forma, garantiriam seus direitos de ocupação e de uso das áreas onde vivem no domínio da Mata Atlântica bem preservada.

Ainda que tal compreensão acerca da garantia desses direitos de povos tradicionais não seja unânime, ainda hoje manifestações culturais são operadas quando é preciso frisar a diferença entre o “*nós*” (povos tradicionais) e “*eles*” (não-indígenas, não-tradicionais) em processos relacionados à conquista de territórios tradicionais.

O Toré era praticado no passado somente por poucos povos indígenas do Nordeste, segundo estudos mencionados aqui antes (Grünewald). A partir de meados do

⁸ Para uma compreensão mais abrangente dos argumentos apresentados de maneira extremamente concisa, ver as teses de doutorado de Carmem Lúcia Rodrigues, a primeira realizada na área da Geografia Humanas em 2001, a segunda na Antropologia Social, defendida em 2013.

século XX a festa-ritual passa a ser ensinada e transmitida a outros povos em circunstâncias descritas em algumas pesquisas, mas sempre com o intuito de diferenciar indígenas de não-indígenas. Segundo o trabalho de Maria do Rosário Carvalho, (2018), “a maioria desses povos [do Nordeste] tem apenas o Toré. Os Pankararé e os Kapinawá distinguem o Toré, prática ritual com a participação de homens e mulheres, do Praiá, de participação exclusivamente masculina”:

“Partimos do pressuposto de que, ao realizarem o Toré, ou o Praiá, os povos indígenas no Nordeste tentam alterar o estado do mundo, invocando poder, ao tempo em que reafirmam a sua posição em relação ao sistema maior, posição referida a um tempo pretérito — o tempo dos antigos — buscando reassegurá-la diante da efetiva posse do território. Mediante os rituais, expressam o sentido pleno da “comunidade indígena” que produz e se reproduz na mesma terra dos antepassados e reafirmam a sua disposição de lutar pela sua preservação ou retomada, com coragem e altivez, próprias dos “antigos” (CARVALHO; 2018:183)

A etnologia indígena no Brasil tem apresentado nos últimos trinta anos, mais ou menos, análises relevantes sobre o Toré com base em pesquisas etnográficas realizadas junto aos povos indígenas do Nordeste brasileiro. Não pretendemos dar conta de toda essa bibliografia neste paper, nem mesmo oferecer aqui um panorama desses estudos. Nosso propósito é relacionar tal prática às manifestações em que os Kiriri reivindicam seu território no Rio Verde, além de analisar a importância do Toré nas vivências cotidianas, dentro e fora da aldeia, a partir da compreensão dos próprios indígenas.

Toré para “não esquecer quem são”

Se eu tô na roça catando batatinha, eu tô lembrando das coisas que a gente faz, cantando nossos cantos, eu não esqueço, não tem jeito, até dirigindo eu vou cantando umas cantigas de Toré. Então, bate aquela saudade na gente né?! (cacique Kiriri Barriga)⁹

⁹ Ver em Henrique (2019: 122).

O cacique Adenilson da aldeia dos Kiriri do Rio Verde, mais conhecido por *cacique Barriga*, deixou em 2017 a aldeia onde vivia grande parte de sua família, no oeste da Bahia, por considerar que aquele lugar oferecia poucas condições de vida, era muito seco e por ter enfrentado algumas desavenças na família. Adenilson decidiu *andar* e procurar no sul de Minas Gerais algum lugar onde pudesse *começar a sua história*. Conhecia bem o município de Caldas, onde já havia vivido por um breve período antes, junto aos indígenas *Xucuru Kariri*, que também vieram da Bahia, mas há muito mais tempo¹⁰. Foi assim que ele, sua esposa Carliusa Ramos e mais um pequeno grupo de Kiriri chegaram ao sul de Minas Gerais.

De acordo com relatos da antropóloga Fernanda Borges Henrique, que realizou uma dissertação de mestrado sobre esse grupo de Kiriri¹¹, os primeiros meses não foram nada fáceis no sítio que passaram a ocupar no bairro rural do Rio Verde: dormiam em barracas cobertas por lençóis, tão baixas que não dava para as pessoas ficarem em pé, não havia energia elétrica, muito menos água potável. Logo construíram nove casas de pau-a-pique, com a madeira que encontram na área. As mulheres chegaram depois dos homens, trouxeram as crianças e os homens começaram a trabalhar na vizinhança, na produção de batata inglesa (*batatinha*). Demoraram um bom tempo até ser possível organizar o Toré na aldeia, contudo, como bem lembra o cacique à pesquisadora Fernanda, durante uma de suas entrevistas transcritas acima, era sempre com muita saudade e emoção que cantarolava as toadas do Toré, em todas as situações e atividades em que se empenhava.

O Toré, seus cânticos e ritmos, lembrados com *saudade* pelo cacique enquanto trabalha na lida da roça de batata, na terra de outrem, parece manter vívido seus vínculos com o modo de vida dos Kiriri. Nas palavras do cacique *Barriga: lembrando das coisas que a gente faz, vou cantando o Toré...bate aquela saudade na gente, né?!*

A narrativa que envolve *saudade*, *lembrança*, ou seja, que alude a uma memória coletiva “do que faziam”, “como faziam” e “porque faziam” é bastante recorrente quando se analisa as manifestações culturais dentre os muitos povos tradicionais nas Américas e alhures.

¹⁰ De acordo com Henrique, os Xucuru-Kariri vivem em Caldas desde 2001, em um “antigo Posto Agropecuário do município de Caldas/MG, atual assentamento Xucuru-Kariri” (HENRIQUE, 2019: 64).

¹¹ Dissertação de Fernanda Borges Henrique intitulada “Por um lugar de vida : os Kiriri do Rio Verde, Caldas/MG”

Apresento e discuto na tese citada antes o relato de um etnólogo no Peru, que ao encontrar um indígena kokana e lhe indagar a respeito de uma velha zarabatana que não era mais usada, mas havia sido pregada cuidadosamente na parede principal da oca, esse lhe respondeu: "[É] *Para não esquecer!*". Uma outra experiência etnográfica que discute parece evocar uma situação semelhante. O antropólogo e professor Carlos Rodrigues Brandão, relata em seu livro "O que é o Folclore" que ao observar a Cavallhada da Festa do Divino Espírito Santo em Pirinópolis (GO), em meados da década de 1970, ao lado de um casal de búlgaros: "O búlgaro teria sintetizado a importância de manifestações como aquela para as pessoas envolvidas na apresentação: "elas fazem isso para não esquecer quem são!". (RODRIGUES, 2013:218).

Em muitos dos estudos e na literatura que trata da "cultura popular" e do "folclore" no Brasil, dois campos analisados em maiores pormenores na tese citada, festas populares e folguedos costumam remeter à memória coletiva e às práticas tradicionais do grupo envolvido, muitas das quais foram transformadas, rearticuladas e recriadas com o passar do tempo. Uma das inflexões observadas quando se compara a noção de "cultura popular" da ideia de "folclore" é que, para boa parte dos chamados "folcloristas", bens culturais imateriais, a exemplo de festas-rituais como o fandango e o Toré, seriam meros resquícios do passado, testemunhos de um mundo e de uma gente que não existe mais (RODRIGUES, 2013:221). Essa teoria é frontalmente contestada por meio de pesquisas etnográficas mais recentes que não só discutem a fluidez da noção de "tradição" mas atesta ainda o caráter situacional das identidades coletivas e até mesmo da "cultura" (ROY WAGNER; CARNEIRO DA CUNHA).

De maneira análoga à ideia de que manifestações folclóricas representariam relíquias de sociedades que já não existiriam mais, teoria anunciada pelo evolucionista James Frazer no século XIX, muitos dos textos produzidos em meados do século XX a respeito dos chamados "índios do Nordeste" os consideram povos "aculturados", ou seja, resquícios do que um dia foram as etnias indígenas situadas na região. Rodrigo Grünewald teria problematizado em seus trabalhos pioneiros essa relação entre uma suposta "perda da cultura" desses povos e os "resquícios" que poderiam ainda ser observados na forma de danças, músicas e rituais. Ao tratar especificamente do Toré, praticado pelos *Atikum-Umã* no sertão pernambucano, o autor considera:

"Para mim, não interessam "resíduos" do que foram os Umãs; interessa-me sim o surgimento dos *Atikum-Umã* como grupo étnico — uma vez que sua gênese não

se remete a um tempo mítico, mas a circunstâncias, situações, que se inserem na história atual - e o que eles de fato são atualmente. O que me fornece uma tal apreensão do grupo em exame é justamente a substituição da ideia de aculturação pela noção de etnogênese, aqui vista como um processo histórico de criação de um grupo étnico em que seus membros buscam gerar sua própria cultura, em contradição à cultura que flui de sua posição oprimida.”(GRÜNEWALD, 1999: 155)

Algumas questões podem surgir quando se associa manifestações culturais como o Toré a uma identidade étnica, ou “indianidade”, como no caso dos Kiriri que hoje vivem em uma outra região, tão distinta de onde viviam no Nordeste: O que permanece no modo de vida kiriri? O que muda? E por que (o Toré) continua sendo tão importante, a ponto do cacique *Barriga* sentir tanta *saudade*?

A importância da “tradição” na transmissão de modos de "sentir, pensar e agir" de geração para geração é uma das clássicas questões que movem a Antropologia. No entanto, quando a relação da cultura popular com a identidade coletiva passa a ser compreendida pelo viés de uma relação direta de causa-efeito, simplifica-se em demasia a análise do fenômeno social. Que outras possibilidades de compreensão de práticas culturais entre povos indígenas poderiam extrapolar o aspecto identitário, portanto culturalista, nos estudos de folguedos e outras festas-rituais como o Toré, aqui em análise? Esse tem sido o mote de pesquisas antropológicas recentes realizadas por pesquisadoras e pesquisadores a serem apontadas(os) a seguir.

Os encantados dentro e fora do círculo do Toré

O antropólogo Alexandre Herbetta expande o campo de investigação do Toré em alguns de seus trabalhos. Segundo ele, o Toré teria sido compreendido por Rodrigo Grünewald como um “fato social total”, além de ser reconstruído de acordo com uma “tradição construída no presente, baseada em elementos ancestrais que podem legitimar a origem indígena, além de constituírem outras tantas relações.”(HERBETTA, 2018: 134). Mais do que isso, segundo esse estudioso:

“os Torés relacionam-se a muitos dos temas particulares sul-americanos, como a onomástica, quando é um repositório de nomes ou termos fundamentais ao entendimento do mundo nativo; ao contato cultural, pois alguns dos cantos são criados a partir do momento em que afirmam uma identidade indígena e marcam determinados eventos importantes para este processo, à cosmopolítica quando apontam outras dinâmicas relacionais e princípios de organização do mundo, dentre outros”. (p.140).

De fato, relações de outras ordens podem ser compreendidas pelo prisma do Toré, desvelando uma complexidade cosmológica dentre os Kiriri, e certamente também pode ser encontrada entre outros povos indígenas que o praticam quando são pensados à luz de teorias antropológicas mais contemporâneas. Das múltiplas relações evocadas pelo Toré, tanto nas apresentações públicas nas quais participamos, como nas entrevistas que realizamos com os Kiriri do Rio Verde, destacam-se as constituídas com os *encantados*, seres que povoam a vida desses indígenas e que parecem ser agentes relevantes na “cosmopolítica” desse povo, tema a ser tratado adiante.

Para Fernanda, os *encantados* seriam os “seres outros-que-humanos que compõem o cosmos kiriri e que possuem múltiplas capacidades de agenciamento” (HENRIQUE, 2020: 60):

"Os encantados têm uma sorte de capacidades agentivas dentro da aldeia Kiriri do Rio Verde. Através de algumas mulheres da aldeia, sobretudo da dona da ciência, atuam como auxiliares de cura, ensinam como o pajé deve providenciar e manejar determinados elementos rituais, dão conselhos e, se necessário, aplicam interdições” (p.69)

No Toré brevemente relatado no início deste trabalho, Igor observou uma cena bastante intrigante: Rose, também professora na aldeia, deu uma bronca em uma menina não-indígena presente no Toré por estar conversando. Explicou que enquanto o pajé espargia o *vinho de milho* ao redor da casa, ninguém podia o observar ou falar. Os encantados podiam fazer algum mal pra ela, provocando até mesmo uma doença grave.

Vemos, portanto, que os Kiriri de certa forma se relacionam com os *encantados* durante a prática do Toré, mesmo não sendo percebidos pela maioria das pessoas presentes. São também os *encantados* que têm aconselhado os Kiriri do Rio Verde como proceder para substituir certas substâncias usadas na prática do Toré e na *ciência*, a

exemplo da *Jurema*, uma planta leguminosa nativa do semi-árido nordestino (“*Mimosa tenuiflora*”). A jurema possui um princípio alucinógeno. Se pensava ser obrigatória nessa festa-ritual. Para Grunewald: “Toré e jurema são os dois principais ícones da indianidade nordestina. São elementos culturais que, embora não exclusivos das sociedades indígenas, codificam a autoctonia dos índios da região Nordeste do Brasil.”(Grunewald, 2008). Entretanto, a *Jurema* não é encontrada naturalmente na área onde hoje vivem esses Kiriri. A região é muito mais fria e mais alta comparada ao local onde ela é nativa. Carlusia nos relatou que trouxeram da Bahia umas sementes da *jurema preta*, a que é usada nos rituais, e já plantaram na aldeia. Em algumas ocasiões, os *encantados* aconselharam substituir a *jurema* por água e alho, como relatou Fernanda em um artigo recente:

“Em uma das situações acompanhadas, os Kiriri não usariam, pela primeira vez, a raiz sagrada da jurema que, através da efusão de sua entrecasca, obtêm-se o vinho da jurema, importante bebida utilizada e difundida em alguns rituais por todo o Nordeste indígena (...) Quando não há o vinho da raiz, os Kiriri estão autorizados pelos encantados a utilizarem alho e fumo, facilmente encontrados em Minas Gerais, para estabelecerem comunicação com tais entidades e manterem seus corpos protegidos.”(Henrique, 2020: 69).

Como explica a antropóloga, no Toré deve haver o uso da jurema, ou do alho, “para que o *encantado* não encoste em alguém durante a brincadeira” (idem). Já nas práticas rituais secretas, que chamam de *ciência*, realizadas no interior da mata, na *casa da ciência*, há uma comunicação direta e deliberada com os *encantados*. Algumas pessoas da aldeia, sobretudo mulheres, chamadas de *donas de ciência*, incorporam os *encantados*, que então conversam com os demais indígenas presentes, aconselhando, transmitindo ensinamentos de seus ancestrais, oferecendo ajuda e proteção (HENRIQUE, 2020: 68). Em troca, segundo nos contou Carlusia, os *encantados pedem respeito*.

Trocas simbólicas entre devotos e seres sagrados dão-se por meio de festejos e rituais populares, a exemplo da *folia de reis* no Sul de Minas, do *fandango* nas comunidades caiçaras, limitando-nos àqueles já mencionados aqui dentre tantos exemplos possíveis. Implicam sempre em dádivas e retribuições entre humanos e entidades não humanas, como na análise sobre o fandango caiçara em minha tese, na qual, fundamentando-me na obra de Carlos Rodrigues Brandão, “Sacerdotes de Viola”, que tratou da folia de reis e foi publicada pela primeira vez em 1981. Essas trocas envolvem,

de maneira recorrente “dar = confiar e fazer pedido, rezar; receber = a *graça*; retribuir = pagar a promessa) (RODRIGUES, 2013: 208).

No Toré, bem como na *ciência*, os mesmos princípios da reciprocidade parecem estar presentes, como nos ensinou Mauss: dar, receber e retribuir. Os Kiriri “dão” *festa* (o Toré); “recebem” proteção, aconselhamento e conhecimentos transmitidos pelos *encantados*; retribuem com *respeito* e a *lembrança* constante da importância desses seres. Mais do que isso, os *encantados* são reconhecidos por interferirem nas decisões políticas relacionadas à ocupação e ao destino legal das terras no sítio em Caldas onde vivem os Kiriri.

Para Fernanda Henrique, os encantados seriam os principais agentes de uma cosmopolítica entre os Kiriri, ao agirem “em favor de produzir evidências para o estado mineiro, variando o pensamento dos agentes estatais, traduzindo a demanda kiriri por terra para os agentes estatais e confirmando a legitimidade que essas pessoas possuem para permanecer na terra ocupada” . (HENRIQUE, 2020:74)

Fechando o círculo do Toré

Neste paper analisamos a relação dos Kiriri do Rio Verde com o Toré, uma festividade muito comum entre indígenas no Nordeste, no geral praticada na forma de círculo, no qual os indígenas dançam e cantam enfileirados seguindo no sentido horário. O Toré é organizado mensalmente pelos Kiriri na aldeia e sempre que há algum motivo de comemoração. Há ainda a apresentação do Toré pelos Kiriri em inúmeros eventos públicos, em escolas, nas universidades, em reuniões com políticos, dentre tantas ocasiões relatadas aqui, situações nas quais os Kiriri estabelecem e fortalecem seus laços com os não-Kiriri.

No contexto do Toré, além do que ocorre na *ciência*, a comunicação que os Kiriri mantêm com os *encantados* parece reger toda a vida dentro e fora da aldeia. Nesse sentido, o Toré também pode ser compreendido como um forte mediador na comunicação dos Kiriri com as pessoas-de-fora, ou seja, os não-Kiriri, mas também entre eles e elas,

Kiriri, e entre indígenas Kiriri e os *encantados*, considerados conselheiros astutos e tidos como os verdadeiros donos daquele lugar onde hoje vivem no Sul de Minas Gerais.¹²

Referências bibliográficas:

CUNHA, M. C. da. Índios no Brasil : história, direitos e cidadania — 1a ed. — São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. O futuro da questão indígena. *Estud. av.*, São Paulo, v. 8, n. 20, p. 121-136, abril de 1994.

_____. *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac Naify, 2009.

DA SILVA, C. T. (2018). Reelaboração da etnologia nos sertões indígenas. *Anuário Antropológico*, 25(1), 191–212.

DE CARVALHO, M. R. G. (2018). A Identidade dos Povos do Nordeste. *Anuário Antropológico*, 7(1), 169–188.

ELIZABETH, G. L; MILENA C. P. Escrituras indígenas como espaço decolonial: atravessamentos e ancoragens em Metade Cara, Metade Máscara de Eliane Potiguara.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. Etnogênese e “regime de índio” na Serra do Umã. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). *A Viagem de Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 137-172.

_____. Toré e jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. *Cienc. Cult.*, São Paulo, v. 60, n. 4, p. 43-45, Oct. 2008

HENRIQUE, F. B. *Por um lugar de vida : os Kiriri do Rio Verde, Caldas/MG*. 2019. 169. Dissertação (Mestrado em antropologia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2019.

_____. “As múltiplas agências dos encantados: esboço de uma teoria política kiriri”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 41: 57-77, 2020.

¹² Nota de agradecimento: Somos muito gratas(os) às nossas amigas e amigos Kiriri por tudo o que aprendemos, na aldeia, nas visitas que fizeram à nossa universidade, na participação marcante do cacique Barriga, Carlusa e Dona Alzira na “Primeira Mostra de Cinema Universitário e Direitos Humanos” organizada por nós na Unifal-Mg em outubro de 2019. Nossa amizade com os Kiriri é recente, mas muito nos honra e nos alegra saber que fazemos parte desse círculo de trocas e de afetos, representado aqui pelo Toré. Agradecemos igualmente à professora e amiga Alik Wunder da Unicamp e à pesquisadora Fernanda Borges Henrique por terem, generosamente, nos incluído no “círculo” dos Kiriri e nos ajudado a pensar muitas das questões apontadas aqui.

HERBETTA, A. Escassez, abundância e devir: uma questão para refletir sobre a etnologia indígena no sertão nordestino. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, v. 5, n. 9, p. 118-154, 31 dez. 2018.

MATTA, P. Dois elos da mesma corrente: uma etnografia da Corrida do Imbu e da Penitência entre os Pankararu. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, University of São Paulo, São Paulo, 2006.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma Etnologia dos ‘Índios Misturados’? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (Org.). *A Viagem de Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 11-39

RODRIGUES, Carmem Lúcia Os Limites do Consenso: Territórios polissêmicos na Mata Atlântica e a gestão ambiental participativa. Tese (Doutorado em Geografia Humana). São Paulo: Departamento de Geografia/FFLCH/USP, 2001.

_____. O Lugar do Fandango Caiçara: natureza e cultura de "povos tradicionais", direitos comunais e travessia ritual no Vale do Ribeira (SP). 281 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2013.

VIEIRA, J. G. Catimbó e Toré: Práticas rituais e xamanismo do povo Potiguara da Paraíba. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 54, 29 maio 2020.

WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010. 253 pp