

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL**

MYRIAM MARTINS ÁLVARES

ALTERIDADE E HISTÓRIA ENTRE OS MAXAKALI

Florianópolis
2018

Myriam Martins Álvares

ALTERIDADE E HISTÓRIA ENTRE OS MAXAKALI

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr Oscar Calavia Saez.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Álvares, Myriam Martins

Alteridade e História entre os Maxakali / Myriam Martins Alvares ; orientador, Oscar Calavia Saez

355 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia indígena. 3. Índios Maxakali. 4. Contato interétnico. 5. Multiculturalismo. I. Saez, Oscar Calavia. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

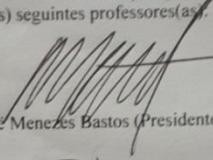
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

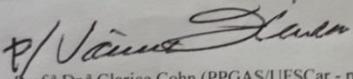
Alteridade e história entre os Maxakali

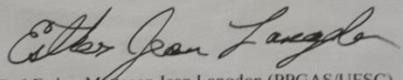
Myriam Martins Alvares

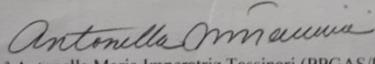
Orientador(a): Prof. Dr. Oscar Calavia Saez

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):


Prof. Dr. Rafael José Menezes Bastos (Presidente - PPGAS/UFSC)


Prof.ª Dr.ª Clarice Cohn (PPGAS/UFSCar - por videoconferência)


Prof.ª Dr.ª Esther Matteson Jean Langdon (PPGAS/UFSC)


Prof.ª Dr.ª Antonella Maria Imperatriz Tassinari (PPGAS/UFSC)


Prof.ª Dr.ª Vânia Zikan Cardoso (Coordenadora do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 01 de março de 2018.

Para Julia

e

Zé Antonino que se tornou yãmîy

AGRADECIMENTOS

O tempo decorrido entre os trabalhos que resultaram na escrita dessa tese não me permite lembrar com justiça a todos que colaboraram para sua realização.

Aos Maxakali agradeço o acolhimento e a parceria, foram a sua amizade e alegria que me capturaram por todos esses anos. Em particular, Zé Antonino, Rafael e Guigui e às crianças que teceram os caminhos entre os nossos mundos.

Aos professores e colegas do PPGAS/UFSC agradeço a formação e a interlocução, em especial aos membros das bancas de qualificação Márcio Teixeira Pinto, Antonella Tassinari e Clarice Cohn do PPGAS/UFSCar, pelas contribuições valiosas para a produção desse relato. Às duas últimas, agradeço ainda a inspiração, o estímulo e o incentivo com os quais sempre pude contar através da nossa amizade e da parceria nesse universo da educação indígena e da antropologia da criança. A Antonella Tassinari e aos colegas do NEPI/Núcleo de Estudos de Populações Indígenas agradeço também a interlocução, fundamental para a minha condução na antropologia da criança. Ao Oscar Calavia Saez agradeço a amizade e a interlocução sempre estimulante de todos esses anos, a acolhida carinhosa nos anos que vivi em Florianópolis e a orientação que soube ser persistente e instigante, a um só tempo.

Aos colegas que foram parceiros e amigos durante o período em que participei do Programa de Educação Escolar Indígena de Minas Gerais, agradeço o diálogo e a cumplicidade e aos colegas e alunos da PUC-Minas, pela compreensão e pelo apoio. Aos funcionários da FUNAI, pelo auxílio prestado nos momentos necessários. Agradeço a Ariana Oliveira Alves pela dedicação e eficiência na revisão, normatização e diagramação do material visual deste texto.

Agradeço ao CNPq a concessão da bolsa durante o curso de doutorado e parte do período de preparação desse trabalho, pude contar ainda com um auxílio para a realização de uma rápida viagem ao campo

em 2006, do Pronex dentro do projeto desenvolvido pelo NuTI/Núcleo de Transformações Indígenas, no qual inicialmente essa pesquisa se inseriu.

Aos amigos, colegas com quem pude contar de todas as maneiras imprescindíveis, pelo afeto, o diálogo e o incentivo que sustentaram um percurso que se fez mais longo do que se pretendia. Não há como trazer todos os nomes aqui, mas não poderia deixar de lembrar Ana Flávia Moreira Santos, José Augusto Sampaio, Roberto Starling, Márcia Spyer, Kleber Gesteira e Matos, Manuel Neto, Andreia Santos, Adriana Simões Teó Almeida e meu irmão Alexandre Álvares.

Julia Álvares com seu amor e inteligência teceu os meus caminhos e me acompanhou por todos eles.

RESUMO

Essa tese tem como proposta analisar a situação sócio-histórica do contato interétnico ocorrido nessas últimas três décadas para a sociedade Maxakali, localizada no vale do Mucuri, Minas Gerais. Meu objetivo foi o de refletir sobre os processos de transformação da dimensão da alteridade em relação aos planos da socialidade e da cosmologia. Processos esses, que foram motivados pela implantação das novas políticas públicas indigenistas, em particular, aquelas de cunho multiculturalistas. Descrevi os planos da socialidade e da cosmologia a partir das relações entre a prática xamânica e a lógica guerreira, tendo como fio condutor a trama continuamente tecida pelas crianças entre as várias categorias dos seres – humanos, espíritos, animais, brancos – na configuração desse novo contexto. Esses planos foram analisados no confronto com o mundo do branco: os recentes processos de escolarização, as novas práticas do atendimento à saúde e a segurança alimentar, os processos de territorialização – as estratégias adotadas pelo grupo em relação às recentes políticas indigenistas. O material etnográfico é o resultado da confrontação de dados construídos em contextos de investigação bastante diferenciados entre si, tanto no que se refere à natureza da investigação, quanto em relação ao tempo em que foram realizadas as observações.

Palavras-chave: Etnologia Indígena, Transformações Indígena, Contato interétnico, Multiculturalismo, Índios Maxakali.

ABSTRACT

This thesis aims to analyze the socio-historical situation of interethnic contact in the Maxakali society, located in the Mucuri valley, state of Minas Gerais, occurred in the last three decades. My purpose was to reflect on the processes of transformation of the dimension of alterity in relation to the plans of sociality and cosmology. Processes which were motivated by the implementation of the new indigenist public policies, particularly those of a multiculturalist nature. I have described the spheres of sociality and cosmology from the relations between shamanic practice and warrior logic, following the continuous entanglement of the various categories of beings - humans, spirits, animals, white people - having the category of "child" as mediator between them, in the configuration of this new context. These spheres were analyzed in the confrontation with the white world: the recent schooling processes, the new practices of indigenous health care, the processes of territorialization - the strategies adopted by the group in relation to the recent multiculturalist indigenist policies. The ethnographic material is the result of the confrontation of data collected in research contexts quite different from each other, in what it comes to the nature of the investigation, and in relation to the time in which the observations were made.

Keywords: Indigenous Ethnology, Indigenous Transformations, Interethnic Contact, Multiculturalism, Maxakali.

LISTA DE SIGLAS

ONG	Organização Não Governamental.
SIL	Summer Institute of Linguistics.
PIEI/MG	Programa de Implantação de Escolas Indígenas de Minas Gerais.
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
FIEI/UFMG	Formação Intercultural em Educação Indígena da Universidade Federal de Minas Gerais.
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde.
FAE-UFMG	Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais.
FUNAI	Fundação Nacional do Índio.
SESAI	Distrito Sanitário Especial Indígena.
SPI	Serviço de Proteção ao Índio.
IEF	Instituto Estadual de Florestas de Minas Gerais.
CASAI	Casa do Índio.
DSEI MG/ES	Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo.
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social.
MMA	Ministério do Meio Ambiente.
CIMI	Conselho Missionário Indigenista.
ABRACO	Associação Brasileira Comunitária para a Prevenção ao Abuso de Drogas.
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Minas Gerais.
IDI	Índice de Desenvolvimento Infantil.
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano.
OEA	Organização dos Estados Americanos.
VIGISUS	Vigilância Sanitária do Sistema Único de Saúde
CNPI	Comissão Nacional dos Professores Indígenas
MEC	Ministério da Educação
CONSED	Conselho Nacional de Secretários de Educação

I CONEEI	Primeira Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena
CGAEI	Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.
SECAD	Secretaria de educação continuada, alfabetização e diversidade.
REUNI	Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades.
IEPHA/MG	Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
SEE/MG	Secretária de Estado de Educação de Minas Gerais
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
PNTEE	Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais

SUMÁRIO

ORTOGRAFIA E PRONÚNCIA DA ESCRITA MAXAKALI.	21
INTRODUÇÃO	23
Os Mundos Maxakali	29
CAPÍTULO I	39
RITMOS DE VIDA ESPAÇOS DE TROCA: o território, a aldeia e a cidade.....	39
A Conquista Territorial	42
Fazendo Parentes – casamento, comida e crianças.	48
A Cidade e o Dinheiro – o Estado e os projetos.....	60
O Álcool e o Outro.....	76
Cantando com os Espíritos – canto, comida e criança.	82
O Corpo, a Doença e a Morte.....	95
CAPÍTULO II.....	101
O CANTO E O CORPO: criando crianças, criando espíritos – conhecimento e comensalidade.....	101
O Cotidiano da Aldeia e a Criança.....	103
<i>Taxtakox</i> – “Lagarta da Taquara” – a iniciação das crianças.	107
Sangue e Palavra – os fluxos de construção da pessoa.	114
O Canto, o Conhecimento e a Criança.	116
O Resguardo do Sangue e a Construção dos Corpos.	135

Cuidando das Crianças – coresidência e comensalidade.....	141
Afeto e Metamorfose – o significado da alegria e a autonomia da pessoa.....	152
Criança, Conhecimento e Comida.	162
CAPÍTULO III.....	163
A ESCOLA – <i>tappet mîy ox pet</i>	163
O Processo de Implantação das Escolas Indígenas e a formação dos Professores Indígenas de Minas Gerais.	168
A Escola Indígena – <i>Tappet Mîy ox Pet</i>	175
<i>Tappet Mîy ox Pet xi Kuxex</i> – A Escola Indígena e a Casa dos Cantos.	178
A Criação Partilhada das Crianças e as Novas Alianças.....	181
Autonomia e Práticas Pedagógicas.	188
O Ensino Escolar do Xamanismo e a Tradução Xamânica da Escola.	193
A Escrita e o Conhecimento – suas produções, destino e consumo	197
Domesticando os Brancos – cantos e crianças.....	205
CAPÍTULO IV	211
ORDEM E MOVIMENTO - o cacique e o xamã.....	211
Fazendo inimigos – a guerra e a disputa territorial.....	212
Violência e Morte – a (des)construção do corpo e a destruição da pessoa – o sacrifício animal e a comensalidade dos espíritos.....	219
A <i>kuxex</i> e o Salão de Reuniões – a aldeia polarizada	226
O Cacique e o Xamã – autoridade e prestígio.....	229
Casamento, Sexo, Violência – consumo e prestígio	238

Capturando Rituais – o cacique coreógrafo	245
O Cacique e a Tecnologia – palavra e chefia	249
O Trânsito entre os Mundos – as crianças, os <i>yãmîy</i> e as mercadorias	253
O Movimento e a Nova Ordem.....	256
CONSIDERAÇÕES FINAIS	261
‘ĂYUHUK OS NOVOS ALIADOS – criando outros mundos.....	261
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	277
APÊNDICES.....	297
APÊNDICE A	297
APÊNDICE B	301
<i>MÕNĂYXOP ‘ĂGTUX</i> – Histórias dos Antigos.....	301
APÊNDICE C	321

ORTOGRAFIA E PRONÚNCIA DA ESCRITA MAXAKALI.

Essa pequena nota sobre a ortografia e a pronúncia da escrita da língua Maxakali foi baseada em Charles Bicalho, (2010), que por sua vez toma o trabalho de Carlo Sandro Campos (2009) como um guia simplificado para a pronúncia da escrita Maxakali. Todos os termos e expressões em língua Maxakali e em outras línguas estrangeiras foram grafados em itálico, exceto pelos etnônimos já incorporados pelo português, como por exemplo, a palavra Maxakali.

A língua Maxakali pertence à família homônima, Maxakali, pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê. A essa mesma família linguística, pertenceriam ainda, as línguas Makoni, Kumanaxó, Kapoxó, Panamá, Monoxó e Malali, Pataxó e a Pataxó Hãhãhãe (PEREIRA, 1992).

A ortografia da língua Maxakali foi criada pelo casal de missionários do *Summer Institute of Linguistics*, Francis e Harold Popovich, que viveu entre eles nas décadas de sessenta e setenta, traduziu e publicou o *Novo Testamento (Topa yõg tappet)* na língua Maxakali e criou, junto ao grupo, as cartilhas de alfabetização em Maxakali que são utilizadas até hoje em suas escolas indígenas.

Fazendo uso de caracteres latinos, o alfabeto Maxakali é composto de vinte grafemas (dez consoantes e dez vogais). As consoantes são: <g>, <h>, <k>, <m>, <n>, <p>, <t>, <x>, <y>, e um diacrítico <'>, que representa uma oclusiva glotal. As vogais são: <a>, <e>, <i>, <o>, <u>, sendo as nasais representadas com o acréscimo do til (~) sobre elas.

A pronúncia para as letras em Maxakali podem ser lidas como se segue:

O *m*, antes de vogal nasal, soa como o *m* em Português. Antes de vogal oral, porém, ele soa como *b*. A sílaba *ma* em Maxakali, por exemplo, pronuncia-se como *ba* (como em “bala”), mas *mã* pronuncia-se como *mã* (como em “manhã”).

O *n*, antes de vogal oral, soa como *d*. Antes de vogal nasal, como o som de *n* no Português. Assim, *na* em Maxakali é dito *da*, e *nã* se diz *nã* (com em “nã”).

X, em início e meio de palavra, é como *tch* e no final da palavra, soa como um *i*.

O *y* é como *dj*, antes de vogal. Ou *nh*, antes de vogal nasal. Portanto, *ya*, *ye*, *yi* e *yõ* devem ser lidos como *dja*, *dje*, *dji* e *djo*. Já *yã*, *yê*, *yî* e *yõ* devem ser lidos como *nhã*, *nhê*, *nhî* e *nhõ*.

K, *p* e *t* soam como em Português. Em fim de palavra, *k* e *p* soam como *u*, enquanto o *t* soa como *a*.

INTRODUÇÃO

Essa tese tem como proposta, refletir sobre a mediação da criança em relação aos planos da socialidade e da cosmologia, a partir dos processos de transformação da alteridade e de redefinição identitária entre os Maxakali. Processos esses, que foram motivados pela implantação das novas políticas públicas indigenistas de cunho multiculturalistas, em particular aquelas ocorridas nessas últimas duas décadas e meia. Esse período de transformações mais intensas coincide com o percurso da minha própria experiência junto ao grupo. Meu objetivo aqui é refletir sobre a situação sócio-histórica do contato interétnico para os Maxakali enfatizando a importância do caráter de mediação desempenhado pela categoria da criança para a configuração desse novo cenário. Descreverei as estratégias adotadas pelo grupo em relação a essas novas políticas, particularmente sobre os recentes processos de escolarização comparando-os a algumas dimensões das novas práticas do atendimento à saúde e da segurança alimentar, da sua expansão territorial e da crescente valorização do grupo junto ao meio acadêmico.

Parto de um contexto etnográfico específico – o sistema ritual, o xamanismo, a guerra e o parentesco que serão analisados no confronto do grupo com o branco. Pretendo redesenhar uma etnografia dos Maxakali tendo como fio condutor a relação da categoria da criança e as concepções nativas acerca das noções de alteridade e identidade, a partir das relações entre a lógica guerreira e a prática xamânica. A trama continuamente tecida entre as várias categorias de seres – humanos, espíritos, animais, brancos – que tem a categoria da criança como mediadora entre elas.

Esse trabalho é fruto do meu relacionamento de mais de duas décadas com esse povo – tanto como pesquisadora, como assessora para várias das políticas públicas conduzidas entre o grupo nesse período. Esse relacionamento teve início no ano de 1988 e se estendeu para além do ano de 2008. O material etnográfico que utilizo para a elaboração da tese foi construído a partir dessa inserção junto ao grupo. É o resultado da confrontação de dados construídos em contextos de investigação bastante diferenciados entre si, tanto no que se refere à natureza da investigação, quanto em relação ao tempo em que foram realizadas as observações. É, portanto, também um trabalho de memória, um registro histórico da

trajetória desse grupo em direção á domesticação dos brancos. Essa é também a minha própria trajetória profissional. Então, é de certa forma, uma recapitulação da minha própria identidade profissional construída ao lado dos Maxakali.

Muitos anos se passaram desde que conheci os Maxakali¹. Embora presentes na grande mídia, eles eram, até então, muito pouco conhecidos no meio científico/acadêmico. Hoje, algumas décadas depois, o cenário é bem diferente. São incontáveis os trabalhos e pesquisas desenvolvidos entre o grupo. Os Maxakali se tornam ainda eles próprios, protagonistas dessa produção cultural, lançando livros, vídeos e CDs e se tornaram estrelas de primeira grandeza no cenário científico e cultural. Esse trabalho espera poder contribuir para esse já muito inflacionado cenário científico. Portanto, apoio-me ainda em outros trabalhos sobre o grupo, produzidos nos anos que se seguiram à elaboração da minha dissertação, dentre os quais, incluem-se os meus próprios trabalhos.

Minhas primeiras pesquisas com os Maxakali foram iniciadas em 1988 por ocasião da minha dissertação de mestrado (ÁLVARES, 1992), que teve como foco a concepção da noção de pessoa e o xamanismo, particularmente, através dos rituais de cura. Para a realização dessa pesquisa, morei com eles por seis meses entre os anos de 1988 e 1989. Durante os anos seguintes, prestei diversas assessorias a órgãos governamentais, universidades e ONGs, o que me permitiu acompanhar os vários processos de implementação das políticas de saúde, educação, territorialização, entre outros, além de desenvolver novas pesquisas sobre o seu processo de escolarização (ÁLVARES, 1995, Id. 1999., Id. 2000.,

¹ O material etnográfico, ainda escasso a época, me foi apresentado por Eduardo Viveiros de Castro como sugestão para que eu realizasse a pesquisa com esse grupo para a elaboração da minha dissertação de Mestrado. Os principais trabalhos sobre o grupo até então, foram realizados pelo casal de missionários do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), Haroldo Popovich como linguista e o de sua mulher Frances Popovich, antropóloga que realizou uma pesquisa etnográfica da qual resultou a sua dissertação de mestrado (POPOVICH, 1983). O material produzido por eles foi crucial para o desenvolvimento dos meus próprios trabalhos. Outras publicações sobre os Maxakali versavam principalmente sobre o contexto do indigenismo entre o grupo (NASCIMENTO, 1984; NIMUENDAJU, 1958; RUBINGER, 1980).

Id. 2004., Id. 2006, ÁLVARES et al., 2003). Lanço mão também, portanto, das observações desenvolvidas ao longo das últimas duas décadas e meia em função da minha inserção junto ao grupo através dessas assessorias prestadas, particularmente, ao Programa de Implantação de Escolas Indígenas de MG – PIEI/MG, da Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais. Entre os anos de 1995 e 2003, participei da coordenação desse programa e posteriormente, até o ano de 2009, como professora do curso de licenciatura indígena do FIEI/UFMG – Formação Intercultural em Educação Indígena. Através dessas assessorias prestadas, acompanhei o impacto da introdução da escola na vida dessa sociedade (ÁLVARES, 1995., Id. 1999., 2000., Id. 2004., Id. 2006., Id. 2009., Id. 2011). Desenvolvi ainda uma nova pesquisa entre o grupo sobre o seu processo de escolarização e sobre a introdução da escrita (ÁLVARES et al., 2001., Id. 2003).

Além desse material, durante os anos de 2006 e 2007, realizei nova pesquisa de campo junto ao grupo em função do doutorado. Viajei ao território Maxakali em abril deste ano, quando pude acompanhar o desenrolar de um grave conflito² entre dois grupos locais e que teve como consequência a expulsão do grupo minoritário para outros territórios. Pude ainda acompanhar o processo de implantação do projeto da Carteira Indígena³, no qual participei também como consultora⁴. Acompanhei as atividades das escolas indígenas, da FUNASA e a realização de vários rituais que ocorreram durante esse período nas aldeias. No mês de abril, realizei uma pesquisa, em Governador Valadares, na Casa do

² Até então, havia apenas dois territórios contíguos. Após o conflito, dois novos territórios foram criados.

³ O projeto da Carteira indígena foi implantado através de uma parceria entre o Ministério do Meio Ambiente e o Ministério do Desenvolvimento Social, com o objetivo de equipar pequenas comunidades em seus projetos produtivos, com vistas a propiciar a autonomia econômica das mesmas. A versão desse projeto como Carteira Indígena foi redesenhada para o contexto indígena.

⁴ Resultando na publicação do livro *Criando com os Maxakali: Relato de uma experiência de inovação alimentar e gestão produtiva* (ÁLVARES et al., 2008).

Índio/FUNASA, sobre a trajetória dos Maxakali na cidade e sobre a ocorrência de um suposto “abandono temporário”⁵ de crianças Maxakali nessa instituição, a pedido dessa mesma instituição. Durante o mês de maio e setembro de 2007 e maio de 2008, acompanhei os professores Maxakali nas suas atividades desenvolvidas no curso de Licenciatura Indígena realizado pela Faculdade de Educação da UFMG, em Belo Horizonte⁶. Morei com eles, por dois meses e meio, entre outubro e dezembro de 2007, na aldeia Vila Nova, território Indígena do Pradinho, município de Bertópolis. Os visitei em outras três ocasiões, em viagens menores, de quinze dias, realizadas nos meses de janeiro e novembro de 2006 e em abril de 2007.

Estou fora da área desde 2008, mas continuei a encontrar professores e lideranças, em diversos outros espaços. Nas ocasiões onde eles estiveram presentes em Belo Horizonte e em outras cidades, agora atuando em um cenário científico e cultural das discussões pela educação indígena. Desde esse período, fui progressivamente me afastando da minha inserção dentro do cenário indigenista. Essa é uma reflexão construída a partir de um olhar distanciado de longa duração. Talvez, por ter realizado durante vários anos um mergulho em intensidade, foi necessário um período igualmente grande para conseguir me desentranhar da minha experiência junto ao grupo e ser capaz de produzir um relato sobre ela.

⁵ Essa pesquisa foi efetuada a pedido da Missão Caiová, instituição terceirizada pelo DISEI-MG/FUNASA para coordenar as atividades da Casa do Índio em Governador Valadares. De acordo com seus dirigentes, algumas crianças estariam sendo deixadas por longos períodos de tempo, na Casa do Índio por seus pais ou por outros parentes, em caso de se tratar de crianças órfãs. Essa questão será tratada com mais vagar no capítulo três.

⁶ Os Maxakali participaram de várias disciplinas, de oficinas e de laboratórios de pesquisa oferecidos pelo curso – das quais, ministrei as seguintes junto aos Maxakali: “Projeto Social e Sustentabilidade” e “Ambiente, Território e Cultura: Pensando as relações entre Homem e Natureza”.

Se anteriormente eu padecia de certa escassez em termos da produção etnográfica sobre o grupo⁷, atualmente o cenário é bem diferente. Novos trabalhos em todas as áreas do conhecimento e intervenções de várias naturezas frutificam entre o grupo. Um cenário já bastante inflacionado de ativismo, de intervenções em múltiplas áreas e de pesquisas levadas a cabo em inúmeros campos do saber, um número crescente de antropólogos que se interessam em desenvolver seus trabalhos de formação e/ou de trajetórias de carreiras junto aos Maxakali produziu transformações profundas tanto para a realidade e o cotidiano das aldeias, quanto, e principalmente, para aquilo que poderia se chamar de “o fazer etnográfico” entre os Maxakali. Inicialmente um universo de falantes apenas da língua Maxakali, foi tateando no escuro que comecei a construir algum entendimento sobre sua cultura. Atualmente o cenário se inverte, é preciso navegar com cuidado entre as múltiplas solicitações e os vários agentes e pesquisadores dentro desse território que demandam sempre os mesmos representantes a todo o momento para as suas atuações junto ao grupo. Além disso, os professores indígenas e muitos outros ganharam enorme fluência na língua portuguesa.

Baseio-me, portanto também nas produções realizadas pelos próprios Maxakali através de seus professores e lideranças, assim como nos trabalhos acadêmicos e produções culturais posteriores realizados sobre o grupo. Produções essas que, mais recentemente já puderam contar também com a parceria desses atores privilegiados que são os professores e as lideranças indígenas. Em muito me beneficiei da multiplicidade desses olhares que se expandem em progressão geométrica.

O relato foi construído a partir de um jogo de câmera que inicia com uma visada panorâmica mais distanciada do cenário. Cenário esse constituído pelo relacionamento entre os Maxakali e as várias instituições que atuam entre o grupo. À medida que avança, aproximo o foco a algumas dimensões mais específicas desse universo. Esse movimento

⁷ E que ainda, em sua grande maioria, era falante exclusivamente da língua Maxakali.

acompanha o meu próprio processo de aproximação aos Maxakali e às suas experiências de domesticação dos brancos.

O primeiro capítulo da tese constrói o cenário mais geral da inserção do grupo dentro desse novo contexto indigenista. Nesse capítulo, procuro refletir sobre as configurações que esse contexto vem assumindo, tanto para as políticas de cunho multiculturalista quanto às formas mais tradicionais do indigenismo que ainda são desenvolvidas junto ao grupo. Seus impactos e consequências para os Maxakali e o significado atribuído a elas pelo próprio grupo.

O segundo capítulo procura revelar o lugar fundamental que a criança ocupa para a socialidade Maxakali, focalizando a vida ritual e o xamanismo e os processos de construção da pessoa. Como já desenvolvi uma primeira descrição dos Maxakali por ocasião da minha dissertação de mestrado (ÁLVARES, 1992), pretendo agora apenas aprofundar algumas dimensões necessárias para a discussão das questões aqui levantadas. Focalizarei o papel fundamental desempenhado pelas crianças como mediadoras entre esses mundos – dos brancos, dos espíritos, das aldeias. Os fluxos contínuos entre os vários seres, suas potências e metamorfoses, na recriação permanente do universo Maxakali. E para que esse trânsito se realize, são exatamente as crianças o canal e o próprio bem a ser compartilhado entre as várias instâncias do mundo Maxakali, dos espíritos e dos seus mais recentes aliados: os brancos.

No terceiro capítulo, o foco da atenção recai sobre alguns dos processos de domesticação dos brancos criados para a captura de seus conhecimentos e potências criativas. Estive envolvida pessoalmente em alguns desses processos, em outros fui apenas testemunha. Os cenários aqui construídos são principalmente o da Educação Escolar Indígena – a criação e a constituição das escolas nas aldeias e o processo de formação dos professores indígenas⁸. Esta formação implicou na criação de uma elite intelectual de representantes e embaixadores para o mundo do branco, altamente sofisticada e versada na sua língua e nos seus jogos

⁸ A formação de professores no nível de magistério e posteriormente, a inserção desse grupo na universidade, a criação e funcionamento das escolas e dos seus inúmeros desdobramentos em termos de produções culturais.

sociais e culturais. Os professores indígenas abriram as portas e as janelas do universo dos *tikmû'ân*, dos Maxakali e dos *yãmîy* – seus espíritos – para o mundo dos brancos, os *âyuhuk*. Os professores se tornaram os intermediários imprescindíveis em praticamente todas as ações e pesquisas realizadas entre o grupo. São os assessores para todos os assuntos – tradutores e interlocutores de sua própria cultura. Trago ainda o contexto de alguns dos projetos de saúde indígena desenvolvidos nas aldeias, particularmente aqueles voltados para o atendimento das crianças e para as questões referentes à segurança alimentar – o Hospital Dia e a presença dos Maxakali na Casa do Índio na cidade de Governador Valadares.

O quarto capítulo descreve a experiência de criação da aldeia Vila Nova concebida e conduzida sob a regência de seu líder, Guigui Maxakali. Experiência que pude acompanhar durante a minha última viagem ao território Maxakali, por ocasião da pesquisa realizada a partir do doutorado em 2007/2008. Trata-se de uma nova e inusitada proposta de reformulação cultural a partir da recriação das relações com os brancos. Essa experiência teve origem durante o processo de implantação das políticas de educação escolar indígena junto ao grupo. Guigui participou inicialmente como professor indígena em formação, mas posteriormente se retirou dessa formação e decidiu construir, ele próprio, o seu novo mundo Maxakali em diálogo direto com as múltiplas instituições atuantes e mais presentes dentro do cenário Maxakali. A sua “reforma cultural”, essa extraordinária produção cultural é a expressão da criatividade desse povo e da sua resistência frente aos avanços do capitalismo e da cultura ocidental. Ainda faz parte desse relato, o conflito territorial que eclodiu entre o grupo entre os anos de 1999 e 2001 e que culminou com uma guerra de grandes proporções em 2005 redesenhando os seus territórios.

Os Mundos Maxakali

Para falar da minha própria trajetória de relação com os Maxakali e desses momentos de transformação cultural pelos quais passou o grupo é necessário trazer a cena três pessoas, três colaboradores que me introduziram e me conduziram conscientemente através do seu universo. São eles três personagens extremamente significativos para o universo

Maxakali, um renomado xamã, um professor de educação escolar intercultural e assessor para todos os assuntos e uma grande liderança política e guerreira.

Zé Antonino o grande xamã, Rafael o professor indígena, ou o xamã para os brancos e finalmente, Guigui o construtor de novos mundos. Três personagens e três personalidades, cada uma ao seu próprio modo, tanto típicas quanto excepcionais, quase modelos arquetípicos desse novo mundo transformado e ao mesmo tempo tradicionalista dos Maxakali. Excepcionais porque foram modelos seguidos ou admirados pelos próprios Maxakali como a expressão mais acabada dessas figuras sociais. Todos os três, no entanto, podem ser pensados como grandes intermediadores, tradutores, no sentido que Manuela Carneiro da Cunha atribui aos xamãs. Foram xamãs, portanto. De mais a mais, porque para os Maxakali o xamanismo é uma condição inerente à condição masculina, embora alguns homens a possam expressar de maneira mais exemplar e em maior profundidade que os demais. Intermediários entre os diversos espaços que circundam e que, ao mesmo tempo, constituem o universo Maxakali: o mundo dos *yãmîy* – espíritos – em suas inúmeras formas de manifestação, o mundo dos *ãyuhuk* – os “brancos” – também em suas inúmeras modalidades. Essas são pessoas que me são muito caras e com quem tive uma amizade verdadeira, e também, com quem vivi períodos muito significativos da minha própria relação com o grupo.

A primeira delas foi Zé Antonino, o maior xamã Maxakali de que já tive notícias. Ele foi o principal responsável pelo meu processo de socialização entre os Maxakali. Zé Antonino já tinha alguma idade quando o conheci e sofria de Parkinson. Morreu alguns anos depois, vítima dessa doença. Era um homem extremamente agudo e perspicaz. Excelente diplomata na relação com os *ãyuhuk*, apesar do pouco conhecimento do português. Era o principal responsável também pela diplomacia celeste.

Quando comecei a viver com os Maxakali fui, rápida e intensamente, sugada pela força centrípeta de sua cultura. Os Maxakali se interessam vivamente pela diferença, mas para consumi-la vorazmente. Eu era, a todo o momento, compelida a me tornar, em tudo, igual a eles. Fui obrigada, sob a condição de partilhar tudo que fosse diferente ou ver esses mesmos objetos pilhados, a ter, exatamente, o mesmo que tinham, ou seja, muito pouco. Aprendi logo que encenar o tema romântico da distribuição generosa de bens, não abriria as portas da minha relação com

eles. Antes, pelo contrário, só fazia aumentar a hostilização e a violência. Aprendi a duras penas que as coisas jamais poderiam mediar nossas relações. Assim, era compelida a me adaptar e a me socializar o mais rapidamente possível. Apesar dos meus pedidos, nunca fizeram a vedação das paredes da minha casa. Escolheram para sua localização, o ponto mais exposto da aldeia, como garantia da minha visibilidade constante. E, apesar de ter me tornado a sua *āyuhuk hex tux* – “mulher branca comprida” – de estimação, passei ainda um longo período sofrendo pequenas fustigações, principalmente por parte das crianças. Tratamento esse, que também é conferido aos seus próprios animais de estimação.

É claro que toda essa exposição e solicitação são bastante produtivas para um antropólogo. Acelera o processo de aprendizado da nova cultura. Mas, o excesso acaba por gerar uma resistência psicológica. Esse “choque cultural” é vivido como um risco de perda do próprio *self*, pressionado pela supressão dos próprios suportes de referência. A sucção psicológica exercida pelos Maxakali, somada à fome, ao cansaço pelas várias noites sem dormir⁹ e finalmente, o enfraquecimento e o esgotamento, tiveram um papel fundamental para quebrar a resistência psicológica e a me expor, ou me fazer mais permeável a eles. Contudo, o fato de ter me deixado ser “afetada” por essa experiência de descentramento não implicou em uma identificação da minha parte com o “ponto de vista nativo”. Essa primeira experiência como antropóloga entre os Maxakali pode ser compreendida como uma experiência de confronto de sensibilidades diferentes. Como coloca Wagner,

(...) a solução para esse período é o antropólogo controlar o seu ‘choque cultural’, aprender a lidar com o desamparo e a frustração da fase inicial e ganhar domínio nas formas de linguagem e nas formas de vida (...). Os nativos também investem

⁹ Os Maxakali possuem uma ética de resistência à privação do sono e de resistência física. Cultivam a resistência como valor, mais do que a ética para a força física.

nesse processo, porque estão interessados em controlar e domesticar o estrangeiro (1981, p. 21).

Foi ainda nesse período, que conheci Zé Antonino. Foi ele quem primeiro se aproximou de mim. Com o tempo, passei a estar sempre com ele e com sua família, e, finalmente, com uma casa própria, construída dentro de seu segmento residencial, em sua aldeia *Mikax Kaká* – “ao lado da pedra”. Fui capturada por ele. Sua aldeia ficava próxima ao posto da FUNAI¹⁰, onde sempre mantive uma residência para o depósito dos mantimentos e de alguns objetos e onde preparava a maior parte das minhas refeições e dormia nas noites sem ritual, que eventualmente aconteciam.

Sua vida ritual foi o tema que os Maxakali propuseram para mim. Essa é, na verdade, a porta de entrada para sua sociedade, para os espíritos e também para os estrangeiros. Quando fui identificada como uma *yãmîyhex* – “espírito feminino” – alguém se que interessa vivamente pelos espíritos e por seus rituais – eu passei a ocupar um lugar como aprendiz de Zé Antonino. Já que para transformar-se em pessoa é necessário um aprendizado formal através da relação com os espíritos, também eu precisei me iniciar nesse processo para me tornar uma pessoa verdadeira. Assim, diariamente, acompanhava Zé Antonino em suas idas e vindas entre as várias aldeias¹¹, ou mantínhamos longas conversas, após os eventos ocorridos no dia anterior, protegidos pela sombra da minha casa, em *Mikax Kaká*. Zé Antonino sempre fez questão de exercer um controle direto sobre o meu aprendizado, quando sabia que eu conversara com outras pessoas sobre determinadas assuntos, pedia para que repetisse o que havia “aprendido” e fazia seus próprios comentários e observações sobre o tema.

¹⁰ Cerca de meia hora de caminhada, quando não chovia e os caminhos se tornavam lodaçais escorregadios.

¹¹ Esse, entretanto, não é um comportamento muito apropriado para uma mulher em relação a um homem, a não ser, é claro, que ele seja o seu marido ou um consanguíneo próximo. Isso me rendeu bastantes piadinhas e brincadeiras por parte dos Maxakali, dado o inusitado dessa situação tão improvável. Felizmente, para mim, sua mulher também pensava assim.

Zé Antonino ocupou uma posição consciente e reflexiva de seu papel como intérprete e construtor de sentido do seu próprio mundo, ao tentar o traduzir para mim. Como um prestigiado xamã, seu papel na aldeia era o de controlar a vinda dos espíritos para o universo dos vivos, assim ele também controlava a minha entrada no seu mundo.

Ao longo dos anos seguintes, voltei inúmeras outras vezes aos Maxakali, por períodos de tempo menores, como assessora, consultora ou pesquisadora no acompanhamento, proposição e implantação de diversos projetos governamentais. Principalmente para o projeto de Educação Escolar Indígena. Foi dessa forma que me aproximei de Rafael.

Rafael é professor, o mais “exemplar” professor indígena e talvez, um dos Maxakali que melhor domine o português escrito e, enquanto morava no território do Pradinho¹², era o principal representante Maxakali para todos os assuntos possíveis. De temperamento mais reflexivo, Rafael possui uma inteligência extraordinária, e, apesar de ser o mais novo de uma série de irmãos, foi até recentemente a liderança do seu próprio grupo local¹³. Quando comecei o meu trabalho com os Maxakali, Rafael era ainda um jovem monitor da escola da FUNAI, e pertencia a um grupo, naquele período, inimigo do grupo com o qual fui morar inicialmente¹⁴. O seu grupo se dedicava, com certa constância, a saquear alguns dos meus objetos. Sua aldeia ficava praticamente, dentro do posto da FUNAI.

¹⁶ O grupo de Rafael foi um dos grupos expulsos do seu território durante os conflitos de 2005 e 2007. Atualmente, vivem em um precário território adquirido pela FUNAI, no município de Topázio. Seu pequeno grupo de irmãos – na maioria, homens – é talvez, o mais belicoso grupo Maxakali. Adota, preferencialmente, uma estratégia guerreira como forma de relacionamento com os demais grupos e com os brancos. Rafael, contudo, contrasta fortemente com esse padrão. Ele é um hábil negociador.

¹³ Com a perda do território pretendido e a conseqüente expulsão do seu próprio grupo, Rafael teve a sua liderança questionada por parte de seus parentes, dos quais sofreu duras agressões.

¹⁴ Grupo familiar do Guigui.

Como a casa que mantinha dentro do posto, para armazenar alimentos e material de trabalho, permanecia a maior parte dos dias e noites vazia, era alvo fácil para essas pequenas incursões de saques. Depois que Rafael se tornou professor, nos tornamos grandes amigos e parceiros no projeto de implantação das políticas de educação escolar intercultural. Nesse período, a minha relação com o seu grupo melhorou em grande medida.

Enquanto Zé Antonino ocupou uma posição consciente e reflexiva de seu papel como intérprete e criador de sentido para o seu próprio mundo, ao tentar o traduzir para mim, Rafael desejava outra coisa de mim – uma cooperação no seu próprio projeto de criação de uma nova dimensão e de um novo sentido do nosso mundo para o seu próprio universo. Um pouco no sentido de uma *reverse anthropology* – o processo no qual o “nativo” dá sentido à presença do antropólogo, atribuindo sentidos à nossa cultura (WAGNER, 1981). Eles me situaram em lugares distintos. No primeiro caso, na relação com Zé Antonino, esse sentido apontava para eles próprios, no segundo, na relação com Rafael, para nós.

Rafael sempre se interessou pelo mundo do branco. Ainda rapazinho, se tornou monitor das escolas da FUNAI, foi o primeiro a ser indicado pela comunidade para se formar como professor indígena no projeto de educação escolar intercultural. É, atualmente, um ótimo falante do português entre os Maxakali. E também um dos melhores escritores Maxakali que domina ambos os idiomas. Rafael é ainda um etnógrafo habilidoso e excelente investigador de outras culturas. No curso de formação de professores indígenas, os seus trabalhos sempre versavam sobre o mundo dos *āyuhuk* – dos brancos – sobre nós. Enquanto, os demais professores Maxakali escolhiam, preferencialmente, temas voltados para a sua própria cultura. Ele produziu vários vídeos, gravações, fotos e textos sobre o mundo dos brancos em língua Maxakali, dirigidos aos seus. Ele, ainda, dedicava-se incansavelmente a realizar traduções, tanto dos seus próprios cantos, mitos e outros padrões de comportamento “dos antigos” para o português, quanto, ao inverso, de músicas e histórias do português para o Maxakali. Seu projeto, desde que começou sua formação como professor, sempre foi o de construir a escola Maxakali – construir essa nova dimensão, esse novo espaço, para sua própria sociedade. Ele é, na verdade, o grande idealizador do processo de educação escolar intercultural implantado atualmente entre os Maxakali. Rafael passou a ver em mim, uma aliada para os seus projetos. Ele sempre se colocou como o mediador privilegiado no processo de implantação da escola, entre eu, a Secretaria Estadual de Educação/MG e os demais da

comunidade, esse foi, na verdade, o seu poder de controle sobre o processo.

O papel atribuído a mim como antropóloga, tanto pelo Programa de Educação Escolar Indígena/PIEI-MG, quanto por Rafael, era também, o de mediadora, papel esse, que não é tão compatível assim com um processo de investigação que se baseia na experiência da alteridade e no confronto da diferença. O papel dessa mediação, como afirma Calávia Saez, “(...) não é tanto o de facilitar a comunicação através de fronteiras, senão o de converter essas fronteiras em um tecido conjuntivo feito de diferenças regulares e não conflitivas” (2005, p. 273). Dissolver fronteiras, criar espaços de significados compartilhados, enfim, domesticar a diferença, essa era a tarefa que me foi destinada. Assim esperava o Programa de Educação Escolar Indígena, assim esperavam também os Maxakali. É claro, entretanto, que essa era uma tarefa destinada a não se cumprir da forma esperada. Os conflitos são inerentes à própria situação.

Porém, com a emergência dos conflitos guerreiros por volta do ano 2000 e novamente em 2005, o grupo de Rafael foi expulso do seu território e o prédio escolar construído pela Secretaria Estadual de Educação foi totalmente destruído e abandonado. Esse foi o fim de um sonho compartilhado. Os grupos expulsos foram reassentados em áreas compradas pela FUNAI em dois municípios: no município de Ladainha e o grupo de Rafael, no município de Topázio. A sua liderança foi contestada por seu grupo que o atacou duramente em função do fracasso sofrido no conflito territorial, o que debilitou em muito a sua saúde.

Se Rafael saiu derrotado dessa guerra e viu seu sonho destruído, Guigui foi o grande vitorioso. Ele pôde então idealizar e construir um novo mundo Maxakali. Os grupos liderados por Guigui e Rafael são rivais há várias gerações e já haviam realizados outros enfrentamentos guerreiros, o anterior a esse último, tendo ocorrido pouco antes da minha primeira viagem aos Maxakali, em 1987, que culminou com a morte dos líderes dos dois grupos.

Guigui é um homem de meia idade, nasceu e vive no território do Pradinho, um dos quatro territórios atuais dos Maxakali, localizado no

município de Bertópolis. Sua trajetória como liderança, como ele próprio nos conta, está vinculada a uma dimensão que o coloca em uma posição estratégica em relação ao restante do grupo – um melhor domínio sobre a língua portuguesa e sobre as relações com o mundo do branco – particularmente, com os órgãos que atuam entre o grupo e, em especial, com a própria FUNAI e posteriormente também com a FUNASA. Guigui é um bom exemplo, (inusitado, pelo seu sucesso, em se tratando dos Maxakali) de uma insistente e equivocada política, que anteriormente era praticada pela FUNAI, (e ainda, atualmente, por outros órgãos, como a FUNASA) que pretendia produzir “caciques” entre os grupos junto aos quais atuava e que, tradicionalmente, não possuíam lideranças centralizadas claramente definidas e permanentes. O objetivo é o de obter um suposto controle sobre os grupos através do controle sobre os seus próprios líderes, visto a dificuldade em implantar políticas unificadoras entre grupos altamente descentralizados e com um intenso grau de mobilidade social. A estratégia adotada era a de reforçar política e economicamente essas pessoas escolhidas, centralizando nelas a mediação com o grupo mais amplo.

Também para os Maxakali, a captura de bens e valores de alteridade é vital para a constituição e reprodução da sua socialidade. E embora, a caça ainda seja central no sistema ritual Maxakali, a atual escassez de animais – dada a, cada vez maior, degradação e as dimensões insuficientes dos seus territórios – pressionou os Maxakali a concentrarem prioritariamente nas suas relações com os brancos – através dos seus bens, seus animais e do próprio dinheiro – essa dimensão vital de captura. O controle sobre o acesso a essas relações representa, portanto, um grande diferencial em relação às habilidades exigidas ao caçador, essas últimas, de toda forma, distribuídas bem mais democraticamente entre os homens. Para o controle sobre as relações com os brancos é necessário o domínio de algumas competências especiais, como o conhecimento da língua portuguesa e a capacidade de transitar melhor dentro dos seus códigos culturais. Mas a emergência da liderança de Guigui deveu-se, principalmente, às suas próprias conquistas guerreiras, única forma encontrada anteriormente de liderança centralizada entre os Maxakali.

Em 1999, os Maxakali alcançaram na justiça a recuperação e a reintegração de posse de parte de seu território, até então invadido por fazendeiros. A disputa interna por essas terras provocou uma guerra de proporções avassaladoras. Guigui, como extraordinário estrategista que é,

conseguiu reunir em torno de si um grande número de grupos aliados e, antecipando-se aos demais, ocupou, da noite para o dia, todo o território, deixando seus rivais completamente perplexos. Aos poucos, com novas investidas guerreiras, conseguiu expulsar os seus contrários mais renitentes. De forma instável, pois o mecanismo de fracionamento do grupo tende a se repetir mais e mais, Guigui conseguiu a hegemonia sobre todo o território do Pradinho por vários anos. Embora ainda tenha restado uma aldeia – aldeia da Cachoeira – que se manteve separada, com uma liderança distinta que, a todo custo, tentou manter preservada alguma forma de autonomia frente ao controle de Guigui. Contudo, durante vários anos, ela ficou, na verdade, indiretamente submetida ao seu domínio, em função da esmagadora superioridade guerreira e da aliança e controle sobre os brancos, realizada por Guigui. Posteriormente, em 2011 a aldeia Vila Nova foi fracionada, sendo criada a aldeia Maravilha por seus dissidentes¹⁵. Foram, portanto, esses episódios guerreiros, os eventos que propiciaram a Guigui elevar-se como uma liderança amplificada aos vários grupos locais, costurando alianças antes improváveis.

Porém, o que talvez configure, de certa forma, como extraordinário o fenômeno Guigui, seja menos o fato da sua própria ascendência como liderança, mas a adesão voluntária de grande parte do grupo aos seus projetos messiânicos e civilizatórios, nada usual entre os Maxakali pouquíssimos afeitos que são a se submeterem á qualquer forma de controle ou de autoridade centralizada. Guigui realizou uma intensa campanha de reforma dos costumes e dos valores tradicionais – novas regras de casamento e controle sobre as mulheres, centralização da legitimidade do uso da violência, novos hábitos de criação para as crianças, captura dos bens dos brancos em uma escala drasticamente amplificada, fixação e sedentarização da aldeia, captura e recriação dos rituais brancos – como o natal, o carnaval, o dia das crianças, a festa de Nossa Senhora da Conceição, entre outros – e, principalmente, uma repressão cerrada ao consumo excessivo do álcool, problema esse que vem a muito causando grandes estragos e sofrimentos para os Maxakali,

¹⁵ Ver mais à frente capítulos um e quatro.

a hostilização dos moradores do entorno e apreensão aos agentes indigenistas que atuam entre o grupo.

Não se trata, contudo, de um movimento cego em direção aos braços dos brancos. Em primeiro lugar, Guigui tinha uma clara consciência do que desejava (e de que forma o desejava) do mundo dos brancos. Seu projeto, paradoxalmente, tem um caráter, ao mesmo tempo, tradicionalista e revolucionário, essas novas formas de ver e de viver são associadas a uma rigorosa aplicação das regras e condutas tradicionais selecionadas por ele. O projeto de Guigui foi, verdadeiramente, a criação de um novo mundo Maxakali. Durante a minha última estadia entre eles, fui hóspede de Guigui na aldeia Vila Nova e acompanhei os processos de criação desse novo mundo. A família de Zé Antonino, agora liderada por seu filho Toninho, herdeiro da posição privilegiada de grande xamã, também estava morando nessa aldeia. Foi desse lugar, duplamente capturada pelo cacique e pelo xamã, que pude acompanhar essas transformações.

Foram essas três pessoas – mestres e xamãs – aqueles que de forma privilegiada me guiaram, conduzindo o meu percurso em direção aos Maxakali. Foram, porém, as crianças, elas próprias o caminho a percorrer, mediadoras que são entre todos os mundos. Construindo o elo continuamente tecido entre o mundo dos *yãmîy* e o dos vivos, imprescindíveis para a realização de todos os rituais e seu objeto último. Elas são ainda, o alvo prioritário das atuais políticas indigenistas praticadas entre o grupo – políticas essas que serão descritas aqui – seja como alunos das escolas interculturais ou como destinatárias das políticas de segurança alimentar. E finalmente, o objetivo maior das recriações culturais propostas por Guigui para o seu novo mundo Maxakali.

CAPÍTULO I

RITMOS DE VIDA ESPAÇOS DE TROCA: o território, a aldeia e a cidade.

Os Maxakali possuem mais de 300 anos de contato com a sociedade nacional. Originalmente, ocupavam uma vasta região da Mata Atlântica, próxima à faixa litorânea, que se estendia do sul da Bahia ao leste de Minas Gerais e do Espírito Santo. Falantes da língua Maxakali, tronco linguístico Macro-Jê, são ainda, na sua maioria, monolíngues. Há alguns anos, apenas os homens, com poucas exceções, utilizavam o português e ainda assim exclusivamente para as situações do contato – principalmente os professores, as lideranças e os agentes de saúde, principais responsáveis por conduzirem as relações com os brancos¹⁶. Atualmente, várias mulheres e alguns jovens começam a se tornar também falantes dessa língua, motivados pelas novas formas de contato que agora se configuram¹⁷.

Sua população, que ultrapassa mil e oitocentas pessoas¹⁸, está distribuída entre várias aldeias formadas por grupos locais de famílias extensas em quatro territórios no Vale do Mucuri, em Minas Gerais. Os grupos que compõem esse coletivo se autodenominam *tikmû'ûm*.

¹⁶ Em sua principal modalidade – o Estado – com maior impacto sobre o grupo nessas últimas três décadas.

¹⁷ Há uma década, as mulheres e, principalmente, as crianças não falavam o português, nem mesmo para as situações de contato, tarefa, por definição, tradicionalmente atribuída aos homens adultos. Apenas algumas poucas mulheres, que excepcionalmente ocupavam o lugar de liderança junto ao seu grupo local devido à morte do marido ou por possuir laços anteriores com os brancos por parentesco ou através do casamento e que, dessa forma, possuíam também algum domínio sobre o português.

¹⁸ Dados fornecidos pelo Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais, SESAI-FUNASA (2014).

Modificam-se continuamente a partir de rupturas e recomposições de alianças. A sua intensa vida ritual centraliza a sua socialidade e as suas atividades produtivas. A realização dos rituais – os *yãmîyxop* - é o objetivo e o catalisador de seus esforços, tanto no plano econômico como na dinâmica social e política. Os bens e recursos conquistados são destinados a uma imediata redistribuição e consumo através da realização de rituais, que conferem prestígio aos realizadores e significado para a ação social. A riqueza de sua tradição musical e poética, os seus cantos rituais e a sua mitologia, guardam um profundo conhecimento sobre um meio ambiente já praticamente todo devastado. E, apesar do pouco que resta, a mata permaneça sendo altamente significativa no plano simbólico e presente em sua cosmologia. O significado da caça e a identidade como povo caçador são ainda dimensões fundamentais para o grupo.

Na literatura referente ao grupo, os Maxakali figuram a partir de um paradoxo interessante. De um lado, são descritos a partir da sua “resistência cultural”¹⁹ – a recusa a se inserirem na lógica da produção capitalista, o monolinguismo e a intensa vida ritual. Estes são temas de pesquisa e objeto de inúmeros projetos de preservação ou divulgação promovidos por diversas instituições, governamentais ou não, que atuam entre o grupo. Por outro lado, como o reverso dessa dimensão é estampado na imprensa de circulação regional e algumas vezes, também na mídia nacional, um quadro bem mais sombrio de violência, alcoolismo e miséria²⁰. A partir dessa perspectiva, os Maxakali são considerados pelos órgãos que atuam em seu território e pela população das cidades do entorno como “índios problema”, “violentos” e “perigosos”. Tornaram-se alvo, particularmente nessas duas últimas décadas, de inúmeros projetos de cunho salvacionista, na sua maioria, de caráter civilizatório e

¹⁹ “Resistência”, esse é o termo que geralmente aparece associado aos Maxakali na literatura específica, como em “Índios Maxakali Resistência ou Morte” (Rubinger, M. et al., 1980), primeiro livro publicado sobre o grupo.

²⁰ Como, por exemplo, na reportagem da revista Isto É de 1998, intitulada: “Todo dia é dia de Alcool”, ou nos jornais de circulação estadual, o Hoje Em Dia dos dias 09 – “Dois maxakali morrem em conflito” e 10 – “Identificado índio maxakali matador”, do mês de novembro e o Estado de Minas do dia 11 de setembro – “Índios – Acordo encerra conflito” e do dia 04 de novembro – “Piora o alcoolismo entre os maxakali”, os dois jornais do ano de 2005.

equivocado. Confinados a um território reduzido e exaurido, com uma prática pouco expressiva da agricultura, dependem, para sua sobrevivência, quase exclusivamente dos recursos vindos do Estado, na forma de cestas básicas, benefícios e os salários obtidos recentemente. Contudo, um alto consumo de álcool ainda leva parte desses recursos, produzindo um quadro de desnutrição e promovendo o índice de violência dentro do grupo, como catalisador dos frequentes conflitos e homicídios (NACIF, 2005). A violência entre os grupos locais assim como a hostilidade por vezes direcionada aos brancos, tem dificultado as atuações de alguns dos órgãos junto ao grupo.

A despeito de serem percebidos como um grupo que se manteve relativamente afastado da sociedade envolvente, os Maxakali constituíram historicamente um complexo e intrincado sistema de relações com a sociedade nacional e com os Órgãos do Estado que o assistem. A suposta “desaparição dos Maxakali” – sempre anunciada desde décadas – apesar do evidente crescimento demográfico que apresenta essa população²¹ tem sido a justificativa para a implantação de inúmeros projetos que pretendem resolver o “problema Maxakali”²² – sua situação alimentar, sanitária e sociopolítica. E tem promovido um cenário de ativismo indigenista inflacionário, superaquecido pelo excesso de estímulos, intervenções e exposição por parte das mais diversas instituições e de demandas recorrentes, geralmente, direcionadas às mesmas pessoas – lideranças, xamãs, professores – esses últimos em particular. Em proporção direta ao assédio sofrido através da atual avalanche de ações e intervenções institucionais promovidas pelos seus “salvadores”, tem ocorrido um desequilíbrio na delicada homeostase

²¹Em 1999, contavam com uma população de 800 pessoas, em 2004, esse número passa para 1200. Em 2009 o contingente populacional atinge 1500 pessoas e 1800 pessoas em 2014. (FUNASA/DSEI-MG/ES, 2007).

²² Expressão recorrentemente utilizada nos meios indigenistas para se referirem à situação do grupo – dada às dificuldades de atuação encontradas pelos órgãos de assistência ao grupo e ao agravamento das questões de alcoolismo e violência que este enfrenta. “Problema” esse, que é apresentado como uma combinação perversa entre a “resistência cultural” e a “anomia social”.

entre os Maxakali e a sociedade nacional. Desequilíbrio que se evidencia no acirramento da violência interna e no aprofundamento do quadro de desnutrição e dependência. Pretendo descrever de forma condensada os múltiplos projetos e políticas atuantes entre o grupo e as formas como são apropriados pelos Maxakali para construir um cenário mais amplo, contexto no qual se desenvolvem os projetos que serão analisados de forma mais detida nos capítulos três e quatro.

Apresento a seguir uma descrição da socialidade do grupo – o cotidiano da vida em aldeia e a mobilidade e expansão entre os espaços e os seres que a constituem. São essas relações entre os diversos seres – os espíritos, os brancos, os parentes – que configuram os espaços do universo Maxakali. A cidade, a aldeia, o território, a terra dos espíritos estão entretecidos através dessa expansão e das formas produtivas e de captura que permitem a sobrevivência. São esses os cenários e os seres que compõem o universo Maxakali através de suas relações de troca e de transformações.

A Conquista Territorial

Região de colonização tardia, Minas Gerais foi palco de um violento processo de invasão dos territórios indígenas e aniquilamento das populações que aí viviam (MONTEIRO, 1988). Foi somente no século XVI que as primeiras expedições portuguesas partiram para o território mineiro em busca de metais preciosos e escravos indígenas. No século XVII estas expedições se intensificaram, principalmente com as expedições paulistas que buscavam capturar índios como escravos. A descoberta do ouro deslocou as populações dessas regiões através das atividades escravistas bandeirantes ou de sua fuga para locais de pouco interesse para os brancos. Com o crescimento das atividades econômicas e da ocupação do território, os contatos se intensificaram. Dessa forma, muitos grupos indígenas opuseram resistência aos avanços da ocupação e, com o agravamento desses conflitos, há a intervenção do Estado. D. João VI assinou uma Carta Régia com força de lei que declarava a guerra contra os Botocudos e o cativo temporário dos prisioneiros de guerra. Foi criada também a Junta de Civilização, Conquista e Navegação do Rio Doce e a Junta Militar de Catequese e Civilização dos Índios para controlar os excessos da guerra entre colonos e índios. Porém, como foi adotada uma solução militar para o problema, o resultado foi a ocorrência de vários massacres dos povos indígenas.

Durante o século XVIII, a região do vale do Mucuri mantém-se em relativo afastamento da sociedade nacional. Como estratégia de sobrevivência, alguns grupos fizeram alianças temporárias com brancos, lutando contra grupos indígenas inimigos ou contra quilombolas. A escolha da estratégia certa era sempre uma decisão complicada e incerta, pois fazer aliança militar, participar de uma missão religiosa ou integrar-se a uma fazenda de colonizadores poderia garantir a sobrevivência do grupo ou levá-lo à extinção.

As primeiras notícias dos Maxakali, já com essa denominação, datam do início do século XVIII (NIMUENDAJÚ, 1958). São vários os aldeamentos Maxakali nesse período. Os encontros são marcados por sucessivas aproximações e afastamentos das aldeias aos núcleos militares, em função da invasão de seus territórios e busca de proteção contra os ataques dos Botocudos. A história relata grandes migrações e alta mortalidade causada por doenças.

A criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no início do século XX e em 1970 respectivamente, marca o fim de um período caracterizado por guerras e alianças entre as sociedades indígenas e o governo brasileiro e inicia um processo de luta política pelo reconhecimento dos territórios indígenas demarcados. Os grupos agora, não tendo mais acesso livre às terras, passam a uma situação de dependência e confinamento às áreas restritas. São criados postos de atração para aldear os últimos grupos que ainda se refugiavam em locais de difícil acesso. Nesse período, algumas poucas aldeias Maxakali são contatadas às margens do rio Rubim do Sul e do rio Kran, no vale do Jequitinhonha, e várias aldeias às margens do rio Umburanas, no vale do rio Mucuri (OTONI, 2002[1859]). A partir de 1914, os Maxakali do rio Umburanas começam a se relacionar com os habitantes da cidade de Machacalis. Mas somente em 1940 é demarcado o primeiro território Maxakali, depois de sua área ter sido invadida e sua população drasticamente reduzida por epidemias de sarampo e varíola²³.

²³ Os Maxakali ainda relatam esse período de epidemias e de grande mortalidade, atribuindo aos brancos a doação intencional de roupas contaminadas.

Quinze anos depois é demarcado um segundo território. Esta demarcação ocorre somente após um grave conflito que resultou na morte do líder do grupo que então ocupava essa área. Os atuais Maxakali são os descendentes de um contingente populacional que, a partir de inúmeras alianças e composições étnicas, acabaram por ser fixados nos territórios às margens do rio Umburanas nesse período²⁴. Os fazendeiros que estavam na região entre os dois territórios não foram retirados até 1999, mantendo um foco de permanente conflito. Em 1966 é estabelecida uma nova política com base militar para as áreas indígenas de Minas Gerais. Criou-se a Guarda Rural Indígena – GRIN. Esse período foi marcado por grande violência e inúmeros abusos contra os grupos indígenas. O território Maxakali fica sob o comando da polícia militar e os índios foram submetidos a trabalhos forçados. No território Krenak, no vale do rio Doce, o posto é transformado num Reformatório Agrícola Indígena. Para este Reformatório são levados índios de diversas etnias, incluindo os Maxakali, sob o regime de prisão e de tratamento brutal (RUBINGER, 1958).

Ao longo do último século, os Maxakali foram fixados em quatro territórios indígenas e mantiveram contato intenso com as populações rurais e as pequenas cidades próximas aos seus territórios. Até recentemente, ocupavam apenas dois territórios contíguos e administrativamente independentes²⁵, cortados por uma faixa de fazendas de pequeno porte. A área é banhada por pequenos afluentes das bacias dos rios Itanhaém e Umburanas, ambos tributários do rio Mucuri. O território Indígena “Água Boa”, com 2412 hectares, foi demarcado em 1941 e está localizado no município de Santa Helena de Minas. O território do “Pradinho”, com 1028 ha, foi demarcado em 1956 e está

²⁴ Os Maxakali foram denominados ao longo dos registros históricos por vários termos como *Amixokori* e *Naknenuk*, denominações essas que lhes foram dadas por outras etnias com quem mantiveram alguma forma de contato. Eles se aliaram, recompondo novos aldeamentos, com vários subgrupos distintos, falantes da mesma língua ou de relativa proximidade linguística. Atualmente, os Maxakali se reconhecem como pertencentes a um mesmo grupo.

²⁵ Cada território conta com um posto da FUNAI com administração própria. A FUNASA possui duas equipes de atendimento referentes a cada uma das áreas, vinculadas a um único Polo Base situado no município de Machacalis.

localizado no município de Bertópolis. Em 1989, a FUNAI inicia o processo de negociação para a desapropriação das fazendas entre os dois territórios. Em 1996, a área é homologada. Os fazendeiros entram na justiça em um longo processo judicial que gerou um contexto de extrema tensão e violência contra os Maxakali, e somente em 1999, retiram-se da área e os Maxakali reocupam o território. Essa demarcação incorporou apenas parte da área de fazendas que os interceptavam perfazendo uma área total final de 5305 hectares.

Em 2005, após um tenso enfrentamento com fazendeiros, algumas famílias ocuparam uma área que fazia fronteira aos territórios do Pradinho e de Água Boa. Essa área é uma parte de seu território original que, embora reivindicada pelos Maxakali, não foi incluída na última demarcação de 1989. Contudo, a eclosão de um sério conflito guerreiro entre os grupos familiares, divididos em dois blocos, culminou com a expulsão de cerca de 300 pessoas²⁶. Essas famílias foram transferidas para dois novos territórios comprados pela FUNAI. O primeiro grupo familiar de 230 pessoas foi reassentado no município de Ladainha, em um Território de 552 hectares, nomeado pelos Maxakali como “Aldeia Verde”. O segundo grupo familiar de 70 pessoas foi inicialmente acolhido no Território Krenak, situado no município de Resplendor. Posteriormente foi transferido para uma fazenda situada no município de Campanário, assim que a FUNAI comprou o território de Aldeia Verde, transferindo o grupo de 230 pessoas que ali havia esperado a compra de seu território, no município de Ladainha. No início de 2008, foi comprada uma área no município de Topázio, próximo à cidade de Teófilo Otoni, em um território de 163 ha, nomeado “Aldeia Cachoeirinha”. No total, os quatro territórios possuem uma área de 6.020 há (NACIF, 2005).

Além desses quatro territórios demarcados, outros dois territórios são ainda muito significativos para os Maxakali e serão importantes para as análises que pretendo desenvolver a seguir. Há alguns anos, os Maxakali iniciaram suas viagens para Belo Horizonte em busca dos brancos que lhes dariam a Escola e a Escrita. Em 1995, ingressaram no

²⁶ Esse assunto será tratado com mais detalhes no capítulo quatro.

Programa de Implantação de Escolas Indígenas de Minas Gerais, desenvolvido pela Secretaria Estadual de Educação/Minas Gerais e a Universidade Federal de Minas Gerais em parceria com a FUNAI e o Instituto Estadual de Florestas de Minas Gerais (IEF) e, em 2006, ingressaram no curso de Licenciatura Indígena realizado pela Faculdade de Educação da UFMG. Desde então, vêm a Belo Horizonte para se encontrarem com esses seus novos aliados. Atualmente, existem várias escolas nas aldeias nas quais os professores indígenas ensinam para as crianças, a sua cultura e o que desejam aprender sobre o mundo dos brancos, em sua língua e em seus próprios termos. Ensinam também, a escrita da língua Maxakali. Esses novos laços criados com o universo escolar e a Universidade Federal de Minas Gerais, não somente com as Instituições, mas com os seus sujeitos, fazem agora de Belo Horizonte um território Maxakali e anteriormente, também, o Parque Estadual do Rio Doce, onde realizaram sua formação em Magistério Indígena²⁷.

Um segundo território ainda foi domesticado e conquistado pelos Maxakali. Trata-se da cidade de Governador Valadares, onde se localiza a Casa do Índio (CASAI)²⁸ e o DSEI-MG/ES²⁹ responsável pelo atendimento de saúde do grupo e abriga também uma sede administrativa regional da FUNAI. A Casa do Índio é administrada e conduzida por um grupo terceirizado pela Fundação Nacional de Saúde – FUNASA. Os Maxakali tratam esse território, assim como a sede da FUNAI, como uma

²⁷ Esse assunto será melhor desenvolvido no capítulo três.

²⁸ Instituição vinculada à FUNASA destinada a acolher os índios do estado que se dirigem ao centro regional para tratamento de saúde. Contudo, essa instituição, atualmente, está quase que por completo sendo utilizada apenas pelos Maxakali. Somente eles se hospedam na Casa do Índio, quando em tratamento médico, junto aos seus vários acompanhantes, ou se hospedam para realizar as outras tantas atividades que os atraem a Governador Valadares. Os demais grupos indígenas de Minas Gerais se recusam a se hospedar na Casa do Índio em função da presença dos Maxakali e passaram a exigir que a FUNASA pague a hospedagem em hotéis para eles e seus familiares acompanhantes quando vão à cidade para tratamento médico. Os Maxakali são considerados “os índios dos índios” em Minas Gerais (SAEZ, 2003).

²⁹ Distrito Sanitário Especial Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo pertencente à Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde.

espécie de posto avançado no mundo dos brancos, porém na Casa do Índio sentem-se muito mais a vontade, exatamente pela exclusividade dos alojamentos que ocupam. Costumam viajar em grande número para acompanhar tratamentos de parentes que se prolongam, por vezes, em períodos muito extensos para além das questões relativas estritamente à saúde.

Os Maxakali estão submetidos a um gravíssimo problema de ordem fundiária, confinados em territórios claramente insuficientes para a manutenção de seus próprios padrões culturais; situação está ainda agravada pelo acentuado crescimento da sua população, aumentando a pressão sobre os territórios e recursos já profundamente depauperados. Essa é uma dimensão crucial para a manutenção das formas próprias de sua cultura. E são essas formas que os Maxakali parecem decididos a manter, transformando os meios, para poder manter os objetivos de suas próprias práticas sociais e culturais. Para fazer frente à carência que surge com a diminuição e o confinamento territorial, os Maxakali passaram a necessitar, cada vez mais, das políticas do Estado através das instituições que os assistem. Há ainda, um aumento das necessidades e de novos bens em função do próprio contato. A diminuição de animais silvestres, peixes e produtos de origem vegetal implicam na sua substituição por outras fontes de recursos vindas do exterior de seu próprio território. Necessidades que não se restringem apenas ao plano material, mas tão importante quanto, são as necessidades de ordem simbólica e cultural. Os Maxakali investem na captura dessas potências (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b) significativas para a manutenção da sua própria dinâmica social. Atualmente, esses bens são conseguidos através dos inúmeros órgãos, instituições e de pesquisadores que atuam junto ao grupo.

Outro território, há muito percorrido pelos Maxakali em suas longas incursões familiares, que por vezes se prolongam por semanas, está agora ocupado por fazendas de pequeno porte e pelas cidades³⁰ do

³⁰ Não é incomum que cheguem até as cidades de Teófilo Otoni ou de Governador Valadares a mais de 300 km de distância dos seus próprios territórios.

entorno – espaços urbanos ou de exploração econômica mais ou menos densamente povoados, agora ocupados na sua maioria, por esses novos seres, os *āyuhuk*. O sentido dessas constantes incursões em pequenos grupos familiares, por extensos espaços, antes territórios tradicionais de exploração de coleta e caça e, possivelmente também de constituição de relações com outros grupos aliados, das quais se têm registros muito antigos³¹, nunca foi muito claro. Podemos pensá-las como incursões de coleta, pois de fato ainda buscam vários produtos que não encontram mais em seu próprio território já bastante devastado. Porém, é principalmente ao encontro dos brancos que partem os Maxakali. Estes encontros se sustentam para trocar seus artesanatos por roupas e outros produtos industrializados, como ainda para estabelecer relações de alianças. No entanto, não se pode dizer que em termos práticos essas viagens produzam alguma compensação material para os Maxakali. Eles passam meses fabricando o artesanato para a viagem, mas o custo da própria viagem é sempre bem maior do que o que eles conseguem arrecadar com a sua venda. Esse artesanato pouquíssimo valorizado nas cidades vizinhas não lhes rende o suficiente nem mesmo para manterem-se durante o próprio percurso. E se as condições de viagem são muito precárias – passam fome, frio, dormem ao relento. Os custos sociais, porém, são maiores. Essas viagens sempre implicam em um alto consumo de álcool, combustível para muitos conflitos graves, em alguns casos, com mortes. Os Maxakali, contudo, não dizem que viajam para vender o artesanato que fazem, mas que fazem o artesanato para poder viajar – “passear”³². São essas relações de troca vitais para sua própria socialidade que mobilizam tanto os Maxakali. Atualmente, o Estado e os pesquisadores focalizam a maior parte dessas relações que serão descritas mais à frente.

Fazendo Parentes – casamento, comida e crianças.

São os ciclos rituais que condicionam a vida dos Maxakali em períodos de concentração e dispersão, aldeia e roça ou atualmente, a

³¹ Expedições essas de que se têm notícias desde os primeiros relatos sobre o grupo (AMORIM, 1967; NASCIMENTO, 1984; POPOVICH, 1976., Id. 1976b., Id. 1980; RUBINGER, 1980).

³² Calavia Saez (2004) descreve uma situação próxima a essa com referência aos Yaminawa. Esse assunto será retomado mais à frente, no capítulo dois.

cidade, atravessadas por um fluxo de sístole e diástole, a partir de um calendário ritual extremamente flexível que se conforma aos acontecimentos do grupo – conflitos, doenças, mortes e o plantio e a caça. A dispersão das casas de roça em grupos familiares caracteriza a vida produtiva. A vida de aldeia significa a concentração dos vários grupos familiares para a realização dos ciclos rituais e o estabelecimento das alianças com os afins e os espíritos. A aldeia e a roça e atualmente, também a cidade, criam dois movimentos – a concentração fervilhante ritual que se opõe a rarefação do cotidiano e da subsistência.

A aldeia é formada por um semicírculo de casas voltadas para um pátio central que as une³³. No vértice desse pátio, de frente para as casas, fica a *kuxex*, a casa ritual dos homens ou “Casa dos Cantos”, proibida às mulheres. Quando voltam a terra, os espíritos sempre ficam na Casa dos Cantos e dançam em torno do *mîmânâm* “poste ritual” colocado no centro do pátio. Os grupos familiares são constituídos em torno de um casal central. Unem-se a eles, as famílias dos seus filhos, dos irmãos e de alguns parentes agregados. No período de realização dos ciclos cerimoniais ou *yâmîyxop*, vários grupos familiares podem se reunir em uma mesma aldeia e depois, dispersarem-se novamente. Os vários grupos se reúnem para a realização desses ciclos e também por motivos de alianças políticas e guerreiras. O espaço da socialidade é marcado por uma extrema fluidez das alianças, o que implica numa grande mobilidade social. A relação entre as famílias e a composição das aldeias, a geografia política dos grupos, é inteiramente modificada no espaço de poucos meses. Pequenos grupos familiares reúnem-se e separam-se em um curto período de tempo, de acordo com o contexto político e ritual.

Viver em aldeia significa viver entre iguais, entre parentes ou pessoas que devem ser tratadas como tal³⁴. A aldeia é formada por um

³³ A aldeia é chamada de *mîptut te kuxex penāhā* – “As Casas estão olhando para a Casa dos Cantos”.

³⁴ Porém, apenas as crianças realizam esse ideal da partilha dos alimentos entre os iguais no cotidiano da vida em aldeia, aos adultos essa partilha está restrita à

grupo extenso de parentes e aliados. Esses últimos, transformados em parentes. O regime da partilha dos bens é o esperado para essa forma de convívio. As trocas restritas ao plano ritual configuram um regime de reciprocidade. No cotidiano, a reciprocidade encontra-se esgarçada entre a partilha, de um lado, entre os consanguíneos e a pilhagem, por outro lado, direcionada aos inimigos. As relações de afinidade estariam tencionadas entre a consubstancialização e a inimização. Os afins são consanguinizados ao partilharem substâncias corporais e alimentos por viverem em uma mesma aldeia ou frequentarem a mesma *kuxex*. Mas, os afins, assim como os próprios consanguíneos também podem ser transformados em inimigos quando se recusam a partilhar com os seus iguais. Nem sempre as famílias aliadas se comportam dentro deste padrão ideal de partilha dos alimentos considerados excedentes com os demais moradores da aldeia através da realização de rituais. Até alguns anos atrás, quando não queriam partilhar o resultado de suas colheitas com o restante da aldeia e evitar conflitos, as famílias permaneciam em suas casas de roça, retiradas do centro da aldeia, para consumirem entre si, esses produtos. Atualmente, com a monetarização da sua economia e a introdução das mercadorias do mundo do branco, as roças estão sendo substituídas pelas cidades. A maioria dos motivos alegados para os conflitos e mortes intragrupos, principalmente entre consanguíneos, quando não estão relacionados ao contexto guerreiro, referem-se a um comportamento classificado como de sovinice pela recusa da partilha. A generosidade que deve se expressar através da partilha dos alimentos, estabelece a condição para a construção dos laços de aliança e de consanguinidade, sua negação produz a inimizade. A comensalidade e a co-residência podem construir ou desconstruir os laços de parentesco.

Os parentes dividem-se em dois polos – os *xape* “parentes” e os *puknõg* “outro de fora” que seriam tanto os estrangeiros e desconhecidos, quanto os inimigos³⁵. O sistema é formado por três categorias de parentes

dimensão ritual e aos grandes eventos coletivos que, contudo, são bastante frequentes. Esse tema será mais desenvolvido no capítulo dois.

³⁵ Para uma descrição detalhada do sistema de parentesco Maxakali ver (ALVARES, 1992; CAMPELO, 2009; POPOVICH, 1980., Id. 1988). Aqui, estou considerando o sistema de parentesco apenas no nível da dinâmica de suas relações. Não entrarei na discussão da sua terminologia propriamente dita visto

xape que se definem por grau de proximidade em relação a ego formando um gradiente de identidade/diferença e de consanguinidade/afinidade³⁶. São eles – *xape xe'e* “parente verdadeiro” – os pais, os avós, os irmãos verdadeiros e os filhos e netos dos irmãos de mesmo sexo que ego (mesmo aqueles que possuem só um dos pais em comum com ego), ou seja, os parentes próximos em linha direta a ego; *xape max*: “parente bom” - os irmãos de mesmo sexo dos avós, os tios e primos paralelos (irmãos e filhos dos irmãos de mesmo sexo que os pais de ego), os filhos e os netos dos irmãos classificatórios de ego, ou seja, os parentes colaterais à ego; *xape hãptox hã*: “parente distante” - as gerações que estendem-se além das mencionadas e afins potenciais como o tio materno, a tia paterna, os primos cruzados de primeiro e segundo graus, os filhos dos irmãos de sexo oposto ao de ego. Nesta última categoria encontram-se os afins para ego e no limite, aqueles considerados os não parentes, *puknōg*, “outro de fora”, pois, os afins potenciais podem ser encarados como parentes ou não. A distância, no nível do parentesco, pode ser equacionada enquanto inimizada ou como não parentesco.

O casamento preferencial entre os Maxakali ocorre entre os primos cruzados de segundo grau, filhos dos primos cruzados de primeiro grau bilaterais³⁷. Durante o primeiro ano do casamento o rapaz deve viver com

que já o fiz em outro lugar e que, para o presente trabalho, tal discussão não se faz necessária.

³⁶ Ver apêndice dois sobre a terminologia de parentesco.

³⁷ Douglas F. G. Campelo (2009) desenvolve uma discussão sobre a regra de casamento entre os dados que apresento – entre primos cruzados bilaterais de segundo grau, e os dados apresentados por Popovich (1980; 1988), que propõe que o casamento prescritivo ocorra com as primas cruzadas matrilineares de segundo grau. Argumento defendido a partir de um levantamento estatístico. Considero o argumento estatístico pouco convincente dado ao fato que os Maxakali reconfiguram suas relações de acordo com inúmeros fatores para além da genealogia, como os percursos da coresidência, das alianças e rupturas, esses fatores seriam sim, determinantes para a reconfiguração dos cálculos das relações de parentesco entre os cônjuges e modificáveis em função do desenvolvimento das relações. Cálculos esses que podem ser feitos (e modificados posteriormente,

a família da esposa, trabalhando na roça de seu sogro. Após o nascimento do primeiro filho, ele, sempre que possível, levará sua mulher e filho para junto de seus próprios parentes, caso eles não pertençam ao mesmo grupo local da esposa. Se perguntarmos a um Maxakali, onde o jovem casal deve morar após o casamento, ele estará pronto a responder que o rapaz deve morar na casa do seu sogro e ainda, que ele deve realizar vários serviços para seu sogro, principalmente trabalhar em sua roça. Contudo, quando conhecemos as histórias dos casamentos que ocorreram, nem sempre encontramos esse modelo sendo realizado na prática. Os rapazes preferem morar com seus próprios pais ou irmãos se forem capazes de evitar morar com a família de seu sogro. Os casamentos que ocorrem dentro do mesmo grupo local são preferidos como estratégia para resolver essa questão. Porém, dado a grande mobilidade dos grupos locais, nem sempre essas situações permanecem por muito tempo.

O casamento é considerado um processo que envolve várias

em função das relações que forem efetivamente atualizadas) a partir de inúmeros caminhos, alguns acionados e outros, desconsiderados. Sempre é possível reconfigurar quase todas as relações por vários caminhos genealógicos. Eu encontrei vários casamentos que, a rigor foram realizados entre primos paralelos, se considerássemos o grau de parentesco, por assim dizer “mais próximo” entre os cônjuges, onde esses vínculos foram desconsiderados e se tomou outros laços para reconfigurar a relação do parentesco. A justificativa é que o casal não conviveu quando criança, que moravam longe etc. Ou seja, que não acionaram a relação de parentesco genealógica mais próxima. Apenas para as relações cujos vínculos são diretos para ego, os seus *xape xe'e*, não encontrei modificação nos cálculos para reconfiguração de casamentos realizados. Como os Maxakali sempre diziam, “todos somos parentes” nos contextos que discutíamos certas “incongruências” entre modelo e casamentos concretos. A construção das afinidades e consanguinidades está diretamente relacionada à sua atualização e não a partir de vínculos prioritariamente genealógicos, como de resto, já é mais do que conhecido na literatura. Esses laços podem, e são de fato, construídos e reconstruídos continuamente. O importante é que no nível do modelo os Maxakali não afirmam que haveria alguma distinção (preferência ou interdição) quanto aos potenciais cônjuges matrilineais ou patrilineais. Para efeito de reconstrução dos laços de parentesco em função de casamentos realizados, o caminho para a reconfiguração das relações entre os cônjuges deve apenas chegar aos primos bilaterais de segundo grau.

negociações entre as famílias aliadas e que só se estabiliza com o nascimento do primeiro filho do casal. Os casamentos muito recentes dos jovens costumam ser bastante instáveis nesse início. Muitos são dissolvidos antes mesmo do nascimento do primeiro filho, ou sofrem alguns reveses com separações temporárias seguidas de reconciliações. São ainda os casamentos que se mostram mais vulneráveis às situações de aliança entre as famílias envolvidas. Os casamentos mais antigos, com vários filhos, costumam se manter estáveis à revelia de conflitos que surjam entre seus parentes. Embora, precisem se afastar do centro da aldeia durante a fase mais aguda do conflito, levando sua casa para as áreas de roça, ou para uma área próxima à aldeia que não fique dentro do círculo das casas. Na verdade, a condição de ter filhos é o que define em grande medida o *status* de um jovem. Por não ter ainda nenhum filho, o jovem, mesmo casado, permanece no *status* de filho, vinculado às relações do seu pai. O nascimento dos filhos e o número desses é o que constitui e sanciona de forma mais autônoma a constituição de suas próprias relações. Progressivamente ele passa a ser o centro das configurações da sua própria rede de relações. Ou seja, o foco de sua rede de relação passa gradativamente do seu pai para ele próprio, à medida que seus filhos nascem e crescem e finalmente, ele próprio se torna o foco de redes maiores, quando os seus próprios filhos também tiverem filhos e ele se torna sogro e avô. Ter filhos e depois, ter filhos que também tenham filhos é a condição para a mobilidade social, para a autonomia e ascendência de *status* para um homem e também para uma mulher.

No início do casamento, quando um dos conjugues não possui seus parentes no mesmo grupo local em que foi morar, costuma passar grande parte do tempo em visitas à sua família. Mesmo depois do nascimento do primeiro filho, a jovem mãe procura ficar próxima à sua mãe e as suas irmãs que lhe ajudam a cuidar do seu filho. Quando ela mora muito distante do seu próprio grupo familiar ela deve contar com a ajuda de sua sogra e de suas cunhadas³⁸. Normalmente, um ou dois anos após o

³⁸ Os Maxakali usam como termo vocativo *mãy* “mãe” para a sua avó verdadeira, mas apenas para a mãe da mãe. O mesmo termo vocativo é usado para a própria mãe e as irmãs da sua mãe – *mãy*. Enquanto para a avó paterna é utilizado o termo *xukux*, que é também a classificação para as avós e tias cruzadas e para a sogra

nascimento do primeiro filho, o casal muda-se para próximo dos consanguíneos do rapaz, salvo em situações onde o grupo de seu sogro é mais poderoso e mais vantajoso do que o seu próprio, e que seja capaz de exercer uma atração maior em relação ao novo casal. Além disso, encontrei algumas poucas situações onde a moça foi morar na casa dos parentes do seu marido no primeiro ano de casamento antes de nascer o primeiro filho. Essas situações, no entanto, não eram vistas com simpatia pelos parentes da moça. E ela se colocava em uma situação mais vulnerável por estremecer suas relações com os seus próprios parentes verdadeiros *xe'e*, principalmente seu pai e seus irmãos – as pessoas mais importantes para a proteção da moça nos casos, nada excepcionais, de conflito com seu marido³⁹.

Os Maxakali não possuem um sistema centralizado de liderança

(que é classificatoriamente uma tia cruzada de ego). Porém, quando as crianças vivem desde pequenas com a sua avó paterna, essa também pode ser chamada de *māy*. Mas, quando as duas avós estão presentes no mesmo grupo local onde as crianças são criadas, elas são diferenciadas através do termo vocativo. Embora ambas sejam classificadas como *xukux*, a avó materna é chamada de *māy* e a avó paterna de *xukux*. O que pode ser inferido daí é que no nível do modelo, as crianças seriam criadas no grupo materno, por suas parentes maternas, avó, mãe e irmãs da mãe.

³⁹ São sempre os parentes consanguíneos próximos que defendem ou revidam qualquer agressão que essa venha a sofrer. É sempre também para a casa de seus pais ou irmãos que ela corre levando os filhos bem pequenos durante um conflito mais sério com seu marido. As mocinhas que decidem morar, a revelia de seus parentes, com a família do marido logo no início do casamento, antes que a relação sogro-genro seja construída eficazmente entre seu pai e seu marido, ficam em uma situação muito mais vulnerável. Na verdade, encontrei poucos casos de situações desse tipo. Na maior parte das vezes, os jovens casais só se mudavam para a casa do pai do rapaz antes do nascimento do primeiro filho, quando a sua família era muito proeminente e conseguia assegurar a distribuição de muitos recursos, principalmente a distribuição de cargos e recursos vindos do mundo do branco. Em um desses casos, a moça era filha de um líder de um dos grupos locais mais fortes. Porém, contrariando seu pai, ela “fugiu” e foi morar na casa do seu marido, após separar-se de um casamento anterior. Ela frequentava ainda o seu grupo local, porém ficava ligada á casa de seu tio paralelo, seu pai classificatório, portanto, um pouco mais condescendente com ela, que era agregado ao grupo local de seu pai.

geral. Cada grupo familiar possui sua própria liderança através da figura do sogro/pai, que reúne em torno de si as famílias de seus filhos e de alguns parentes agregados. São os homens chamados de *yāyā*, “avô, sogro, tio cruzado”. Muitas vezes, mas não necessariamente, esse líder político é também o líder religioso do grupo. O objetivo de todo homem é, portanto, reunir o maior número de filhos e parentes para formar um grupo poderoso. Cada grupo será sempre autônomo. Quando as famílias extensas de aliados se reúnem para a realização dos ciclos rituais não há predomínio de nenhum dos líderes destas famílias, embora o líder anfitrião do grupo local sempre terá certa ascendência sobre os demais líderes familiares e será sempre ouvido quanto a qualquer decisão que afete a vida da aldeia como um todo. Os parentes agregados dos demais líderes familiares que desejam vir morar na aldeia, além de negociar com seus próprios parentes, devem pedir permissão ao líder anfitrião para recebê-los em sua aldeia. Em contrapartida, se espera desse líder anfitrião um maior e mais generoso oferecimento de alimentos para o restante da aldeia, principalmente durante a realização dos rituais. Quando não for ele próprio ou alguém de sua família que esteja oferecendo os *yāmīyxop*.

Na aldeia que permaneci durante a minha pesquisa para a dissertação do Mestrado, o casal considerado dono do território da aldeia que fiquei – chamada de *Mikax Kaka* “ao lado da pedra” – não tivera filhos e, nesta condição, estaria condenado a orbitar como parente agregado em torno de algum consanguíneo que centralizasse um forte grupo local. Milton, de fato, possuía vários irmãos que tinham filhos e que viviam com ele no território de sua família. Estavam, portanto, em condições de reunir em torno de si uma família maior e de se tornarem, eles próprios, os líderes familiares. Porém, por possuir uma personalidade forte e carismática e pelo maior domínio do português e centralizar as relações do seu grupo com os brancos (tendo se tornado inclusive, vereador do território do Pradinho por muitos anos), foi ele quem se tornou o líder de seu próprio grupo no lugar dos seus irmãos com filhos. E por não se destacar também como um grande xamã, Milton desenvolveu duas estratégias para constituir sua liderança: a primeira foi criar uma grande roça com o propósito de oferecer alimentos às demais famílias agregadas e posteriormente, o controle da entrada dos bens vindos do mundo dos brancos. Como vereador, além de agente de saúde, e através do domínio do português e da capacidade de mediar essas relações com

os brancos, passou a controlar as distribuições de bens vindas através da FUNAI e da FUNASA. Além disso, ele estabeleceu uma parceria com o maior xamã reconhecido na época, Zé Antonino⁴⁰, recebendo a ele e a sua família na aldeia, através de quem era realizada a maior parte dos ciclos de *yãmîxop* da aldeia. Na maior parte das vezes, um parente próximo, como um irmão ou um pai, é o escolhido como o xamã aliado ao líder do grupo local⁴¹.

Um homem que for capaz, ele próprio, de reunir estas duas capacidades: o domínio do conhecimento e do prestígio xamânico e a capacidade de centralização política – que implica atualmente, necessariamente, no domínio do português e das relações com os brancos – ou seja, de se tornar a liderança política do grupo local e a liderança religiosa, realizará o modelo ideal para todos os homens Maxakali. Quando envelhece, um dos seus filhos pode ascender à condição de liderança do seu grupo no seu lugar, porém o *status* de xamã mais renomado ainda é reconhecido enquanto ele próprio for capaz de realizar os rituais. Na verdade, a condição de liderança religiosa só aumenta com o passar da idade, enquanto a condição de liderança política chega ao seu auge por volta dos cinquenta anos, quando um homem atinge a condição de sogro e avô e, declina na medida em que ele envelhece e seus próprios filhos atinjam essa etapa da vida.

⁴⁰ É interessante observar que as relações entre Milton e Zé Antonino se constituíam através dos laços de parceria ritual entre Milton e a mulher de Zé Antonino. Não havia laços de parentesco entre os dois.

⁴¹ Gugui sempre contou com seu irmão mais velho Mané Damásio, reconhecido como um grande xamã, como seu aliado. Mas, durante o período que construiu sua excepcional liderança na aldeia vila Nova, também, como Milton estabeleceu uma aliança com Toninho, filho de Zé Antonino, que após a morte deste, herdou o seu prestígio como xamã. Rafael também contava com seu irmão mais velho, Geraldão, como xamã de seu próprio grupo local, embora esse nunca tenha recebido muito reconhecimento por parte dos pesquisadores e instituições que atuam junto ao grupo, o que de certa forma não ajudou na consolidação de seu prestígio. Em vários grupos locais, esse papel é desempenhado pelo líder mais velho, pai e sogro da maior parte dos homens maduros do grupo, como é o caso de Bidé, líder do grupo familiar de Zezinho e João Bidé no território de Água Boa.

Os líderes familiares e dos grupos locais precisam, caso eles próprios não sejam grandes xamãs, estabelecer alianças muito fortes com algum xamã prestigiado, responsável pela realização dos ciclos rituais dentro de sua aldeia. Porém, essa predominância da liderança do dono da aldeia não implica em autoridade sobre quaisquer outras dimensões da vida social para os demais grupos familiares aliados e não implica necessariamente em aliança e lealdade por parte dos parentes agregados das demais famílias visitantes. A permanência na aldeia dessas famílias agregadas ou visitantes pode continuar para além das realizações dos ciclos rituais se novos laços de aliança forem se formando, principalmente através da constituição de casamentos entre os seus filhos ou netos. Mas, as relações entre essas famílias serão sempre mais frágeis e voláteis do que as demais. As relações serão cercadas de cuidados e de demonstrações públicas mais ostensivas de aliança e de distribuição e partilha de alimentos e, por outro lado, a cobrança quanto a essas demonstrações de partilhas serão mais criteriosamente contabilizadas e observadas. Há sempre um grau maior de tensão nessas relações. As grandes aldeias sempre apresentam uma vida social mais intensa. Um maior número de realizações de *yãmîyxop*, reuniões mais frequentes dos homens na *kuxex*, a “Casa dos Cantos”, para discutirem as questões cotidianas da vida da aldeia e para conversarem, maior número de caçadas coletivas⁴² e de outros eventos coletivos. Mas, essas aldeias são também o palco da maior parte dos pequenos e dos grandes conflitos. O clima da vida social é mais intenso e mais tenso também, os ganhos de se viver em uma grande aldeia são evidentes, mas os riscos também o são em igual medida.

As atividades masculinas são essencialmente coletivas. Os homens são responsáveis pela caça, pela coleta do mel⁴³ pela condução da vida

⁴² Nas raras vezes em que se tem notícia de algum bando de capivaras nas imediações.

⁴³ São responsáveis também pela coleta de alguns produtos considerados masculinos, embora destinados às mulheres, assim como o mel e a entrecasca da embira utilizada para as atividades de tecelagem das mulheres, coletam ainda a lenha grossa, a madeira para a confecção do arco e das casas e da *kuxex*, a taquara

política e guerreira e pela realização dos *yãmîyxop*. As atividades femininas estão mais vinculadas à esfera doméstica. Nos rituais elas são as responsáveis pelo preparo e oferecimento dos alimentos aos espíritos. Cozinham, cuidam das crianças, pescam com rede e anzol e praticam a coleta de pequenos produtos⁴⁴. Ainda confeccionam a tecelagem e a cerâmica⁴⁵. A agricultura implica em uma divisão sexual do trabalho. Os homens limpam as roças e realizam o plantio e as mulheres realizam a colheita cotidiana. As roças são feitas de duas a três vezes ao ano e pertencem a cada casal separadamente. A divisão sexual do trabalho, contudo, não é muito rígida. As mulheres também podem participar do plantio e os homens, eventualmente, também se encarregarem da colheita. As crianças sempre acompanham os adultos em todas essas tarefas. Os meninos ganham pequenos arcos e flechas e as meninas pequenas *tuhut* “redes” de pescar e para carregar alimentos, acompanhando os seus parentes nas expedições ou nos grandes eventos de caça ou coleta.

Os produtos cultivados nas roças são principalmente a mandioca, a batata-doce, o milho e as frutas como a banana, o mamão e a melancia. Suas principais fontes de obtenção de alimento já foram provenientes da caça, da pesca, da coleta de mel, e de frutas e raízes. A prática da coivara dentro de um vasto território impedia o esgotamento do meio ambiente que se renovava a cada período de repouso. Não desenvolveram uma ênfase para a agricultura e para a criação de animais⁴⁶, como diversos

para a confecção das flechas e os produtos vegetais como folhas para a confecção das máscaras rituais, entre outros.

⁴⁴ As mulheres são também as responsáveis pelo transporte da água, e pela coleta da lenha fina diária, de frutos e raízes entre outros.

⁴⁵ A cerâmica está atualmente, quase que completamente abandonada. Para cozinhar são utilizadas as panelas de alumínio dos brancos. Para a tecelagem elas prepararam o fio utilizado (que também é utilizado para o arco fabricado pelos homens) e tecem as redes de pescar, de dormir e as sacolas que utilizam diariamente para transportar os alimentos colhidos da roça – todos denominados de *tuhut* – e os artesanatos para a venda.

⁴⁶ A criação de animais de pequeno porte – como porcos e galinhas – tem como propósito somente o próprio consumo familiar e os animais adquiridos são geralmente abatidos antes de se reproduzirem.

outros grupos em situação de confinamento em reserva. Encontram-se atualmente em situação de dependência das instituições e das políticas públicas que atuam junto ao grupo, principalmente através das que estão mais presentes dentro do seu território – a FUNAI e a FUNASA. Anteriormente, a coleta e a caça eram complementadas ou substituídas pela captura – através de troca, compra ou petição – dos bens das fazendas e pequenas cidades do entorno. Esta situação precária implicava em fortes tensões e conflitos com os moradores das cidades vizinhas e com os fazendeiros do entorno. Atualmente, um grande número de projetos e políticas dentro das aldeias cumpre grande parte dessa função.

Desenvolverei a seguir um breve relato da situação sócio-histórica do contato interétnico Maxakali das três últimas décadas⁴⁷, e do alto grau de complexidade das relações travadas – suas interações e colisões – entre os Maxakali e a sociedade nacional (OLIVEIRA FILHO, 1998a., Id. 1998b), que lhes é apresentada a partir de um caleidoscópio cambiante – o Estado e suas múltiplas políticas indigenistas: tanto aquelas baseadas na premissa do multiculturalismo e da interculturalidade, quanto às políticas tutelares que ainda vigoram dentre diversos setores e Órgãos do Estado e, ainda, as chamadas “políticas públicas universais”, implantadas acriticamente entre os diversos povos indígenas⁴⁸. Políticas de orientações díspares que se atropelam e se sobrepõem caoticamente ao serem atualizadas nos mesmos tempos, lugares e entre as mesmas pessoas. Assim como a relação entre os Maxakali, essas instituições e as cidades do entorno de seus territórios – as improváveis alianças com as políticas e, principalmente, com os políticos locais, na partilha e na disputa, por vezes feroz, pelos recursos e empregos oferecidos pelas

47 Esse período de transformações mais intensas promovidas pelas novas políticas de cunho multiculturalistas coincidem com o percurso da minha experiência junto ao grupo.

48 E também entre os diversos setores da sociedade nacional, promovendo, antes do que uma melhoria das condições de vida dos “indivíduos”, uma série de problemas estruturais de difícil solução, principalmente quando esses fazem parte de comunidades locais culturalmente distintas.

agências federais, que terceirizam suas ações através das administrações municipais. Principalmente, aquelas ligadas á saúde indígena – inflectindo assim, sobre os sentidos que essas políticas, utopicamente, propõem-se a assumir perante o grupo.

A Cidade e o Dinheiro – o Estado e os projetos.

Nessas últimas três décadas, os Maxakali iniciaram uma nova fase da sua relação de contato com a sociedade nacional. Atualmente, várias políticas específicas estão atuando dentro de seus territórios. Motivados pelas novas políticas de cunho multiculturalistas para os povos indígenas e pela situação específica do grupo, um grande número de projetos – desde variadas modalidades de intervenções Estatais, da sociedade organizada e de instituições religiosas até pesquisas científicas nas mais diversas áreas de conhecimento – estão, simultaneamente, ocorrendo entre os Maxakali. Em particular a partir de 1995, com o início do processo de Educação Escolar Intercultural que implantou as escolas indígenas nas aldeias e formou os professores indígenas, e a implantação dos vários projetos de saúde diferenciada, promovidos pela FUNASA e pela FUNAI, promoveu uma profunda transformação de suas dinâmicas sociais.

Além desses Órgãos, que atuam permanentemente em seus territórios e que possuem os seus próprios programas de “recuperação dos Maxakali”, outros programas governamentais, de ONGs ou de várias Universidades atuam ou atuaram recentemente junto ao grupo. Entre eles:

A Carteira Indígena – Projeto Fome Zero e de desenvolvimento sustentável em terras indígenas – desenvolvido pelo Ministério do Desenvolvimento Social - MDS e o Ministério do Meio Ambiente – MMA⁴⁹; o fornecimento de Cestas Básicas pelo MDS; o Programa Formação de Professores Indígenas - PIEI/MG, em nível de segundo grau, da Secretaria de Estado de Educação/MG; o curso em nível de terceiro grau Formação Intercultural de Professores – Licenciatura Indígena –

⁴⁹ Os Maxakali foram um dos três grupos escolhidos para o projeto piloto do Programa Fome Zero Indígena do MDS. Esse projeto levou aos Maxakali bois e vários tipos de sementes e outros produtos tradicionais que os Maxakali estão retomando atualmente a sua produção.

FIEI/MG da Faculdade de Educação/UFMG; o “Curso de Português para Jovens e Adultos das Secretarias Municipais de Educação dos municípios de Santa Helena de Minas e de Bertópolis; o Programa de Combate a Desnutrição Infantil – Hospital Dia implementado pela FUNASA, ainda pela FUNASA, através do VIGISUS, o Projeto de Piscicultura, em parceria com a FUNAI; o projeto de preservação ambiental e reflorestamento: Queremos a Mata de volta, da Universidade de Lavras em parceria com o Conselho Missionário Indigenista – CIMI/Seção Leste, com o apoio do Instituto Estadual de Florestas de Minas Gerais – o IEF/MG; o Programa de combate ao Alcoolismo da Universidade Federal de Uberlândia; o Programa de Etnodesenvolvimento do Povo Indígena Maxakali proposto pela Associação Brasileira comunitária para a Prevenção ao Abuso de Drogas – ABRAÇO/subseção de Uberaba, com a proposição da criação de um AA Indígena de cunho evangélico; o Programa de Assistência aos Maxakali da Missão Evangélica Novas Tribos, entre vários outros. Além desses projetos, foram realizadas ou encontram-se em andamento diversas pesquisas nas áreas de antropologia, etnomusicologia, vídeo e cinema de animação, linguística, biologia, epidemiologia, odontologia.

Estes projetos resultaram em uma presença inédita de um grande número de brancos dentro dos seus territórios e de uma maior demanda para a saída dos Maxakali de seu próprio território. Instaurou-se um novo fluxo das relações entre os Maxakali e os *ãyuhuk*, os “brancos”, que resultou na transformação das relações de alteridade, redefinindo as dimensões do xamanismo e da economia da predação. Esses projetos implicaram também na entrada de um volume de bens ainda não previsto, incluindo entre esses bens, o próprio dinheiro. A movimentação entre os grupos familiares para “capturar” esse “excesso” de bens e dinheiro tem provocado um acirramento das disputas internas. Por outro lado, o fluxo de dinheiro (bolsas, auxílios e subsídios do governo, salários, aposentadorias e outras fontes de benefícios) que atravessa as aldeias é canalizado para as cidades vizinhas. Como não mantêm estoque de alimentos ou de outras formas de bens e mercadorias e, tampouco acumulam o dinheiro que obtêm, as cestas básicas, salários e benefícios recebidos mensalmente são inteiramente consumidos em poucos dias. Para poderem consumir esses recursos, percebidos como excedentes já que consumidos de imediato e não se verem obrigados a ter que os

partilhar com os demais grupos familiares de sua própria aldeia, algumas famílias permanecem por períodos contínuos nas cidades. A permanência prolongada nas cidades vem ampliando fortemente as situações de consumo excessivo de álcool e intensificando os conflitos violentos.

Conseguiram ainda levar dois professores da rede municipal para ensinar o português dentro de seu território, já que em suas escolas ensinam para suas crianças apenas a língua Maxakali. Um novo discurso sobre a importância do aprendizado do português – até mesmo para as crianças e as mulheres que tradicionalmente não o falavam – com o objetivo de negociar com os brancos, dentro e fora de seus territórios, denuncia uma nova estratégia de relação com o branco voltada mais para a aliança e menos para o confronto guerreiro.

Os Maxakali não se relacionam com o dinheiro com a racionalidade que desejariam os órgãos que os assistem. Eles não o acumulam e não se capitalizam, pelo contrário, a maioria das pessoas está constantemente endividada no comércio local. Não é incomum a prática abusiva de comerciantes reterem os cartões de banco e as senhas de contas pessoais, para sacarem e controlarem, eles próprios, os benefícios recebidos por aqueles que possuem pouco domínio desse universo monetário⁵⁰. O fluxo de dinheiro que percorre o grupo é inteiramente canalizado para o comércio do entorno, promovendo antes que uma significativa melhoria das condições de vida e da alimentação dos Maxakali, um aquecimento da economia das cidades do entorno⁵¹. A entrada dos novos bens e dos recursos monetários, introduzidos a partir de uma multiplicidade de fontes vindas da sociedade nacional e do próprio Estado, que vêm se multiplicando mais e mais, têm como

⁵⁰ A FUNAI tenta coibir essa prática abusiva, controlando ela própria os cartões magnéticos daqueles que possuem menor domínio sobre essa prática. Mas os comerciantes sempre encontram estratégias para burlar o cerco.

⁵¹ Embora muito dessa economia, atualmente, dependa do dinheiro que entra através dos Maxakali, ainda assim o preconceito, a hostilidade e o desinteresse quanto aos problemas do grupo é o que predomina.

propósito alimentar o seu sistema ritual, os *yãmîyxop*, que está vivendo um florescimento motivado por esse novo combustível, o dinheiro⁵².

A permanência prolongada nas cidades vem ampliando fortemente as situações de consumo excessivo de álcool que intensificam os conflitos internos violentos. Viver em aldeia significa viver entre parentes ou entre pessoas que devem ser tratadas como tal. O regime da partilha dos bens é o esperado para essa forma de convívio. Há até alguns anos atrás, quando não queriam partilhar o resultado de suas colheitas com o restante da aldeia, as famílias permaneciam em suas casas de roça, retiradas do centro da aldeia. Atualmente, com a monetarização da sua economia, as roças foram substituídas pelas cidades.

Para a grande maioria dos povos indígenas, no Brasil, a escola tem sido a porta de entrada para o Estado Nacional. A formação dos professores indígenas e a implantação das escolas indígenas interculturais foi uma das primeiras políticas públicas implantadas entre os Maxakali a partir de uma nova proposta de indigenismo surgida após a Constituição de 1988, ou como ficaram conhecidas, as políticas do multiculturalismo⁵³. A formação recebida pelos professores indígenas habilitou-os como “embaixadores” Maxakali para o mundo dos brancos. Atualmente, são requisitados para os mais diversos projetos - governamentais ou não - desenvolvidos entre eles e, principalmente, para atender a intensa e crescente demanda de pesquisas científicas e projetos culturais que ocorrem entre o grupo. A continuidade de sua formação⁵⁴ e essa intensa demanda pouco permite que eles permaneçam nas suas atividades

⁵² Cesar Gordon (2006) descreve um quadro parecido para os Kayapó.

⁵³ Essa é uma das políticas que será analisada no capítulo três.

⁵⁴ Participaram do curso superior em licenciatura – Formação Intercultural de Professores – Licenciatura Indígena – FIEI/MG da Faculdade de Educação/UFGM e atualmente participam de projetos de pesquisa na UFGM. Esses projetos serão descritos com mais vagar no capítulo três.

escolares diretamente com as crianças. Estão agora, sendo substituídos por seus filhos, formados por eles próprios⁵⁵.

Os Maxakali se apropriaram dessa instituição a partir da esfera da cosmologia e do xamanismo. Esse processo provocou uma aparente “invisibilidade” da escola dentro da expectativa daqueles que esperavam um modelo de escola tradicional. Como a escola Maxakali atende a propósitos diametralmente opostos aos da nossa própria escola⁵⁶, a apropriação do tempo e do espaço escolar pelos Maxakali se constituiu também por uma forma profundamente distinta daquela da escola oficial. A escola funciona em múltiplos espaços e em um tempo flutuante, condicionados inteiramente aos eventos e aos contextos sociais e políticos e rituais do grupo. Não obedecem, portanto, aos processos de regularização próprios à dimensão do escolar – instituição, por excelência, da normatização e da padronização – como frequência, horários, sistematizações e classificações das crianças por parâmetros genéricos de idade cronológica e fases de competência cognitiva, etc.

As construções de prédios escolares em locais e ocasiões indevidos, atualmente abandonados, constituíram um sério problema ao serem substituídos de forma improvisada por estruturas abertas e cobertura de capim⁵⁷, considerando tratar-se de um grupo que se desloca

⁵⁵ Posteriormente, alguns desses “professores substitutos”, filhos dos professores (e também filhos de algumas lideranças) ingressaram no curso de licenciatura intercultural Indígena no curso de formação em Magistério Indígena do PIEI/MG, onde seus pais foram formados, para fazerem sua própria formação e se habilitarem formalmente para o magistério.

⁵⁶ Propósitos esses, como o de retirar as crianças do espaço adulto para liberá-lo para o trabalho, condicionar e preparar as crianças para a vida na sociedade moderna ocidental.

⁵⁷ Com todos os problemas de infraestrutura que essas mudanças acarretam. Salas de aula precariamente construídas, sem condições de armazenamento do material e equipamento escolar que, expostos à chuva e ao sol acabam por deteriorar-se rapidamente.

constantemente⁵⁸. Prática, aliás, perseguida pelas demais instituições⁵⁹ que consideram de forma acrítica, como uma “melhoria”, a construção de edificações, que são posteriormente abandonadas, devido ao afastamento das aldeias ou por falta de manutenção e limpeza, em função de formas culturais divergentes em relação à apropriação do espaço. Uma análise mais detalhada será desenvolvida nesse trabalho nos capítulos três e quatro.

Entre os anos de 1999 e 2007, os Maxakali viveram um período, quase permanente, de graves conflitos e de guerra, impulsionado, hora pelo envolvimento na política local, ou pela disputa por cargos e pelo controle sobre os bens distribuídos pelo Estado e, finalmente, pela disputa territorial. Este contexto provocou um esvaziamento das atividades escolares e a frequência das crianças às escolas diluiu-se, em certos períodos, a ponto de desaparecer completamente. Aparentemente, as escolas não funcionavam mais, ou funcionavam apenas esporadicamente,

⁵⁸ Após os graves conflitos ocorridos quando da ocupação da área entre os Territórios do Pradinho e de Água Boa, o grande prédio escolar localizado dentro do território antigo do Pradinho foi abandonado em função da mudança das aldeias para o novo território conquistado. O prédio escolar foi utilizado durante alguns meses para as atividades de atendimento a saúde pela equipe que atua nesse território, mas devido a sua distância dos próprios grupos, acabou por ser abandonado e progressivamente, desmontado. A construção inoportuna desse prédio, pela Secretaria de Educação do Estado de Minas Gerais em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Minas Gerais/IPHAN, localizado dentro do território do Pradinho, em 1999, às vésperas da reocupação da área em litígio, foi determinada pelo então, Secretário de Educação do Estado, contrariando a determinação do próprio Programa de Educação Indígena dessa mesma secretaria. Portanto, dos dois prédios escolares construídos pela Secretaria da Educação, um – o maior – foi abandonado e destruído e o outro é subutilizado, apenas por um professor.

⁵⁹ Como exemplo, a construção pela FUNASA de instalações sanitárias, com a consequente necessidade de fixação territorial das aldeias, para a realização de “campanhas educativas” para a introdução de novos hábitos higiênicos e a construção de fossas assépticas, todas atualmente abandonadas e que acabaram por se transformar em focos permanentes de infecção pelo acúmulo de insetos.

ao menos em relação ao que consideramos a atividade para a qual a escola está destinada – a alfabetização das crianças. Contudo, para os Maxakali, a instituição da escola adquiriu outros significados e outras atribuições. Se os professores não se ocupavam mais das aulas das crianças, estiveram, por outro lado, envolvidos em praticamente todas as ações que ocorreram com o grupo, seja aquelas promovidas pelas instituições do Estado, das missões religiosas ou das universidades. A escola é sempre o palco para a execução de qualquer projeto nos territórios indígenas. Ou seja, é através e a partir dela, que se constrói uma nova forma de relação com o mundo dos brancos. Assim como o xamanismo, a escola é para os Maxakali uma instituição mediadora⁶⁰, só que, para esta última, mediadora das relações com o mundo dos brancos. Os professores indígenas se tornaram os agentes dessas novas relações. Mais a frente, esse contexto será descrito com maior detalhe o que nos permitirá uma melhor compreensão dessas considerações.

Outras políticas implantadas entre os Maxakali, no entanto, encontram um contexto guerreiro de maior resistência e hostilidade. A FUNASA, atualmente é o Órgão com maior presença de pessoas e recursos no território Maxakali, superando em muito, nessas mesmas dimensões, a FUNAI. Os Maxakali reagiram inicialmente com agressividade ao que lhes pareceu uma invasão crescente de estrangeiros em seu território. Mas, ao mesmo tempo, demandaram e ainda demandam, cada vez mais, a entrada de recursos provenientes dessa instituição. Saques, destruição dos equipamentos, agressões aos médicos e funcionários, já foram formas cotidianas de enfrentamento do grupo, em relação a esse Órgão e às várias instâncias de sua atuação nas aldeias. Aliada a isso, a alta dependência econômica em relação a esse mesmo Órgão dificultou ainda mais a sua atuação entre os Maxakali. Em 2003, a FUNASA entrou com uma representação junto a Procuradoria da República de MG alegando a “inviabilidade das ações de assistência junto aos Maxakali” e propondo, como solução, grandes projetos de intervenção. Esse Órgão interpreta a combinação perversa entre o consumo excessivo de álcool e a violência vivida pelo grupo como um problema de ordem eminentemente médica e econômica. Ou seja, como

⁶⁰ Peter Gow (1991) descreve algo muito semelhante para as escolas entre os Piro, talvez a primeira definição da escola como uma “nova instituição indígena”.

o resultado de uma situação de miséria e carências crônicas que geram problemas de ordem médica. Para superar essa situação, aplica, cada vez mais, recursos humanos e materiais no já inflacionado cenário assistencial Maxakali. Cenário esse que por sua vez, tampouco se apresenta harmoniosamente orquestrado. As instituições não se entendem. Desenvolvem ações que se opõem ou se sobrepõem. O dia-a-dia nas aldeias é feito de pequenos boicotes, pouca cooperação e quase nenhum entendimento entre os agentes brancos que atuam em seu território⁶¹. Os Maxakali desenvolveram, portanto, estratégias para maximizar essas desavenças estrangeiras em proveito próprio.

A presença da FUNAI dentro do território já implicou também em sérios conflitos alguns anos atrás. Invasões dos postos de administração, expulsão dos funcionários e, muitas vezes, agressão aos chefes de posto e destruição das instalações ocorriam mais de uma vez ao ano. Esses conflitos eram em geral motivados pelas tentativas da FUNAI de gerir de forma externa a vida cotidiana e a dinâmica social e política dos Maxakali. Nesse período, a atuação desse Órgão estava claramente voltada para uma política tutelista e assistencialista que considerava os Maxakali, dado o seu ainda “estado selvagem”, um grupo incapaz de se auto gerir e de definir e buscar os seus próprios interesses. Atualmente, a FUNAI vem redirecionando a sua política de atuação indigenista entre os Maxakali, além disso, sua presença se retraiu consideravelmente dentro do território, tanto em termos de recursos humanos quanto materiais. O resultado da menor presença e da maior adaptabilidade em relação às dinâmicas sociais do grupo foi uma diminuição dos confrontos diretos entre o grupo e este Órgão. No entanto, uma proposta indigenista mais consciente das formas próprias de organização social e dos valores culturais Maxakali e a presença de funcionários com treinamento específico para o

⁶¹ A FUNAI e a FUNASA disputam a hegemonia e o controle das intervenções nas áreas indígenas desde a criação desse segundo órgão. Por sua vez, ambos os órgãos no âmbito local, rivalizam com as outras instituições – ONGs, missionários, universidades e outros Órgãos públicos que atuam entre o grupo.

indigenismo e experiência no trato da diferença, ainda se fazem necessárias ao Órgão, para o trabalho junto aos Maxakali⁶².

Nos últimos anos, os conflitos constantes e os confrontos e hostilizações foram redirecionados de forma mais aguda a outro Órgão – a FUNASA, que substituiu e superou em muito a FUNAI em termos de aporte econômico e de presença de pessoal nos territórios. Esse Órgão, a despeito da sua competência técnica na área da saúde, ainda carece de um preparo básico para o indigenismo. Sua entrada de forma abrupta e invasiva na área, com grande distribuição de bens provocou, de imediato, uma excitação febril e um desequilíbrio entre os grupos familiares Maxakali. Nos primeiros anos, foram levados grandes suprimentos de bens apreciados pelos Maxakali como roupas, balas, batons etc., para serem trocados por vacinações, atendimentos médicos, campanhas educativas ou de segurança alimentar, visando modificar hábitos de higiene, sanitários, alimentares e para empregar procedimentos médicos, odontológicos, etc. Essa forma de atuação altamente invasiva, levada a cabo sem que se buscasse uma adequação e uma interação dialógica com os Maxakali, demonstrava uma perspectiva claramente civilizatória,

⁶² Um exemplo do que significa esse tipo de atuação mais preparada foi a visível transformação das relações entre o posto da FUNAI e os Maxakali e da melhoria das condições de trabalho, no território do Pradinho, durante o período em que esteve à frente da chefia do seu posto, uma pessoa com formação indigenista e com grande experiência no trabalho com os grupos indígenas do Vale do Javari. Infelizmente, durante muitos anos, a FUNAI julgou o contrário: já que se tratava de um grupo essencialmente “belicoso”, os Maxakali poderiam, ou até mesmo, deveriam ser chefiados por homens com perfil similar, que estariam supostamente mais habilitados a “resistir” ao impacto e pressão exercida pelo grupo sobre as inevitáveis pretensões de gerenciar e comandar suas relações e dinâmicas, e assim, durante anos, os postos receberam para a sua chefia, profissionais com um currículo de violência. E, como era de se supor, isso apenas produziu o incremento da hostilização nas relações entre a FUNAI e o grupo. Atualmente, a FUNAI tem buscado colocar a frente de sua atuação administrativa e nos postos dentro dos territórios, profissionais com outro perfil e com mais conhecimento sobre os Maxakali.

gerando como reação dos Maxakali, um aumento das hostilizações e em várias situações, deslizando para o confronto violento.

Parte dessa postura vem sendo relativizada, há uma tentativa de se estabelecer um diálogo, não mais com “os Maxakali” como um todo genérico, mas a partir de uma percepção da organização social própria do grupo e de sua dinâmica complexa e de suas visões de mundo diferenciadas, informadas por uma cultura diversa. A FUNASA começou a despertar para a necessidade de se instrumentalizar melhor e redefinir sua prática em coerência a um universo cultural distinto e a perceber os efeitos desastrosos de uma conduta civilizatória e etnocêntrica. Porém, ainda permanece uma grande defasagem entre as novas preocupações do Órgão e a sua efetivação em termos da prática local. Dado a estrutura de funcionamento institucional deste Órgão, a terceirização da maior parte de suas atividades locais para o âmbito municipal, implica que a maioria dos funcionários que atuam diretamente com os Maxakali seja constituída por moradores das cidades do entorno dos próprios territórios. Porém, a maior parte desses territórios está situada em regiões de conflito histórico e violento com o grupo e, portanto, possuem uma visão preconceituosa e hostil em relação a ele. Sem um treinamento efetivo para o trabalho indigenista e para lidar com as tensões inerentes às relações interétnicas, as relações entre funcionários e o grupo acabam por criar um sem fim de situações de desentendimentos, indisposições e, por vezes, agressões e conflitos. Dado ao clima conflituoso, os funcionários trabalham com medo, o que só promove o aumento da própria indisposição e estranhamento entre ambas as partes. Quanto menos afetivas e mais distantes as relações, mais os Maxakali reagem com hostilidade e estranhamento. A distância e o medo criam um círculo vicioso de desgaste que muitas vezes, acaba por deslizar para a violência. O inverso também é verdadeiro, as relações estabelecidas com base na proximidade e amizade tendem a criar um círculo virtuoso de cordialidade e cooperação.

Outro fator que gera distorções nas relações entre os Maxakali e esse Órgão é a sua tendência em perceber como “sintomas de doença” os desequilíbrios, que na realidade, são, fundamentalmente, de ordem sócio-

cultural e não de ordem médica e biológica⁶³. O Órgão responde às demandas que lhe são colocadas, como a questão da desnutrição infantil, de forma “hospitalar” – como o Programa Hospital Dia para as crianças menores de cinco anos⁶⁴. O grande volume de recursos, tanto humano quanto material, que passou a circular, dentro do território, com a entrada da FUNASA é também fonte constante de tensão e apropriações dissonantes entre as expectativas de cada um dos lados – dos Maxakali e da própria FUNASA. O caso dos carros é exemplar: o constante conflito pelo uso dos vários carros para o atendimento da FUNASA que passaram a circular, noite e dia, entre as aldeias e as cidades vizinhas. Os Maxakali os perceberam como um recurso disponível que viabilizaria a sua dinâmica que, por valores culturais, implica em uma alta mobilidade⁶⁵. Além disso, a atração cada vez maior das cidades, dado a monetarização de sua cultura provoca, para o desespero dos agentes que atuam dentro dos territórios, um trânsito cada vez mais intenso e constante entre as aldeias e as várias cidades com as quais os Maxakali mantêm ligações. Causando as inevitáveis disputas em torno dos motivos e das pessoas que pretendem usar essa forma de transporte e aumenta o problema do

⁶³ Como afirma Edvá de Paula Vieira, chefe do distrito sanitário especial indígena/Governador Valadares em relatório elaborado como diagnóstico das condições de saúde Maxakali: “No pensamento do povo indígena Maxakali, a aldeia é a ‘aldeia do não’, devido à precariedade na oferta de serviços públicos e benefícios sociais. Mas o que não falta, afirmam, é fome. O quadro de miséria é confirmado pelas estatísticas oficiais dos municípios (Bertópolis e Santa Helena de Minas) está entre os piores no Índice de Desenvolvimento Infantil (IDI), com 0,284 pontos, e ocupa uma das mais baixas colocações em ranking que medem a qualidade de saúde, educação e renda da população, com 0,594 e 0,595 no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) em Santa Helena de Minas e Bertópolis, respectivamente. (...) Outro fator que favorece a ocorrência de algumas parasitoses é a alimentação deficiente, uma vez que indivíduos desnutridos tornam-se mais susceptíveis a certos agentes infecciosos por estarem com o sistema imunológico alterado. ‘O Jeca não é assim, está assim’ como já expressava o escritor nacionalista Monteiro Lobato há mais de meio século” (FUNASA, 2007).

⁶⁴ Voltarei á esse contexto no capítulo três.

⁶⁵ Para os Maxakali o movimento é a condição para a saúde da pessoa humana, a imobilidade significa estagnação, doença e desequilíbrio.

consumo excessivo de álcool decorrente da permanência prolongada nas cidades.

Em decorrência dessa situação foi criado em 2007 um Fórum de discussão com a participação das principais instituições atuantes entre os Maxakali. A proposta era criar um espaço de diálogo interinstitucional no que tange às questões colocadas pela então situação dos Maxakali. Esse Fórum⁶⁶ coordenado pela FUNAI em parceria com o MDS e com a participação da Procuradoria da República em Minas Gerais como Órgão observador, dada a sua responsabilidade na garantia dos direitos das minorias assistidas pelo Estado, teria como objetivo desenvolver uma discussão de fundo sobre o indigenismo a partir da interlocução com os demais atores intervenientes nos territórios Maxakali. O Fórum tinha como proposta a construção de um espaço que daria início a um processo de discussão acerca da prática dos diferentes atores (órgãos governamentais, ONGs e universidades) que já vinham desenvolvendo ações entre o grupo. Porém, o que ocorreu foi uma discussão teórica e inócua que centrou o seu foco na definição de qual modelo de indigenismo deveria ser proposto para o grupo. O confronto entre os múltiplos atores atuantes entre os Maxakali acerca de qual dentre as várias e muito díspares concepções de indigenismo se elegeria como a “solução” para o que se entendia como sendo os “problemas dos Maxakali”, de resto já detectados, acabou por substituir a reflexão e a proposição centrada nas ações junto a eles – nas práticas indigenistas que, essas sim, não encontravam uma direção satisfatória, convertendo-se em verdadeiros problemas para os Maxakali. Consumo excessivo de álcool, violência e alta dependência do Estado são em grande parte consequência e decorrência da forma como se desenvolveu a situação de contato frente ao Estado e à sociedade. Esse Fórum acabou por desconsiderar as relações que se estabeleceram frente ao Estado como parte essencial da discussão a respeito destes problemas e de procurar a compreensão da causa dos problemas gerados pelas intervenções já em curso e o necessário

⁶⁶ Caberia aqui ressaltar que essa foi apenas uma das incontáveis tentativas de se criar fóruns, núcleos e outras tantas denominações que tiveram como proposta a concatenação das intervenções entre os Maxakali.

desencadeamento de medidas cabíveis a cada Órgão face aos problemas/estrangulamentos identificados. Quanto à dimensão propriamente propositiva, pensada no sentido da definição de diretrizes para uma política integrada voltada para os Maxakali, não houve a consideração dos principais interlocutores do processo – os próprios Maxakali. Não se garantindo que tal definição se desse a partir de um processo participativo e continuado dentro dos territórios indígenas, através de uma interlocução qualificada e eficaz do grupo com o Estado⁶⁷.

Uma das ações proposta por esse Fórum foi a realização de uma reunião de “especialistas”, que deveria constituir através de alguns encontros e reuniões uma política global orquestrando todos os Órgãos em todas as instâncias e os próprios grupos locais Maxakali. A primeira (e única) reunião de “especialistas”⁶⁸ foi realizada pela FUNAI/FUNASA e intermediada por representante do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. O seu maior problema estava na própria concepção proposta para o encontro que partiu de um pressuposto equivocado, qual seja: pretender que um encontro dessa natureza poderia gerar os novos princípios que deveriam nortear todas as políticas públicas para os Maxakali e propor as soluções e diretrizes para as ações dos órgãos que atuam entre o grupo⁶⁹, o que significava simplificar drasticamente uma situação profundamente complexa, que envolve várias dimensões, atores, contextos e significados múltiplos e que não poderia ser desvelada a partir de uma aproximação ligeira.

Após o insucesso dessas proposições, esse Fórum configurou um novo formato de trabalho que foi desenvolvido para a proposição de intervenções junto aos Maxakali com vistas à aplicação de recursos

⁶⁷ Uma das proposições defendida pela FUNASA foi a de militarizar a prática indigenista junto aos Maxakali. A justificativa seria a suposta belicosidade dos Maxakali, como povo guerreiro que só seria capaz de interagir com outros “guerreiros”, no caso proposto, a polícia militar das cidades vizinhas. Figueroa, A. (2001). Felizmente, essa proposta encontrou forte resistência das demais instituições participantes do Fórum.

⁶⁸ Vários antropólogos que pesquisavam e/ou atuavam como assessores junto ao grupo, dentre os quais eu estive também incluída.

⁶⁹ Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (2007).

destinados ao desenvolvimento de atividades sustentáveis. A proposta deveria ser construída junto às comunidades, a partir de reuniões realizadas nas aldeias, organizadas e coordenadas por assessores desse Ministério. Tive a oportunidade de acompanhar no segundo semestre de 2007⁷⁰ uma dessas reuniões na aldeia Vila Nova, no Pradinho, que teve como objetivo levantar junto ao grupo as formas de distribuição desses recursos sustentáveis. Guigui, liderança dessa aldeia na época, foi avisado da vinda desses assessores pelo chefe do posto da FUNAI e da necessidade de organizar uma reunião envolvendo toda a comunidade para discutir a destinação desse recurso.

A reunião, como de hábito ocorreu no prédio do salão de reuniões onde também funcionava a escola⁷¹ tendo Guigui como seu coordenador. Ele apresentou os assessores à comunidade, deu a palavra a eles para que “anunciassem” a existência do projeto e dos recursos que seriam destinados ao grupo e depois transferiu a fala para várias pessoas presentes para que elas expusessem as suas demandas. Demanda essa que já havia sido previamente decidida entre ele e o grupo. Tudo parecia correr muito bem, o clima era de alegria e animação, havia uma grande quantidade de refrigerantes e biscoitos destinada ao encerramento da reunião. Porém, por falta de estratégia, essa reunião preliminar ao invés de propor claramente os objetivos e as limitações da destinação para o uso desse recurso, procedeu a um suposto “diagnóstico” com a “comunidade” que estava presente no encontro e de suas demandas. Desavisada do que deveria querer, a “comunidade” decidiu que a demanda, naquele momento, seria a compra de um caminhão, que depois acabou se transformando em dois carros. Depois de muita discussão travada em um diálogo algo *non sense* sobre conceitos vagos de auto sustentabilidade *versus* dificuldades de acesso às cidades enfrentadas pelos Maxakali,

⁷⁰ Enquanto estava hospedada nessa aldeia para a realização da minha pesquisa para o Doutorado.

⁷¹ A construção do prédio escolar e de reuniões pela prefeitura de Bertópolis foi uma conquista do cacique Guigui através de sua aliança com essa prefeitura, construída a partir da participação de seu genro como vereador.

Guigui de forma muito perspicaz, vendo que não conseguiria, mesmo na sua condição de liderança da “comunidade”, fazer valer a demanda da compra dos carros, se retira da reunião em protesto e finaliza com a seguinte fala: *Então se vocês querem dar uma coisa que não acaba. Dá pedra. Só pedra não acaba.* Esse Fórum, assim como os demais que o antecederam, não teve desdobramentos mais efetivos, implodindo sobre si mesmo.

A partir desse cenário pouco resolutivo e da classificação dos Maxakali como um grupo de invisibilidade perante a sociedade nacional e o Estado, no início de 2005, a Procuradoria da República de Minas Gerais apresentou à Organização dos Estados Americanos – OEA – uma denúncia de negligência na assistência aos Maxakali por parte do Estado brasileiro através de suas instituições responsáveis, em particular a FUNAI e a FUNASA⁷². No entanto, essa situação dificilmente poderia ser configurada como de “invisibilidade social”. Antes pelo contrário, os Maxakali vêm frequentando de forma recorrente, embora intermitente, as páginas e as telas da mídia de circulação regional e nacional há várias décadas e essas se caracterizam sempre pelas mesmas denúncias – a situação de miséria em que se encontra submetida essa população e o abandono por parte do poder público e da sociedade nacional. Na verdade, um cenário de indigenismo inflacionado pelo grande número de intervenções e de políticas de orientações díspares, tem gerado uma exposição excessiva dos Maxakali. O resultado dessa exposição é exatamente o incremento de ainda mais ações dentro dos seus territórios. Criando um contexto crescente de intervenções que visam minimizar exatamente os impactos causados pelas próprias intervenções. Omissão ou excesso, o certo é que o indigenismo entre os Maxakali não é capaz de se tornar efetivo nesse universo conflitivo e pouco legível para seus

⁷² Durante os anos de 2008/2010 participei da Comissão para Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia – CAI-ABA como representante de Minas Gerais. Através desse lugar me dediquei a tentar minimizar as pressões contínuas para as intervenções simultâneas e pouco consistentes dos inúmeros “salvadores” dos Maxakali.

agentes. A violência e a dependência do grupo crescem na medida exata em que aumentam as intervenções propostas para combatê-las⁷³.

Seria ainda interessante na descrição desse cenário, tecer algumas considerações sobre a aplicação das chamadas “políticas universais” para os Maxakali. Essas são políticas que se constituem apenas sob a consideração do ponto de vista do indivíduo, desvinculado de suas relações sociais. São também aplicadas de forma acrítica e sem atenção quanto aos impactos causados por sua introdução indiscriminada entre grupos que possuem outras formas sociais. Contudo, são consideradas a partir do pressuposto de que necessariamente seriam “benefícios” e “conquista de direitos” dos seus interessados. Não tem havido uma preocupação em se adequar a lógica dessas políticas públicas⁷⁴ a uma realidade cultural avessa a uma economia capitalista monetarizada e que se comporta de forma coletiva a partir de seus próprios parâmetros de organização social. Um exemplo dos efeitos perversos da aplicação direta desses chamados benefícios, de acordo com a avaliação da própria FUNASA, seria a diminuição do intervalo de tempo observado entre o nascimento das crianças, provocando a interrupção precoce do período de amamentação para os bebês, como uma resposta a maximização da captura do auxílio maternidade distribuído pelo Estado⁷⁵. O intervalo

⁷³ Algumas dessas intervenções serão descritas com mais vagar nos capítulos três e quatro e a partir dessas descrições espero tornar mais clara as afirmações acima.

⁷⁴ A redistribuição de renda de forma monetária para uma parcela da população marginalizada, distribuição essa, que considera apenas a relação direta entre o Estado e o indivíduo.

⁷⁵ Dito em forma de galhofa para demonstrar vantagem, mas denunciando uma prática que, de fato, ganha espaço entre as lideranças do grupo, escutei uma vez, uma jovem liderança anunciar como ostensiva provocação aos funcionários da Casa do Índio – ao ser repreendido sobre sua situação conjugal dupla – quantos bebês ainda precisava fazer para comprar um carro. E, quantas outras tantas mulheres pretendia ainda acumular, para poder realizar sua nova aquisição. Essa cotação em termos de número de bebês se mede agora para a aquisição dessa nova mercadoria vinda do mundo do branco, altamente desejada, o carro. O celular, a TV e o DVD, e o favorito, o aparelho de som, são outras tantas novas demandas.

tradicional entre uma gravidez e outra era em média de três anos e com a implantação do auxílio maternidade entre o grupo, esse intervalo caiu para menos de dois anos e em alguns casos até para um ano. As crianças desmamadas muito precocemente, em função da nova gestação da mãe, ficam extremamente vulneráveis aumentando, portanto, o índice de morbidade e da mortalidade infantil.

O Álcool e o Outro.

O consumo do álcool entre os Maxakali é uma questão extremamente delicada, registrada a partir de relatos que datam de várias décadas atrás (NIMUENDAJÚ, 1958; RUBINGER, 1963), problema este que ainda necessita de um tratamento mais estrutural para a sua compreensão. O consumo excessivo de álcool entre populações indígenas é um fenômeno, na verdade, ainda muito pouco compreendido por nós⁷⁶. Entre os Maxakali, se não é o causador dos seus conflitos⁷⁷, o consumo excessivo de álcool funciona como um combustível e por vezes como o catalisador para a violência gerada por esses mesmos conflitos. Embora, estruturais⁷⁸ à dinâmica sócio-política Maxakali, esses conflitos se vêm prolongados e amplificados devido à impossibilidade do alívio das tensões a partir do afastamento espacial dos grupos rivais, procedimento tradicional impedido de se realizar devido ao confinamento territorial e, intensificados a partir do combustível gerado pelo consumo excessivo do

O cálculo equivalente em termos de bois para a prática dos rituais é feito enquanto moeda corrente local, em sua versão para o campo da realização de pesquisas científicas e projetos culturais entre o grupo

⁷⁶ Alguns trabalhos já publicados que se debruçam sobre o tema entre os Maxakali podem ser encontrados em Pena (2000; 2005) e Alba Figueroa (2001).

⁷⁷ Ainda que ocorram eventualmente confrontos com os “brancos” e, algumas vezes, se articulem com disputas alheias ao grupo – por exemplo, a conexão com partidos opostos na arena política das cidades vizinhas – os confrontos, mortes e destruições ocorrem, em primeiro lugar, entre os próprios Maxakali, inscritos em ciclos de vingança.

⁷⁸ A questão da violência e da guerra sempre teve um lugar crucial na vida social dos grupos ameríndios, como reciprocidade negativa, que possuem um valor estruturante ao definir fronteiras e alianças.

álcool. O espanto e o estranhamento radical quanto à forma para o consumo do álcool entre os Maxakali já está presente nas primeiras literaturas produzidas sobre o grupo⁷⁹. Para os Órgãos e projetos que possuem uma prática de indigenismo no modelo mais tutelar, o par - Maxakali e alcoolismo - seria concebido como algo quase indissociável. Inúmeros programas e projetos já foram propostos para resolver essa questão.

A realização de uma viagem ao mundo dos *āyuhuk*, dos “brancos” – esse percurso em direção à alteridade do outro, constituído pela dimensão transformacional, em si mesma cercada de riscos e perigos, mas altamente rica em forças e energias potencialmente criadoras – é sempre marcado pelo consumo abundante do álcool: substância capaz de gerar uma intensificação do processo de alterização dos afetos, ou das metamorfoses da pessoa, ao produzir uma alteração dentro do campo consciente perceptivo e afetivo de conexão e expressão da pessoa. Todas as vezes que saem de seu território – seja em suas perambulações diárias pelas ruas das cidades do entorno, para consumirem o dinheiro que entra para o grupo como salários, aposentadorias e de outras tantas formas ou para participarem dos inúmeros novos eventos promovidos pelos brancos, que se multiplicam indefinidamente, como os cursos de formação de professores e de capacitação para agentes sanitários e de saúde, as reuniões e negociações com as diversas estâncias da máquina do Estado, as apresentações culturais, científicas e esportivas às quais são convidados etc. Ou mesmo na continuidade das suas grandes incursões nas cidades e fazendas do entorno, os Maxakali geralmente adotavam o consumo do álcool. Esse consumo de grandes quantidades de cachaça, e na falta dessa, de álcool 95⁸⁰, acontece para todos, homens ou mulheres. As garrafas são consumidas o mais rapidamente que se consegue, em grandes goles e circulam de mão em mão em uma velocidade espantosa.

⁷⁹ Nimuendajú (1958), Teófilo Otoni (2002[1859]), Rubinger (1963; 1980), Popovich (1976; 1980; 1988) e em documentos oficiais:

⁸⁰ Na falta dessas substâncias, pode-se ainda consumir desodorantes ou outras substâncias intoxicantes.

As pessoas acorrem quase que instantaneamente, à circulação da notícia da presença dessas substâncias nas estradas, na cidade ou nas imediações dos seus territórios, formando pequenas aglutinações que se dissolvem tão logo o produto se acabe. A regra básica é a partilha generosa e indiscriminada (não restrita apenas aos parentes consanguíneos) com quem quer que apareça nestes momentos, sob o grave risco de confrontos violentos no caso da sua recusa. Inúmeros casos de mortes e ferimentos graves que ocorrem são atribuídos exatamente a acusações feitas pela recusa de um parente⁸¹ para a partilha dessa substância.

Os brancos sempre se incomodaram imensamente com essa prática tão inusitada quanto aterradora. Todas as instituições que atuam entre os Maxakali atualmente se preocupam, e muitas delas também se ocupam dessa questão, principalmente aquelas que possuem um caráter explicitamente missionário e religioso, como também aquelas que o possuem de uma forma não tão oficial⁸². De uma forma ou de outra, tentam desenvolver alguma estratégia para combater essa prática.

A Universidade Federal de Uberlândia desenvolveu um trabalho junto aos Maxakali denominado Programa de combate ao Alcoolismo em parceria com a Associação Brasileira comunitária para a Prevenção ao Abuso de Drogas – ABRAÇO/subseção de Uberaba dentro do Programa de Etnodesenvolvimento do Povo Indígena Maxakali proposto por essa última Instituição⁸³, que consistia na criação de um AA Indígena de cunho evangélico. O trabalho de formação, desenvolvido na Universidade Federal de Uberlândia, era dirigido às lideranças e, particularmente, ao conjunto de professores indígenas, supostamente mais esclarecidos e melhor capacitados a se tornarem multiplicadores de opinião. Os vários módulos de formação foram realizados nessa universidade, para onde eram levados de carro e permaneciam alojados por vários dias seguidos.

⁸¹ Inclusive, entre pais e filhos ou irmãos. Nesses casos, a recusa torna-se muito mais grave.

⁸² Como a ONG Caiová que coordena a Casa do Índio e alguns programas de segurança alimentar.

⁸³ Esse programa foi solicitado a ABRAÇO/subseção de Uberaba pela FUNASA como parte das medidas sanitárias necessárias ao atendimento aos Maxakali.

Realizavam o processo de aprendizagem sobre os inúmeros malefícios causados pelo consumo do álcool geralmente em um estado alterado de consciência devido à embriaguez. Nos percursos entre os destinos de origem e de chegada, exatamente pela entrada em um espaço de transformação que significa o encontro com o outro, ocorria um grande consumo de álcool. Procuravam ainda, sempre que possível, comprar a bebida para seu consumo posterior, durante os interstícios entre os próprios cursos e encontros em que participavam.

Essa é, portanto, uma situação sempre dificilmente administrável para aqueles encarregados de acompanhar o grupo em suas atividades, principalmente durante os períodos de trânsito⁸⁴. Há uma prática recorrente por parte de todas as instâncias que atuam junto ao grupo, sejam essas institucionais ou pessoais, de se apontarem acompanhantes para todas as atividades que demandam a saída de grupos de Maxakali para fora de seu território⁸⁵. Esses acompanhantes acabam transformando-se em personagens indispensáveis para os trânsitos e

⁸⁴ Há, contudo, outras situações que podem ser reclamadas aqui, onde os Maxakali realizam essas viagens ao mundo dos brancos sem consumirem bebida alcoólica, ou ao menos, uma versão bastante atenuada desse consumo. Como por exemplo, nas visitas aos seus “parceiros pesquisadores” nas suas cidades ou participando de eventos de diversas outras naturezas. Nessas circunstâncias, as viagens são realizadas por pessoas sozinhas ou, em grupos bem pequenos, de duas ou no máximo três pessoas. Essas situações implicam geralmente em relações que se constituíram por vínculos e compromissos de forma essencialmente mais afetiva e pessoal. O que talvez, poderia significar certa forma de proteção e diminuição quanto ao aspecto potencialmente perigoso do processo de aproximação à alteridade.

⁸⁵ São geralmente pessoas com uma larga experiência no convívio cotidiano com o grupo e que gozam de sua estima e confiança. Para participarem das atividades do programa de formação em educação indígena no curso de Licenciatura Indígena da FAE-UFMG, por exemplo, os Maxakali contavam sempre com a presença do auxiliar da Secretaria da Educação que reside em Machacalis e que há anos trabalha com o grupo como professor de português de jovens e adultos contratado pela rede municipal de educação dessa cidade.

permanências dos Maxakali fora de seu território, para que o desenrolar dos eventos e interações ocorram dentro dos parâmetros planejados por seus anfitriões brancos.

Essa relação mais geral entre os Maxakali e as políticas indigenistas atuais, merece ainda algumas considerações. Os Maxakali são caracterizados, tanto nas cidades vizinhas, quanto no indigenismo que atua entre eles, por uma curiosa combinação: de um lado uma “cultura” incrivelmente “resistente”, de outro, uma “sociedade” altamente anômica. São colocados sob o registro da marginalidade – bêbados e violentos. A noção de “marginalidade cultural” autoatribuída ou atribuída por outros, propõe uma perspectiva interessante para se compreender o processo da construção da identidade para os Maxakali, dentro de um contexto interacional multiétnico que os situa a partir de sua margem (VIDAS, 2002; SAEZ, 2004a., Id. 2004b).

Vidas, ao tratar da questão da elaboração da identidade étnica para os índios *Teenek* do nordeste do México – uma identidade “desconcertante”, de acordo com a autora, devido ao discurso particularmente autodepreciativo dos *Teenek* – propõe que o processo de situar-se dentro de um espaço multiétnico, como social e espacialmente marginais, é, na verdade, uma forma de não se subordinar ao domínio do outro, e sim, de constituir-se através da alteridade desse outro, positiva ou negativamente marcada, em relação a si próprio (VIDAS, 2002). A segregação funcionaria como uma escolha para preservar a própria identidade cultural.

Calavia Saez descreve para os Yaminawa do estado do Acre, grupo com o qual desenvolveu seu trabalho de doutorado nos anos 90, um quadro similar ao dos Maxakali:

Se, na época da minha pesquisa, eles [os Yaminawa] passavam por um povo problemático cujas vicissitudes podiam ser um resíduo do regime dos patrões, ou de uma cultura tradicional por outra parte em declive, desde então suas vicissitudes tem ascendido à categoria de problema Yaminawa. Esse problema é formulado de um modo paradoxal. No diagnóstico geral, é o de um povo deculturado e anômico, que abandona o refugio de uma tradição, e um território reconhecido e demarcado, para se perder nas sarjetas e nos interstícios de uma

cidade inclemente. Mas essa ruptura com a tradição se mede, afinal, pelos constantes fracassos dos projetos de desenvolvimento, sustentável ou não, a eles voltados, pela sua incapacidade de se acomodar nos limites de um território legalizado (...), pela sua incapacidade de manter ou produzir signos de identidade indígena reconhecível, e, no fundo, por sua anarquia: (1995, p.132).

Ao analisar, em outro lugar, os limites de aplicação para o indigenismo pós-moderno Calavia Saez (2006), vai definir o que ele denomina de “ângulos cegos” da aplicação desse programa comparando a situação dos Yaminawa, dos Maxakali e dos Guarani com outros casos onde a política do multiculturalismo e da preservação da “identidade étnica” seria bem sucedida. A situação desses grupos apresentaria algumas dimensões paradoxais. Os Guarani teriam adotado uma estratégia de “invisibilidade” para a sua situação de contato, o que os retiraria do alcance de uma política territorial preservacionista. Os Yaminawa exatamente por não terem traduzido sua cultura para um sistema de categorias de identidade e distintividade definidas pelo multiculturalismo se tornam, dessa forma, ilegíveis e incompreensíveis para a atuação de um indigenismo calcado nessas mesmas categorias.

Os Maxakali, ao contrário, apresentam com exuberância todas essas dimensões de distintividade a despeito dos seus cerca de 300 anos de contato. Porém, como condição para essa mesma “distintividade”, desenvolveram de forma inesperada um sistema de dependência em relação ao mundo dos brancos aliado à manutenção de um quadro de violência, dificilmente assimiláveis por esse mesmo indigenismo. O incremento das ações que visam solucionar esses dois problemas tem resultado na sua exacerbação. A captura de bens e dinheiro para os Maxakali configura-se, na realidade, como uma forma de predação ao mundo dos brancos, (GORDON, 2006). Esses bens são “potências” e “capacidades” diferenciais objetivadas pelos *ãyuhuk* que, mais do que garantir a sobrevivência para os Maxakali, propiciam a expansão e o incremento da sua vida ritual. Carneiro da Cunha já havia chamado a atenção para o fato de que os processos de contato e a incorporação às engrenagens do sistema colonial, para as sociedades amazônicas (mas, que na verdade vale para bem além desse recorte etnográfico e temporal),

têm antes promovido uma enorme efervescência da vida ritual ao invés de provocar o seu declínio (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Com a redução da disponibilidade de caça, os alimentos e animais obtidos através dos brancos, através de doações, comércio e outras formas de obtenção são canalizados para a realização dos *yãmîyxop*. Esses recursos, originariamente programados pelos Órgãos de assistência como forma de garantir a subsistência do grupo ao longo de um período de tempo maior são imediatamente consumidos na realização dos eventos cerimoniais. A escalada assistencial entre os Maxakali tem significado, antes que a melhoria das condições de sobrevivência cotidiana do grupo, o florescimento de sua vida ritual. Ainda assim, as formas de obtenção desses recursos dos brancos implicam, muitas vezes, em alguma forma de conflito. A distribuição dos recursos ocorre sempre sob uma forte tensão e um clima de hostilização. Recursos que seriam destinados ao próprio grupo são, algumas vezes, para surpresa de seus “benfeitores”, pilhados antes mesmo que se proceda a sua distribuição “organizada e gradual”. Quando esses recursos são percebidos como excedentes, acabam muitas vezes sendo utilizados na realização dos rituais e, portanto, consumidos de uma única vez e não progressivamente como havia sido planejado. Sua partilha encontra outros meios mais apropriados de distribuição. Embora pensados inicialmente, como possibilidades para o incremento da produção econômica, esses recursos acabam servindo ao incremento da produção das relações rituais e através dessas, também das relações políticas.

É através das relações rituais, das relações mediadas pelos *yãmîy*, pelos espíritos, que finalmente podemos melhor compreender o significado das transformações que esses recursos mobilizam. Vamos a esse cenário

Cantando com os Espíritos – canto, comida e criança.

Tikmû ’ûn é a forma como os Maxakali se autodenominam. O seu sentido é o de “nós” com o sujeito incluído. A palavra *tikmû ’ûn* é formada pela junção de três outras palavras: *tihik* “homem”, *mû* “mais” e *û ’ûn* “mulher”. Seu significado seria, portanto: “os homens e as mulheres” – fórmula que define todo coletivo humano. Está sempre focada no sujeito e é empregada de forma contextual em relação a quem e com quem o sujeito fala. Se o sujeito fala a partir de um grupo familiar, *tikmû ’ûn* se refere ao seu próprio grupo familiar em detrimento dos demais. Se ele fala para uma pessoa que pertence à outra aldeia, seria a sua própria aldeia

como um todo, em detrimento da aldeia do seu interlocutor e se fala a um *āyuhuk*, *tikmû'ûn* seria então, todos os Maxakali⁸⁶. Cobre, portanto, um campo de significados que pode ampliar-se a partir do contexto referencial tomado pelo falante: o seu próprio grupo local, os grupos aliados a este ou os Maxakali como um todo, quando postos em oposição aos brancos – os *āyuhuk*⁸⁷ e os seus aliados em geral.

Os humanos, após a morte, transformam-se em *yāmîy* – espíritos cantores, imortais que habitam o além, mas que retornam ao mundo dos vivos para cantar e comer os alimentos oferecidos pelos vivos. *Yāmîy* também é o nome dado para o canto que os espíritos cantam. Ser e canto – o espírito é sua própria manifestação. Quando cantam com os *yāmîy*, os

⁸⁶ *Tikmû'ûn* não tem exatamente um recorte de identidade étnica. Um branco aliado pode, sem maiores dificuldades, também ser classificado como *tikmû'ûn*, caso se queira, no discurso, reforçar sua condição de envolvimento e afeto com o falante. Recentemente, os Maxakali estão sendo denominados no meio científico como *tikmû'ûn* com o sentido de recorte étnico, mas em apresentações e outras formas do discurso do contato os próprios Maxakali ainda se auto referem como Maxakali. *Tihik* é também outra palavra que foi apropriada pelo discurso do contato como “índio genérico” (denominando qualquer grupo indígena independente da etnia), o seu sentido em Maxakali é, porém, o de homem, em oposição à mulher *û'ûm*. Aqui, *tihik* se transforma em algo como “ser humano indígena genérico”, embora, *û'ûm* não tenha assumido o significado de “mulher indígena genérica”. Para isso, quando se denomina um coletivo indígena feminino se diz “as *tikhik*”. Outra categoria que foi ressignificada dentro do contexto interétnico são as palavras *pit* e *hex*, termos classificatórios (não vocativos) para irmão e irmã respectivamente, que passam a ressignificar nesse discurso com os brancos: *hex* como esposa, cujo termo é *xetut* e, *pit* como marido cujo termo é *yîpxox*. Como *xetut* é um termo apenas classificatório que possui uma conotação de acesso sexual a quem o termo é dirigido, o que implicaria em constrangimento para o seu uso como vocativo, *pit* e *hex* passaram a ocupar esse lugar, mas apenas no discurso interétnico, apesar do paradoxal sentido incestuoso que esses termos evocariam se entendidos no seu significado próprio.

⁸⁷ Os *āyuhuk* atualmente designam quase que exclusivamente os brancos, porém o seu sentido recobre todos os não Maxakali.

humanos estão tornando presentes os próprios espíritos. Através dessa relação, recebem o conhecimento dos espíritos⁸⁸.

Yãmîy é um termo genérico que designa todos os espíritos – estão relacionados aos elementos da natureza – ao sol, à lua, às estrelas, à cachoeira e às espécies vegetais e animais, particularmente aos pássaros. É também o nome específico que designa os seus próprios mortos. Espécie mais importante que nomeia o gênero. *Yãmîyxop*⁸⁹ designa tanto esses conjuntos de seres na sua imensa multiplicidade, quanto às próprias realizações rituais.

O *yãmîyxop* é um espetáculo cênico, cuja *performance* implica em dança, teatro, canto, pintura corporal e belíssimos adornos para cabeça, chapéus e máscaras⁹⁰ que tiram partido do efeito plástico provocado pelos movimentos da dança. Possuem também alimentos oferecidos específicos a cada tipo de *yãmîy*. Além disso, homens e *yãmîy* consomem grande quantidade de fumaça, considerada a comida por excelência dos espíritos.

⁸⁸ Na verdade, criam esse conhecimento na medida em que ele é a própria relação entre espíritos e humanos, tanto o conhecimento tradicional quanto o que é novo é incorporado a partir dos *yãmîy* – portais de entrada para o universo Maxakali. Esse assunto será tratado com mais vagar no capítulo dois.

⁸⁹ *Xop* é um sufixo que designa coletivo para a língua Maxakali. Esse é um procedimento comum na língua Maxakali – a espécie mais importante nomeia todo o conjunto das espécies de mesmo gênero. Como a palavra *xutta* que denomina tanto a cor vermelha, quanto a noção de cor genérica. Os grupos de animais também são classificados dessa mesma forma, a espécie principal nomeia o conjunto como *kukex* “raposa” e *kukex max* “raposa boa” para denominar o cachorro.

⁹⁰ As máscaras e chapéus rituais são confeccionados com espécies vegetais próprias á cada *yãmîy*. Geralmente com folhas de árvores, de palmeiras e trepadeiras. Algumas vezes são utilizadas também, plumas de passarinho, ou chumaços de algodão na falta das plumas, quando se tratam de *yãmîy kutok* “crianças”. Atualmente, na falta dessas espécies outros materiais têm sido apropriados para criar o efeito visual necessário – panos, garrafas pet, CDs.

*Kugõy*⁹¹ é fumaça, ou cigarro, mas é também o nome dado à comida oferecida aos *yãmîy* durante os rituais.

Quando voltam a terra, os espíritos sempre ficam na “Casa dos Cantos” *kuxex*⁹² e dançam em torno de um poste cerimonial *mîmânân* colocado no centro do pátio. Os *yãmîyxop* estão divididos em grandes grupos de *yãmîy* parentes, que por sua vez se subdividem em inúmeros grupos menores de *yãmîy* irmãos⁹³. Cada espírito possui um canto

⁹¹ A fumaça do tabaco *kugõy* e o cigarro de folha de tabaco ou de fumo de rolo também designados pelo mesmo termo é característico dos xamãs. Todos os homens e *yãmîy* fumam. Potencialmente, até os bebês meninos poderiam fumar. As mulheres, idealmente, nunca fumam, principalmente em situações rituais. Durante os *yãmîyxop*, os vivos, principalmente as mulheres, são responsáveis por alimentar os *yãmîy* de fumaça, ou seja, de oferecer-lhes cigarros para que estes lhes deem os cantos. A fumaça é utilizada em todas as situações rituais. É soprada nos olhos das crianças durante a época da iniciação, para que estas aprendam a ver os *yãmîy*. É passada sobre o corpo dos doentes durante os rituais de cura. E é ingerida em grandes quantidades durante os *yãmîyxop*, quando os *yãmîy* estão sendo chamados, e quando cantam na *kuxex*. A fumaça, assim como o próprio canto, é uma forma de transporte, de veículo, que aproxima as duas dimensões. Para uma análise interessante da fumaça como veículo de comunicação com o além e para a cura xamanística, ver Gallois, (1988, p. 290-298) e Viveiros de Castro (1986, p. 533 a 535).

⁹² Os Maxakali traduzem para os brancos a palavra *kuxex* por “barraca de religião”. E os *yãmîyxop* e os próprios *yãmîy* são traduzidos por “religião”.

⁹³ São vários os *Yãmîyxop*, que por sua vez estão subdivididos em inúmeros outros *yãmîy* parentes. Alguns deles: *taxtakox* “lagarta da taquara”, *komayxop* “compadre-comadre”, *kotkuhi*, “vara da mandioca”, *yãmîy* “espíritos masculinos” dos próprios mortos, *yãmîyhex* “espíritos femininos dos próprios mortos”, *amaxux* “anta”, *po’op* “macaco”, *putuxop* “papagaio”, *mõgmõka* “gavião” e *xunnîm*, “morego”. Para um maior detalhamento da cosmologia Maxakali, ver: Popovich, (1980, Id. 1976., Id. 1988); Álvares (1992); Campelo (2009); Bicalho (2011) e Pereira (2006a, Id. 2011).

próprio, instrumentos musicais, chapéus, máscaras e pinturas corporais específicas.

Os *yāmîy* são também a transformação pós-morte da alma ou do “duplo dos vivos”⁹⁴, denominada *koxuk*. Os Maxakali afirmam que o *koxuk* é a palavra – “o que se fala” – referindo-se à própria linguagem. É através do seu *koxuk* que a pessoa possui a capacidade humana da fala. *Koxuk* também é o temo utilizado para designar todas as manifestações da imagem, ou seja, a fotografia ou o retrato, a sombra, a imagem refletida no espelho ou na superfície das águas. Enquanto viva, a pessoa tem um *koxuk* que se transformará em *yāmîy*, em canto após a sua morte⁹⁵. Ele penetra pela boca da criança no seu nascimento e é também por ela, que ele escapa durante o sono, quando vagueia livre do corpo.

Os Maxakali afirmam que os *yāmîy* vivem nos cabelos dos vivos, de onde podem ver e escutar tudo o que faz e fala a pessoa e a proteger. Após a morte, o cadáver perderá seus cabelos e os *yāmîy* o abandonarão definitivamente e viajarão para o além, para a aldeia dos *yāmîy*. O *koxuk* é então, conduzido por seus parentes mortos até a aldeia desses, no *hāmnōgnōy*⁹⁶ “outra terra”. Ao chegar ao além, o *koxuk* se transformará em *yāmîy* e trocará de gênero: se em vida foi um homem, se tornará um *yāmîyhex* e uma mulher se transformará em um *yāmîypit*⁹⁷. Lá, viverá para sempre livre de todo o mal, pois no *hāmnōgnōy* não há mais doenças, velhice e, tampouco conflitos, pois não há mais inimigos. Os *yāmîy puknōy* “estranhos” ou *kummuk* “ruins”, transformação do *koxuk* dos inimigos, estariam definitivamente separados, moram em aldeias separadas, não viveriam mais entre os *yāmîy max* “bons”, transformação do *koxuk* dos parentes ou daqueles incorporados ao grupo de parentesco – os afins consanguinizados. Cada aldeia de *yāmîy* tem seu próprio caminho

⁹⁴ Noção similar ao *karō* entre os Krahó, Carneiro da Cunha (1978), porém, ao contrário do *karō* o *koxuk* transformará em *yāmîy* e não desaparecerá.

⁹⁵ Esse processo será descrito no capítulo dois.

⁹⁶ *Hāmhām* quer dizer solo, terra onde se planta e também tem o sentido de território, onde se vive. *Nōy* significa outro, diferente. *Hāmnōgnōy* significa outra terra, a terra dos *yāmîy*, que hora se localiza no céu, hora na mata.

⁹⁷ *Pit* sufixo masculino e *hex*, sufixo feminino.

que conduz à aldeia dos vivos. O problema da constante tensão das relações entre afins e consanguíneos é, finalmente resolvido no além. Lá os “bons” - os parentes e os “maus” - os inimigos, são definitivamente separados em aldeias distantes. Como em todas as aldeias de *yāmîy* moram apenas os parentes, pois os *yāmîy* vivem como irmãos, os casamentos no *hāmnōgnōy* aconteceriam entre os próprios consanguíneos. Os *yāmîy* não estariam então, submetidos aos constrangimentos das interdições das regras de casamento⁹⁸. Portanto, não haveria mais morte no além. Lá os *yāmîy* se dedicarão principalmente a caçar, cantar e dançar. A vida no além é semelhante á vida dos vivos, porém ela é semelhante apenas naquilo que a vida dos vivos tem de magnífico – a caça e principalmente, o canto. Os *yāmîy* são os xamãs por excelência – cantam todo o tempo e ingerem grandes quantidades de fumaça, têm o corpo sempre belamente pintado e decorado com as máscaras rituais.

Embora morem no além, os *yāmîy* voltam ao mundo dos vivos para comer, cantar e dançar e para compartilhar com eles todo o conhecimento. Os *yāmîy* são seres cantores, são na verdade, os donos do canto, “das belas palavras” *yîy max*⁹⁹ – epíteto que lhes conferem os Maxakali. Todo o conhecimento seja este do domínio do sagrado ou não, pertence aos espíritos, são eles que o trazem aos vivos. São os *yāmîy* que sabem fazer os instrumentos musicais, os *mîmānām* “postes rituais” – colocados em frente à *kuxex*¹⁰⁰ “Casa dos Cantos” na realização dos ciclos cerimoniais - as máscaras rituais e pinturas corporais e, até mesmo o arco e a flecha de caça, as casas, redes, assim como caçar, pescar e cozinhar - ou seja, todas as atividades e produtos culturais. Quando o poste ritual é instalado em frente à *kuxex*, os espíritos voltam a terra e novamente habitam entre os vivos em suas aldeias. No início dos tempos, antes dos *yāmîy* haverem

⁹⁸ Os Maxakali dizem que os *yāmîy* casam com seus parentes porque “eles não têm mais vergonha”.

⁹⁹ *Yîy* “fala”, *max* “belo” e “bom”.

¹⁰⁰ A casa ritual masculina *kuxex* fica no centro da aldeia.

partido e abandonado os vivos para morarem no além, não se realizavam *yãmîxop*. Homens e espíritos viviam na terra. Juntos, caçavam e cantavam e, todo o conhecimento dos *yãmîy* era então compartilhado pelos homens. Após a partida dos espíritos, se faz necessário realizar os *yãmîxop* para que esta comunhão seja renovada. Mas acima de tudo, os *yãmîy* são canto – música. E os cantos são elo, movimento e expansão que une as duas esferas – o mundo dos vivos e o dos *yãmîy*. Os *yãmîy* são responsáveis por centralizar toda vida cosmológica e pela socialidade Maxakali.

Os *ãyuhuk* se distinguem dos humanos porque não controlam seus próprios corpos¹⁰¹. Eles estariam dessa forma privados de uma condição plena de humanidade – por não controlarem seus corpos estão condenados a se transformarem após a morte em *înmoxã*. *Înmoxã* é um espírito que em tudo é uma inversão dos *yãmîy* – os espíritos cantores – ele mora em buracos debaixo da terra ao invés do céu como os *yãmîy*. Sua aparência é horrível, ao contrário dos seres esplêndidos que são os *yãmîy* e é ainda antropófago, manifesta-se, preferencialmente, como uma onça antropófaga. Depois de enterrado o cadáver, *înmoxã* penetra por sua boca e aloja-se no seu estômago. À noite levanta-o sob a forma de uma onça. Para destruí-lo, é necessário queimar o cadáver duas vezes. Como a aparição de *înmoxã* após a morte de pessoas adultas é bastante frequente¹⁰², podemos dizer que, na verdade, haveria duas exéquias para os adultos. Os consanguíneos pagam aos seus afins para enterrarem seus mortos e estes, à revelia dos primeiros, os desenterram novamente, para queimá-los e destruí-los¹⁰³. Apenas o corpo das crianças não estaria

¹⁰¹ Ou seja, não observam os resguardos, não falam Maxakali e não se transformam em canto após a morte. Está em contraposição a *xape* “parente”, “amigo”. Estranho e estrangeiro são possíveis traduções para o termo.

¹⁰² Particularmente, nos casos de morte violenta, ou que tenha ocorrido após um período muito prolongado de sofrimento do doente, ou ainda, em mortes ocorridas fora das imediações da residência do morto, nas estradas, nas cidades, ou no mato.

¹⁰³ É o espírito de *Taxtakox*, espírito da lagarta da taquara, que interessadamente também é o principal responsável pela iniciação das crianças, o responsável por destruir *înmoxã*, desenterrando o cadáver de dentro do caixão, lutando com ele e

sujeito a ser capturado por *inmoxã*. O mito de referência ao branco atribui a sua origem às cinzas de *inmoxã*¹⁰⁴. Após terem sido queimados pelos *yãmîy*, suas cinzas foram espalhadas pelo mundo¹⁰⁵.

Um complexo sistema ritual constrói uma relação permanente com os espíritos e os mortos – os *yãmîy*. Através dos cantos, os xamãs trazem os *yãmîy* para a aldeia dos vivos, para novamente, juntos, dançar, cantar e partilhar alimentos. A realização dos “ciclos rituais” *yãmîyxop* centraliza a vida social Maxakali. Os vários grupos familiares se reúnem e formam aldeias para a realização dos ciclos rituais e se dispersam novamente após a sua conclusão. É através deles que se tecem as relações de alianças. Para se reunir um grande grupo guerreiro em um único grupo local, faz-se necessário à realização dos rituais. A realização dos *yãmîyxop* significa um grande prestígio para aqueles que os promovem, além de ser a oportunidade para se estabelecer novas alianças políticas ou fortalecer as existentes. São, portanto, o foco de interesse, principalmente dos líderes Maxakali.

São vários os ciclos rituais que ocorrem durante o ano. Cada ciclo dura por volta de um a três meses. Os eventos rituais, ou *yãmîyxop*, ocorrem ao longo de todo o ano. Estão relacionados às várias dimensões da vida Maxakali, como o plantio, a colheita, a caça, a iniciação das crianças e à volta das almas dos mortos para cantar e comer com os vivos. A sua realização significa harmonia e felicidade para os humanos. Qualquer conflito, morte ou doença¹⁰⁶ dentro do grupo, implica na sua imediata interrupção. Durante as cerimônias é distribuída uma grande quantidade de alimentos principalmente de caça, através da troca entre

depois o queimando duas vezes, pois o coração só pode ser queimado por uma segunda fogueira feita com flechas.

¹⁰⁴ Ver anexo 1 Mitologia.

¹⁰⁵ Mito número quatro no anexo 1 Mitologia.

¹⁰⁶ Quando então, é realizada outra modalidade de *yãmîyxop* específica para o doente que será descrita mais a frente.

espíritos e humanos, que se dá através de pares rituais de homens e mulheres, onde os homens ocupam o lugar dos espíritos e as mulheres o lugar dos vivos.

Os rituais colocam em relação às várias categorias que compõem o universo – espíritos e humanos, vivos e mortos, homens e mulheres, parentes e afins. E o que permite essas relações é o movimento dos espíritos, dos *yãmîy*. Entretanto não são os xamãs humanos que viajam ao céu e sim, os *yãmîy* que vêm a terra e que voltam à aldeia dos vivos. Para os Maxakali, a viagem do *koxuk* ao além só ocorre após a morte. Esta viagem é o próprio movimento da morte. Os humanos apenas podem conduzir os *yãmîy* para voltarem a terra. Isto porque a vontade de ir e vir cabe aos espíritos. São eles que inauguram o movimento. Os espíritos, e não os vivos são o início de toda relação. Anunciam seu desejo através dos sonhos das pessoas. Os Maxakali dizem que são os *yãmîy* que querem partir, ou vir morar entre eles quando um ciclo de *yãmîyxop* é encerrado ou iniciado. A realização dos *yãmîyxop* é a tentativa de canalizar o movimento dos *yãmîy* – o trânsito nos caminhos celestes destes seres. Aos humanos cabe proporcionar as condições para que o desejo dos espíritos se realize – construir a *kuxex*, a “Casa dos Cantos”, preparar os alimentos que serão oferecidos, ajudar aos próprios *yãmîy* na confecção dos instrumentos musicais, dos ornamentos e do poste ritual, *mîmânâm* e, principalmente, ajudar os espíritos a cantar – ser o suporte para sua manifestação. Portanto, embora o desejo ao movimento e ao encontro caiba aos *yãmîy*, aos vivos cabe conduzir este movimento espiritual e circunscrevê-lo para que a expansão dos espíritos não ultrapasse o limite seguro para os humanos. Qualquer excesso ou má orientação deste trânsito espiritual poderá conduzir à doença e à morte para os vivos. Os *yãmîy* são também cantos, e os cantos são elo, movimento e expansão, entre os vários universos.

Todos os homens são xamãs, ou seja, todos possuem a capacidade de chamar os *yãmîy* e de controlar o seu trânsito e devem possuir *yãmîy* ao longo de sua vida¹⁰⁷. São denominados de *yãmîytak* – *tak* “pai” – que

¹⁰⁷ Outros autores enfatizam essa condição de multiplicidade para o xamanismo entre todos os homens adultos, como Perez Gil, L. 2004; Calavia Saez, O. 2016.

quer dizer pai de *yãmîy*¹⁰⁸. Mas, se todos os homens são capazes de controlar a comunicação com os espíritos, somente alguns conseguem atingir o *status* de xamã prestigiado, capaz de coordenar toda a realização dos ciclos rituais. Este lugar geralmente é ocupado pelos mais velhos, os *yãyã*, que conseguem destacar-se na atividade xamanística, reconhecidos como os verdadeiros especialistas na realização dos *yãmîyxop* e no conhecimento dos espíritos¹⁰⁹. Atualmente, esse prestígio e *status* mais elevado para alguns dos xamãs estão sendo influenciados também por critérios de acesso maior ao mundo dos brancos. O olhar dos pesquisadores ao eleger alguns xamãs em especial, tem também

¹⁰⁸ As mulheres, na sua condição de donas de *yãmîy*, são chamadas de *yãmîytut* – *tut* “mãe”, mãe de *yãmîy*.

¹⁰⁹ Viveiros de Castro (2002b) classifica dois tipos de função xamânica, a partir de dois modelos distintos de xamãs: o “xamanismo horizontal” e o “xamanismo vertical”. No primeiro tipo, o especialista deriva o seu poder do carisma e sua atuação está direcionada para o exterior do social, ele predominaria nas sociedades de perfil mais igualitário e belicoso. O xamanismo vertical predominante em sociedades mais hierarquizadas e pacíficas assemelha-se mais a figura do sacerdote, guardião pacífico de um conhecimento esotérico, cuja atuação está voltada para a reprodução das relações internas ao grupo. No primeiro tipo, o xamã encarna ao mesmo tempo o sacrificador e a vítima, realizando com o seu próprio corpo a conexão entre humanos e não humanos. O modelo de xamanismo horizontal ainda se transformaria em dois outros modelos, o sacerdotal e o profético. O modelo sacerdotal, resultado de uma identificação entre poder político e poder cosmológico, implica em uma distinção hierárquica sincrônica no interior do social em função de uma identificação diacrônica entre vivos e mortos. No modelo profético, resultado de um aquecimento histórico, o xamã passa a encarnar o sacrificador e a divindade. E a sociedade encarna a função de sacrificante e de vítima. Em algumas sociedades podem se encontrar claramente distintos esses dois “tipos ideais” de xamanismo, mas podemos encontrar outras formas de derivações e combinações entre esses dois modelos para outras sociedades. Para os Maxakali, cujo perfil é claramente igualitário e belicoso, encontramos o xamã classificado pelo autor como “sacerdotal”. O xamã Maxakali cumpre o papel de supervisor das ações rituais e é o executor dos sacrifícios animais oferecidos por outros – pela comunidade ou por pessoas específicas.

aumentado o prestígio interno desses mesmos xamãs, em função dos recursos maiores capturados por estes, o que lhes permite a realização muito mais frequente e generosa de grandes *yãmîyxop*, mas também pela possibilidade mais constante de viajar para o mundo do branco e do prestígio adquirido entre os brancos. Se entre os Piro, são os xamãs que moram na cidade que possuem um *status* superior entre o grupo, para os Maxakali são os xamãs que viajam para a cidade, levados por seus pesquisadores, os que ascendem á esta condição (GOW, 1996). Por conhecer outros contextos inusitados ao viajar para o mundo dos brancos, para cidades e espaços que não estão no circuito tradicional do indigenismo e, em algumas situações, até mesmo para fora do país. Os xamãs mais prestigiados são os grandes especialistas capazes de controlar não só o movimento dos *yãmîy*, mas também o movimento desta nova categoria mais generosa de *ãyuhuk*. As mulheres não controlam o movimento dos espíritos, mas são elas as responsáveis por preparar e oferecer os alimentos que os espíritos vêm comer quando voltam à aldeia dos vivos para cantar. Contudo, também elas, todas as pessoas, precisam adquirir ao longo de suas vidas conhecimento através dos cantos e da posse dos *yãmîy*.

Durante os rituais, as relações de troca entre espíritos e vivos se dão através de pares rituais denominados *kômãn*. *Kômãn*¹¹⁰ é uma relação cerimonial constituída por pares de sexo oposto que não possuem laços de parentesco entre si. Essa relação atravessa todo o sistema de parentesco e se sobrepõe a ele, orientando e estruturando as relações de troca de alimentos durante as realizações dos *yãmîyxop* e determina as prestações de serviços funerários. Portanto, as relações de *kômãn* orientam as trocas de alimentos e as trocas de corpos. Ela é iniciada durante a realização de um *yãmîyxop*. O casal de *kômãn* trocará alimentos entre si e passará a se tratar apenas por esse termo, observando um comportamento de respeito e evitação. Essa relação de *kômãn* é transmitida para os filhos de mesmo sexo do par de *kômãn*. Ou seja, as mulheres transmitem para suas filhas os seus vínculos de *kômãn* e os homens para os seus filhos. Para que o sistema permaneça coerente e a relação de *kômãn* não perca a sua condição básica, que é a de ser uma relação entre não parentes, no

¹¹⁰ Os Maxakali traduzem esse termo para o português por “compadre” e “comadre”.

processo geracional de herança da condição de *kōmān*, as relações de parentesco que pré existem entre os pares envolvidos são anuladas. Essa condição de anulação do parentesco não é estendida para os demais parentes do par de *kōmān*. Após algumas gerações, os pares de *kōmān* que inicialmente se formaram, podem acabar coincidindo com grupos de parentes verdadeiros. Nesse caso, as relações de *kōmān* serão desconsideradas.

As trocas durante os ciclos cerimônias são intermediadas pelos *yāmîy* que recebem os alimentos¹¹¹ de seus doadores e entregam aos seus *kōmān* correspondentes durante as cerimônias rituais. Quando uma pessoa participa da realização de um *yāmîyxop*, mas não possui seus próprios *kōmān* na aldeia, ela estabelecerá as trocas de alimentos com as pessoas classificadas como não parentes, ou *puknōy*. Além da troca de alimentos durante os rituais, os pares de *kōmān* trocam entre si a prestação dos serviços funerários. O cadáver é retirado da casa dos parentes onde é velado e levado para o cemitério e enterrado pelos seus pares de *kōmān*. Como são apenas os homens que enterram o cadáver e também o transportam, são os maridos das *kōmān* do homem morto que realizarão esse serviço funerário. Quando um bebê muito pequeno morre, independentemente do seu sexo, serão os *kōmān* da mãe que enterrarão a criança, os bebês são considerados ainda parte das suas mães e seus vínculos são os mesmos dela. Quando a criança começa a participar dos rituais oferecendo alimentos, inicia-se a constituição dos seus próprios laços de *kōmān* e serão estes que lhes prestarão os serviços funerários¹¹².

¹¹¹ Durante a realização dos *yāmîyxop*, em vários contextos, as mulheres trocam com seus *kōmān*, alimentos femininos – por exemplo, a mandioca, batata doce e peixes pequenos pescados por elas – por alimentos masculinos – basicamente a carne de caça ou atualmente, dos animais que as substituíram, o boi e o porco comprados nas fazendas ou nas cidades vizinhas.

¹¹² Ainda, no caso das crianças, os serviços funerários seriam prestados pelos pares de *kōmān* da ordem geracional de seus pais, visto que crianças não realizam serviços funerários. Mas, toda a linha geracional de *kōmān* são igualmente *kōmān* entre si. Embora, em relação à troca cerimonial de alimentos, os pares equivalentes em termos geracionais de *kōmān* acabam por exercer essas relações de forma mais frequente entre si. Ou seja, essas relações seriam

O papel funerário feminino na cerimônia de enterro é o de chorar os mortos e de fazer os alimentos oferecidos a todos os convidados no enterro. O enterro é sempre um evento de grande magnitude, envolvendo praticamente todas as pessoas relacionadas, mesmo as de grau de parentesco muito distanciado¹¹³. Os enterros de adultos costumam reunir vários grupos locais de um mesmo território e muitas vezes parentes vindo de outros territórios também. Na falta dos *kōmān*, os serviços funerários são prestados pelos cunhados *'ukto 'āyā* do morto. Geralmente, ambos *kōmān* e cunhados, assumem esses serviços. Mas, formalmente, essa obrigação cabe aos *kōmān*.

Os pares de *kōmān* devem se tratar sempre pelo termo *kōmān* que é tanto um termo classificatório como vocativo. Devem observar uma evitação respeitosa – não manter conversas longas e descontraídas, nem uma proximidade física, e devem evitar se olharem diretamente nos olhos. Portanto, não podem se casar ou possuir qualquer outro relacionamento de ordem sexual. As relações de *kōmān* podem ser abandonadas ou esquecidas quando não mais atuadas por seus agentes. A quebra de qualquer uma dessas evitações, ou se durante muitos anos as trocas de alimentos cerimoniais não forem realizadas, as relações de *kōmān* se desfazem e seus filhos não herdarão mais essas relações¹¹⁴. As crianças são instruídas a respeitar essas relações com seus *kōmān* e, progressivamente, à medida que vão crescendo, se espera que respeitem as evitações e atualizem essas relações durante as realizações dos *yāmīyop*. Deve haver também uma forte solidariedade entre os pares de *kōmān*. Nos conflitos, os *kōmān* tendem a se aliar aos seus pares quando

predominantemente acionadas entre pares de *kōmān* equivalentes em termos geracionais.

¹¹³ Se o morto for uma pessoa adulta com muitos laços sociais. Enterros de crianças pequenas acabam por reunir apenas seus parentes mais próximos, ou seja, os parentes *xe'e* e *max*, que moram no mesmo grupo local, mas os parentes verdadeiros, se estão em outros grupos locais, sempre virão para enterrar os seus.

¹¹⁴ Quando me apontavam os seus *kōmān*, muitas vezes os Maxakali também me apontam pessoas que haviam sido *kōmān* de seus pais, mas que não eram deles próprios. Eles me esclareciam que essas relações haviam sido perdidas porque seus pais não os ensinaram como agir com esses *kōmān* e com isso, as trocas de alimentos e de corpos entre os pares foram interrompidas.

não possuem parentes verdadeiros envolvidos diretamente nas disputas¹¹⁵. As relações de *kōmān* criam uma nova ordem de aliança e solidariedade entre pessoas que não possuíam antes relações de parentesco. E essa nova forma de solidariedade é construída, mantida ou desconsiderada a partir da vontade dos pares envolvidos. Portanto, as relações de *kōmān* anulam as relações de hostilidade e de inimizade anterior, assim como as de parentesco, estabelecendo a reciprocidade no nível ritual, mediadas pelos *yāmīy*.

O Corpo, a Doença e a Morte.

Os Maxakali afirmam que a doença é causada pelo rapto da alma dos vivos por um parente morto. Ela é a consequência da saudade daqueles que partiram. A doença começa quando uma pessoa dorme e sonha com um parente morto¹¹⁶. Enquanto dorme, sua alma separa-se do seu corpo e passeia. Se neste passeio encontrar com um parente morto, ele cantará¹¹⁷ para ela, chamando-a para o além. Quando acordar, estará doente, pois seu *koxuk* desejará partir com os espíritos. Qualquer que seja sua forma de manifestação e seus sintomas, a doença é sempre uma separação entre o corpo e a alma. É necessário então oferecer comida e cantos para o parente morto a fim de convencê-lo a partir novamente e deixar a alma do doente entre os seus parentes vivos¹¹⁸. À noite, toda a

¹¹⁵ Porém, a lealdade entre *kōmān* não se sobrepõe às relações entre parentes verdadeiros *xe'e* e em algumas vezes, também às de parentes *max*, paralelos.

¹¹⁶ O espírito de um parente morto só trará doença para seus *xape xe'e*, seus parentes “verdadeiros”. São sempre os pais, cônjuges, irmãos, filhos e avós, os responsáveis pelo início do processo da doença. Eles vêm reclamar os seus. A doença é a consequência desse chamado.

¹¹⁷ O parente morto virá acompanhado por outro grupo de *yāmīy* dos outros espíritos dos animais que possuía em vida e que cantará com ele.

¹¹⁸ Esses rituais de cura também são denominados por *yāmīyxop*, mas possuem uma dinâmica muito diferente dos *yāmīyxop* dos ciclos rituais e se opõem estruturalmente á eles. São realizados nas casas domésticas (na casa do doente) e não na *kuxex*, pois se trata de reencaminhar o *yāmīy* extraviado que permanece

aldeia se reunirá na casa do doente. Levarão alimentos que serão consumidos na Casa dos Cantos, oferecidos aos espíritos dos mortos.

Assim como os vivos se reúnem para recuperar a alma do doente, os espíritos dos mortos também se reúnem para recuperar o *yãmîy* extraviado que voltou de forma imprópria a terra, ao sentir-se atraído pelos vivos. A doença é sempre causada pela relação indevida entre os vivos e os mortos. Para rompê-la é necessário que o grupo como um todo – tanto o dos vivos como o dos mortos – reclame novamente para si seus membros extraviados. O ritual de cura restabelece a ordem e reinstaura a separação entre os mundos. Só assim o doente se recuperará. Se os rituais de cura não tiverem sucesso, a alma do doente partirá para sempre rumo ao além e a pessoa morrerá. Nesse caso, pode ter ocorrido que um *yãmîy kummuk* “ruim”¹¹⁹ tenha se aproveitado da fragilidade causada pela separação temporária entre o *koxuk* e o corpo do doente e venha sorrateiramente, por trás do doente, cantar para ele nas noites seguintes para se apropriar do seu *koxuk*. Ao cantar de costas para o doente – e não de frente como os *yãmîy max* dos parentes fazem – ele não reconhecerá qual *yãmîy* e qual canto foi cantado e, portanto, seus parentes não poderão cantar o mesmo canto para atrair os *yãmîy* parentes do *yãmîy* causador desse processo. É necessário que o mesmo canto seja cantado por seus parentes vivos para recuperar o seu *koxuk*. Nesse caso, o canto ficará preso em sua cabeça causando-lhe a morte.

Para a realização dos rituais de cura, toda a aldeia deve participar e os parentes verdadeiros que não morem na mesma aldeia também devem, se possível, ser chamados a participar. Os homens devem ajudar

na casa doméstica junto ao doente, de volta para a *kuxex*. Quando ocorre um *yãmîyxop* de cura, os demais *yãmîyxop* devem ser interrompidos até que o doente se restabeleça ou dê mostras de estar se recuperando.

¹¹⁹ O *yãmîy* de um parente é chamado de *yãmîy max* ‘bom’, enquanto os *yãmîy* dos inimigos são chamados de *yãmîy kummuk* ‘ruim’. São eles os verdadeiros causadores das doenças graves que evoluem para a morte. Os *yãmîy kummuk* ainda estariam divididos em brancos e pretos, esses últimos sendo os responsáveis pelas doenças fatais e os primeiros pelas doenças prolongadas, mas que ainda podem ser curadas.

a cantar¹²⁰ para trazer de volta o *koxuk* do doente, as mulheres devem trazer os alimentos para que as outras mulheres, parentes do doente, possam oferecer aos *yâmîy* que virão buscar o *yâmîy* extraviado causador da doença. A responsabilidade pela cura do doente cabe ao grupo como um todo e não apenas aos parentes. A aldeia é responsável pela manutenção do doente entre os vivos. Cabe lembrar, que a aldeia é concebida como um grupo ampliado de parentes ou de aliados consanguinizados e transformados em parentes. Não deveria haver outros, *puknōy* “outros de fora”¹²¹ dentro do grupo. Quando ocorrem mortes por doença, o ressentimento recai sempre sobre os aliados do doente, presentes na aldeia. Estes teriam se mostrado relapsos em suas obrigações de recuperar o *koxuk* do doente. A família do morto costuma abandonar a aldeia¹²², ou expulsar a família de aliados caso essa seja minoritária e recém instalada, sob a alegação de que não seus *xape xe’e*, pois não se preocuparam efetivamente com o doente ao deixarem o seu *koxuk* partir. Portanto, embora todo o processo da doença seja iniciado por um parente verdadeiro, a morte é sempre causada pelos inimigos. Vivos ou mortos são sempre os inimigos, os verdadeiros responsáveis pela morte de qualquer pessoa.

¹²⁰ Os cantos são sempre finalizados pelo canto de *Xunnîm* “morcego”, *yâmîy* relacionado à cura xamânica por excelência.

¹²¹ *Puk* “de fora” e *nōy* “outro”.

¹²² Quando ocorrem mortes consecutivas de crianças e bebês de uma mesma família, os seus líderes (pais/sogros) costumam convocar seus filhos, com suas respectivas famílias para se mudarem para um novo grupo local. Se houver casamentos recentes entre os seus filhos e os filhos das outras famílias, esses casamentos podem até ser rompidos. No caso de casamentos mais antigos, com vários filhos, a situação do casal é fortemente testada ao se verem compelidos a definir suas lealdades. Quando o casal não deseja romper seus laços com o grupo local em questão, onde já possui outros laços, muitas vezes costuma se mudar para um local mais afastado da aldeia, reconstruindo a casa mais distante, mas continua mantendo laços com essa aldeia, ou seja, continua a frequentar a sua *kuxex*.

As almas sempre voltam para visitar novamente os vivos principalmente, para comer e cantar com eles. Mas, este encontro deve ser totalmente circunscrito pelos homens. O *yãmîy* deve cantar no centro da aldeia, no pátio ou na Casa dos Cantos e não na periferia, nas casas domésticas, devendo ainda cantar sempre em grupo para os vivos que estão também reunidos e não de forma solitária para um homem que dorme, portanto solitário, como acontece nos sonhos. A doença é sempre o resultado de uma invasão imprópria dos espíritos sobre o espaço humano – as casas ao invés da *kuxex* Casa dos Cantos – e uma conjunção indevida entre os espíritos e o *koxuk* de uma pessoa, que canta individualmente para aqueles que dormem, ao invés de cantar em grupo para os homens reunidos, como ocorre durante os rituais. Há um duplo movimento de sedução: a alma de um morto ao se sentir atraída por um parente vivo¹²³ seduz o seu *koxuk* para o além. A relação entre os vivos e as almas, ou seja, o canto (e a palavra) deve sempre ser coletivo e socialmente constituído. O uso individual da palavra ou do canto é um mau uso. Conduz à doença e ao desequilíbrio/disjunção dos mundos/da pessoa. O descontrole sobre o fluxo da palavra¹²⁴, o trânsito dos espíritos *yãmîy* e do *koxuk*, da alma do vivo, conduz à doença e a morte. Acelera o processo de transformação da pessoa em *yãmîy*, tornando-se canto precocemente. A morte é, portanto, uma metamorfose, uma transformação do *koxuk* em *yãmîy* da palavra em canto é um dever, um dever que se realiza enquanto multiplicidade – *yãmîyxop* são sempre múltiplos, não são manifestações solitárias. Quando isso acontece é devido á um desequilíbrio entre vivos e espíritos¹²⁵.

¹²³ Os parentes recém-mortos são os mais perigosos porque ainda se sentem muito ligados aos parentes vivos e, portanto, não querem se separar deles. O perigo é ainda maior se seus parentes vivos, sentindo muitas saudades, estiverem deprimidos e chorando muito. Esse sentimento mútuo de saudades e tristeza é o que provoca a conjunção indevida entre mortos e vivos.

¹²⁴ Esse fluxo será descrito no capítulo dois.

¹²⁵ O *yãmîyxop* é sempre composto por uma série. O morcego *xunnîm*, por exemplo, pode tomar a forma da lua *mãyõnhex*, do sol *mãyõn*, da estrela *mãyõnnäg*, da anta *ãmãxux*, da cobra *kãyã*, do sapo *konnokaxax*, do jacaré *mã'ây*, da onça *hãmgãy*, do cavalo *kamanok*, da arara *kupûmõg*, de *Inmõxã*, do *âyuhuk*, ou até do helicóptero *mîmptutmõg pepi mõg*. Sua sequência pode ser vista inclusive nos desenhos ao longo do *mîmãnãm*. Estes, por sua vez, se tornam os

Quando os rituais de cura são bem sucedidos e o doente se recupera, algum tempo depois ele oferece uma grande quantidade de alimentos aos *yãmîy* que acompanharam (os *yãmîy* dos animais) o seu parente morto, causador da doença. Todos os homens do grupo local e, dependendo da importância social do doente, os aliados de vários grupos locais também devem participar da realização desse grande *yãmîyxop*. Nesse dia, os alimentos oferecidos não serão para os *yãmîy* dos mortos e sim para esse grupo de *yãmîy* que acompanharam o parente morto. Eles sairão de dentro da *kuxex* para o pátio central da aldeia, a fim de cantar e de dançar para as mulheres. Esse ritual ocorre ao longo de um dia inteiro e os cantos são os mesmos dos ciclos rituais referentes a este *yãmîyxop* em questão e estão relacionados aos cantos cantados para a cura do doente. A cura do doente pode ser também o motivo para a realização de todo um ciclo ritual do *yãmîyxop* referente à doença. O sonho e a doença são interpretados como o desejo dos *yãmîy* de voltarem a terra para receberem seu alimento e o desejo do doente de ver esses *yãmîy* e ouvir seus cantos. O sonho é o sinal desse desejo. A doença é a forma indevida deste encontro. É necessário, portanto que um ciclo ritual seja realizado para que o encontro ocorra da forma correta. O tema da saudade entre espíritos e vivos é o motivo que explica o movimento dos espíritos e a partida dos vivos para o além. É por sentirem saudades dos espíritos que estão no além e dos mortos que partiram que os vivos perdem seu *koxuk* e é por esse mesmo motivo, que os *yãmîy* os atraem ou voltam para terra para cantar e comer. É a saudade entre vivos e *yãmîy* o motivo para a realização dos *yãmîyxop*.

A categoria da criança possui um papel fundamental como mediadora em todas essas transformações que perpassam o processo de construção da pessoa e de sua transformação em espírito. Passemos então

narradores nos *yãmîyxop*. São eles que, cantando, contam as histórias ancestrais, garantindo a reprodução da sua história. O animal, portanto, que nomeia um *yãmîyxop* tem a capacidade de ser muitos, de se metamorfosear em vários que pertencem ao seu grupo (BICALHO, 2010).

a uma análise dessas construções buscando compreender qual o lugar que as crianças ocupam nessas relações.

CAPÍTULO II

O CANTO E O CORPO: criando crianças, criando espíritos – conhecimento e comensalidade.

Os processos de troca simbólica como a guerra, o xamanismo¹²⁶, a fabricação do corpo e a produção da pessoa¹²⁷ implicam em metamorfoses¹²⁸ da constituição das identidades e alteridades. Ao mediar relações de gênero, de consanguinidade e afinidade, a criança¹²⁹ constitui os vínculos e promove as transformações entre as várias dimensões do cosmos Maxakali. É a categoria da infância e da juventude – tanto a alma

¹²⁶ De acordo com Oscar Calavia Saez : “A pesquisa em etnologia das Terras Baixas da América do Sul tem feito um uso extenso e peculiar do termo “xamanismo”, que o diferencia da acepção comum desse termo nas etnologias de outras regiões ou continentes. Mais do que uma disciplina ou uma instituição, o xamanismo é nas TBAS uma estrutura básica do conhecimento e da prática - um xamanismo muitas vezes “sem xamãs”- um modo nativo de descrição adotado amplamente pelos próprios pesquisadores”. (CALAVIA SAEZ, O. 2016, pág 1).

¹²⁷ O artigo seminal de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987) propõem um modelo baseado na construção social da pessoa e da fabricação de corpos para compreender as sociedades ameríndias. Essa noção da construção social do corpo e sua relação com a morte e o devir são posteriormente desenvolvidas por Viveiros de Castro (1986/1996), a partir do diálogo com o trabalho de Manuela Carneiro da Cunha (1978) sobre a oposição estrutural entre vivos e mortos, a construção da identidade e a relação com a alteridade, a partir das relações entre a amizade formal e o companheirismo.

¹²⁸ Para Viveiros de Castro (2002b) a metamorfose corporal ameríndia é a contrapartida ameríndia do tema europeu da conversão.

¹²⁹ A produção acadêmica sobre a infância e a criança indígena é tributária dos trabalhos desenvolvidos, nas últimas décadas, sobre as noções de pessoa e sobre a corporalidade compreendidas a partir das relações entre a cosmologia e a sociabilidade.

das crianças e jovens mortos, os filhos dos humanos, quanto os jovens *yãmîy*, filhos dos espíritos – que tecem a trama entre as várias dimensões do cosmos Maxakali. É particularmente através das crianças e jovens que a comensalidade, a criação e apropriação do conhecimento através dos cantos se realizam.

Neste e no próximo capítulo, pretendo refletir sobre o caráter de mediação desempenhado pelas crianças e jovens em relação aos planos da socialidade e da cosmologia, através do xamanismo e das relações com o branco. Descrevo a seguir, as relações entre as categorias da criança e dos espíritos, os significados que as percorrem e que se alternam quando colocados em relação aos planos da socialidade e da cosmologia através da produção dos bebês e da criação das crianças, do xamanismo e das relações com os brancos, a partir das políticas de atendimento ao grupo, particularmente dos recentes processos de escolarização¹³⁰. É através dos espíritos das crianças mortas que se constitui a relação entre o universo dos vivos e o dos mortos. A construção da vida – a produção dos bebês e a criação das crianças – está também intimamente vinculada à criação dos espíritos dos seus próprios mortos – dos *yãmîy*. Nesse capítulo, descrevo as relações promovidas a partir das crianças e dos jovens – os cuidados que demandam dos adultos para serem formados, tanto no que se refere a sua corporalidade, quanto aos processos de aprendizagem de seus conhecimentos. Pretendo chamar a atenção para um aspecto muito importante do xamanismo e da vida ritual Maxakali – a criação dos espíritos está necessariamente vinculada à construção da pessoa. Os cuidados direcionados tanto às crianças quanto aos *yãmîy* estão mutuamente implicados.

Criar espíritos é, ao mesmo tempo, criar crianças e jovens e isso significa produzir o conhecimento, conhecimento esse que se expressa como canto. Para entender essa afirmação, preciso trazer aqui, ainda que rapidamente, algumas dimensões do processo de construção e concepção da pessoa¹³¹ - a comensalidade entre espíritos e humanos e a criação dos

¹³⁰ O que será desenvolvido nos capítulos três e quatro.

¹³¹ A relação entre a corporalidade e a noção de pessoa nas sociedades indígenas encontra sua expressão nas concepções cosmológicas acerca do perspectivismo ameríndio, como nos coloca Eduardo Viveiros de Castro (2002). Desenvolvi em outros lugares uma análise sobre a construção da noção de pessoa entre os

cantos dos *yãmîy*, através da compreensão do lugar que a criança ocupa dentro desses processos. A partir da descrição do ritual de iniciação dos meninos, *Taxtakox* e da análise sobre os dois fluxos de formação da pessoa – o processo de transformação da palavra em canto, e o resguardo de sangue que se relacionam, respectivamente, à transmissão do conhecimento e ao processo de fabricação do corpo¹³² – procurarei evidenciar as relações entre a construção da pessoa, a aprendizagem e o lugar que a criança ocupa nessas relações. Para isso, ainda desenvolvo algumas dimensões de uma ética dos afetos e da participação das crianças no cotidiano da vida da aldeia.

O Cotidiano da Aldeia e a Criança.

Começamos por acompanhar a criança nos seus percursos e no lugar que ocupa em seu cotidiano. A criança é o fio que tece as várias dimensões da socialidade. São elas as responsáveis por receber aqueles que vêm de fora. As regras de etiqueta determinam que o visitante, deverá, em primeiro lugar, dirigir-se às crianças, particularmente aos bebês, quando em visita a um grupo familiar aliado ou em qualquer outra situação de distância social. Só após agradar as crianças, carregar e acariciar os bebês, é que o visitante deverá dirigir a palavra e, finalmente, após essa ser acolhida, o olhar, aos seus anfitriões adultos. Assim, também nas situações de distância social ou espacial, a palavra dos pequenos é interposta entre as categorias sociais que implicam em uma relação de respeito e evitação – fala-se a partir do lugar da criança, ou como se fosse esta a falar. As mulheres são as que mais se utilizam desse recurso discursivo por sentirem-se mais constrangidas ao dirigirem-se aos seus afins, principalmente as jovens mães quando moram ou estão em visita a esses. Para falar com seus sogros e cunhados, mesmo quanto a assuntos corriqueiros, muitas vezes preferem falar a partir do lugar de

Maxakali (ÁLVARES, 1992., Id. 2006). Aqui pretendo apenas recuperar o lugar e o significado da criança dentro desses processos.

¹³² Esses dois fluxos estão associados de diferentes maneiras aos gêneros masculino e feminino.

seus filhos. Esta forma de diálogo indireto é percebida como uma maneira gentil e polida de se dirigir aos aliados. Ela é também utilizada pelos homens nas situações que implicam em alguma forma de constrangimento (quando pedem coisas aos brancos, quando falam com pessoas de categorias sociais distantes em situações embaraçosas, quando se encontram espacialmente muito distantes). Mas, mesmo sendo apenas o suporte das falas interpostas entre os adultos, as crianças são colocadas no foco da atenção da relação em causa. Forma essa presente no aprendizado social, conforme já apontado por Lopes da Silva (2002).

As crianças pequenas circulam livremente entre todas as casas e ocupam o pátio central com suas brincadeiras diárias. Elas são as principais mensageiras entre os diversos grupos familiares. Transmitem recados, circulam pequenos objetos, notícias e acontecimentos entre as casas, pois estão sempre presentes em todos os espaços¹³³. Possuem também a liberdade de participar das refeições em outras casas além das suas próprias. Mas em contrapartida, devem dividir os alimentos que recebem com as outras crianças do grupo. Lição de socialidade que se aprende desde muito cedo – o consumo partilhado dos alimentos com os seus iguais. São as crianças que realizam no cotidiano este ideal da partilha dos alimentos entre os seus pares de idade¹³⁴.

Nas separações entre casais e famílias, é através das crianças que as relações rompidas são novamente reatadas. Uma mulher envia em primeiro lugar seus filhos à casa do pai e, somente após alguns dias, ela retornará *para cuidar dos pequenos*. Ou ao contrário, quando o casal vivia antes da separação com os parentes da mulher, o pai irá primeiro visitar os filhos e a partir das visitas, voltará a morar com o grupo da mulher. Dois chefes de famílias extensas, que estejam com as relações estremecidas, sinalizam sua boa vontade através das visitas mútuas dos netos. Também, ao contrário, quando as relações são rompidas, a responsabilização por pilhagens e destruição de bens recai sempre sobre as crianças. Quando há conflito entre aldeias, o fluxo de crianças entre elas é imediatamente interrompido. Esse é o sinal visível do conflito entre

¹³³ Clarice Cohn também chama a atenção para esse aspecto de mediação das crianças como mensageiras entre os Kayapó-Xikrin (2000).

¹³⁴ Durante os rituais essa partilha se dá através dos *yãmîy*.

os grupos locais. A livre circulação de crianças significa paz e harmonia entre as pessoas, sua ausência significa hostilidade e conflito. Situação essa que os Maxakali estão sempre prontos a realçar para demonstrar e explicitar a situação de paz ou de conflito entre grupos locais.

Os meninos são também os mensageiros entre a Casa dos Cantos – *kuxex* – e as casas domésticas, durante a realização dos rituais. Cumprem uma função vital na coordenação e sincronização das complexas etapas que caracterizam a *performance* dos *yãmîyxop*. Como as mulheres estão impedidas de entrar na *kuxex* e, durante os rituais, a maior parte do tempo os homens se encontram reunidos lá dentro, esses dois grupos comunicam-se através da circulação dos meninos. Eles realizam a costura entre essas duas partes do grupo nesse momento ritualmente separadas.

As crianças estão também sempre presentes em todas as atividades cotidianas de produção. Assim, elas são levadas sempre que possível nos encontros sociais entre os grupos locais, nas incursões que fazem ao mundo dos brancos, tanto naquelas que acontecem desde há muito nos territórios e cidades do entorno, quanto em suas novas modalidades – nos inúmeros cursos de formação e apresentações¹³⁵ nos eventos políticos, destinados às lutas por seus direitos e nas negociações das políticas diferenciadas.

Às crianças é permitida a penetração e a circulação em todos os espaços sociais. Através desse movimento, elas constituem a trama do tecido social. Cumprindo um papel fundamental junto aos adultos e se apropriando do seu próprio lugar social, as crianças vivem e assim, aprendem os papéis sociais e as categorias de sentido que os compõem. Este trânsito das crianças, claro, é orientado pelas relações dos mais velhos. Mas, ao se permitir o trânsito entre as diversas categorias, as crianças, ao mesmo tempo em que aprendem, constroem junto aos

¹³⁵ Que se vêm em situações complicadas para incluir e receber essas crianças inesperadas, que por não as considerarem como pertinentes ao contexto, normalmente não estão previstas.

adultos, as relações e a dinâmica da vida social e política do grupo¹³⁶ estabelecem assim, as suas próprias relações e a apreensão do devido comportamento entre as categorias sociais. As relações entre as crianças se instalam a partir de grupos de idade e de gênero, recortam e perpassam as relações entre as categorias sociais de afinidade, tecendo a rede social dos adultos. Lecznieski aponta esse lugar de mediação para as crianças: “seres relacionais por excelência. (...) As crianças muitas vezes desempenham um papel de mediadoras entre casas, entre pessoas, entre grupos sociais, enfim, no estabelecimento de relações com os Outros” (LECZNIESKI, 2005, p.117).

Das crianças não se espera, e nem se cobra, um comportamento social de contenção como para os adultos. Raramente são repreendidas por suas ações¹³⁷. Mas, como observa Clarice Cohn, esta aparente liberdade não significa uma falta de restrição do comportamento social infantil, mas outra natureza destas restrições (COHN, 2000). Por não terem ainda construído suas próprias relações de afinidade, o comportamento infantil não está restrito a essa dimensão, mas as restrições permanecem nas relações entre as categorias de idade. Utilizam-se do recurso de falar baixinho, no ouvido¹³⁸, nas muitas vezes

¹³⁶ Enid Schildkrout (1978) descreve o papel fundamental exercido pelas crianças como mediadoras para uma sociedade islâmica cindida a partir das diferenças de gênero.

¹³⁷ Geralmente, estas repreensões acontecem em situações de contato com os brancos, a pedido destes. Os Maxakali respondem a estas situações como uma forma de cortesia endereçada aos seus interlocutores e se dirigem às suas crianças a partir de sugestões para outras atividades, não em tom de repreensão. Nem sempre são atendidos. Tampouco, se ressentem da aparente falta de autoridade em relação aos pequenos.

¹³⁸ Esse é também um procedimento corriqueiro entre adultos, quando querem tratar assuntos particulares que inevitavelmente ocorrem no meio público dado á quase inexistência de espaços privados dentro da aldeia. O espaço privado é por definição, a região do mato do entorno da aldeia e a roça.

que precisam atuar como mensageiros fora do seu próprio círculo doméstico¹³⁹.

Antes de passarmos a análise dos dois fluxos (ou processos) de construção da pessoa e ao papel desempenhado pelas crianças dentro deles, é importante apresentar o ritual de iniciação das crianças – o ritual de *Taxtakox*.

*Taxtakox*¹⁴⁰ – “Lagarta da Taquara” – a iniciação das crianças.

As crianças são o bem mais importante trocado entre os espíritos e os humanos, como o sinal de sua aliança. Durante a realização dos ciclos rituais, os vivos e os *yâmîy* trocam comida e cantos. Essas trocas acontecem entre as várias categorias que compõem esse universo: vivos e espíritos, homens e mulheres através dos pares cerimoniais de *kômân*. Os espíritos trazem os cantos e, portanto, também o conhecimento e recebem em troca alimentos dos vivos. Como são os homens que ocupam o lugar dos espíritos, algumas vezes¹⁴¹ os espíritos trazem também

¹³⁹ É interessante ainda lembrar o trabalho de Peter Gow (1991) entre os Piro, onde as crianças são o foco através do qual se reconstrói as relações de parentesco entre adultos. Essa discussão será desenvolvida com mais vagar mais adiante, a partir dos trabalhos de Joana Overing e Peter Gow.

¹⁴⁰ *Taxtakox* é o nome do ritual cujo *yâmîy* representa uma lagarta chamada *kutaxkox* que se reproduz dentro de uma taquara chamada *kutahex*. *Kutaxkox* é considerada um alimento xamânico dotado de poderes de visão muito poderosos e se não consumido da forma devida, bastante perigoso. *Kutehektut* é a bebida feita de milho e do corpo (sem a cabeça) desta lagarta. Ela serve para enxergar os *yâmîy* e criar novos cantos, deve ser sorvida e depois cuspidada, apenas o xamã pode engolir a bebida. O óleo da lagarta é utilizado para a cicatrização de ferimentos e como emético para o estômago.

¹⁴¹ Nos rituais de encerramento dos grandes ciclos rituais dos *yâmîyxop*, os *yâmîy* sempre devem trazer um grande animal de caça para ser sacrificado e depois consumido. Atualmente, o porco e o boi (e até mesmo, a galinha) têm substituído os animais de caça. Mas, mesmo sendo comprados nas fazendas próximas, esses animais continuam sendo “çaçados”, ou seja, depois de comprados, os animais

animais de caça para as mulheres, pois a carne crua é considerada um produto masculino e recebem dessas a carne preparada e os alimentos da roça considerados femininos.

No ritual do *Taxtakox*, principal evento cerimonial que inaugura o ano ritual, mulheres e espíritos trocam entre si crianças e espíritos. Espíritos que são na verdade, crianças. Os espíritos trazem de volta para suas mães os seus filhos mortos na infância, para que a partir de então possam voltar para a terra e cantar para os vivos, e para que suas mães possam alimentá-los novamente¹⁴². Em troca, os espíritos “capturam¹⁴³” os seus filhos vivos (meninos por volta de cinco/seis anos) para serem levados para a Casa dos Cantos – *kuxex* – onde serão iniciados no xamanismo e deverão permanecer separados de seus parentes femininos por um mês.

Este período não é propriamente um momento de reclusão para os meninos, mas sim um momento de sua separação do universo feminino. Este ritual marca a separação entre as esferas masculina e feminina. As crianças, os meninos que ainda pertencem à esfera das mulheres, são “capturados” pelos espíritos que vêm acompanhados pelos seus pais. Os meninos são levados para a casa cerimonial dos homens onde ficarão por cerca de um mês¹⁴⁴. Eles dormirão e farão todas as suas refeições dentro

são soltos no entorno da aldeia e em seguida, capturados pelos *yâmîy* e depois sacrificados durante o ritual.

¹⁴² Os Maxakali também dizem que quando uma mulher possui um *yâmîy* ela se torna sua mãe, *yâmîytut* – *yâmîy* “espírito” *tut* “mãe” para termo classificatório – , porque lhe dará comida quando ele vier cantar durante os rituais. Será seu marido (ou pai, se ainda solteira) que trará seus espíritos para cantar nos rituais. Os homens na sua condição de xamãs, ou seja, ao possuírem *yâmîy*, são denominados de *yâmîytak* (que quer dizer literalmente, “pai” *tak* de *yâmîy*).

¹⁴³ Os Maxakali consideram que as crianças pequenas pertencem às suas mães. Os pais fazem os bebês “*para dar a elas*”. As crianças, portanto, são consideradas como parte da esfera feminina até o período da iniciação, quando os meninos são levados para serem introduzidos na esfera masculina restrita às mulheres.

¹⁴⁴ No primeiro dia, de madrugada os espíritos conduzem as crianças carregadas nas costas até o rio, para serem “batizadas” – expressão utilizada pelos Maxakali

da *kuxex*, separados de suas mães e parentes femininos, mas acompanhados por seus pais e parentes masculinos e serão introduzidos nos assuntos rituais reservados apenas aos homens e proibidos às mulheres. As meninas permanecerão com suas mães e avós e aprenderão com elas a guardar as prescrições rituais referentes às mulheres¹⁴⁵. A partir de então, não poderão mais entrar na casa dos homens¹⁴⁶.

Formalmente é esse o momento que inicia o processo de aprendizagem dos meninos para tornarem-se futuros xamãs – condição atribuída a todos os homens. Se a bebida¹⁴⁷ feita com a lagarta da taquara

para descrever o procedimento realizado por *taxtakox*. Com o nascer do sol elas voltam para a *kuxex*. O xamã então, pisa nos pés dos meninos e estica seus braços “para crescerem mais depressa”. Durante trinta dias, o alimento é levado para as crianças à *kuxex* por seus pais. Após esse ritual, os meninos já podem caçar junto aos espíritos.

¹⁴⁵ As meninas, por não poderem participar da mesma forma que os meninos da dimensão ritual e por estarem excluídas do espaço da *kuxex* e de várias outras dimensões deste domínio, são socializadas pelas mulheres mais velhas e por seus *yãyã*, “avôs”, mas são instruídas fora do espaço da *kuxex* e de maneira mais difusa acerca das dimensões que podem e devem participar nos rituais. Aprendem também a narração dos mitos e os cantos dos *yãmîy*, mas principalmente, aprendem com as mulheres a preparação dos alimentos e as formas de oferecimento aos *yãmîy* e as prescrições rituais acerca do derramamento do sangue, que se referem à construção e manutenção do corpo, domínio de responsabilidade prioritariamente feminino.

¹⁴⁶ Os homens gostam muito de entrar na *kuxex* carregando seus filhos ou netos ainda bebês ou criancinhas muito pequenas, independente de serem meninos ou meninas, porém após esse período, as meninas não serão mais levadas por eles para dentro da *kuxex*.

¹⁴⁷ Os Maxakali dizem que a bebida xamânica da lagarta foi esquecida depois da introdução da bebida alcoólica. O que de certa forma reforça a ideia da bebida alcoólica funcionar ela própria, como uma bebida de alterização também, de transformação em outro, nesse caso, em *ãyuhuk*, e, portanto, de sua característica fundamental – a violência, ou o estado *ûgãy*.

produz uma bebida xamânica – operação de transformação por excelência – o ritual do *Taxtakox*, do *yãmîy* desta lagarta, produz igualmente a transformação das crianças, particularmente dos meninos ao serem iniciados, produz os futuros xamãs – condição de todo homem.

Dentro da *kuxex*, as crianças serão instruídas pelos xamãs¹⁴⁸ nas artes da caça, da confecção de objetos e em outras atividades masculinas e, principalmente, nos cantos e em toda a *performance* ritual. Os *yãiyã*, seus avós que são geralmente os xamãs responsáveis por esses ensinamentos, utilizam-se do *mîmkuîn* como recurso de memória para o aprendizado dos cantos dos *yãmîy*¹⁴⁹. Depois da iniciação, os meninos vão

¹⁴⁸ Na verdade, haveria outro ritual realizado para o *yãmîy* denominado *Moka'ok* que seria mais propriamente o *yãmîy* responsável por esse processo de aprendizagem das crianças dentro da *kuxex*, após já terem sido iniciadas por *Taxtakox*. Charles Bicalho nos fala sobre ele: “O que diferencia a função de *Moka'ok* da de *Tatakox*, outro *yãmîy* que também leva as crianças para a “casa de religião”, é que, como diz Isael, “*Moka'ok* ensina e *Tatakox* batiza”. Ou seja, *Tatakox* dá início ao período de reclusão das crianças, indo buscar na casa dos pais aqueles meninos em idade para a iniciação e levá-los para a *kuxex*, mas é *Moka'ok* quem permanece transmitindo os conhecimentos enquanto as *kaxxop* (crianças) permanecem na *kuxex*. Isael e Sueli me falaram ainda da dificuldade em se encontrar uma árvore - chamada em Maxakali de *toktap* - cuja casca é usada para confeccionar a roupa do *yãmîy Moka'ok*, motivo pelo qual o ritual há muito tempo não se realiza em nenhuma das aldeias do território de Pradinho e Água Boa. Atualmente, como há *toktap* no território de Aldeia Verde, em Ladainha, onde vivem Isael e Sueli, eles pretendem fazer com que *Moka'ok* volte a correr pelo *hãpxep* (pátio central) durante seu *yãmîyxop*” (BICALHO, 2010, p.194).

¹⁴⁹ O *mîmkuîn*, ou *kupkuîn*, é um pedaço de madeira, de preferência um bambu, com listras pintadas de vermelho e preto. Cada traço pintado representa uma série de cantos que devem ser aprendidos pelas crianças dentro da *kuxex* durante o período de iniciação. O *mîmkuîn* é, pois, um instrumento de escrita e de ensino. De acordo com Charles Bicalho (2010), *mim* quer dizer “árvore”, *kup* pode significar “osso”, “estrutura comprida” ou “pau” e funciona como o sufixo que, agregado ao nome das frutas, forma a palavra para a árvore frutífera, como, em *tepta* “banana”, *teptakup* “bananeira”, também significa lápis ou caneta como em *tappet kup*, sendo *tappet*, “papel”. *Kuîn* significa listras latitudinais. Esse padrão de pintura seria uma reprodução dos desenhos da cobra coral. A cobra coral é considerada um animal de importância xamânica e os Maxakali não a consideram venenosa. A formação para se tornar xamã, portanto passa pelo aprendizado dos cantos e narrativas usando-se o *mîmkuîn*. Ele implica em aprender os cantos

se distanciando cada vez mais das suas próprias casas maternas. Reúnem-se em grupos etários móveis, permanecendo fora da aldeia, em seus arredores, a maior parte do tempo até próximo ao período de se casarem, quando então começam a participar da vida política da aldeia e a manter uma roça própria¹⁵⁰. O período de permanência na casa dos homens apenas marca ritualmente o início do aprendizado. Na verdade, este processo se prolonga por toda a vida de uma pessoa até a sua fase adulta. As crianças e jovens continuam a receber os ensinamentos através de seus parentes, principalmente dos xamãs do seu próprio grupo de parentesco, que geralmente são os seus próprios *yāyā* “avôs”, principalmente durante as próprias realizações rituais.

sabendo não só suas imagens, palavras, ritmos e outros recursos, como também a sequência deles – uma série. Cada linha traçada no *mîmkuîn* corresponde a uma série de cantos ordenados durante o ritual. O significado de um simples traço neste caso equivale a uma grande quantidade de outros signos: palavras que compõem os cantos (geralmente a *yîy xe'e*, a “fala verdadeira”), ritmos, repetições, imagens, gestos, entonações de voz, notas, etc., a partir de uma metamorfose que encadeia essa série. Os Maxakali comparam o *mîmkuîn* explicitamente aos livros usados na escola e o classificam como o “verdadeiro” livro da escola Maxakali.

¹⁵⁰ Voltando apenas para dormir e fazer suas refeições e para participar ativamente das atividades rituais, onde são atores fundamentais, ou em pequenas aparições “selvagens”, quando passam pela aldeia como um grupo de “guerra”, provocando o maior estrago possível nos afazeres de suas mães e parentes femininos: jogando no chão, roupas lavadas estendidas em varais, panelas com comida nas fogueiras, fustigando bebês e fazendo-os chorar, etc. Suas mães reagem de varinhas em punho, mas os pequenos são muito ágeis e o tumulto só consegue provocar a hilaridade dos demais e aumentar a diversão dos meninos. As meninas permanecem mais ligadas às aldeias, cuidando dos irmãos pequenos e ajudando as mães em suas atividades. Mas, nas horas quentes do dia, meninos e meninas nadam juntos nos rios próximos e brincam juntos e quando há atividade nas escolas, estão juntos novamente. Esses pequenos grupos de meninos só voltam a se reintegrar totalmente à vida cotidiana da aldeia por volta da época do casamento.

É para comer os alimentos oferecidos pelos humanos, que os espíritos voltam a terra para cantar. Quando morre uma criança, o seu *koxuk* continuará o seu desenvolvimento como *yāmîy* a partir do mesmo período em que morreu até atingir a idade adulta¹⁵¹. Não haverá interrupção em seu processo de crescimento. Deverá ainda voltar como *yāmîy* durante muitos anos para cantar na *kuxex*. E este processo de crescimento realizar-se-á através dos alimentos recebidos de suas próprias mães e dos cantos que eles próprios trarão. Quando se tornarem adultos, não precisarão mais voltar. Mandarão seus cantos através dos filhos que fizerem no além. Mesmo para os *yāmîy* é necessário que um longo processo de formação e maturação se desenvolva através da comensalidade e do canto.

Nesse mesmo ritual, meninas e meninos ganham pela primeira vez um *yāmîy*¹⁵². As meninas ganham os *yāmîy* das crianças mortas e os meninos os *yāmîy* dos animais. O espírito que carrega sobre os ombros o menino que está sendo iniciado e o leva para dentro da *kuxex* durante o ritual será seu primeiro *yāmîy*. Sua posse é a própria condição de sua iniciação. A partir de então, ele será o seu único dono. Esse espírito é dado por seu pai ou por outro parente masculino próximo, como um avô ou tio paralelo. Os meninos não ganham *yāmîy* dos mortos – estes pertencem exclusivamente às mulheres. Elas os ganham das suas mães ou dos parentes femininos próximos, como as avós ou tias. As meninas também poderão ganhar *yāmîy* de espíritos dos animais de seus pais ou parentes. Assim como os meninos também poderão ganhar novos *yāmîy* após já

¹⁵¹ Quando saem ao pátio para “brincar” com as mulheres, para dançar com elas, são os meninos, aqueles que foram iniciados, que se tornam o seu suporte.

¹⁵² Esse *yāmîy* pertence à criança iniciada independente de seu aprendizado e ninguém mais poderá tirá-lo dela. Ele só poderá ser dado à outra pessoa (a outro filho ou neto, por exemplo) depois da morte de seu dono. Ele é a própria condição da iniciação da criança e da sua transformação em pessoa. Mas o dono original que deu esse *yāmîy* para a iniciação da criança, ainda terá o direito de chamá-lo na *kuxex* para cantar, contudo não poderá dispor dele para doá-lo para outra pessoa. Como é mesmo o pai da criança que continua a chamar os *yāmîy* para cantar na *kuxex* até que ela cresça e possa chamar os seus próprios *yāmîy*, (ou se for uma mulher, até que o seu marido os chame para ela) são os donos originais dos *yāmîy* quem, necessariamente continuarão a chamar esses *yāmîy* para voltar à *kuxex*.

serem iniciados no *Taxtakox*. Esses espíritos serão recebidos fora do contexto do ritual de *Taxtakox*. Mas, a posse desses novos *yãmîy* recebidos dependerá do aprendizado da criança, se ela não for capaz de aprender o seu canto, o seu dono inicial poderá lhe tirar esse *yãmîy* e dá-lo a outro filho ou parente.

Portanto, são nesses rituais para se receber os espíritos das crianças mortas, que se inaugura esse processo de produção da pessoa¹⁵³. Para as meninas que ganham seus primeiros *yãmîy* ou ainda para as mulheres que já os têm, trazendo-os para cantar novamente, e para os meninos que são introduzidos à *kuxex* e os jovens que participam dos rituais sendo o suporte para a vinda dos *yãmîy*. A pessoa precisa completar-se através do conhecimento – através dos cantos e da posse dos *yãmîy*. Possuir *yãmîy* é a condição para se atingir a maioridade. Contudo, também em outro plano, continua ainda a se construir o próprio *yãmîy*, na medida em que ele vem receber os alimentos de sua mãe e cantar junto às crianças dos vivos. O que reúne a aldeia é sempre um processo de formação das pessoas e, em especial, são as crianças os principais atores nesse cenário. Em relação aos *yãmîy* dos mortos, são apenas os *yãmîy* das crianças que precisam voltar, para continuar comendo e cantando enquanto crescem. Os demais *yãmîyxop* dos animais¹⁵⁴ também vêm comer e cantar completando a formação da pessoa, que se prolongará por toda a vida. Os *yãmîyxop* estruturam a dimensão coletiva. Os *yãmîyxop* dos próprios mortos são o foco central dessa constituição do coletivo e simultaneamente, da construção da pessoa. São os responsáveis pela iniciação das crianças e por todo o complexo relacionado à questão da doença. Mas, esses espíritos são ainda os espíritos das crianças, dos jovens e dos bebês e o objetivo para eles voltarem ao mundo dos vivos é continuar o seu próprio processo de crescimento e, através dele, também o dos vivos. Ganhar espíritos é a condição para se tornar uma pessoa e,

¹⁵³ Esse é um dos dois processos para a construção da pessoa, se refere ao fluxo da transformação da palavra em canto, que será descrito mais a frente com mais vagar.

¹⁵⁴ Os demais *yãmîyxop* dos outros espíritos dos animais.

ao mesmo tempo, é um processo de transformação para o próprio *yãmîy* que precisa continuar recebendo a comida da sua mãe – ou daquele parente que o ganhou e que, portanto, se tornou sua mãe – sua *yãmîytut* – para poder continuar crescendo.

A produção da pessoa é, portanto, um processo concomitante a própria produção dos espíritos dos mortos, particularmente daqueles que morreram ainda jovens. Os jovens *yãmîy*, assim como as crianças, demandam uma série de cuidados de seus parentes que ficaram na terra, em especial de seus próprios pais. Esses cuidados estão vinculados à comensalidade ritual entre os vivos e os espíritos. Os Maxakali dizem que os *yãmîy*, transformações de suas crianças e jovens mortos, voltam à terra durante os rituais porque suas mães precisam lhes dar comida, em troca, eles trazem cantos para os mais velhos. Os *yãmîy* das pessoas adultas não precisariam mais voltar, se casam no além e fazem outros filhos para enviá-los aos vivos¹⁵⁵ com seus cantos. Passarei a seguir a descrição dos dois fluxos de construção da pessoa que estão relacionados às duas dimensões de gênero.

Sangue e Palavra – os fluxos de construção da pessoa.

De acordo com a escatologia Maxakali, no momento da morte a pessoa é dividida em dois aspectos: o cadáver *xax xok* – *xax* “pele/invólucro”, *xok* “morto” – e a alma *koxuk*¹⁵⁶. O cadáver deverá ser cercado por uma série de precauções rituais que se inscrevem no complexo do resguardo do sangue, para escapar ao seu destino de ser capturado por *înmoxã*. O *koxuk* se transformará em *yãmîy*, os espíritos donos dos cantos, ou que são eles próprios, cantos. Os Maxakali dizem que o corpo – *yîn* – é apenas carne e, [portanto], não fala. Apenas o *koxuk* fala. O corpo, por não falar, acaba, apodrece – *kunox* – deteriorando-se na terra. Não se transformará em mais nada. *A terra come tudo*.

São os homens que podem ter contato direto com os espíritos. As mulheres, embora precisem igualmente possuir espíritos ao longo de suas

¹⁵⁵ Em geral, aos seus próprios filhos e netos que deixaram na terra.

¹⁵⁶ O *Koxuk* é o responsável pela capacidade da linguagem, pela fala humana. Também pode ser traduzido por imagem, figura. Ver capítulo um.

vidas, dependem dos seus parentes (pais, maridos, filhos) para realizar os *yãmîyxop* de seus próprios *yãmîy* pois não entram na *kuxex* e não atuam diretamente com os *yãmîy*. Participam dos rituais ocupando outros espaços: ajudando a dançar e cantar em torno dos *yãmîy* quando esses saem ao pátio¹⁵⁷. São elas a plateia para a qual esses grandes espetáculos são realizados. Ocupam o lugar dos vivos nessas realizações, visto que todos os homens estarão junto aos *yãmîy*. Além disso, desempenham um papel fundamental na realização dos rituais ao preparar e oferecer todos os alimentos que serão consumidos pelos espíritos.

Há ainda uma série de prescrições para a construção e para a manutenção do corpo que estão relacionadas aos processos de derramamento ou retenção do sangue menstrual que devem ser observadas pelo casal. Denominei-os de fluxo do resguardo do sangue. O controle sobre esse fluxo é feminino. Ele está condicionado ao escoamento do sangue durante a gravidez, na menstruação e no pós-parto. Os homens ficam condicionados às abstinências devidas a esse resguardo a partir das suas parceiras sexuais e precisam ficar atentos á todos esses processos que ocorrerem com elas. Esse processo do fluxo do resguardo do sangue será descrito mais a frente.

¹⁵⁷ Sempre que os *yãmîy* saem do *kuxex* para dançar e cantar, se diz que eles saíram *para brincar com as mulheres*. É para elas que eles saem. Uma parte considerável do ritual acontece dentro da própria *kuxex*, os espíritos cantam e recebem os alimentos oferecidos pelas mulheres e os consomem lá dentro junto aos homens.

O Canto, o Conhecimento e a Criança¹⁵⁸.

Esse primeiro processo de construção da pessoa descreve as relações entre os vivos e os *yãmîyxop*. São os homens que interagem diretamente com os *yãmîy* quando estão vêm e estão no mundo dos vivos. São o suporte para sua manifestação. As mulheres são responsáveis pelo preparo e oferecimento dos alimentos durante os rituais. Ele diz respeito à posse dos espíritos ao longo da vida. Possuir *yãmîy* é a condição fundamental para se tornar um ser humano. Os *yãmîy* de uma pessoa permanecem com ela em seus cabelos e desse lugar eles sabem tudo o que ela faz e pensa. É necessário trazê-los com frequência à *kuxex* para lhes oferecer comida e para que tragam seus cantos durante a realização dos *yãmîyxop*, dos ciclos cerimoniais. Porém, se forem esquecidos e não forem mais trazidos durante os *yãmîyxop*, serão perdidos e poderão abandonar o seu dono¹⁵⁹. É uma grande responsabilidade possuir *yãmîy*, me diziam sempre, pois é necessário manter essa relação sempre viva através da comensalidade e dos cantos.

¹⁵⁸ Uma discussão sobre os processos de aprendizagem e conhecimento, onde a criança se faz presente, é encontrada, na etnologia sul-americana, nos trabalhos sobre a noção de pessoa (SEEGER et al., 1987; LOPES DA SILVA, 2002; COHN, 2001).

¹⁵⁹ Ou poderão trazer-lhe uma doença, cantando em sonhos para a pessoa que dorme. O sonho com um *yãmîy* de um parente morto ou mesmo de um *yãmîy* de animal que há muito não volta à *kuxex* para ganhar alimentos do seu dono é interpretado como o desejo do *yãmîy* de voltar para receber alimentos – *ele está querendo ganhar a comida dele*, dizem os Maxakali. Para isso, é necessário que um ritual seja realizado. Os Maxakali me alertavam constantemente para o perigo que corria ao ficar por um período prolongado afastada da aldeia, pois por ter recebido *yãmîy* durante o ritual de *Taxtakox* e de *Môgmôka*, eu deveria frequentemente alimentá-los, e para que isso ocorresse, teria que oferecer um *yãmîyxop*, ou seja trazê-los para cantar na *kuxex* em um *yãmîyxop*. Caso contrário, eu correria sério risco de adoecer. De fato, todas as doenças mais graves que tive e que eles tiveram notícias foram atribuídas a essa conduta um tanto relapsa da minha parte ao morar fora da aldeia. Uma preocupação frequente para todos é a necessidade de se conseguir alimentos para trazer seus *yãmîy* para cantar. Principalmente para aqueles que possuem muitos espíritos, ou seja, para os homens mais velhos e particularmente, para os xamãs mais renomados.

Portanto, a captura e a posse dos *yāmîy* é a condição para tornar-se plenamente uma pessoa. As mocinhas devem levar seus próprios *yāmîy* para o seu casamento, e essa é a condição para o jovem participar da vida política e ritual da aldeia, com o início da sua maioridade social. Trazer eles próprios os seus espíritos para cantar na *kuxex* significa, portanto, o início da vida adulta¹⁶⁰. Após a idade da iniciação (ou ao equivalente a esta idade para as meninas), as crianças já podem e devem possuir *yāmîy*. São os pais (ou outro parente próximo – avôs, tios, irmãos mais velhos) que dão aos seus filhos, os seus *yāmîy*. E enquanto eles forem crianças, os trarão para cantar e comer na *kuxex*.

Após a morte, o *koxuk* ou “alma do vivo”, sofrerá um processo de alteração que o transformará em um *yāmîy*, distinto tanto do *koxuk* quanto da pessoa a qual pertenceu em vida. A morte opera um processo de transformação – *Yāyhā*¹⁶¹ – na pessoa; o *yāmîy* não pode ser considerado um aspecto do vivo ou do morto. Ele é, essencialmente, um contrário do vivo. Torna-se par cerimonial dos vivos durante a realização dos rituais. Esse processo de transformação do *koxuk* em *yāmîy* – da palavra em canto – está relacionado também a toda problemática da doença¹⁶², dos processos de cura e da morte. O desequilíbrio entre os *yāmîy* e os vivos promove a doença que poderá conduzir a morte, caso não haja a intervenção dos parentes.

Mas, para cumprir seu destino de transformar-se em canto a pessoa precisa possuir ao longo de sua vida, *yāmîy*. E trazê-los para cantar na *kuxex*, na “Casa dos Cantos”, todos os anos. O *yāmîy* canto é o próprio *yāmîy* espírito. Quando canta está se fazendo presente. E os vivos quando cantam, estão aprendendo com os espíritos a própria tradição assim como incorporando o novo. Procedimento que é tanto artístico quanto científico. O método de registro de informações da realidade é o acervo

¹⁶⁰ Antes disso, são os seus pais que o fazem para eles.

¹⁶¹ *Yāyhā* – “metamorfose”, “transformar-se em algo”.

¹⁶² Descrita no capítulo um.

das músicas de *yāmîy*. Método afetivo de conhecimento – do que são capazes os corpos, quais são os seus afetos. Esta aprendizagem – a iniciação ao canto dos espíritos – é um processo de maturação que se realiza pela tradução no próprio corpo ao cantar, durante os rituais¹⁶³. É uma sucessão de transformações que acontecem durante os rituais. Os *yāmîy* se manifestam durante os rituais através de várias formas, várias espécies que pertencem ao mesmo grupo de *yāmîy*. Os *yāmîy* possuem também uma linguagem própria chamada de *yîy xe'e* “língua verdadeira” – *yîy* “língua” *xe'e* “verdade” – uma variação dialetal da língua Maxakali. Essa linguagem dos espíritos é considerada também a língua falada pelos antepassados, os *mōnāyxop*¹⁶⁴. É a *yîy xe'e*, essa “linguagem verdadeira” que possui o poder de conduzir todo o conhecimento através dos cantos dos espíritos durante a realização dos *yāmîyxop*.

Os cantos são sempre transmitidos dos pais para os filhos e, idealmente, fazem parte de um repertório que não se perde. Contudo, muitos cantos são esquecidos e novos cantos criados. Isto porque, a posse de um *yāmîy*, só se torna efetiva através do conhecimento sobre o seu canto correspondente e pela frequência da sua vinda à *kuxex* para cantar e comer os alimentos oferecidos pelo seu dono. A aprendizagem é um longo processo que se inicia na infância, antes mesmo da iniciação formal no ritual do *Taxtakox*, e se prolonga por toda a vida, até que a pessoa torna-se, ela própria, um canto ao morrer. Intensifica-se na adolescência com o início da vida pública que marca o final do período da infância. Posteriormente, caso o rapaz tenha inclinação para a vida cerimonial receberá uma formação especial por um xamã mais experiente do seu próprio grupo. O conhecimento ritual mais específico é considerado um patrimônio familiar que é repassado sigilosamente pelos xamãs apenas para seus parentes mais próximos (geralmente um filho ou neto que demonstre essa aptidão), guardado dentro do grupo de parentesco como parte do seu patrimônio. Este conhecimento confere àqueles que o

¹⁶³ Para as mulheres o equivalente ao cantar junto aos *yāmîy* durante os rituais seria a preparação e o oferecimento dos alimentos durante a realização dos *yāmîyxop*.

¹⁶⁴ Ela não é utilizada na vida cotidiana, apenas na composição de parte dos cantos dos *yāmîy* e somente os grandes xamãs a dominam.

possuem um alto prestígio e, portanto é considerado como um bem cultural de grande valor.

O aprendizado geral ao qual todos, homens e mulheres, têm acesso é ministrado também pelos homens mais velhos¹⁶⁵ da aldeia, mas este conhecimento geral não é considerado propriedade particular de um grupo de parentes. Todos os homens são *xamã*, ou seja, todos são capazes de controlar a comunicação com os espíritos, embora apenas alguns consigam atingir o *status* de *xamã* prestigiado¹⁶⁶ - capaz de coordenar toda a realização dos ciclos rituais e cantar todas as músicas que o compõem, por vezes centenas delas. Todos os homens, portanto, devem conhecer os princípios gerais de sua cosmologia e vida ritual, mas poucos são aqueles que alcançam o reconhecimento e o *status* como grandes *xamãs*. Porém, possuir *yãmîy* é a condição fundamental para todo ser humano.

As mulheres, portanto, também precisam receber cantos e *yãmîy* de seus pais. Os *yãmîy*, aos quais as mulheres são as verdadeiras proprietárias são as almas dos mortos. Estes são sempre entregues às suas mães e pertencem a elas. Os outros grupos de *yãmîyxop* são assunto, predominantemente masculino, embora as mulheres também os possuam e os recebam de seus parentes. Mas, embora não sejam o seu suporte, não

¹⁶⁵ São esses os *yãÿã* – homens que ocupam o lugar de liderança tanto religiosa, quanto política, seja, como líderes familiares, por já possuírem parentes na segunda geração descendente, filhos que já têm filhos e que, portanto, ocupam também a posição de sogro. O aprendizado geral é ministrado pelos *yãÿã* da aldeia em conjunto e para o conjunto dos jovens e das crianças, independentemente dos laços de consanguinidade durante a realização dos *yãmîyxop*.

¹⁶⁶ Não há uma palavra específica para designar esses homens, *xamãs* mais renomados. Todos os homens na sua condição de donos de *yãmîy* são igualmente chamados de *yãmîytak*, pais de *yãmîy*. Mas a condição de especialistas é explicitamente reconhecida e altamente valorizada. É claro que em relação aos inimigos, essa é uma condição considerada muito perigosa. Os maiores *xamãs* são aqueles que mais sofrem acusações de feitiçaria por parte de seus contrários.

os trazem elas próprias à *kuxex*, muitas mulheres são capazes de cantar muitos dos cantos, não só os seus próprios, como vários outros. Além disso, o casal compartilha os cantos, visto que as mulheres não realizam os *yãmîyxop*. Quem o fará para elas serão seu pai ou irmãos e, posteriormente, seu marido ou filhos adultos, quando ficarem viúvas. Em caso de separação, o marido perde o direito de trazer os cantos que pertencem à ex-esposa nos *yãmîyxop* em que participar. É interessante também observar o contraste entre os cantos feminino e masculino. Os homens cantam muito forte com a voz empastada para fazê-la soar mais grave e amplificá-la. Ao contrário, as mulheres apenas murmuram os sons sem articular completamente as palavras, cantam de forma quase inaudível e muito aguda¹⁶⁷. Apenas nos rituais, pois costumam cantar esses mesmos cantos durante o dia na aldeia como se fossem músicas populares dos brancos. Até as crianças conhecem os cantos mais frequentes.

A posse de um espírito por uma pessoa, contudo, só se torna efetiva através do conhecimento sobre o seu canto correspondente e a sua vinda durante a realização dos *yãmîyxop*. A aprendizagem é um longo processo que se inicia na infância e se prolonga por toda a vida, até que a pessoa torne-se, ela própria, um canto ao morrer – destino *post-mortem* de todos os humanos. E esta aprendizagem – a iniciação ao canto dos espíritos – é um processo que se realiza pela tradução no próprio corpo da criança ao cantar durante os *yãmîyxop*. As crianças são frequentemente instruídas sobre os cantos e a *performance* cerimonial, por seus parentes próximos, fora do contexto ritual. Esses ensinamentos são altamente valorizados. Os Maxakali, principalmente os *yãyã* se mostram sempre orgulhosos em demonstrar para os visitantes os avanços das crianças¹⁶⁸. Esta é uma das tarefas mais constantes dos avôs para com os seus netinhos. Durante o período de um ciclo ritual, em uma aldeia, os cantos e danças realizados na *kuxex* e no pátio central, são os temas preferidos das brincadeiras das crianças, no pátio vazio, nas manhãs que se seguem às noites de ritual. Nestes momentos, meninos e meninas realizam juntos as *performance* e cantos onde, na noite anterior, ocupavam lugares opostos nos papeis que

¹⁶⁷ Assim também, quando contam longos casos, principalmente quando estão entre si, sem a presença de homens, sua voz é inspirada.

¹⁶⁸Inclusive para os brancos que os visitam.

representavam e nos significados que estes recebiam. As mulheres, as expectadoras desses rituais, mostram-se particularmente, orgulhosas da *performance* de seus filhos e de outras crianças que são parentes próximos. Qualquer expressão mais desenvolta dessas ou, ao contrário, enganos e tropeços, arrancam efusivas gargalhadas e muitos comentários de sua “plateia particular”.

Os cantos são renováveis. Além do repertório que permanece, e que é retransmitido, o sistema é também aberto à criação. Tanto os *yāmîy* dos mortos, quanto os outros *yāmîyxop* relacionados à natureza podem criar novos cantos e os enviar diretamente aos humanos através dos filhos que tiverem no além¹⁶⁹. Os cantos seriam ensinados aos homens pelos próprios *yāmîy*, dentro da *kuxex*, durante a realização do *yāmîyxop* ao qual este *yāmîy* pertence. A realização de um ciclo ritual é a ocasião para que um xamã experiente possa aumentar seu próprio patrimônio de cantos. Idealmente, todos os homens podem receber novos cantos de seus *yāmîy*, contudo, eu os encontrei com maior frequência apenas entre os xamãs mais renomados. Mas, para que a posse do canto se efetive é necessário o seu conhecimento e a realização dos *yāmîyxop*, pois se forem esquecidos os cantos serão perdidos. Muitas pessoas recebem cantos dos pais, os quais se perdem porque não foram mais atualizados através dos rituais e foram esquecidos. O repertório de cantos é, portanto aberto e ilimitado. Os xamãs experientes ganham cantos dos próprios *yāmîy* e não apenas reproduzem os cantos aprendidos - criam as “belas palavras”¹⁷⁰.

¹⁶⁹Ou seja, esses *yāmîy* não são doados diretamente por um parente vivo da pessoa, mas, por um *yāmîy* seu ou de algum parente que está no além.

¹⁷⁰Um exemplo desses *yāmîy* recebidos diretamente de outro *yāmîy* é o *yāmîy* do flamingo, recebido por Zé Antonino. Ele me contou acerca desse *yāmîy* que possuía e que o recebeu quando esteve em viagem a Belo Horizonte e visitou o zoológico. Lá ele conheceu o flamingo. Quando voltou à aldeia, realizou um *yāmîyxop* de *Mōgmōka* “Gavião” e recebeu de um filho de seu *Mōgmōka*, esse novo canto do flamingo.

O Canto ocupa, portanto, um lugar central na cosmologia Maxakali como canal e veículo de comunicação entre os mundos dos vivos e dos *yãmîxop*. Através dessa relação entre os mundos, os Maxakali realizam, além do registro da memória social¹⁷¹, a produção do próprio conhecimento. O conhecimento é compreendido como uma forma de relação estabelecida entre esses espíritos que são cantos e seus parceiros – os jovens que os recebem e se tornam responsáveis por manter essa relação ao longo de toda a sua vida, oferecendo comida e recebendo cantos em troca durante os rituais. É a possibilidade de assumir a perspectiva desses seres em sua visão do mundo¹⁷². A iniciação das

¹⁷¹Dos eventos socialmente significativos. Quando participei do Programa da Carteira Indígena/Fome Zero desenvolvido pelo MDS/MMA, foi entregue aos Maxakali, de acordo com a solicitação desses, um pequeno rebanho de bois de corte para a realização dos *yãmîxop* do grupo. No final do processo, os Maxakali deveriam realizar um relatório para ser enviado ao programa descrevendo as etapas do projeto. Esse relatório foi produzido, por iniciativa dos Maxakali como um canto de *yãmîxop*, no qual o *yãmîy* narrava a minha vinda à aldeia e os bois que foram trazidos, “capturados” para o grupo por mim. O *yãmîy* responsável pelo canto foi o do *mûnûy tut* “veado mãe”, que é a forma como o boi é classificado e nomeado. E em cada aldeia, esse canto do *yãmîy* foi enviado por vários *yãmîy* diferentes dos líderes do grupo local. O que demonstra que esse pequeno rebanho, embora de propriedade da “aldeia”, era sempre recebido a partir dos homens que ocupavam naquele momento os lugares de liderança. Ou seja, a partir dos vários grupos familiares de forma independente.

¹⁷²De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (2002), todos esses seres são dotados de humanidade, de uma capacidade de ser e agir humanas. As diferenças entre os pontos de vista estão, no que é exclusivo de cada corpo, ou seja, é o corpo que dá origem ao perspectivismo. O modo como todos enxergam o mundo é o mesmo, o que muda é o mundo. A humanidade assim está associada à capacidade reflexiva ou de atuar como humano. É um modo de ser e agir que está disponível a seres de espécies diversas. Essa humanização promove uma sociabilidade entre humanos e entre não humanos. Assim, todas as espécies, “humanas” ou não, são dotadas de cultura. Entretanto, cada espécie reconhece o seu mundo sob a sua perspectiva, não reconhecendo o outro como similar, ou seja, como humano. Isso acontece por que, nessa visão, o sujeito não é previamente determinado e imutável como na visão ocidental. Ele não é capaz de “colocar-se no lugar do outro” como um “eu” que pode ocupar diferentes perspectivas e permanecer o

crianças ao xamanismo e o processo de aprendizagem dos cantos dos *yãmîy* é, portanto o que constitui a pessoa. Crescer não é um processo que está relacionado apenas ao desenvolvimento físico e intelectual. Crescer é conhecer esse universo de humanos e não humanos é aprender a conviver com todos esses seres, numa relação entre sujeitos de perspectivas próprias, pois todo o conhecimento pertence ao mundo dos espíritos, pertence aos *yãmîy*. Os cantos traduzem essa captura do ponto de vista dos *yãmîy*.

Para os Maxakali o “saber”, sua “memória” e sua “transmissão” – designados pela mesma palavra – *yûmmûg*¹⁷³ – significa sempre uma forma de relação entre sujeitos. Suas histórias, poética ou musicalmente construídas, sempre remetem ao encontro com outro ser – homem, espírito ou animal – e a apropriação de sua percepção (de sua perspectiva) sobre o mundo. A riqueza de sua tradição musical e poética, os seus cantos rituais e a sua mitologia, guardam um profundo conhecimento sobre um

mesmo. Para mudar de ponto de vista, esse sujeito irá “tornar-se o outro”. Ele só será capaz de enxergar o mesmo mundo que o outro enxerga se abandonar o seu próprio “eu” para assumir a posição do “outro”. Esse outro é denominado como Outrem. De acordo com esse autor, outrem é a expressão de um mundo possível com uma realidade própria em si mesma. O sujeito não é capaz de reconhecer o mundo de *outrem*, no entanto, o fato de que outrem existe é a garantia de que esse mundo virtual, ou possível, existe também, apesar de não ser concreto para o sujeito. Diferentes seres do cosmos são capazes de se reconhecerem como humanos, no entanto, não são capazes de reconhecer essa humanidade nos outros seres. A humanidade/subjetividade se expressa na forma do “eu” reflexivo enquanto a animalidade/objetividade se expressa na forma impessoal do “ele”. A concepção perspectivista do pensamento indígena é expressa de forma muito significativa na prática do xamanismo. O xamã é o indivíduo capaz de cruzar a fronteira corporal de Outrem e estabelecer relações entre ele e esse Outrem. Ele está apto a perceber os seres não humanos como eles próprios se vêm e estabelecer relação entre os dois mundos. Portanto não há como conhecer enquanto uma relação sujeito/objeto, conhecer é sempre assumir a perspectiva do outro, e o xamanismo é assumir essa perspectiva *yãmîy*, de se tornar *yãmîy*.

¹⁷³*Yûmmûg* pode ser glosada tanto como “saber”, “conhecer”, “lembrar”, como também “aprender/ensinar”.

meio ambiente já praticamente devastado. Toda a relação com os seres é sempre desencadeada por um encontro, uma partida ou uma chegada¹⁷⁴. Toda história acerca dos *yāmīxop* se refere á um desses encontros que ocorre preferencialmente na mata, mas que também pode ocorrer em alguma viagem para a terra dos *āyuhuk*. Para os Maxakali, o mundo, e o que dele se pode vir a conhecer, não se configura como um dado inerte da natureza à espera de ser apropriado ou desvelado pelos homens. Todo bem cultural, conhecimento, técnica, ou mesmo os produtos naturais são antes, dádivas recebidas de outros seres que os possuíam inicialmente. Elas são o elo de um novo vínculo com os demais seres que habitam o cosmos – os animais, os espíritos e outras formas de humanidade.

Enquanto forma de transmissão do conhecimento, as realizações rituais são sempre produções de uma comunicação a partir do estabelecimento de uma relação. Cada uma de suas expressões significa uma relação que foi estabelecida entre os humanos e os espíritos. Em quase todas as suas realizações, essas relações acontecem com uma grande partilha de alimentos entre os humanos e os espíritos. Esses alimentos partilhados são considerados alimentos comuns, tanto aos espíritos quanto aos vivos, alimentos próprios a ambas as espécies. Cada espécie de *yāmīxop* possui um regime alimentar específico, eles vêm para se alimentar quando esses alimentos são colhidos e/ ou caçados¹⁷⁵. A comensalidade estabelecida implica também na apropriação pelos vivos de um novo conhecimento que pertencia originalmente aos espíritos e que é dado em troca do alimento oferecido pelos primeiros. Conhecimento esse, que será sempre constituído como um novo canto. Calavia Saez descreve uma situação similar para os Yaminawa:

Sua memória e as histórias sobre os espíritos e sobre os seus heróis míticos nos revelam não um conjunto de referências inscritas em um vazio, mas

¹⁷⁴ Ver anexo I Mitologia, história número sete – A história do *Xunnîm*.

¹⁷⁵ Por exemplo, *Putuxop* “espíritos do Papagaio” se alimentam de milho, quando os Maxakali os plantavam com mais regularidade, *Putuxop* era chamado na *kuxex* e, após a colheita, partiam. *Mōgmōkaxop* “espíritos do Gavião” são grandes caçadores, trazem caça para os vivos e voltam para o além, após a partilha dessa carne preparada pelas mulheres. *Xunnîmxop* “espíritos do Morcego” são grandes apreciadores de banana madura.

sim, tramas itinerantes, narrativas em que as relações sociais são em essência, relações espaciais. E é através desse repertório de odisséias dos antigos – em nada distinto daquele dos homens de hoje, vale observar – que aprendemos como se deu o advento do cultural (1995, p. 287).

Nas noites de realização dos *yāmîyxop*, enquanto estava somente com as mulheres no pátio (pois os homens se encontravam reunidos dentro da *kuxex*), elas insistiam para que ficasse sempre atenta aos cantos dos *yāmîyxop*. Como o *yāmîy kutex max* – o *yāmîy* “canta bonito”¹⁷⁶. Seus cantos causam encantamento e trazem alegria para as pessoas. E o que dizem os seus cantos? Nos cantos, é o espírito que fala de si, de sua visão, de suas ações, de seus atributos corporais, de acontecimentos que ele presenciou ou da visão de outros seres que ele pode capturar em alguma de suas viagens. De acordo com Charles Bicalho (2010), esses textos são “ideogramas da visão Maxakali” através dos *yāmîy* e configuram-se como importante recurso que auxiliam na construção do sentido narrativo dos rituais. As imagens dessa memória são constitutivas da experiência afetiva do personagem que narra. Seriam essas imagens afetivas que formariam a memória traduzida pelos *yāmîy* em seus cantos. Bicalho define o canto dos *yāmîy* como uma fórmula poética:

Se a repetição é uma das características fundamentais do rito, os *yāmîy* são fórmulas. São repetidos, como gestos. O canto em si é palavra em forma de gesto. *Yāmîy* são fórmulas rituais e poéticas. Os *yāmîy* não são discursivos são como a poesia condensação. Fragmento luminoso como um *flash*, os *yāmîy* espíritos e cantos são os

¹⁷⁶*Kutex* significa cantar e a palavra para cozinhar é *kutet*. Esses significados estão relacionados dada a conjunção entre essas duas dimensões no plano ritual. Transformar a palavra em canto seria o equivalente a transformar o alimento cru em cozido, assim como cantar é transformar a palavra em canto, o *koxuk* em *yāmîy*.

narradores durante os rituais de seus mitos, eles são as imagens da memória, já que seus cantos são ideogramas imagens, que ilustram e iluminam suas narrativas míticas que contextualizam os cantos, intertextualidade entre mitologia e os cantos dos *yāmîy*. São reafirmações visuais (Ibid, p. 117).

O canto sempre é colocado na perspectiva da visão do espírito que canta. A língua dos espíritos ou a língua verdadeira é, portanto, uma língua visual e descritiva, ela mostra a visão dos espíritos ou as visões dos outros seres, capturadas pelos *yāmîy* em suas viagens¹⁷⁷. A língua verdadeira tem por função exatamente mostrar o conhecimento “fazer ver” *penāhã* e não explicar enquanto discurso lógico. O *Koxuk* que define a condição humana, aquela de possuir a linguagem, é ele próprio, também, imagem. A função da palavra é, portanto a de permitir a visão.

Um *yāmîy* nunca deve cantar sozinho. Todos os *yāmîyxop* de uma mesma espécie, ou de um mesmo subgrupo, devem cantar juntos, o canto de cada *yāmîy* específico. A linguagem é sempre uma dimensão coletiva e, através dela, a relação com o além e com os espíritos. Os *yāmîyxop* têm um sentido essencialmente social. Eles vêm a terra para participar da vida social dos vivos. As realizações dos *yāmîyxop* são a vida social por excelência. A sua aparição solitária aos vivos nos sonhos ou na mata, conduz à doença.

Apresento aqui alguns desses cantos dos *yāmîy* para podermos compreender melhor a sua forma de enunciação. Apresentarei em primeiro lugar o canto em Maxakali, em seguida a sua versão em português. O primeiro deles é o canto de *Înmoxã*. Embora *înmoxã* não seja um ser cantor, um *yāmîy* pode capturar a sua visão e cantar a partir da sua perspectiva. Os *yāmîyxop* trazem cantos que se referem a acontecimentos e conhecimentos acerca de outros seres a partir da perspectiva destes últimos, conhecimentos esses que os *yāmîy* se apropriam enquanto cantos.

¹⁷⁷ Lembrar que o *koxuk*, “alma dos vivos” que é definida pelos Maxakali como a linguagem, significa também imagem, figura.

Canto do *Înmoxâ*¹⁷⁸

Kop nax mu. Îka ok yãy punu kanuk.

Mah tuk mû. Îy xata yãy punu kanuk.

Kot kota mû. Îy xata yãy punu kanuk.

Mêy mêy Mû. Îy xata yãy punu kanuk.

Nãh mîn nû. Îyxata yãy punu kanuk.

Mîmãnh ãn mû. Îyxata yãy punu kanuk.

Hãm xat muk xop te ãh mûn mah. Îyxata xu mep mãnã xip.

Eu sou igual à pedra!

Meu grito é igual ao do sapo!

Meu grito é igual ao da cigarrona!

Meu grito é igual ao da cigarra!

Meu grito é igual ao da cigarrinha!

Meu grito é igual ao de um pau roçando no outro!

Meu grito é igual ao vento frio!

¹⁷⁸ Esse canto pertence ao professor indígena Gilmar Maxakali, que o publicou em um livro bilíngue de sua autoria – *Yãmîy xop xohi Yõg Tappet* “O livro de cantos rituais” (2004). Publicado pelo Programa de Educação Indígena de Minas Gerais. A versão em português foi feita pelo autor em conjunto com os demais professores Maxakali, auxiliados por dois linguistas Charles Bicalho e Sandro Campos, professores formadores desse mesmo programa.

Os dois cantos seguintes – o canto da Estrela e o canto da Minhoca – fazem parte do complexo ritual do espírito do Morcego *yãmîyxop Xunnîm*. Como no canto anterior, em ambos os cantos é o espírito que fala de si, de sua visão, de suas ações, o canto se coloca na perspectiva do espírito que canta.

Canto da Estrela¹⁷⁹

Hax yaa. Hax iiah. Hoa 'oia. Hax yak, ah.

Îymōg yoknāgnāmōh.

Îymōg yoknāgnāmōh.

Nûymōy.

Pekox hã mōnãy.

Xiputpunû.

Nûy 'âyânãm nâyûm.

Heiahoooah haityoh huxhuux.

Hax yaa. Hax iiah. Hoa 'oia. Hax yak, ah.

Eu vou em linha reta.

Eu vou em linha reta.

Vou entrar no céu.

Me fixar.

E brilhar sentada.

¹⁷⁹ Esse canto pertence a Giné Maxakali e foi transcrito e sua versão em português elaborada por Manoel Damásio Maxakali, prestigiado xamã para o livro *Cantos e Histórias do Morcego-Espírito e do Hemex/ Yãmîyxop Xunnîm yôg Kutex xi Âgutux xi Hemex yôg Kutex*, organizado por Pereira de Tugny, R. (2009a).

Heiahoooh haityoh huxhuux.

Hax yaa. Hax iiah. Hoa 'oia. Hax yak, ah.

Canto da Minhoca¹⁸⁰

Yayax – Ak hak hak – hak hak – Yayax.

Yāymit nox yānāmōh.

Hām koma.

Yāymit nox yānāmōh.

Hām koma.

Yayax – Ak hak hak – hak hak – Yayax.

Yayax – Ak hak hak – hak hak – Yayax.

Esticando e andando.

Dentro da terra.

Esticando e andando.

Dentro da terra.

Yayax – Ak hak hak – hak hak – Yayax.

A posse de um espírito por uma pessoa só se torna efetiva através do conhecimento sobre o seu canto correspondente e sua atualização durante a realização dos rituais. Essa aprendizagem é sempre vivida e concebida como uma forma de incorporação de habilidades através da própria *performance* da pessoa – é um processo que se realiza pela

¹⁸⁰ Canto de Dió Maxakali. Também transcrito e sua versão em português elaborada por Manoel Damásio Maxakali, para o mesmo livro citado acima.

tradução, no próprio corpo, ao cantar durante a performance ritual. Como forma de transmissão do conhecimento, as realizações rituais são sempre produções de uma comunicação. Cada uma de suas expressões é uma forma de se estabelecer uma relação, pois os cantos são seres espirituais. E a sua atualização, que é simultaneamente canto, dança e imagens plástico-visuais – as pinturas corporais e máscaras cerimoniais – é o que constitui a pessoa¹⁸¹.

É principalmente através das crianças e dos jovens que os espíritos se expressam durante os rituais. Os seus corpos, através das máscaras cerimoniais e das pinturas corporais específicas, se tornam os espíritos presentes na terra, que cantam e dançam para os vivos¹⁸². Os mais velhos coordenam e acompanham a *performance* dos mais jovens durante os rituais¹⁸³. Os adultos cantam com os espíritos “para ajudar”. Na verdade, eles têm a função de coordenar e, portanto, ensinar a *performance* dos rituais. Todo ritual é também uma “aula”. São as crianças os principais “atores” no espetáculo dos rituais. Atuam seus “papeis” dirigidos pelos adultos, principalmente pelos xamãs – os *yāyā* – que são os seus avós ou tios cruzados e potencialmente seus futuros sogros. A transmissão de

¹⁸¹ A restrição ao aprendizado e à prática da língua portuguesa para as crianças implica que seu aprendizado precoce constituiria pessoas diferentes, outras, portanto. Esses processos só devem ocorrer depois de assegurado o conhecimento da língua Maxakali em um primeiro momento. O que significa que sua transformação como pessoa Maxakali já estará assegurada.

¹⁸² Enquanto as falas interpostas das crianças mediam as relações entre categorias sociais distantes, seus corpos mediam a relação entre o mundo humano e o dos espíritos.

¹⁸³ Os *yāmīytak*, ou os xamãs mais prestigiados, que são geralmente os *yāyā* das crianças, são os maestros desse grande espetáculo cênico que são os *yāmīyxop*, eles dirigem e ajudam os espíritos. Na verdade, são eles que efetivamente conhecem todos os cantos, os meninos, principalmente os mais novinhos ainda não aprenderam os inúmeros cantos. Cada ritual apresenta uma complexidade muito grande. As crianças e jovens participam no início, apenas dançando, ouvindo e tentando cantar junto aos homens mais velhos, sendo os espíritos, mas são sempre coordenados e ensinados pelos *yāyā*. Os Maxakali dizem explicitamente: *na nossa escola é assim*, ou *essa é a escola de verdade dos Maxakali*. Voltarei a esse ponto no capítulo três.

conhecimentos e técnicas corporais, assim como dos seus significados próprios, se dá a partir da própria atuação das crianças, dos movimentos, das sensações e emoções que constroem esse momento¹⁸⁴. A *performance* infantil é qualificada e contextualizada dentro do universo adulto como uma prática que se constrói pela corporalidade, como uma forma de (in)corporação do conhecimento. As formas de conhecimento não são apenas apreendidas e armazenadas mentalmente, mas, antes, ao serem cantadas pelos *yāmîy* através das crianças e jovens, são capturadas pelas crianças e vividas enquanto uma relação com os espíritos, dessa forma pode-se dizer que elas promovem uma forma de “conhecimento incorporado”.

O conhecimento é concebido não como um objeto a ser adquirido, mas como um sujeito dotado de ação e de agência. Pois, são sempre os *yāmîy* que iniciam qualquer relação com os vivos, são eles que desejam descer a terra para ganhar comida de seus “pais” ou de seus pares rituais e trazer cantos aos vivos¹⁸⁵. Os vivos apenas realizam o desejo dos

¹⁸⁴ Conhecimento que também é produzido pelos espíritos tendo o pajé como seu guia como escreve Jean Langdon (1992, p. 382-385), “os Siona se referem a dois lados da realidade: um da realidade comum; o outro onde os espíritos habitam. (...) O pajé ‘proporciona o principal meio de contato, pois por meio da experiência visionária se atinge o outro lado’. O pajé tem, pois, entre outras funções, a ‘responsabilidade de guiar os participantes por meio das visões’ compartilhadas durante os rituais, quando se adentra um ‘mundo de cores espetaculares e de cenas’. (...) ‘A aquisição de poderes sobrenaturais envolve a experimentação de um conjunto de visões culturalmente esperadas, que são descritas pelos xamãs antes da ingestão da droga e, em seguida, evocadas por cânticos durante o transe alucinógeno’ (...) São essas visões e cantos que constituem o ‘conhecimento simbolizado’, base da cultura Siona”.

¹⁸⁵ De acordo com Charles Bicalho (2010), os cantos ou os *yāmîy* seriam o próprio significado da agência e de toda transformação no universo Maxakali. A palavra *yāmîy* significa exatamente este “fazer enfático: “Talvez se possa decompor *yāmîy* em *yā* (que denota uma ‘afirmação enfática’) e *mîy* (fazer). *Yā* está, por exemplo, no pronome de afirmação *yāmûn*, cuja expressão tradutória dada por Popovich seria: ‘É isso mesmo’. Talvez seja o *yā-mîy* um ‘fazer enfático’, como uma figuração do ‘gesto enfático’ do ritual, a luta para encontrar uma eficácia do

espíritos ao realizar os *yāmîyxop*. Desejo que é transmitido aos vivos através dos sonhos e das doenças curadas¹⁸⁶. Mais do que a representação de um conhecimento enquanto um conteúdo denotativo sobre o mundo, o conhecimento é concebido como uma forma de relação entre o sujeito e o mundo, que é sempre mediada por outro sujeito. Conhecer é colocar-se no ponto de vista de outro sujeito, para “ver/saber” e “ouvir” – *penâhã/yâmmûg* e *xupak* – como esse outro vê/sabe e escuta. Conhecer é menos uma questão de conhecer o que – objeto a ser desvelado por um sujeito – é mais propriamente, uma questão de conhecer como – através da visão capturada de um sujeito outro. O objeto do conhecimento é o ponto de vista de outro – é uma forma de se conhecer, ou seja, trata-se de conhecer através do outro.

Como afirma Carneiro da Cunha (2009), conhecer a partir da epistemologia ocidental é “desobjetivar” o mundo, todos os seus seres, inclusive os próprios seres humanos. Conhecer é a capacidade de se reduzir a intencionalidade do objeto a zero. Porém, para os povos ameríndios, conhecer é exatamente atingir e, portanto, poder compartilhar a intencionalidade do outro ou de outrem (VIVEIROS DE CASTRO,

gesto, desfazer o signo para encontrar a ação. Nessa perspectiva, *yāmîy* seriam personalidades nítidas, interagindo num espaço dramático. (...) Fruto dessa transformação intensa de *koxuk* em *yāmîy* é que se estabelece uma ‘relação vertical que tece toda a trama das relações horizontais entre os viventes’ (ÁLVARES, 1992, p.182), no que parece se constituir uma imensa rede intertextual curiosamente agregando: metamorfose, heterogeneidade, multiplicidade, exterioridade, topologia e mobilidade dos centros. Ou seja, esse ‘mundo de significação’ ou hipertexto dos *yāmîy*, além de promover a metamorfose do *koxuk* em *yāmîy*, está ele mesmo em constante transformação, sendo renovado insistentemente, até pelo fluxo de nascimento e morte dos humanos (*tihik*) e pela própria dinâmica social que a relação entre viventes e *yāmîy* estabelece. Se o termo ‘poesia’ deriva do grego *poiesis*, cujo significado original é o verbo ‘fazer’, a palavra *yāmîy* em maxakali incorpora a raiz do verbo *mîy*, que também é ‘fazer’. Não poderia ser de outro modo, uma vez que, para o maxakali, tudo provém dos espíritos *yāmîy*, que trazem todo o conhecimento sobre os mundos e o sobrenatural quando interagem com os humanos nos rituais’ (BICALHO, 2010, p. 106).

¹⁸⁶ Como foi descrito sobre a questão da doença e dos rituais de cura no capítulo anterior.

1996). A intencionalidade pertence ao objeto, que nesse caso, também é sujeito. Devemos lembrar que, para cada realização de um ciclo *yāmîyoxop*, cabe aos *yāmîy*, e não aos humanos, a iniciativa de vir morar entre os humanos e de partir novamente para o além. A iniciativa ao movimento cabe aos espíritos. Portanto, conhecer é a consequência da intencionalidade daquele que se dá a conhecer, determinado enquanto um sujeito, e através desse conhecimento, é construir pessoas – através da posse de *yāmîy*. É na verdade, estabelecer vínculos com os próprios espíritos, vínculos que deverão ser mantidos para sempre. Depois da morte, uma pessoa transmite os vínculos que possuía em vida com os *yāmîy* aos seus descendentes. Vínculos que são propriamente sociais e como nas demais relações sociais, precisam ser constantemente alimentados, pois se forem esquecidos os cantos serão perdidos e os *yāmîy* abandonarão os seus donos. Conhecer, ou apreender, poderia ser entendido como uma apreensão canibal ao invés de uma apreensão mental do conhecimento.

Para os povos ameríndios os xamãs são os viajantes por excelência. Há inúmeras descrições de suas viagens, realizados sob o efeito de alguma substância, ou através dos sonhos, cantos e danças etc. Porém, para os Maxakali os grandes viajantes são os próprios espíritos, os *yāmîy*, eles são a própria potência do movimento. Os xamãs coletivamente são capazes de conduzir esse movimento dos espíritos e a sua expansão para o mundo humano. A partir da posse dos *yāmîy*, os humanos são capazes de se apropriar das múltiplas perspectivas, aquelas que os *yāmîy* possuem ao transitarem entre todas as dimensões e ao apropriarem o ponto de vista de outros seres, geralmente suas próprias presas¹⁸⁷. Os cantos traduzem esses múltiplos pontos de vistas e introduzem o novo dentro desse sistema e ao fazê-lo, o reinventam. Os novos eventos, principalmente aqueles que ocorrem a partir das novas formas de relação com os brancos, introduzem

¹⁸⁷ Douglas Campelo (2009) descreve vários cantos das presas do *Mōgmōkā* “gavião”, apropriados por esses espíritos e traduzidos como canto durante o ritual do *Mōgmōkāxop*.

novas questões que, apreendidas a partir do sistema dos *yãmîyxop*, trazem novas modalidades para a forma de realização desses mesmos eventos.

O que é uma tradução não é o que reconstitui fielmente os objetos designados já que as diferentes linguagens correspondem diferentes modos de intencionalidade (intencio) – o que pode ser chamado de sentido (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 106).

O xamã não é apenas um sistematizador do novo dentro dos esquemas antigos, ele não apenas “arruma” os elementos. “Ele procede mais propriamente ao remanejamento desses mesmos elementos” (Ibid, p. 106)¹⁸⁸. Os *yãmîy* podem ter o mesmo referente como os mortos e os animais (gavião, papagaio, morcego, por exemplo), mas apontam para sentidos diferentes daquilo que são enquanto animais ou mortos. Quando em suas manifestações/versões enquanto espíritos constituem outras formas de linguagem e de sentido. Os cantos são esses modos de conhecer que se produzem pela linguagem dos espíritos e que reverberam na linguagem dos humanos. O conhecimento é ao final a percepção dessas relações, dessa grande teia de associações, os *yãmîyxop* são grandes redes tecidas a partir das relações e vínculos entre os espíritos e suas percepções do cosmo, entrelaçadas através dos vínculos que constituem com os humanos. Quanto mais essas relações se diversificam, mais os sentidos se complexificam.

O fluxo dos *yãmîy* e dos cantos movimentam o processo de reprodução da palavra – do conhecimento e da tradição. O conhecimento ritual é um processo contínuo de recriação e reordenamento da tradição. E as crianças são a categoria necessária dessa transmissão – o elo entre as várias dimensões do cosmo Maxakali. A criança é o elo entre o universo cosmológico e o social no que se refere à criação, a memória, a transmissão e incorporação do conhecimento. As crianças pequenas consideradas como parte da esfera feminina precisam ser capturadas pelos espíritos para serem levadas ao centro ritual da aldeia, a Casa dos

¹⁸⁸ Esse tema será retomado nos capítulos três e quatro.

Cantos¹⁸⁹. Os mortos que mais interessam aos vivos são as almas das crianças mortas. São elas que fazem a ligação entre os vivos e o além. São elas que voltam a terra e trazem de volta os cantos daqueles que partiram – o conhecimento e a tradição que pertence aos espíritos. Os mortos infantis promovem a socialidade humana, pois os rituais centralizam a relação entre os grupos familiares. É ainda, a categoria da infância – tanto a alma das crianças mortas, os filhos dos humanos, quanto os jovens *yāmîy*, filhos dos espíritos – o elo entre as várias dimensões do cosmos. Vivas, serão capturadas pelos espíritos, mortas, serão enviadas a eles novamente para trazer de volta o conhecimento através dos cantos. Comensalidade ritual e produção do conhecimento se associam à partilha entre espíritos e humanos na construção das crianças. Assim, os *yāmîy* estão diretamente relacionados às crianças.

O Resguardo do Sangue e a Construção dos Corpos.

Paralelo ao sistema de transformação da palavra em canto – do *koxuk* em *yāmîy* – da construção do conhecimento através do fluxo dos cantos – ocorre um processo de criação e manutenção do corpo que implica no controle sobre o fluxo de escoamento do sangue. A fabricação e a manutenção do corpo implicam em um processo que estabelece e garante a condição humana e possui como substrato, a questão do escoamento do próprio sangue. Esse processo está vinculado ao controle do escoamento do sangue menstrual e da sua retenção durante a gravidez. O seu controle é feminino, visto que são as mulheres que realizam todos esses processos. Os homens ficam implicados nesses processos a partir das mulheres com quem tiveram relações sexuais, antes da última

¹⁸⁹ A oposição entre o espaço público e ritual masculino e a esfera doméstica e cotidiana feminina, proposta para os povos de língua Jê, poderia ser reconsiderada, quando atentamos para a posição mediadora das crianças. Estas dimensões estariam então bem mais imbricadas. Para os Maxakali, esta relação se torna ainda mais evidente quando consideramos que, o além é um espelho que devolve a imagem invertida, em termo dos gêneros, do mundo humano. As almas dos mortos, ao se transformarem em *yāmîy*, trocam de sexo e voltam a terra ocupando o lugar oposto que ocupavam em vida.

menstruação dessas ou durante a gravidez. Essa é uma dimensão fortemente cercada de recato.

Há uma série de restrições do comportamento do casal associada ao período menstrual e, mais intensamente, aos períodos da gravidez e do pós-parto (ou do aborto). Essas restrições dizem respeito ao não consumo de carne durante o período da perda de sangue (ou da sua retenção durante a gravidez)¹⁹⁰. Significa, portanto, não consumir outro tipo de sangue enquanto verte-se o próprio sangue. O período menstrual é denominado por *yhepnōy* (*y* “com”, *hep* “sangue/sumo”, *nōy* “outro”, enquanto semelhante, um “outro igual”). A partir desse período então, é necessário observar o resguardo de sangue. A menarca marca o início desse processo para uma mulher. Para o homem, é o início da sua vida sexual que o coloca sob as restrições do resguardo de sangue, em conexão e submetido aos ciclos de suas parceiras sexuais. O resguardo de sangue é um sistema de restrições do comportamento que envolve tanto a mulher que verte sangue, quanto os homens que tiveram relações sexuais com ela durante o mês anterior à sua última menstruação ou durante a gravidez. A inobservância dessas restrições implica em danos somente ao próprio infrator e não se estende ao companheiro sexual¹⁹¹, nem tampouco aos parentes próximos, mesmo, no caso da gravidez e do pós-parto, ao bebê recém-nascido¹⁹².

¹⁹⁰ Na verdade, não se deve consumir a carne de animais que contenham uma maior quantidade de sangue. Não são todos os animais que são classificados como dotados desta condição. Aves e peixes bem pequenos podem ser consumidos com moderação nesse período, pois possuem uma quantidade de sangue considerada insignificante.

¹⁹¹ Porém, a distância espacial não exige o homem de respeitar o resguardo de sangue no período menstrual das mulheres com quem teve relações sexuais. Os Maxakali se preocupam quando os seus filhos jovens viajam, pois se tiverem relações fora do círculo das mulheres próximas, não saberão sobre os seus ciclos menstruais e ficarão, portanto, expostos aos riscos da inobservância do resguardo. Esse é sempre um dos motivos da preleção dos mais velhos aos jovens quando esses saem dos seus territórios.

¹⁹² Essa é uma diferença significativa dos Maxakali em relação aos outros povos de origem Jê, que devem resguardar também para os seus parentes.

Enquanto houver sangramento, as relações sexuais devem ser interrompidas, caso contrário, a mulher poderia sofrer uma violenta hemorragia. Nesse período, tanto o homem quanto a mulher, ficam impedidos de beber água, tomar banho ou de tocar a própria pele com as mãos¹⁹³. Caso contrário, a pele despregar-se-ia do corpo, desintegrando-se em bolhas fétidas, ou seja, ocorreria uma perda das fronteiras do corpo¹⁹⁴. Durante o período da perda do sangue, o casal fica também impedido de respirar pela boca, sob o risco de *înmoxã* penetrar por ela e invadir o corpo, transformando a pessoa em uma onça antropófaga, exatamente, como faz com o cadáver abandonado. A partir dessas restrições, fica evidente a estreita relação entre o derramamento do próprio sangue e o processo de transformação do corpo em cadáver. A mulher que verte sangue, e os homens que tiveram relação sexual com ela, acelera em si o processo de apodrecimento e destruição do próprio corpo.

Porém, a principal interdição do resguardo de sangue diz respeito ao consumo de carne sangrenta. Esse consumo provocará fortes dores de cabeça ao transgressor que culminará levando-o à loucura e finalmente, à morte, transformando ele próprio em um *înmoxã*. Essa é uma regra seguida com muito rigor. Ela separa os humanos dos demais seres, pois a sua violação retira a pessoa de sua própria condição humana, modificando o seu destino após a morte. A alma da pessoa, o seu *koxuk*, não se transformará em *yâmîy*, degenerar-se-á em *înmoxã*. As demais restrições são desdobramentos lógicos desta regra básica que visam impedir a transformação do corpo em cadáver. *Înmoxã* e a condição de cadáver, ou seja, o aspecto do apodrecimento e da deterioração da morte se opõe diretamente ao processo de transformação do *koxuk* em *yâmîy*.

¹⁹³ Usam pauzinhos para se coçarem.

¹⁹⁴ Como o sangue, a água é um veículo que possui um fluxo de movimento e está relacionada tanto ao processo do nascimento e crescimento, quanto ao processo da decomposição e apodrecimento.

O derramamento do próprio sangue é incompatível à absorção de outro sangue (de um animal), pois o sangue vertido da menstruação transforma-se, ele próprio, em um sangue “estranho”, em um sangue “outro”, ao ultrapassar as fronteiras do próprio corpo. Por isso, a mulher e seus companheiros sexuais são transpostos para um estado liminar. Sinal da liminaridade é a prescrição da diminuição dos movimentos, durante o sangramento, assim como em outros estados liminares como no luto, na doença *pakut* e na tristeza *ugig'ognãg*. Após o parto, a cama do casal é desfeita e os paus que a compõem são colocados diretamente sobre a terra, exatamente como ocorre por ocasião do luto, após a morte de parentes. A gravidez e o parto são tratados com grande recato pelos Maxakali. Todos os estados que implicam em derramamento de sangue relacionados ao resguardo são assuntos que só podem ser tocados em situações de muita intimidade e estão proibidos aos ouvidos das crianças pequenas e de estranhos.

Após a menstruação, encerram-se as restrições do resguardo de sangue e inaugura-se o processo de fabricação da criança¹⁹⁵. Após a confirmação da gravidez, as restrições, principalmente quanto ao consumo de carne voltam a valer. Tanto o sêmen quanto o sangue retido da menstruação participam da construção do corpo da criança, não há uma divisão de papéis para as duas substâncias. Todos os homens que mantiverem relações sexuais com a mulher durante a gravidez participarão da fabricação da criança com a proporção de sêmen com a qual contribuíram para o processo, e serão considerados pais da criança. Porém, o pai social, aquele que irá assumir oficialmente a criança como seu filho será aquele que estiver casado com a mãe quando a criança nascer. Nos últimos meses, só o sangue participará da fabricação do corpo da criança, apenas para engordar o bebê que já estará formado. Somente após o nascimento, o *koxuk* entra pela boca da criança. Nos primeiros meses da gravidez, até que a barriga comece a crescer, as relações sexuais devem ser frequentes, principalmente nos primeiros dias.

¹⁹⁵ Deve se esperar a menstruação acabar e depois de alguns dias, quando o corrimento ficar amarelo, se quiser ficar grávida, devem começar as relações sexuais. Se não quiser ter filho as relações sexuais devem ser interrompidas nesse período. Para um filho deve-se esperar a lua cheia para ter relações sexuais e para uma filha, as relações devem acontecer ainda na lua nova. Informações de Sueli Maxakali.

Progressivamente, com o desenvolvimento da gravidez, as relações devem se tornar menos frequentes e mais cuidadosas *para não machucar a criança*. No final da gravidez, a mulher deve evitar fazer esforço demais, como trabalhar na roça ou carregar muito peso, o que poderia *empurrar o bebê para baixo*.

Todo o processo de criação, formação e manutenção do corpo envolve o controle sobre o fluxo do sangue. Ele é concebido como um veículo de transformação. A sua retenção, durante o período da gravidez, junto ao sêmen, constrói o corpo do bebê, sua perda conduz à degeneração do corpo e à morte. As outras formas de restrição estão relacionadas à manutenção dos limites do corpo e a integridade da pele. A não observância implica em transformar o corpo em um cadáver precocemente e finalmente, a perda da condição de transformação da alma em *yâmîy*, após a morte do infrator.

Bruce Albert (1995) descreve uma instituição similar para os Yanomami, a respeito do rito de puberdade feminino *yibimu*. A consequência da sua inobservância, ou seja, o escoamento do sangue não mediatizado pela proteção ritual, conduz, simultaneamente, a um desregulamento da periodicidade sazonal (chuva permanente) e cotidiana (sol indefinidamente encoberto), produzindo a imagem do mundo obscuro e podre. Além das consequências de ordem meteorológicas a quebra do *yibimu* conduziria a um processo semelhante de corruptibilidade de ordem biológica para o infrator. Ele “veria suas próprias cinzas funerárias”, ou seja, envelheceria rapidamente antecipando sua morte. Ao contrário a observância correta das prescrições do período menstrual conduz a longevidade. Esse complexo de normas e restrições sobre o rito de puberdade participa de uma mesma ordem simbólica, onde o sangue é o vetor de decomposição que conduz a corrupção e a temporalidade, para o meio ambiente e o corpo humano, no caso dos Yanomami, e apenas para o corpo humano, no caso dos Maxakali. Mas, para os Maxakali, há uma radicalidade mais profunda colocada sobre a questão da transformação imposta pelo escoamento do sangue/escoamento do tempo. A transgressão ao resguardo do sangue implica ainda na perda da própria condição humana. O destino *post mortem* do transgressor é modificado, sua alma degenerar-se-á em *îmmoxã*.

O resguardo de sangue observado pelo casal, entre os Maxakali, poderia também ser comparado ao derramamento e absorção do sangue do inimigo pelo matador, descrito para vários grupos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; VILAÇA, 1992; FAUSTO, 2001). A absorção do sangue do inimigo é uma forma de transformação, de um “devir outro” do matador, mas, é também a forma de se poder produzir um filho, pois essa é a condição para o jovem tomar uma esposa. Para os Maxakali, a retenção do sangue menstrual, considerado como um sangue outro/semelhante constrói o filho, enquanto a absorção de um sangue diferente – o sangue do animal – transformará a pessoa em cadáver. Nesse caso, é a mulher e não o matador que passa por um processo de “devir outro”, ao reter o sangue menstrual. Observando os devidos cuidados e abstinências necessárias, esse “devir outro” produz a construção do corpo de outra pessoa – o corpo do bebê, do seu filho. Os homens que tiveram relações sexuais com ela nesse período estão implicados também nesse processo de “devir outro” na construção da criança. E ambos, mulher e homem, caso não observem essas prescrições, se expõem a outro processo de “devir outro”, transformando-se a si próprio, precocemente, em cadáver, e posteriormente, em *îmmoxã*. O sangue animal quando misturado ao sangue menstrual destrói o próprio corpo. Portanto, esse conjunto de prescrições rituais relacionados ao controle sobre o fluxo do sangue associa por oposição, mas numa mesma ordem de sentido, a criança e o morto – ou os *yãmîy* – a partir do processo da construção, manutenção e decomposição do corpo.

Seria interessante ainda considerar a categoria da criança e o seu papel de mediação para entender esse dinamismo transformacional. Ela me parece ocupar um lugar equivalente a outras categorias de grande rendimento como as categorias do inimigo, do morto e de espírito. Os temas da corporalidade, da construção da pessoa e da fabricação de corpos estão mutuamente implicados aos aspectos da guerra e do xamanismo. Assim como o morto, o inimigo e o afim, a criança promove o dinamismo social. A criança é, ao mesmo tempo, o objetivo e o meio através do qual se produz a pessoa. Ela é a categoria necessária para a realização dos processos de metamorfose que envolve a pessoa, tanto para a produção da vida, quanto na desconstrução produzida pela morte, pois ela é a mediadora, o elo que coloca em conexão promovendo a socialidade entre humanos e espíritos, tecendo a trama que constitui o cosmo, a terra e o *hãnhãm* a “outra terra” dos espíritos. Os filhos dos vivos se tornam o penhor trocado com os espíritos. Vivos, serão capturados pelos espíritos, mortos, retornarão para trazer de volta o conhecimento através dos cantos.

Comensalidade ritual e produção do conhecimento se associam à partilha entre espíritos e humanos para a construção das crianças. A fabricação da corporalidade para a construção da pessoa, a produção de corpos e a produção da criança é uma atribuição em termos de controle do gênero feminino. Como veremos é este terreno estratégico o que foi escolhido por um reformador para implantar o seu projeto de controle social. Surpreendentemente foi sobre a conduta feminina que Guigui mais investiu tempo e esforços ¹⁹⁶.

O escoamento do sangue coloca, portanto, em relação à construção do corpo do bebê – retenção do mesmo sangue e evitação de sangue diferente (do sangue animal) – e a destruição do corpo, o transformar-se em cadáver – conjugação indevida de dois sangues diferentes, estranhos entre si. O movimento dos espíritos, portanto o processo da transformação das palavras e dos cantos, quando ocorre de forma apropriada promove a produção e a transmissão do conhecimento e, quando ocorre de forma indevida, conduz à doença e à morte, através da perda da alma da pessoa capturada pelos espíritos. O controle sobre o escoamento do sangue produz o corpo da criança, o descontrole, produz o cadáver. O controle sobre o movimento dos cantos produz e transmite o conhecimento, o descontrole, conduz à doença e à morte.

Cuidando das Crianças – coresidência e comensalidade.

Outra dimensão fundamental para a construção das pessoas é a comensalidade e a coresidência. A partilha alimentar, as trocas de alimentos, corpos e conhecimento entre as categorias dos seres que povoam o cosmo, assim como as práticas apropriadas para o consumo alimentar são também dimensões imprescindíveis para a construção da pessoa. A comensalidade se associa à partilha entre espíritos e humanos na construção das crianças e desempenha um papel central na construção da pessoa. A partilha alimentar e a comensalidade permitem a

¹⁹⁶ Esses novos processos de controle serão descritos no capítulo quatro.

transformação do outro no mesmo, ou do mesmo em outro a partir das transformações do próprio corpo.

Como vimos no ritual do *Taxtakox* – a troca de corpos é uma forma equivalente à troca de alimentos. Os *yãmîyxop* implicam necessariamente em comensalidade¹⁹⁷. É também a condição para a realização de toda reunião em que se deseje tratar de quaisquer questões que envolvam o grupo como um todo. Uma grande distribuição de alimentos é sempre exigida por parte daqueles que a convocam. Sejam nas relações com os brancos, nas relações entre os grupos familiares aliados ou entre os vivos e os espíritos. Em todos os encontros para se discutir a implantação das políticas específicas entre o grupo deve haver uma grande refeição coletiva, oferecida pelos gestores e proponentes dessas políticas. A composição de alianças entre grupos familiares durante um período de guerra é sempre construída através da realização de inúmeros *yãmîyxop*. As alianças políticas são tecidas e esgarçadas a partir das realizações (ou da negação) dos *yãmîyxop*. Enfim, todo e qualquer evento coletivo deve ser precedido ou finalizado por uma grande distribuição de alimentos.

As crianças, mesmo depois de mortas, devem voltar para serem alimentadas por suas mães, para continuar a construir seus corpos como iguais e como parentes no além. Os Maxakali afirmam que as crianças mortas voltam porque *suas mães precisam lhes dar comida*. Em troca, elas vêm cantar. Mesmo ao se transformarem em *yãmîy* e se alimentarem no mundo dos mortos, o espírito da criança precisa do alimento dos seus parentes para poder continuar a se transformar como um parceiro ritual dos vivos.

Toda caça de grande porte deve ser consumida de forma coletiva, ou seja, nas realizações dos *yãmîyxop*, entre as famílias e entre os espíritos e os vivos. Sempre que a notícia de uma caça maior surge, um bando de capivaras que foram avistadas, por exemplo, uma expedição de *yãmîy* sai da *kuxex* para capturá-la. Após a captura, um *yãmîyxop* é realizado para o compartilhamento entre as famílias dessa carne previamente preparada

¹⁹⁷ Douglas Campelo (2009) afirma que os cantos só ganham palavras depois que as mulheres oferecem alimentos aos *yãmîy* nos *yãmîyxop*. Ou seja, é preciso haver partilha alimentar para haver a partilha do conhecimento também. Palavras (ou cantos) e comidas.

pelas mulheres. Geralmente, os *yãmîy* que partem para a caçada pertencem a algum dos *yãmîyxop* que está, no momento, dentro da *kuxex* do próprio grupo. Quando não há *yãmîy* na *kuxex*, os homens chamam com cantos os seus *yãmîy* caçadores para capturarem a caça. Esses ficam na *kuxex* até a caça ser consumida e depois partem novamente.

Esse comportamento de partilha alimentar coletiva entre adultos acontece nos rituais e nos grandes eventos coletivos. Para as crianças ele deve ser cotidiano – a obrigatoriedade da partilha de seus alimentos com os seus pares de idade e principalmente, com seus irmãos¹⁹⁸. Como contrapartida a esse comportamento, as crianças podem receber alimentos de todos os segmentos residenciais, inclusive dos adultos de outros segmentos. Quando estão presentes durante as refeições familiares de segmentos a que não pertencem, elas também devem ganhar um pouco da comida que está sendo consumida naquele momento¹⁹⁹, e em quaisquer eventos coletivos que estejam sendo realizados. Enfim, como dizem os Maxakali: *criança pequena come pouquinho o dia inteiro*. Elas costumam fazer “passeios” pela aldeia nos dias de entrega de cestas básicas, nos rituais ou em outros eventos similares quando está ocorrendo algum acontecimento que implique em distribuição ampla de alimentos, após já terem recebido os alimentos das suas próprias casas²⁰⁰. Portanto, a máxima da partilha dos alimentos entre aqueles que vivem em um mesmo grupo local é realizado através das crianças. Essa é uma norma de

¹⁹⁸ Presenciei incontáveis vezes as estratégias das crianças, quando não estavam dispostas a compartilhar uma fruta madura ou outra guloseima recebida – escondem-se no mato, no entorno da aldeia, para poder saboreá-la sem o risco de se verem obrigadas a dividi-la. Ou o sofrimento dos pequenos, quando se vêem obrigados a partilhar essas guloseimas entre muitas crianças.

¹⁹⁹ Normalmente essa quantidade não é muito significativa, mas necessariamente, elas devem ser incluídas.

²⁰⁰ Realizam também, pequenos passeios nos segmentos dos *ãyuhuk*, no posto da FUNAI, nos horários de almoço dos funcionários para tentar a sorte, mas nem sempre são bem sucedidas. Os *ãyuhuk* normalmente desconhecem essa regra de convivialidade.

socialização explícita e valorizada pelos Maxakali tanto para as crianças quanto para a realização dos rituais. Aqui, novamente, encontramos as crianças ocupando um lugar equivalente ao dos *yãmty*.

Contudo, sempre se espera que as crianças manifestem, elas próprias, seu desejo de receber os alimentos. Os Maxakali possuem uma ética que enfatiza a autonomia da pessoa. Esta ênfase implica na autonomia e iniciativa do sujeito até mesmo para os primeiros anos de vida. Quando a criança já é capaz de andar, espera-se que ela se torne rapidamente independente dos cuidados dispensados pelos adultos, e, portanto, espera-se também que tome a iniciativa para demandar e consumir, por si própria, o alimento. Esse é um comportamento muito valorizado e esperado pelos adultos em relação aos pequenos. Essa é também a forma de etiqueta em relação á comensalidade adulta, entre humanos e entre humanos e espíritos – antes de se oferecer alimentos aos convidados ou aos espíritos quando estão presentes na *kuxex*, eles o devem solicitar. Os espíritos o fazem através dos cantos, são eles que devem pedir a comida aos seus anfitriões como sinal de aliança.

As mães, ou as parentes que cuidam das crianças – avós, tias, irmãs mais velhas – servem os alimentos às crianças coletivamente em pratos que são colocados no chão ou lhes são entregues nas mãos. As crianças muito pequenas (de dois a três anos²⁰¹), geralmente não são suficientemente hábeis e não mantêm concentração suficiente ao ato de comer para competirem com seus irmãos mais velhos com quem partilham os alimentos oferecidos, portanto, acabam por comer muito pouco de cada vez. Contudo, não serão, salvo exceções, auxiliadas separadamente nessa tarefa. Esse escasso consumo pontual de alimentos

²⁰¹ Os bebês, no entanto, recebem seus alimentos individualmente. São alimentados na boca e quando começam a comer alimentos sólidos, em torno dos seis meses, como a batata, a mandioca, a banana verde ou madura e o arroz. A carne, considerada muito forte, só será introduzida na dieta do bebê mais a frente, depois de se habituarem aos alimentos vegetais. A amamentação só é interrompida completamente bem depois, em torno dos dois anos, com a chegada de um irmão mais novo. Mas, mesmo assim, os mais velhos ainda costumam às vezes pegar o peito de suas mães para mamar depois de seus irmãos mais novos. Sempre são bem recebidos. A despedida do peito da mãe é bem prolongada e é determinada pelo processo particular de cada criança.

é compensado pelo seu acesso constante ao receberem alimentos de qualquer pessoa do seu grupo local. É esperado que em uma aldeia a presença de oferta alimentar seja constante, para que as crianças tenham a oportunidade de demandar sua alimentação constantemente. As crianças são percebidas como um bem que pertence ao grupo como um todo, é através delas que os vínculos ganham forma. No entanto não há, propriamente, um controle por parte dos adultos em relação à quantidade de alimentos que, efetivamente, que cada criança pequena está consumindo. Após o desmame, por volta dos dois anos, é quando se espera que elas se tornem autônomas. Essa é uma fase crítica para as crianças²⁰². Para qualquer pessoa, não solicitar a comida distribuída significa não considerar os outros como iguais, é desconsiderar sua condição de humanidade. Os Maxakali consideram uma extrema ofensa e humilhação alguém se recusar a participar de um evento de partilha alimentar. É regra de etiqueta e de boa socialidade demandar, comer e comer bem, quando em eventos coletivos dessa natureza.

Esse tipo de socialidade é diametralmente oposto à forma de socialidade cotidiana. O cotidiano se caracteriza exatamente por se comer separadamente, dentro das próprias famílias – os segmentos familiares que partilham uma mesma fogueira e na maior parte das vezes, apenas o próprio casal e seus filhos solteiros. A socialidade coletiva é uma expressão da comensalidade. Conviver é o mesmo que comer junto. É o que promove o transformar-se em igual. O outro é aquele com quem eu não como, ou com quem não como mais. Os iguais são aqueles com quem se pratica a comensalidade²⁰³. Por isso, quando ficamos afastados do

²⁰² Algumas crianças que por temperamento ou por maior fragilidade possuem menor iniciativa ficam com uma alimentação mais deficiente. São internadas recorrentemente e acabam por permanecer internadas por um período prolongado na Casa do Índio. Os tipos de cuidados que recebem por parte dos funcionários, particularmente aqueles que se referem às práticas alimentares, contrastam radicalmente aos padrões dos cuidados recebidos na vida da aldeia. Voltarei a essa questão novamente no capítulo três.

²⁰³ Há claramente a presença na mitologia dessa forma de semelhança construída através da comensalidade. No conjunto de mitos do par de demiurgos Sol e Lua

grupo temos que nos reintroduzir no contexto da aldeia com o oferecimento de uma grande refeição coletiva, isso é obrigatório tanto para os brancos, quanto para os próprios Maxakali, particularmente para aqueles que estiveram viajando, principalmente no mundo dos brancos, sob o risco, caso não se cumpra essa máxima, de se tornarem estranhos/inimigos, ou seja, de serem tratados enquanto tal²⁰⁴.

Até uns anos atrás, os Maxakali não comiam nas aldeias a comida do branco²⁰⁵. Mas, em viagem sempre a comiam sem restrições, talvez porque viajar seja sempre tornar-se um pouco “outro”. A comida do branco é considerada “muito forte”, agressiva à pessoa que a come. Apenas a carne é considerada mais forte do que a comida do branco – a comida forte e perigosa por excelência. Doentes não podem comer macarrão, feijão e outros produtos do branco²⁰⁶. São oferecidos aos bebês inicialmente a batata, a mandioca, as frutas maduras e só após, com cuidado, começa-se a introduzir os alimentos dos brancos como o arroz o macarrão e, finalmente a carne. Os bebês e as crianças pequenas comem somente peixinhos bem pequenos, queimados na fogueira, que suas mães pescam com rede diariamente para dar a eles. Só posteriormente, a carne é introduzida em sua dieta. Na última viagem que fiz aos Maxakali, por ocasião da pesquisa para o doutorado, encontrei-os comendo nas aldeias

– *Mãyõn pit e Mãyõn hex* (conjunto de cinco versões do mito um no Anexo Mitologia), a semelhança – a identidade entre os dois irmãos – é revelada e reivindicada por Lua para solicitar os favores de seu irmão Sol, não pelo fato de serem filhos da mesma mãe, embora o sejam, mas por mamarem do mesmo leite. “*Você bebeu do meu leite*”, ou seja, não pelo parentesco como filiação, mas como comensalidade.

²⁰⁴ Os professores, agentes de saúde ou lideranças e representantes quando vêm fazer cursos de formação ou participar de reuniões fora da aldeia se empenham sempre em retornar aos seus próprios parentes levando bastante comida e presentes para oferecer.

²⁰⁵ Isso significa principalmente comer alimentos temperados com sal e óleo e também os alimentos industrializados como refrigerantes, biscoitos, doces, além do macarrão e do feijão.

²⁰⁶ O que sempre gera algumas dificuldades quando estão internados para tratamento de saúde.

comidas temperadas com sal e óleo. Atualmente, os Maxakali se dizem já “acostumados” a comer esses alimentos e não serem mais capazes de passar sem eles²⁰⁷, signos da comida do branco – estão transformando, eles próprios, em função do seu processo de domesticação dos brancos. Domesticar o branco implica na própria transformação, em um “devir branco”. Eles comparam a domesticação dos espíritos e a dos brancos através da comensalidade. Domesticar o outro é torná-lo igual a si próprio, mas é também, na mesma medida, tornar a si próprio um “outro”. Esse é um processo de duas vias, muda-se o outro, porém, muda-se o eu, nesse mesmo processo.

A adoção também pode ser compreendida como o resultado de se alimentar alguém. Várias histórias contam como os humanos conseguiram certas comidas, ao alimentarem os filhotes da espécie relacionada á esses alimentos²⁰⁸. Os *yâmîy* são alimentados nos *yâmîyxop* e se tornam dessa forma, filhos dos seus donos, daqueles que os alimentam. Se não forem alimentados da forma devida, com os alimentos que lhes são próprios e com a frequência necessária, seus donos sonharão com eles e adoecerão²⁰⁹. Dessa forma, as alianças também são constituídas a partir da adoção das crianças. Crianças que serão alimentadas para serem familiarizadas (FAUSTO, 2002) ao próprio grupo e através delas, o seu grupo de origem. Guigui, para ampliar sua rede de aliança na aldeia com aqueles grupos familiares com os quais não possuía laços de parentesco, “adotou” várias crianças, meninas que passaram a comer em sua casa, embora ainda dormissem com seus próprios parentes. As relações com a FUNASA começaram a ser reconfiguradas a partir dos vínculos criados através das crianças internadas na Casa do Índio, crianças que, de acordo com os Maxakali eram deixadas com os

²⁰⁷ De fato, criaram o hábito de cozinhar usando uma quantidade enorme de óleo e de sal.

²⁰⁸ Como na história que narra as aventuras do filhote da abelha alimentado por um homem que se torna seu filho e a partir daí os humanos tiveram acesso ao mel.

²⁰⁹ Ver capítulo um, “O sonho, o canto, a doença e a morte”.

funcionários para que eles as alimentassem e da criação do Hospital Dia, programa de segurança alimentar desenvolvido pela FUNASA nas aldeias²¹⁰. Vínculos que foram estabelecidos a partir da criação compartilhada de crianças que se constituem a partir da alimentação.

A queixa mais recorrente dos Maxakali em relação ao comportamento dos seus pais, inclusive as queixas que são atualizadas como justificativas para todos os processos de transformação que ocorreram na aldeia Vila Nova, no território do Pradinho, são quanto ao fato de os pais, quando bêbados, não haverem lhes alimentado da forma conveniente. *Meu pai e minha mãe ficavam bêbados o tempo todo e não davam comida para mim. Quando iam à feira, compravam comida e bebiam muita cachaça, na volta ficavam bêbados, só brigando e não faziam a comida para dar para nós. Nós ficávamos com fome o dia todo*²¹¹. Apesar da violência e dos confrontos físicos serem a consequência quase inevitável do consumo indiscriminado do álcool, principalmente durante as incursões às cidades²¹², a queixa raramente se refere ao fato da ocorrência da violência²¹³. Os pais estariam “ruins” porque não preparavam e ofereciam comida para seus filhos com regularidade.

²¹⁰ Essa questão será analisada com mais detalhes no capítulo três.

²¹¹ Fala recorrente de Guigui, que faz eco à queixa de muitos outros adultos sobre a questão da bebida na aldeia. O problema da violência decorrente é encarado como secundário em relação à interrupção da disponibilização da comida.

²¹² Anteriormente, nos dias de feira. Atualmente, esses dias estão concentrados nos dias de pagamento de salário, aposentadorias, pensões e outras formas de auxílios recebidos.

²¹³ Embora para os brancos seja esta a consequência mais evidente do alcoolismo. Episódios de espancamento entre os pais, principalmente o espancamento de mães na presença das crianças, e de crianças pequenas com insolação por ficarem expostas ao sol extremo, quando os pais perdiam os sentidos nas estradas ao voltarem dessas incursões não eram raras há alguns anos atrás. No entanto, nenhum desses episódios é reclamado como alegação aos “maus cuidados paternos”.

O mito do *Kutkuhi*²¹⁴ “espírito da fibra da mandioca” nos fala de uma relação de canibalismo inicial entre essa espécie de espírito e os humanos. Inicialmente *Kutkuhi* se comporta como um matador dos humanos, ele caça os próprios humanos ao invés de caçar com eles, o que seria o comportamento usual dos *yāmîy* para com os homens – caçarem juntos. A única forma de enviar novamente esses espíritos violentos para o além é lhes oferecer o sacrificio de um animal, mas nesse caso é um homem que deve assumir esse lugar. Somente quando um homem se coloca no lugar do animal, isto é, amarrado ao *mîmonân* e é sacrificado à flechadas, os espíritos de *Kutkuhi* partem para o além²¹⁵. *Kutkuhi* é posteriormente, “amansado” pelas mulheres que lhe servem carne preparada durante o período menstrual, particularmente durante a menarca, e pintam o rosto do espírito com uma mistura preparada com a placenta. Dessa forma, esse espírito não se comporta mais como antropófago e se torna domesticado. É interessante observar que o preparo e o consumo de carne durante o período da menstruação transformam os vivos em futuros *îmoxã* – um ser que se comporta exatamente como um antropófago – enquanto o consumo pelo espírito da mandioca, antes violento e antropófago, da carne preparada durante o período menstrual, produz efeito inverso, transformando o que era *ûgây* “feroz”, em domesticado. Foi assim que as mulheres amansaram o espírito da mandioca²¹⁶.

²¹⁴ Mito número seis do anexo de Mitologia.

²¹⁵ Para o encerramento dos grandes ciclos de *yāmîyxop*, para fazer os *yāmîy* partirem é oferecido um animal caçado (ou na falta desse, um animal comprado pelos homens e trazido pelos *yāmîy* para a aldeia) e amarrado em um poste no meio do pátio central que depois é sacrificado pelos *yāmîy* com flechadas ou facão, após ter sido bastante torturado. Esse animal é depois dividido e preparado pelas mulheres para o consumo de todos. Mulheres e crianças comem em suas próprias casas e os homens a consomem, junto aos espíritos, dentro da *kuxex*.

²¹⁶ O poder tóxico do veneno é também denominado de *ûgây* e é igualado à condição da ferocidade. Os Maxakali denominam os animais venenosos como *ûgây* “feroz”, não há uma palavra específica para significar essa condição. As

Nos mitos e na cosmologia Maxakali é a mudança do registro do canibalismo guerreiro para o registro da comensalidade que instaura a transformação do inimigo em aliado e parente. Assim, através da comensalidade os espíritos também foram domesticados e transformados em aliados e parentes dos Maxakali – ao praticarem a comensalidade, ao receberem e partilharem os alimentos com os vivos, e em troca partilharem com eles seus cantos e seu conhecimento. O significado da comida é o de definir a condição de humanidade. A comida apropriada é sempre uma comida “de gente”, mesmo que, sob outra perspectiva, ela possa parecer uma “não comida” ou uma comida “de bicho”, ela só o será para a perspectiva do “outro”. Como o mundo ameríndio é transformacional, um mundo em perpétua transmutação, a condição do ser é exatamente a de se transformar.

Como sabemos, comer – o que comer, quem come o que, ou mais propriamente, quem come quem – é de profunda importância e significado para os grupos indígenas (SAEZ, 2006, p. 19).

Os rituais, como máquinas sociais de transformação, são inteiramente construídos em torno da comida e de sua partilha através do consumo. Comer é sempre um transformar-se. *Só pedra não se transforma*, como já havia dito Guigui.

Quando nasce, a criança não pertence inteiramente ao mundo dos vivos, estaria ainda mais próxima ao mundo dos espíritos. O nascimento é a sua captura por parte dos vivos. Mas, ainda a meio caminho, vulnerável, lhes é mais fácil retornar para o mundo de onde vieram. Esse processo de captura entre um mundo e outro é denominado como familiarização por Carlos Fausto (2002). Ao sonhar e aceitar a comida e os cantos de um *yãmîy* aquele que sonha assume o seu ponto de vista e se deixa ser familiarizado por esse espírito. O que parece ser predação e morte de um lado seria apenas a produção da vida do outro lado. Quando consumido ou morto pelos inimigos, ou pelos espíritos, se está na verdade, sendo capturado ou “cativado” como criança, a partir da perspectiva de outros seres. Trata-se sempre de um processo de capturar

cobras, por exemplo, são classificadas de *ûgãy* ou não *ûgãy* de acordo com o fato de serem consideradas venenosas ou não.

as crianças para o próprio mundo. Quando uma pessoa sonha com um *yãmîy* e adoece, ela estaria atendendo a um chamado desse espírito e assim, estaria sendo capturada para o seu mundo. Apenas para a perspectiva do seu próprio mundo, ela estaria doente, mas para o outro mundo e para as pessoas de lá, para o mundo do *yãmîy* que cantou para ela, ela estaria apenas querendo nascer ao se deixar capturar por este. Esses dois domínios – o domínio da morte e o domínio da vida – são complementares e opostos e se implicam mutuamente. Todos os processos de nascimento e morte são um contínuo de transformação, sem um fim e sem um começo original. Deixa-se de ser o que é, para se tornar um outro ao habitar outro mundo. Sempre um tornar-se em – igual ou diferente. Quando um processo de transformação começa a ocorrer e a pessoa começa a se transformar, adoecendo, é porque, em outro lugar, ela está se tornando igual aos outros ao habitar esse outro mundo. O adulto é aquele que está plenamente estabelecido no mundo dos vivos, pois sua corporalidade estaria completada. Assim, os velhos vão aos poucos se aproximando novamente do mundo dos espíritos. Alteridade que se transforma em Mesmo. A morte retira os mortos da esfera dos vivos, dos iguais, e os transfere para habitar um outro mundo, ou um mundo de outros. “As crianças são outros que chegam através do Nascimento (origem) e no convívio com os humanos (parentes) são transformados em mesmos” (LECZNIESKI, 2005, p. 116).

Tomando também a categoria da infância como dimensão fundamental para sua análise, Lecznieski (2005) desenvolve uma discussão sobre a relação entre a teoria da predação (FAUSTO, 2001) e o cuidado para com as crianças. À luz da prática incomum dos Kadiwéu de manter um rigoroso controle de natalidade aliado ao excepcional costume de raptar crianças como cativos de guerra que, posteriormente, serão criadas pelas famílias, a autora vai analisar o lugar central das crianças para essa sociedade. A integração das crianças na sociedade Kadiwéu é compreendida como uma relação que designa a afinidade como um princípio englobante, responsável pela continuidade do processo de parentesco.

(...) as crianças encarnam e ao mesmo tempo [resolvem] a dicotomia afim-consaguíneo na medida em que figuram, simultaneamente como

causa e efeito da união entre afins (e não entre parentes) (Ibid, p. 117).

Para Lecznieski (2005), a criança será o resultado da relação entre afins, vetor de consanguinização dos afins corresidentes, assim também para Gow (1995), as crianças estarão sempre no vértice das relações de afinidade/consaguineidade. Sua condição de alteridade está intimamente ligada à dimensão do sagrado de onde têm origem. As crianças estão relacionadas aos mortos ou aos inimigos, em outros contextos, se identificando, na mesma medida em que se opõem a esses. Alteridade que se transforma em Identidade.

Afeto e Metamorfose – o significado da alegria e a autonomia da pessoa.

Dentro do contexto da guerra e das relações consanguíneos/afins/inimigos, o tema da ética, das formas de sociabilidade e da convivialidade coletiva emergem como questões importantes para a compreensão da dinâmica social Maxakali. O conjunto dos valores e comportamentos definidos pela convivialidade, assim como as transformações produzidas pelas práticas guerreiras e pelas metamorfoses xamânicas são preferencialmente expressos através do idioma da corporalidade e das noções de construção da pessoa, nas sociedades ameríndias.

Joana Overing (1993) vai desenvolver o que Viveiros de Castro denomina de “uma economia moral da intimidade” (1986), que se dedica principalmente a analisar os afetos e a vida íntima, as dimensões da convivialidade nas sociedades indígenas e a domesticação da pessoa através do equilíbrio entre a vida dos sentidos e do pensamento a partir do seu trabalho com os Piaroa da Guiana Venezuela que se caracterizam pelo pacifismo interno e pela belicosidade direcionada para o exterior. Os aspectos do afeto, da convivialidade, do “bem viver” são pensados como a busca de significado e do prazer da convivência. O objetivo para a vida coletiva Piaroa é o produto de uma filosofia social igualitária poderosa que associa os valores da mutualidade e da socialidade dando uma grande ênfase à liberdade e à autonomia pessoal das decisões. Haveria um processo de consanguinização dos afins e da expulsão dos perigosos poderes da diferença para fora do grupo local. A ideia do canibalismo está presente no pensamento Piaroa, na medida em que eles se vêem como predadores da natureza e consideram toda dimensão fertilizadora relacionada às forças predatórias. Porém, são esses mesmos poderes que

permitem a continuidade da criação e da singularidade pessoal. A alteridade é perigosa, mas necessária para haver a socialidade.

Na esteira do trabalho de Joana Overing, Peter Gow (1991) desenvolve a questão da convivialidade como onexo articulador para a socialidade dos Piro. As crianças são o foco, a perspectiva através da qual se reconstrói as relações de parentesco entre adultos. As relações estabelecidas pelos adultos têm como principal propósito a criação das crianças. E são essas relações de cuidado e amor que constituem os grupos locais, consaguinizando dessa forma os afins corresidentes. O cuidado dado pelos adultos evoca o amor da criança e permanece na memória do adulto. Essa memória constrói os laços de parentesco. O tema da criança, embora não seja tratado diretamente pelos dois últimos autores, é evocado como uma questão central para a compreensão das sociedades ameríndias.

Há uma ênfase na literatura etnológica, sobre a importância da generosidade, para as sociedades ameríndias, como atributo fundamental para a constituição da pessoa humana. Pérez Gil (2005) chama a atenção, entretanto, para o pequeno espaço ocupado por trabalhos dedicados à análise do seu oposto. Para os povos ameríndios, o oposto à generosidade não seria a ganância – desejar sempre mais – e sim a sovinice – recusar-se a partilhar o que se tem com os seus. A generosidade é percebida como partilha. Não haveria mal em se ter muito, o mal está em não se compartilhar esse muito com os seus parentes.

Entre os Maxakali a troca está restrita ao plano ritual. No cotidiano, a reciprocidade encontra-se esgarçada entre a partilha, de um lado, entre os consanguíneos, e a pilhagem, por outro, direcionada aos inimigos. As relações de afinidade estariam tensionadas entre a consubstancialização e a inimização. Os afins são consanguinizados ao partilharem substâncias corporais e alimentos. Mas, os afins, assim como os próprios consanguíneos podem ser transformados em inimigos quando se recusam a partilhar com os seus iguais. O motivo frequentemente alegado para o conflito ou para o homicídio intragrupo, quando não é provocado pelo contexto prévio da guerra, se refere a um tipo de conduta considerada altamente repreensível por parte do consanguíneo em questão – a sovinice. O comportamento esperado para aqueles que compartilham um mesmo grupo local é de um rigoroso padrão de generosidade,

cordialidade e de solidariedade. Qualquer comportamento que não corresponda a esse alto grau de expectativa é razão suficiente para desencadear fortes sentimentos de ressentimento e de ofensa que podem eclodir em conflitos violentos. A generosidade estabelece a condição para a construção dos laços de aliança e de consanguinidade, sua negação produz a inimizade²¹⁷. A generosidade expressa pela partilha e pela comensalidade está sempre relacionada à alegria ou ao estado *hittup*, “alegria” ou “saúde”. A conduta de uma ética baseada na generosidade e não apenas na lógica da troca de substâncias ou de um parentesco já dado, constitui as relações de identidade e alteridade entre os Maxakali.

A ética da convivialidade é expressa pela noção de *hittup* e implica na partilha e na cordialidade, definindo a condição para a socialidade humana. O comportamento irritadiço dos *āyuhuk*²¹⁸ é uma das características que mais causa estranheza entre os Maxakali. Detentores de uma ética da cordialidade e tolerância quase ilimitadas para a socialidade interna ao grupo, onde não cabem discussões verbais, bate boca, mal humor ou outras pequenas formas de intolerância para com o próximo, mas, que, no entanto, diante de algumas faltas, que consideraríamos talvez pueris, como pequenas demonstrações de falta de generosidade como a recusa em se partilhar mesmo pequenos objetos ou

²¹⁷ Catarino atribuiu a essa atitude de “mesquinhar” a cachaça, por parte de sua mãe, como o motivo para tê-la matado, rachando-lhe o crânio, quando estavam em uma incursão ao mundo dos brancos. Assim também, anos depois, atribuiu ao mesmo motivo, quando, durante outra incursão dessa mesma natureza, matou um primo paralelo e feriu vários outros consanguíneos. Os mesmos motivos foram alegados por Buraci quando feriu gravemente seus tios, seus *yāyā* (nesse caso, irmãos de sua mãe) com quem morava. Muitos outros confrontos entre consanguíneos e/ou afins, dentro do grupo, ocorrem sob à alegação desse mesmo motivo.

²¹⁸ Uma das diversões favoritas dos Maxakali, no posto da FUNAI, é eleger alguém para sucessivamente, chamar os *āyuhuk* para fora de suas casas, com desculpas esfarrapadas, no momento em que estão preparando ou fazendo suas refeições, até que a pessoa se ponha a esbravejar, enquanto um pequeno grupo, escondido mais atrás, morre de rir. As casas do Posto são gradeadas, cercadas com arame farpado, os vidros cobertos com papel. Mesmo assim, das frestas, é possível ver as crianças e mesmo os adultos se amontoando para olhar o que acontece lá dentro durante as refeições.

um alimento qualquer, podem gerar conflitos graves com agressões físicas e até mesmo morte. Essas são ofensas, geralmente, consideradas absolutamente intoleráveis, principalmente quando ocorrem entre consanguíneos²¹⁹. Porém, esses distúrbios costumam ocorrer sem que se tenha de haver preliminares ao conflito em formas verbais de ofensa.

A comensalidade também implica na alegria *hittup*, os rituais são essencialmente para ficar alegre, esse é o motivo alegado em última instância para a realização dos rituais – cantar e comer para ficar *hittup* “alegre-saudável”²²⁰. Saúde tanto no sentido orgânico, quanto psicológico. Embora estejam também relacionados às várias dimensões da vida social e da cosmologia, os cantos *yāmîy* servem em primeiro lugar, para trazer a alegria. Alegria no sentido de plenitude²²¹. Os rituais servem fundamentalmente para ficar alegre. Zé Antonino sempre enfatizava que a alegria estava com os *yāmîy*. A alegria é concebida como a dimensão central para a condição de humanidade. São as crianças e os *yāmîy* quem realizam a ética da generosidade e da alegria *hittup* na sua expressão máxima. É através das crianças e por causa delas que se faz a partilha entre as várias categorias. E é este compartilhar que transforma o outro no mesmo. A criança é alegria e ambas precisam circular. Devem

²¹⁹ Particularmente, por parte dos pais em relação aos filhos.

²²⁰ Zé Antonino nas nossas longas tardes de conversas, na sombra da minha casa na aldeia, após a realização dos rituais da noite anterior, quando eu tentava, com ele, decifrar o sentido desses rituais, depois das tantas perguntas e das suas várias explicações sobre os propósitos para a realização de cada ritual, ele repetidamente insistia para mim: *A gente canta é para ficar hittup*.

²²¹ A alegria é expressa pelo riso, nas reuniões sociais sejam essas para tratar de questões coletivas relativas ao grupo, durante a realização dos rituais, nos encontros organizados pelos brancos para definir as políticas que os atendem enfim, em todos os eventos coletivos o riso deve estar presente continuamente. Os Maxakali costumam nos chamar a atenção para o som dos risos e gargalhadas presentes na aldeia para com isso expressar que os problemas e conflitos foram resolvidos. As reuniões sempre devem ser precedidas por brincadeiras e expressões engraçadas para provocar a hilaridade de todos.

estar presentes em todos os espaços, atividades e relações sociais – definem a socialidade entre os humanos e entre os vivos e os espíritos.

Cohn (2002), ao analisar o significado da infância para a sociedade Kayapó-Xikrin, nos conduz ao cotidiano das crianças e à sua participação na vida ritual. A categoria da criança ocuparia aí também um lugar de mediação entre as várias dimensões sociais, por estarem elas presentes em praticamente todos os domínios dessa sociedade. As crianças seriam responsáveis ainda pela atribuição de *status* aos seus próprios pais. O aprendizado e o desenvolvimento infantil são também amplamente analisados nesse trabalho a partir da importância da relação do conhecimento com os sentidos da visão e da audição.

Em oposição, o estado *ûgãy*, “feroz”²²², pode anular os laços mais íntimos do parentesco, levando à violência e ao desejo de matar. Esse estado está relacionado a todo tipo de separação. As separações entre parentes – causadas pela morte ou por conflitos – provocam a tristeza, *ugig’ognãg*, e essa, se mantida por um período prolongado, conduz ao estado *ûgãy*. Assim também, a doença *pakut* é concebida como outra forma de separação. A separação entre o corpo e o seu “duplo”, o *koxuk*, que é seduzido e capturado pelos parentes mortos. Esses estados mórbidos são potencialmente letais se não houver uma intervenção xamânica e política por parte do grupo enquanto coletividade. Para a tristeza e a doença os Maxakali possuem dois termos diferentes, embora os dois estados sejam concebidos como a consequência da separação. Mas para a alegria e a saúde há apenas uma única e mesma noção *hittup*.

O estado *ûgãy* feminino é caracterizado por uma potencialização do poder e da autonomia sexual da mulher, o que significa ter relações

²²² As metamorfoses parecem servir à representação das transformações dos espíritos e dos humanos. Um ser humano vira onça *îmoxã* quando fica feroz. Ou seja, quando se vê uma pessoa com raiva agora se vê uma onça, um animal feito de ferocidade. A palavra para onça *hãmgãy* – *hãm* “terra” *gãy* “feroz”, literalmente, “terra feroz” – também inclui o termo *gãy* de ferocidade e a palavra terra que talvez se refira à manifestação onça de *îmoxã*, seu aspecto subterrâneo, do mundo dos mortos. O que nos leva, por outro lado, a encontrar na violência desmedida a sua característica de manifestação psíquica pertencente ao mundo subterrâneo e infernal de Hades, James Hillman (2013).

sexuais seriais com vários homens. Esses eventos ocorrem em contextos de grande consumo de álcool. O clima é sempre o de uma festa algo caótica e excessiva²²³, mesclada geralmente á outros eventos de violência masculina, já que a violência também costuma ocorrer nesses episódios de bebedeiras coletivas. A conduta da esposa não implica em alguma forma de sanção ou punição por parte do seu marido. O estado *ûgãÿ* é percebido como um estado de alterização, ou seja, a pessoa não reconheceria mais os seus como iguais. A violência intragrupo ou a sexualização potencializada é percebida como sendo realizada por um “outro”, ou mais propriamente, pela pessoa em um estado “outro”. Ela não reconheceria mais seus parentes ou, no caso da sexualidade feminina, ela não *respeitaria mais seu marido*. Não porque esses se tornam diferentes. É a pessoa que se altera e transforma a sua perspectiva em relação aos próprios parentes.

Nesse outro estado, as relações devidas em relação aos parentes são transpostas ao seu oposto. Haveria uma passagem brusca, repentina, do pêndulo entre a violência e a alegria. Em oposição ao espaço ritual e a alegria *hittup* estado da correta socialidade e da reciprocidade, condição dos *yãmîÿxop*, o estado *ûgãÿ*²²⁴ ocorre também em contextos coletivos que rompem com o fluxo cotidiano transpondo a pessoa para um estado

²²³ Aqui novamente, poderíamos pensar com Hillman, que o aspecto do excesso da vitalidade, das pulsões agressivas ou sexuais, não mediatizados pela conduta socialmente correta do estado *hittup*, seriam concebidos como uma forma de transporte para o seu reverso sombrio em Hades. Promoveriam uma metamorfose dos aspectos dionisíacos da psique, para o seu lado escuro. Mas os aspectos psíquicos tanto em Hades quanto em Dionísio estariam conectados. Hades e Dionísio seriam o mesmo, duas faces, da morte e da vitalidade respectivamente, originários de um princípio comum. Na mitologia grega, esses dois deuses estariam relacionados como dois irmãos gêmeos, ou seriam o mesmo para algumas tradições, ambos relacionados ao mundo dos mortos (HILLMAN, 2013).

²²⁴ Poderia dizer em um espaço de oposição ao ritual, o que de certa forma, e exatamente por isso, esteja, de fato, relacionado estruturalmente aos *yãmîÿxop*. São eventos coletivos, que rompem com o fluxo cotidiano, e que catalisam a outra emoção/condição básica para os Maxakali - a ira, o *ûgãÿ*.

de alterização. O excesso de qualquer um dos polos – da hipersexualidade feminina e da violência homicida masculina – pode provocar a transformação da pessoa em “outro”. Uma química emocional coletiva, uma efervescência ritual nos *yāmtyxop*, responsável pela produção do conhecimento, da pessoa, da colheita e de outras formas de criação, mas igualmente, uma efervescência dionisíaca de desconstrução dos corpos individuais e do corpo social nas grandes bebedeiras coletivas²²⁵.

Nesse sentido, a sexualidade feminina seria o equivalente ao poder homicida masculino. O poder sexual masculino não seria pensado como passível de um controle social, caberia aos homens a livre expressão do seu potencial. Assim também, o poder homicida das mulheres nem sequer é concebido. Considera-se que para matar, elas dependeriam dos homens, instigando-os à violência. Elas apenas os provocariam com suas palavras. Na maior parte das vezes, quando implicadas no contexto do homicídio, as mulheres ocupam a posição da vítima.

Roy Wagner (2010) afirma que a vergonha para os povos não-ocidentais corresponderia ao que a culpa significa para os ocidentais. A vergonha é o controle para a resistência da ação individual que não se coletiviza: “as pessoas envergonham umas as outras para incitá-las a responder socialmente, para fazê-las dar e receber” (Ibid, p. 154). Para os ameríndios a histeria corresponderia ao que a neurose significa para os ocidentais e seria o controle da histeria o que permitiria a ascensão de uma liderança, de um indivíduo em contraponto ao seu próprio grupo. Para essas sociedades, o aprendizado da humanidade passa pelo controle da histeria, levando ela ao máximo em forma de crise na adolescência, controlada pelos rituais de iniciação. Ainda em relação à questão do controle da histeria e constituição da pessoa, Wagner afirma que o Eu é concebido como uma relação específica (controlada) entre a moralidade (inata) e as forças (ou potências) do mundo. A pessoa é uma relação

²²⁵ Vale notar, que esse consumo coletivo de álcool ocorre com frequência quase equivalente às próprias realizações dos *yāmtyxop*. Em Água Boa eram constantes, e eram, igualmente assim, antes de Guigui configurar sua nova modalidade de liderança e reprimi-las também no Pradinho, embora na aldeia Cachoeira o consumo coletivo de álcool continuava a ocorrer e esse teria sido talvez de acordo com muitos Maxakali e com o depoimento dos funcionários da FUNAI e da FUNASA, um dos principais motivos de dissidência.

pessoal. A alma passiva sempre está ameaçada de se perder ou ser capturada pelas potências externas. Todo o complexo ritual sobre a questão da doença e sobre a construção da pessoa se relaciona a concepção da alma como sempre passível de ser capturada pelos espíritos. Os estados de metamorfose da pessoa, de sua consciência, poderiam ser considerados como perda da relação com as convenções sob o prisma do controle da histeria. O ideal almejado para o comportamento humano é de uma extrema cordialidade e generosidade para com os seus iguais, o que exige e sinaliza a própria saúde da pessoa. A expressão de um alto grau de socialidade implica em um alto grau de auto contenção. Contudo, as pessoas, tanto os homens quanto as mulheres, estão constantemente sujeitas à irrupção da histeria, objetificando-se como os estados *ûgãy* – para o homem como violência desmedida e vontade de matar, principalmente direcionada contra os próprios parentes mais próximos – e para as mulheres como uma hiper sexualização – direcionada irrestritamente para todos os homens do grupo (e se estiverem nas imediações de outros grupos, também para esses homens), implicando em relações sexuais coletivas com todos os homens. Interessante observar que as crianças não estariam sujeitas a esses estados. A doença, tanto quanto o *ûgãy* são estados conectados que irrompem espasmodicamente na vida de todas as pessoas. Para Wagner, esses estados seriam subprodutos implícitos de uma coletivização defensiva, que aparecem na forma de uma individuação ofensiva e altamente energética. Quando fico *ûgãy*, destruo os laços com meus parentes, atacando-os violentamente, ou se sou uma mulher, ao ter relações sexuais indistintamente com todos os homens, igualmente, dissolvo esses laços ao confundi-los e embaralhá-los, destruindo dessa maneira, momentaneamente, a forma social.

O consumo do tabaco e da bebida feita do corpo da lagarta *kutehektut* são também formas de capturar outras perspectivas. Se os xamãs não viajam, são eles que controlam a viagem dos espíritos. E para isso, cultivam também outros estados de percepção que estão tanto nos afetos psicológicos quanto nos afetos corporais. Além disso, haveria um treinamento muito intenso para a produção de uma resistência corporal, desenvolvido ao longo da vida das crianças, desde bebês: uma ética de resistência à dor, ao frio, aos longos períodos de jejum e, particularmente,

a resistência à privação de sono²²⁶ – dormir pouco, muito pouco, é uma das condições essenciais para o xamanismo, particularmente para os homens, mas também, de forma mais branda é exigida para as mulheres e para as crianças ao participarem das longas e constantes noites de realizações dos *yãmîyxop*. A privação continuada do sono implica na alteração da percepção e da consciência, qualidades enfaticamente cultivadas para o bom exercício do xamanismo. Os afetos estão, portanto, relacionados às metamorfoses do ser, pois produzem e expressam os processos de transformação da pessoa.

A noção de movimento é também constitutiva da pessoa. A saúde tanto física quanto psicossocial é interpretada como movimento e a doença como estagnação. Os *yãmîy* estariam no máximo da potência da mobilidade, realizariam o trânsito vertical entre céu e terra (ALVARES, 2006). Apenas eles podem viajar entre os dois mundos. Para os vivos, este movimento significaria a própria morte. Os homens são considerados mais móveis que as mulheres, pois realizam preferencialmente as incursões de guerra e caça ou, atualmente, ao mundo dos brancos. As mulheres estariam mais fixas ao espaço aldeia-roça. No extremo oposto, da estagnação, estariam os *ãyuhuk*, muito mais fixos, o que demonstraria o seu estado potencialmente patológico. Aos vivos caberia controlar e circunscrever o movimento dos espíritos. O desejo para se realizar um *yãmîyxop* sempre partirá dos espíritos. Anunciam esse desejo através dos sonhos dos seus parentes vivos.

Na relação com os *ãyuhuk*, são os Maxakali que realizam o movimento ao tomarem a iniciativa de ir em direção aos brancos – em suas incursões às cidades do entorno e mesmo nas novas viagens, organizadas pelos brancos, para exercer a política indigenista. Assumem o lugar dos espíritos e assim, domesticam os brancos. Como os espíritos detentores de todo o conhecimento ritual, trazem o canto para os brancos. Essa noção de mobilidade está para além de uma expansão apenas

²²⁶ Os Maxakali são explícitos quanto aos perigos de se dormir em excesso, o perigo é claro, sonhar com os *yãmîy*, pode trazer doenças. Na verdade, sonhar com um parente morto. Dormir muito é um sinal visível da doença, um estado quase vergonhoso para a pessoa e a capacidade de resistir ao sono uma qualidade francamente admirada. A forma correta para o contato com os *yãmîy* não seria através dos sonhos e sim do canto coletivo.

territorial – a substituição do espaço ecológico pelo território dos *ãyuhuk* que agora os circunscreve – possui o sentido de um espaço propriamente social e cosmológico. Uma expansão social onde o sentido do movimento é o outro. Para se compreender este movimento – tanto das tradicionais incursões em grupo realizadas às cidades vizinhas, quanto à nova versão de incursão ao mundo dos brancos, agora organizada e promovida pelos próprios brancos – é preciso pensá-lo não como a busca apenas dos bens do branco a partir de uma lógica apenas econômica, mas como uma relação com o outro, em direção à própria alteridade, uma socialidade construída a partir da estrutura do xamanismo.

Há ainda uma grande ênfase na autonomia da pessoa. O discurso é sempre pontuado por *eu quero, eu gosto*, preferencialmente ao *eu devo*. Essa é a forma invariável para justificar ações e decisões, mesmo quando é claro que se trata de questões que ultrapassariam a mera vontade pessoal. Inclusive para as crianças é sempre enfatizado a sua vontade como determinante para as ações que as supõe. Esse foi o argumento usado para justificar a adoção apenas do ensino do Maxakali em suas escolas. As crianças são criadas com muito poucas restrições, tão logo começam a andar. O controle sexual acontece somente para as mulheres, mas apenas após o casamento. Esse controle é exercido por seus maridos e é percebido por elas como algo excessivamente opressor e não necessariamente observado. As crianças raramente são repreendidas e sofrem poucas restrições quanto ao seu comportamento²²⁷. Grande parte das pilhagens que ocorrem entre grupos familiares em conflito é creditada às crianças, pois estas estariam de certa forma, isentas de responsabilização. Dessa maneira, não haveria o comprometimento para os adultos (ou só os comprometeriam de forma velada), nem mesmo aos pais das crianças supostamente autoras do acontecido. Voltaremos a esse tema no capítulo três novamente.

²²⁷ Principalmente para os meninos após a iniciação, isso incluiria também as pilhagens. A justificativa invariável dada pelos adultos para essas ações das crianças é que elas *não respeitam* ninguém.

Criança, Conhecimento e Comida.

A partir dessas reflexões podemos afirmar que a circulação das crianças, seja no plano da socialidade entre os humanos ou entre esses e os demais seres que compõem o cosmo, é uma forma de reciprocidade, uma forma de partilha equivalente a outras tantas formas de partilha e de comunhão – aquelas que dizem respeito aos alimentos, aos afetos e ao conhecimento. Criança, comida e conhecimento fazem parte de uma mesma modalidade que está destinada à troca – que se produz através da troca e que constitui a própria troca. Sua natureza é a reciprocidade, sua expressão é a mediação. A criança é, ao mesmo tempo, o objetivo e o meio através do qual se produz a pessoa. É a categoria necessária para a realização dos processos de transformação que envolvem a construção da pessoa, tanto para a construção da sua corporalidade quanto para a sua desconstrução na morte – pois ela é a mediadora, elo que coloca em conexão as várias dimensões da socialidade entre as dimensões de alteridade: entre os homens e as mulheres, entre os consanguíneos e os, afins, entre os vivos e os espíritos, enfim, entre as várias modalidades de gentes que habitam o cosmo. Crianças e outras formas de criação significam exatamente articular, conectar esses vários domínios do cosmo. As crianças são o fruto dessas conexões. Elas mediam os planos de socialidade, pois “resolveriam” essa diversidade, se constituindo como a possibilidade de suas múltiplas conexões. O processo de produção da vida, através das dimensões da construção da corporalidade e da produção da pessoa está intimamente ligado à categoria da criança e seus significados sociocosmológicos estão vinculados aos processos de metamorfoses, de construção e transformação da alteridade.

CAPÍTULO III

A ESCOLA – *tappet m̄y ox pet*

A situação de contato para os Maxakali é percebida como “problemática” a partir de uma aparente relação paradoxal: a manutenção de uma ordem cultural tradicionalista, contudo implicando em uma alta dependência econômica da sociedade nacional. Pretendo compreender esta situação do contato considerando a lógica do xamanismo que se articula á lógica guerreira. O movimento e a expansão em direção ao outro se constrói a partir da estrutura xamânica de relações como uma cosmo-socialidade. É importante ressaltar, que para os Maxakali assim como para vários outros grupos da região leste, não são os xamãs humanos que viajam ao além. São apenas os espíritos que realizam essa viagem. Para os humanos ela significaria o próprio movimento da morte. Aos humanos cabe, porém, controlar e circunscrever o movimento dos espíritos. Mas a iniciativa de se iniciar essa relação, a decisão de se realizar um *yãm̄yxop*, sempre parte dos espíritos. São eles que querem vir ou partir. Anunciam seu desejo através do sonho das pessoas.

As novas configurações que a situação de contato vem assumindo entre os Maxakali a partir da implantação das políticas indigenistas de cunho multiculturalista e o acirramento da predação guerreira voltada para o seu próprio meio social a partir do processo de reocupação e disputa territorial transformou o contexto da violência, particularmente para as suas relações com o mundo dos brancos, essas relações agora se encontram envolvidas em um processo de pacificação xamânica. As transformações da noção de alteridade promoveram um deslizamento entre o contexto da guerra e da predação para o discurso da sua domesticação xamânica – o englobamento xamânico da alteridade do branco. Nesse capítulo e no seguinte, pretendo refletir sobre a dinâmica das mutações das relações de alteridade e identidade. A intenção é a de desenvolver uma análise dos processos de transformação da alteridade implicados nas relações de troca entre os vários seres que compõem o universo, tendo a categoria da criança como mediadora.

Nessas duas últimas décadas, os Maxakali estão realizando uma interessante aproximação entre o contexto da sua escolarização²²⁸ e o seu sistema xamânico através dos processos da musicalidade e da tradução da escrita. Uma nova forma de aliança não guerreira, no processo de domesticação dos brancos, tem também as crianças como o bem essencial da troca. Os Maxakali dizem doar seus filhos ao os enviarem aos professores indígenas e, através deles, aos brancos, e em troca, esperam ganhar os bens dos brancos capturados pelos professores. A dimensão ritual progressivamente engloba a instituição escolar através da música e da *performance* ritual das crianças ao se tornarem essas as principais atividades escolares. A comensalidade – o consumo coletivo da merenda escolar – e a produção do conhecimento se associam novamente à partilha, agora entre brancos e Maxakali, para a construção das crianças.

Considerando a escola como um contexto paralelo ao xamanismo, nesse capítulo pretendo refletir sobre as dimensões históricas e transformacionais do contexto ritual a partir da resignificação da música e da linguagem cerimonial na sua relação com esse recente processo de implantação da escola e da escrita. O que instituiu novas formas de transmissão do saber xamânico e implicou também em uma nova forma de socialidade. Ambos os contextos se constituem como processos de aprendizagem e de produção do conhecimento. Conhecimento esse que se configura como a incorporação do ponto de vista do outro. A prática da tradução, principalmente da tradução musical, enquanto uma estratégia do contato com a alteridade configura uma nova forma de produção de conhecimento. Circunscrita pela lógica do xamanismo, a tradução tem o canto como o seu veículo central e a criança como o agente mediador. As transformações são operadas na sociocosmologia do grupo ao expandir a mediação das crianças, dirigidas pelos xamãs, do eixo vertical nas relações entre os vivos e os *yãmîy* – os espíritos – para o eixo horizontal entre os humanos e os *ãyuhuk* – os brancos.

Será em primeiro lugar, apresentada uma rápida descrição da política escolar indígena a partir de sua formulação multiculturalista e a sua implantação em Minas Gerais como o cenário onde se desenvolveu

²²⁸ Acompanhei esse processo através da participação da coordenação do PIEI/MG desde 1995 até 2004 e como professora formadora e da assessoria antropológica ao FIEI/MG desde a sua criação até 2009.

esses processos que serão descritos a seguir – a participação dos Maxakali na formação como professores indígenas e suas experiências de constituição das escolas nas aldeias. A introdução da escrita e a tradução dentro desse cenário como construções do conhecimento e da formação da pessoa.

A Educação Escolar Indígena.

É no contexto dos movimentos indígenas e indigenistas²²⁹ que a educação escolar indígena assume um novo papel frente às sociedades indígenas. Passa de instrumento de integração a instância de afirmação étnica da identidade, construída a partir de uma nova modalidade da relação dos povos indígenas e a sociedade nacional, particularmente o Estado através das políticas multiculturalistas. Levada a cabo pelos estados em parceria com os povos indígenas, é assegurado o direito ao uso da língua materna e dos processos próprios de aprendizagem nas escolas indígenas. Esses direitos, conquistados politicamente pelos índios, são garantidos por lei a partir da Constituição de 1988. A escola indígena passa a ser “diferenciada, específica, multilíngue e intercultural”. Um sobrenome longo para tentar definir o processo de domesticação indígena dessa instituição ocidental. Nessas últimas décadas, as políticas baseadas no multiculturalismo universalizaram a linguagem da identidade e organizaram segundo a sua lógica a prática política – tanto a do Estado quanto a dos próprios povos indígenas. O “direito à diferença” – jargão das políticas de educação escolar indígena – recebe, aqui, uma apropriação singular: transforma-se em uma identificação ao “índio genérico”, símbolo ocidental da diferença. Uma diferença estática, espelhada na identidade transforma-se no direito a uma diferença normatizada pela identidade (CALAVIA SAEZ, 2006).

O ensino escolar e a implantação de escolas indígenas, embora contemporâneos à colonização, se tornaram objeto de uma reflexão mais sistemática somente nessas últimas três décadas. O envolvimento dos etnólogos na proposição desses novos processos de escolarização

²²⁹ Emergente em meados da década de 1970.

indígena resultou em uma revisão crítica sobre o tema em diálogo com as discussões teóricas em curso na antropologia, particularmente na etnologia indígena²³⁰. Uma literatura crescente sobre temas como a cognição e os fundamentos cosmológicos do pensamento ameríndio, assim como sobre as questões colocadas pela tradução xamânica e pelos processos identitários em situações de contato interétnicos são colocados em relação ao processo de escolarização das sociedades indígenas. Temas que implicaram em transformações para o modelo escolar indígena e trouxeram contribuições importantes para a etnologia indígena.

Em 1999, concretizando os direitos conquistados na Constituição, o Ministério da Educação publica o documento intitulado “Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena”, elaborado para servir de referência básica aos planos operacionais dos estados e municípios em relação à educação escolar indígena²³¹. Este documento retrata a principal mudança quanto ao caráter da legislação brasileira, que passa a reconhecer o direito à diferença e a proteger as organizações sociais, os costumes, as línguas, as crenças e as tradições próprias das populações indígenas. Cada povo tem o direito constitucional de utilizar sua língua materna na escola, isto é, no processo educativo oral e escrito, de todos os conteúdos curriculares, assim como no desenvolvimento e reelaboração dinâmica do conhecimento de sua própria língua. Além disso, é assegurado o direito de aprender na escola, o português como segunda língua, em suas modalidades, oral e escrita, e em seus vários registros.

Mas apenas em 2001, o novo Plano Nacional de Educação vai assegurar juridicamente autonomia às comunidades indígenas ao afirmar que cabe a essas, a prerrogativa de elaborar e implantar seus próprios processos pedagógicos e definir o uso dos recursos financeiros públicos

²³⁰ LOPES DA SILVA, 1981., Id. 2001a., Id. 2001b; SILVA & AZEVEDO, 1998; FERREIRA, 1992; CAPACLA, 1995; FRANCHETTO, 1994; GRUPIONI, 1997; GALLOINS, 1997; TASSINARI, 2001, Id. 2007; LOPES DA SILVA, NUNES E MACEDO, 2002; COHN, 2000a, Id. 2001., Id. 2002.

²³¹ Estabelecidas pelo Parecer nº 14/1999 e pela Resolução nº 3/1999. A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 também apresentar avanços com relação à educação escolar indígena.

para a manutenção do cotidiano escolar. Nesse mesmo ano, é criada a Comissão Nacional dos Professores Indígenas – CNPI²³² que tem como objetivo discutir todas as ações da educação escolar indígena a serem implementadas pelo MEC. Dessa forma, ela funciona como uma instância de controle social sobre as ações do Ministério da Educação. Em novembro de 2009, O MEC em parceria com o Conselho Nacional de Secretários de Educação – CONSED e a FUNAI, realizou a primeira Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena – I CONEEI²³³. Foi formada uma extensa rede para discutir amplamente as condições de oferta da educação intercultural indígena, buscando perfeição as bases das políticas e a gestão de programas e ações para o tratamento qualificado da sociodiversidade indígena. Um marco no processo de escolarização indígena porque é a primeira vez que o Estado brasileiro assume a posição clara de considerar os povos indígenas como sujeitos protagonistas das decisões políticas sobre seus povos. Outro ponto importante dessa Conferência foi quanto à confirmação dos Territórios Etnoeducacionais que estabeleceram novas formas para a política escolar indígena. Em 2013, foi instituído pelo MEC o Programa Nacional dos Territórios Etnoeducacionais - PNTEE. Em meio ao processo de implantação desse Programa foi criado o programa nacional para a formação de professores indígenas “Saberes Indígenas na Escola²³⁴”. É

²³² No âmbito da Secretaria de Educação Fundamental do MEC, onde funciona a Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas - CGAEI. A Comissão é formada por treze membros titulares e seus suplentes, representantes de professores indígenas de todas as regiões do Brasil.

²³³ A I CONEEI reuniu lideranças políticas e espirituais, pais e mães, estudantes, professores e representações comunitárias dos povos indígenas, o Conselho Nacional de Educação, a União dos Dirigentes Municipais da Educação e Universidades.

²³⁴ Os Maxakali participaram dessa Conferência, através de seus representantes junto à APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. A Conferência Local foi realizada nos Territórios Indígenas Maxakali durante o mês de abril de 2009. Durante a Conferência Regional, em

nesse cenário que irá se desenvolver o processo de implantação das escolas indígenas e a formação dos professores indígenas de Minas Gerais, no qual os Maxakali se integram, e que passo a descrever abaixo.

O Processo de Implantação das Escolas Indígenas e a formação dos Professores Indígenas de Minas Gerais.

No sentido de assegurar as conquistas alcançadas na Constituição de 1988 e nas Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena, a Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais começa a formular, em 1993, uma primeira proposta para a implantação de escolas indígenas no estado. Essa proposta é consolidada através de dois processos desenvolvidos em 1995. A partir de várias visitas ao longo do segundo semestre desse ano aos territórios indígenas dos quatro grupos oficialmente reconhecidos até aquele momento no estado, os Pataxó, os Krenak, os Maxakali e os Xacriabá, um corpo de assessores²³⁵ realizou um diagnóstico em parceria com essas comunidades sobre suas expectativas em relação à sua educação escolar. Em novembro, é realizado um seminário no Parque Estadual do Rio Doce com os representantes desses quatro povos onde se elaborou a primeira concepção do Programa de Implantação de Escolas Indígenas de Minas Gerais – PIEI/MG e se definiu o início do curso de formação de professores, nomeado *uhittup* “alegria”, para janeiro do ano seguinte. A partir desse encontro, foi firmado um convênio entre a Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais em parceria com os povos indígenas do estado de Minas Gerais e a Universidade Federal de Minas Gerais, o Instituto Estadual de Florestas – IEF e a Administração Regional de Governador Valadares da FUNAI. O PIEI/MG teve como objetivo a criação e a construção das escolas indígenas, a realização do curso de formação em magistério indígena, além da produção, pelos professores

julho de 2009, na cidade de Belo Horizonte, os delegados Maxakali presentes escreveram um texto reportando as palavras de sua Comunidade.

²³⁵ Corpo de assessores composto por professores da UFMG, agentes da FUNAI, e funcionários da Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais, do qual participei através da assessoria como antropóloga.

indígenas, de material didático específico e das definições curriculares específicas e pedagogias próprias.

Os professores Maxakali foram inicialmente formados através do Curso para Formação de Professores Indígenas em nível de Magistério²³⁶ do PIEI/MG. Esse Programa teve como princípio básico para a sua construção conceitual a experimentação e a pesquisa como um processo de criação coletiva da qual participaram os professores indígenas e suas respectivas comunidades e os professores formadores. Paralelo à sua formação, os professores indígenas, entre eles os professores Maxakali, assumiram em 1997, as atividades docentes nas escolas indígenas criadas nas aldeias²³⁷. Como desdobramento de sua experiência de formação, os Maxakali iniciaram, em 2006, um curso de licenciatura de nível superior Formação Intercultural em Educação Indígena – FIEI/MG, na Faculdade de Educação da UFMG²³⁸.

A partir de reuniões realizadas no último módulo do primeiro Curso de Magistério do PIEI/MG, no Parque Estadual do Rio Doce, em julho de 1999, os professores indígenas expressaram o desejo de realizar

²³⁶ O Curso de Formação para Professores Indígenas, iniciado em 1996, formou uma primeira turma de 66 professores em dezembro de 1999, destes, 10 eram Maxakali e foi realizado em módulos de ensino concentrados, nos meses de julho e fevereiro no Parque Florestal do Rio Doce. Além dos módulos no parque, foram realizados também, cursos sobre o manejo do território, língua indígena, assessorias antropológicas e acompanhamento do processo escolar nos territórios indígenas. Uma segunda turma, incluindo também os Kaxixó, os Pankararu, os Aranã e os Xukuru-Kariri, se formou em 2004, com 74 professores, sendo apenas um Maxakali, uma terceira turma de professores se formou em 2008, nela estavam presentes mais seis Maxakali, filhos e sobrinhos dos professores da turma inicial. Após esse ano, o PIEI/MG é desativado pelo governo estadual e só retoma as atividades com uma turma somente de Xacriabá em 2015. Em 2017, novamente cinco Maxakali ingressaram no PIEI/MG.

²³⁷ Esse processo será descrito mais a frente.

²³⁸ Os primeiros 11 professores Maxakali formados em magistério indígena pelo PIEI/MG, participaram dessa formação em nível superior pelo FIEI/MG.

uma formação universitária em várias áreas de conhecimento. No ano de 2001, foi realizado na UFMG um seminário com os representantes dos professores indígenas krenak, Maxakali, Xacriabá e Pataxó, a equipe de formadores do PIEI/MG, representantes da Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais e da Universidade Federal de Minas Gerais, onde foram discutidas e formalizadas as demandas pela formação em ensino superior para as comunidades indígenas. Foi elaborado um projeto de curso experimental para formar e habilitar professores indígenas, com enfoque intercultural, para lecionar nas escolas indígenas de ensino fundamental e do ensino médio.

Após a sua elaboração, o projeto foi discutido e aprovado no III Fórum de Formadores de Professores Indígenas realizado em outubro de 2004 na Faculdade de Educação da UFMG²³⁹. O curso está dirigido para professores indígenas, que estão no exercício do magistério nas escolas indígenas de suas aldeias²⁴⁰. A etapa de formação na universidade é denominada de “Etapa Intensiva”, e o período de formação que continua nas aldeias é chamado de “Etapa Intermediária” e tem a duração total de cinco anos. O currículo do curso está centrado na temática “o papel do educador indígena”, desenvolvida através de três eixos temáticos: Conhecimento Socioambiental, Múltiplas Linguagens e a Escola e seus sujeitos. Uma das dimensões centrais do curso é garantir a autoria indígena através da proposição dos grupos participantes para os programas curriculares e a construção do material didático em várias linguagens: livros, cartilhas, jogos, vídeos, discos, CD-roms, feitos pelos próprios professores cursistas.

²³⁹ Esse Fórum contou com a presença dos representantes do Movimento Indígena de Minas Gerais, da equipe de formadores do PIEI/MG, de representantes da Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais, da FUNAI e do MEC, através da Secretaria de educação continuada, alfabetização e diversidade (SECAD).

²⁴⁰ A partir de 2009, a UFMG passou a oferecer como curso regular essa Licenciatura Intercultural Indígena, graças à adesão ao Plano de Reestruturação e Expansão das Universidades (Reuni). Atualmente o FIEI/MG recebe 35 estudantes, de diferentes etnias de Minas Gerais e de outros estados. A entrada é única, sempre no segundo semestre, e o curso tem a duração de cinco anos. Até 2017 não houve mais participação de professores Maxakali nesse novo formato dos cursos de formação pelo Reuni.

Os atuais professores Maxakali foram indicados por suas comunidades a partir de critérios que vão desde o reconhecimento da experiência na área escolar e o domínio da escrita em Maxakali por parte dos candidatos, a uma distribuição equivalente de “cargos” entre os vários grupos políticos. Outro critério da comunidade na seleção dos cursistas foi o maior conhecimento do “mundo dos brancos” e em particular, a fluência na língua portuguesa²⁴¹. Portanto, apenas homens foram selecionados para participar do curso. Mas inicialmente, todos possuíam um conhecimento bem restrito da língua portuguesa. No início da sua formação no Parque do Rio Doce, as aulas eram dadas para todos os professores indígenas reunidos. Nesse período, a participação dos Maxakali no curso de formação foi bastante limitada. A barreira da língua era o fator determinante. Mas, se pouco aproveitaram desses conteúdos disciplinares nos cursos iniciais, a sociologia escolar ali percebida foi reproduzida em suas escolas das aldeias.

A partir do quarto módulo, os cursos passaram a ser realizados em turmas separadas e com abordagens diferenciadas dos conteúdos disciplinares em relação a cada etnia. Conscientes de sua dificuldade linguística, os Maxakali solicitaram um curso para aprender o português. Iniciaram então, um curso de português para estrangeiros com ênfase na conversação, que posteriormente, foi incorporando também, a leitura e a escrita. O curso de português se tornou a espinha dorsal da formação dos Maxakali. Embora, o aprendizado do português não tivesse como objetivo a sua utilização no ensino das escolas das aldeias, este conhecimento se tornou fundamental para os professores Maxakali no sentido de permitir a eles um melhor conhecimento do mundo dos brancos, das várias instituições que atuam em seus territórios e os transformou em assessores imprescindíveis para praticamente todas as ações realizadas entre o grupo, sejam elas do Estado ou as de caráter científico. O domínio da língua portuguesa foi o primeiro passo neste processo. O curso de formação para

²⁴¹ O domínio da língua portuguesa, principalmente na sua versão escrita, contudo era, inicialmente, muito desigual entre os candidatos.

os professores Maxakali, portanto significou a possibilidade de um maior domínio da realidade do outro.

O currículo do curso de formação foi sendo construído junto aos professores, a partir de uma avaliação conjunta de professores indígenas e assessores formadores, das necessidades e interesses específicos para cada grupo. Os Maxakali escolheram além do português, o estudo da matemática. O interesse foi a aprendizagem das quatro operações e a habilidade de trabalhar com o dinheiro. Este conhecimento de matemática também é ensinado nas escolas para as crianças. Além disso, trabalharam com a produção e a leitura cartográfica e algumas noções sobre geografia e ciências biológicas. A história ministrada nas escolas é a do próprio grupo, e por hora eles não se interessam em conhecer a nossa versão da história, nem mesmo sobre a nossa versão da história de contato. Os cursos de artes plásticas e áudio-visuais, música, teatro e atividades lúdicas também foram uma demanda constante dos Maxakali. Essas formas de expressão artística são linguagens bastante utilizadas como instrumentos pedagógicos de ensino para as crianças nas suas escolas.

A exploração de outras possibilidades de linguagem foi uma ênfase do curso de formação para os Maxakali. O conhecimento sobre outras tecnologias disponíveis despertaram enorme interesse entre eles. O uso do computador e do gravador, a produção de vídeo e da fotografia foram recursos amplamente explorados. Os Maxakali realizaram vários cursos de produção de vídeo, desenvolvendo todas as fases desta produção: roteiro, texto, direção e edição. A produção de documentários em vídeo é utilizada como mais uma possibilidade de linguagem na tradução de sua própria cultura - narração e encenação da própria mitologia e a gravação de CDs da música de seus principais rituais.

Essa linguagem ampliou seu significado ao se transformar também em instrumento de registro de um trabalho propriamente etnográfico durante o curso de formação de professores indígenas, sobre os *ãyuhuk* – os brancos – seus hábitos, seus objetos e sua tecnologia. Outras culturas também foram objeto de seus registros. Motivados por um curso sobre outras culturas indígenas, desenvolveram ainda uma investigação sobre outros *ãyuhuk*, os demais grupos que partilharam a sua experiência no Parque Florestal do Rio Doce, utilizando o vídeo como principal instrumento e também o registro através de fotografias e gravadores. Este material, narrado em Maxakali, tem uma utilização que ultrapassa em muito o universo escolar, ele é levado para toda a aldeia. Embora seja

também utilizado nas escolas como recurso didático, é exibido para toda a comunidade. Os professores, como interlocutores deste novo diálogo com os *āyuhuk*, levam o resultado de suas viagens de exploração pelo “mundo do branco” – as suas participações nos cursos de formação e as viagens que realizam para a capital do estado e para outras cidades, quando participam dos encontros e eventos dentro do cenário da política indigenista. A apropriação da linguagem áudio visual permitiu aos Maxakali traduzir de forma mais significativa o mundo do branco. Essas tecnologias se tornaram para eles, novas formas de transporte entre os mundos, novas formas de troca xamânica. O vídeo passou a ser uma tecnologia de diálogo com os brancos e por isso mesmo, uma forma de escrita política, propiciando uma nova forma de relação com o mundo *āyuhuk*.

Além dos cursos realizados presencialmente, foram realizados também cursos nos territórios Maxakali no intervalo entre os módulos. Estes cursos variaram muito em seus conteúdos, frequência e propósitos. Foram realizados cursos de Uso do Território para a preservação, aproveitamento e recuperação da mata nativa, cursos de assessoramento aos processos próprios de pedagogia Maxakali que trabalharam desde os mecanismos de gerenciamento e negociações políticas da dimensão escolar às questões propriamente pedagógicas do processo de alfabetização em Maxakali, com a parceria de linguistas, antropólogos e pessoas ligadas à área de alfabetização. Através desse processo de assessoramento, foi criado pelos Maxakali, como parte de seu processo escolar nas escolas das aldeias, um curso sobre as dimensões de sua cosmologia e vida ritual, ministrado pelos vários xãmas de cada grupo local²⁴². O processo de formação dos professores Maxakali teve, portanto, um sentido amplo que envolveu tanto a formação e o desenvolvimento dos processos próprios do ensino em suas escolas nas aldeias, como o conhecimento e o maior domínio da lógica do mundo do branco. Estas foram as principais demandas ao longo do processo de sua formação.

²⁴² Essas aulas de xamanismo serão analisadas mais a frente.

Além disso, como parte de um processo de extensão do campo de atuação do seu próprio saber xamânico ao mundo dos *ãyuhuk*, dos brancos, alguns xamãs iniciaram atividades docentes na categoria de professores visitantes, na escola de Música da UFMG, desde o final de 2005²⁴³. A partir de 2011, os professores indígenas e alguns jovens Maxakali iniciaram também um curso oferecido pela Universidade Federal de Minas Gerais de técnicas de edição e de captação de vídeo com o objetivo de formar cineastas, escritores e fotógrafos Maxakali²⁴⁴. O que promoveu uma presença significativa de cineastas Maxakali no cenário do cinema documentário²⁴⁵. A escrita audiovisual foi a proposta encontrada para assegurar uma continuidade às pesquisas realizadas pelos Maxakali com a Universidade.

²⁴³ Os projetos “Memórias Musicais Indígenas” e “Imagem-Corpo-Verdade: trânsito de saberes maxakali” foram desenvolvidos por um grupo interdisciplinar de professores indígenas e xamãs, professores da escola de Letras e da escola de Música da UFMG e registraram em CDs e livros, a produção musical Maxakali. Resultaram na publicação de dois livros sobre os rituais: “Cantos e histórias do morcego-espírito e do *hemex*” e “Cantos e histórias do gavião-espírito”, que reúnem 269 cantos em Maxakali, com tradução para o português, e vêm acompanhados de DVDs com gravações de áudio dos rituais e na publicação de um catálogo de fotos sobre o cotidiano e a vida ritual do ponto de vista das mulheres. Resultou ainda na finalização de dois filmes: “Caçando Capivara”/*Kuxakuk Xak* e “Acordar do dia”/*Ayök Mōka Ok Hāmtup*.

²⁴⁴ “Por uma Escrita Audiovisual Maxakali” projeto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa INCT.

²⁴⁵ *Kotkuphi*, em 2009, Direção: Isael Maxakali; “Caçando capivaras”/*Kuxakuk Xak*, em 2009, Direção: Derly Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaína Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali, João Duro Maxakali. Prêmio de melhor Média-Metragem no FICA (XII Festival Internacional do Cinema Ambiental) em 2010; “Acordar do dia”/*Ayök Mōka Ok Hāmtup*, em 2009, Direção: Derly Maxakali, Marilton Maxakali, Juninha Maxakali, Janaína Maxakali, Fernando Maxakali, Joanina Maxakali, Zé Carlos Maxakali, Bernardo Maxakali, João Duro Maxakali; *Taxtakox* da Aldeia Vila Nova, em 2009, Direção: Isael Maxakali; *Kotkuphi* em 2009, Direção: Isael Maxakali; *Xokxop pet* em 2009, direção Isael Maxakali; *Xokxop Penãhã*, em 2009, Direção: Zezinho Maxakali; *Batizado*, em 2009, Direção: Ismail Maxakali.

A Escola Indígena – *Tappet Mîy ox Pet*²⁴⁶

A noção de escola indígena como espaço de fronteiras, proposta por Tassinari (2001), permite a identificação das novas formas de socialidade indígena e de reinterpretação das novas situações de contato constituídas a partir da implantação das escolas indígenas como um processo produtor de significado. As fronteiras como regiões de passagens e transformações permitem o fluxo e a tradução entre significados distintos culturalmente para ambos os lados da fronteira. Ou seja, tanto para a instituição escolar na sua apreensão das culturas indígenas haveria uma resignificação dentro do referencial ocidental, quanto para as culturas indígenas haveria também uma reinterpretação dos seus próprios processos de interação. Porém, “zonas incomunicáveis” permaneceriam fora desse fluxo por não permitirem uma reapropriação significativa entre ambas as matrizes culturais.

Nesses espaços de fronteiras, quais as estratégias desenvolvidas e que transformações da socialidade e da cosmologia ocorreram na apropriação e negociação dos bens, entre esses, a apropriação da própria escrita, trazidos pelo processo de escolarização? Como foram reinterpretadas as novas lógicas/ideias/valores que penetram agora de forma mais insidiosa nessa nova proposta de relação escola/aldeia? Quais as implicações para os processos de aprendizagem, transmissão e produção do conhecimento, intimamente relacionados à sua cosmologia e à construção da pessoa, quando traduzidos para a lógica escolar? O que acontece dentro desses espaços de fronteira à criança ao ser transformada em “aluno”? Essas são algumas questões que serão tratadas a seguir.

Os Maxakali já possuíam uma experiência anterior com o sistema escolar, antes da implantação das escolas indígenas em 1997. Duas escolas, uma em cada um dos dois territórios até então demarcados, gerenciadas pela FUNAI/Administração Governador Valadares, contavam com três professoras de ensino fundamental desse Órgão e

²⁴⁶ *Tappet* é a tradução fonética feita pelos Maxakali para a incorporação da palavra “papel”; *mîy*, “fazer”; *Pet*, “casa” – Casa de fazer papel.

funcionavam com o auxílio de “monitores indígenas²⁴⁷” através do ensino bilíngue de cunho integracionista, cujo objetivo era fazer a transição para o português. A alfabetização era feita em Maxakali e o português, ensinado como segunda língua. O sistema de codificação da língua e as cartilhas de alfabetização foram produzidos pelo casal de missionários do Summer Instituts of Linguistics – SIL, que trabalharam com os Maxakali por mais de 40 anos²⁴⁸. A frequência à escola era baixa, ficando reduzida aos dias em que a FUNAI fornecia merenda escolar. Dada a impossibilidade de estocar alimentos dentro do posto da FUNAI, esses dias não ultrapassavam dois ou três mensais, nos períodos em que havia a remessa de merenda escolar pela administração de Brasília da FUNAI. A maioria das crianças que frequentaram a escola, não chegou a concluir o processo de alfabetização²⁴⁹.

A partir de 1997, as escolas da FUNAI passaram a funcionar como Escolas Estaduais Indígenas. Os professores, ainda em formação, foram contratados pela Secretaria do Estado da Educação de Minas Gerais. As cartilhas produzidas pelo SIL continuam a ser utilizadas pelos professores indígenas para a alfabetização²⁵⁰. Eles também desenvolvem várias atividades com as crianças através de textos orais e escritos e novos materiais didáticos produzidos por eles mesmos, sobre suas histórias

²⁴⁷ Jovens Maxakali alfabetizados pelo casal de missionários do SIL – Summer Instituts of Linguistics, visto que as crianças não falavam o português e as professoras, o Maxakali. Estes monitores tornaram-se, com a implantação das escolas indígenas, alguns dos professores indígenas.

²⁴⁸ O linguista Harold Popovich e sua esposa antropóloga Frances Popovich.

²⁴⁹ Informações concedidas por Arlene Santos, coordenadora educacional regional da FUNAI em Governador Valadares. Os arquivos da FUNAI referentes a esse processo foram perdidos com a mudança da sede dessa instituição.

²⁵⁰ É importante lembrar que os professores foram eles próprios, alfabetizados através do método silábico a partir dessas cartilhas produzidas pelo SIL. Elas são muito valorizadas pelos Maxakali, e embora eles complementem as lições das cartilhas com inúmeras outras atividades e mesmo, com a construção por eles próprios junto à equipe de alfabetização do PIEI/MG, de uma nova cartilha a partir de métodos construtivistas de alfabetização, ainda são as primeiras, as mais valorizadas.

tradicionais. O currículo, o calendário, os processos de ensino/aprendizagem e a gestão escolar são constituídos pelos professores junto às suas comunidades.

A Secretaria de Estado da Educação através de uma parceria com o Instituto Estadual de Patrimônio Histórico e Artístico – IEPHA/MG construiu em 1999, duas escolas nos dois territórios até então demarcados. A maior delas, no território do Pradinho e que abrigou inicialmente cinco professores, foi abandonada em 2001, à época da recuperação de parte da área entre os territórios do Pradinho e de Água Boa e a consequente mudança dos grupos locais para a nova área recuperada²⁵¹. Atualmente, no território do Pradinho, as escolas funcionam em dois prédios escolares: na aldeia Vila Nova, um prédio foi construído pela prefeitura, o outro, na aldeia Cachoeira, foi construído pelos próprios Maxakali²⁵². No território de Água Boa, há hoje cinco prédios escolares²⁵³, uma escola funciona no prédio escolar construído pela FUNAI, três outros prédios foram construídos pelas próprias comunidades com o apoio do CIMI/Seção Leste. O quinto prédio escolar construído pela SEE/MG, inicialmente abrigava dois professores. Atualmente, apenas um professor, morador da aldeia na qual ele está situado, utiliza esse prédio escolar²⁵⁴. Duas escolas

²⁵¹ Processo descrito nos capítulos um e quatro.

²⁵² As duas escolas pertencem administrativamente a uma mesma vinculação da “Escola Estadual Indígena Capitãozinho Maxakali” do município de Bertópolis.

²⁵³ Todas as escolas estão vinculadas administrativamente à “Escola Estadual Indígena Maxakali” do município de Santa Helena de Minas.

²⁵⁴ Inicialmente, os primeiros dez professores estavam distribuídos da seguinte maneira: Professores do território de Pradinho: Rafael, Gilberto, Ismail, Laudelino e Zé Lito e Professores do território de Água Boa: João Bidé Maxakali (Comunidade de Maria Diva), Zezinho (Comunidade da Jaqueira), Joviel e Pinheiro (Comunidade Bueno), Gilmar (comunidade Gilmar). Um professor se aposentou por motivo de saúde e um faleceu. Depois da nova configuração em quatro territórios e com a entrada dos novos professores: Professores do território de Pradinho: Damazinho, Ismail, Benjamim, Laudelino. Professores do território de Água Boa: João Bidé Maxakali (Comunidade de Maria Diva), Zezinho e Lúcio

ainda funcionam como classes vinculadas á essa escola. No território Indígena Cachoeirinha em Topázio, e outra escola no município de Ladainha no território Aldeia Verde. A SEE/MG também contrata, num esquema de rodízio anual, o serviço de uma mulher, moradora de cada aldeia onde se localiza o prédio escolar, para a preparação da merenda escolar.

Em suas escolas, os Maxakali não ensinam o português para as crianças. Elas são alfabetizadas na língua materna com conteúdos da sua própria cultura, principalmente da cosmologia e da vida ritual. O currículo se constitui de alfabetização em Maxakali e das quatro operações aritméticas, além das dimensões rituais e da mitologia. Foi decisão do grupo, as crianças serem formadas dentro dos valores e conhecimentos apenas de sua própria cultura. Somente na vida adulta, estariam aptas a conviver e melhor conhecer o “mundo do branco” sem o risco de se distanciarem da sua própria cultura. Pouco após a criação das escolas, os Maxakali decidiram também introduzir o ensino do xamanismo no contexto escolar²⁵⁵. As aulas de xamanismo foram iniciadas em 1998. Atendendo a reivindicação dos Maxakali por uma maior distribuição dos benefícios introduzidos com a escola, funcionam em esquema de rodízio dos professores xamãs quando a aldeia possui mais de um *yã* considerado grande especialista. Esses são pagos pela SEE/MG no formato de bolsas mensais.

Tappet Mîy ox Pet xi Kuxex – A Escola Indígena e a Casa dos Cantos.

Uma questão fundamental criada com a implantação da escola indígena foi quanto à constituição de um espaço público coletivo e a distribuição de poder, bens e prestígio dentro de um grupo politicamente faccionado com forte tendência igualitária. Para os Maxakali, a *kuxex*, a Casa dos Cantos, é o único espaço comum que reúne várias famílias aliadas, mas ainda assim, essas famílias pertencem a um grupo local definido. Os Maxakali como um todo, não estão representados através de

(Comunidade Jaqueira), Joviel (Comunidade Bueno), Gilmar (Comunidade Gilmar). Professores do território Aldeia Verde, em Ladainha: Isael e Pinheiro. Professores do território de Cachoeirinha em Topázio: Rafael.

²⁵⁵ O curso de xamanismo será descrito mais a frente.

nenhuma instância. A FUNAI tenta artificialmente ocupar este espaço. Mas os Maxakali consideram o posto administrativo da FUNAI como o espaço do “outro”, o espaço privilegiado para o conflito e a violência. Palco privilegiado para os confrontos entre grupos hostis.

As primeiras escolas indígenas implantadas nos territórios Maxakali reuniram inicialmente, vários grupos locais e criaram um espaço coletivo. Embora ainda um espaço do contato, nas escolas, ao contrário do posto da FUNAI, os atores são os próprios Maxakali e não mais os *ãyuhuk*. Esse, contudo não foi um espaço percebido como coletivo, embora as escolas sejam escolas públicas estaduais, são os professores considerados os “donos” das escolas. Eles controlam o estoque de alimentos, a merenda escolar e os bens e o acesso ao mundo dos brancos. E o mais importante, são eles que determinam como distribuí-los. Os Maxakali nomeiam²⁵⁶ as suas escolas através dos nomes de seus “donos” – os professores.

Talvez o próprio surgimento da categoria de professores indígenas seja outra situação, ainda mais complexa quanto às negociações impostas pela introdução das escolas indígenas. Como essa elite indígena formada pelos brancos lida com os compromissos e interesses que implicam a sua própria rede de parentesco e os benefícios conseguidos através da escola? Os professores passaram a deter uma série de bens como o salário, o controle sobre os alimentos e os bens industrializados e o poder adquirido pelo acesso ao mundo dos brancos, numa escala individual nunca antes acessível aos Maxakali.

Viver em aldeia significa estar entre iguais. O que implica na complexa situação de partilhar os recursos com todos aqueles que pertencem ao mesmo grupo local. Pelo menos, quando estes recursos são considerados excedentes. É o que fazem os *yãyã* líderes de famílias extensas e xamãs, homens de uma faixa etária bem mais velha que inicialmente, a dos jovens professores. Como líderes, estes homens distribuem para um grande número de pessoas, os recursos das

²⁵⁶ Os nomes oficiais são utilizados apenas para efeito burocrático.

aposentadorias e de outras formas de obtenção. Além disso, são eles os maiores realizadores dos ciclos rituais. Desta forma, partilham também com as famílias aliadas, aumentando assim o seu próprio prestígio. Porém, por não terem domínio do universo escolar e, principalmente da escrita, seu signo máximo, não foram escolhidos como professores indígenas. Nos primeiros anos de funcionamento das escolas, a nova categoria de professores indígenas encontrava-se ainda na faixa etária de jovens guerreiros. Eles controlavam apenas as suas próprias famílias nucleares. Não se mostravam, portanto, muito dispostos a socializar o grande volume de bens adquiridos em sua nova situação. Pressionados a distribuir os bens acumulados, os professores se viram assediados por todos os lados. Os parentes esperavam que os bens fossem repartidos entre eles. Demandavam a participação no processo de implantação das escolas, realizando uma série de tarefas em troca da partilha destes bens. Os aliados esperavam a realização de grandes eventos rituais, onde estes bens seriam então, distribuídos. Divididos entre os compromissos e interesses do seu próprio grupo de parentes e acusados pelos aliados de estarem beneficiando apenas os seus, os professores enfrentaram inicialmente uma violenta disputa pela posse das escolas. Alguns professores que viviam junto a grupos formados por várias famílias aliadas, afastaram-se temporariamente de seus grupos locais. Passaram a morar em suas áreas de roça e em alguns casos, construíram suas casas ao lado dos prédios escolares. Estratégia utilizada para evitar situações de tensão social.

A dimensão ritual é o espaço legítimo da troca. A rede de parentesco estabelece a partilha dos bens entre os iguais, os parentes e os afins consanguinizados e a pilhagem para os inimigos. A grande mobilidade social provocada pelas disputas e conflitos, tem, como estratégia de solução, o afastamento espacial e a atualização de novas alianças para a composição de novos grupos locais. A distribuição desigual de bens e privilégios provocada pela implantação das escolas é complicada, tensa e de difícil negociação fora do contexto ritual. A consequência destas disputas no contexto escolar foi a irrupção de vários confrontos violentos, com agressões físicas, destruição de casas e até mesmo, de ameaças de morte entre alguns grupos rivais, além do afastamento espacial desses. Na verdade, os professores que conseguiram impor-se como os “donos das escolas”, expulsaram os afins que disputavam com eles a posse e o controle dos bens dessas escolas. Os grupos expulsos buscaram a participação em outras escolas através de novas alianças. É claro que a intensidade destes conflitos dependeu em

muito da capacidade de negociação de cada professor e do seu próprio grupo de parentes. Em algumas escolas os vários grupos aliados ainda conseguiram por um tempo maior, manter, embora de forma tensa, uma negociação entre eles.

Na sua dimensão política as escolas indígenas foram palco de um complicado exercício de negociação que, muitas vezes gerou conflitos e confrontos. Mas se foi difícil negociar politicamente a implantação das suas escolas, os Maxakali encontraram outra dimensão onde esta negociação é tradicionalmente mais bem sucedida – na circulação das crianças e na incorporação da escola pela dimensão ritual.

A Criação Partilhada das Crianças e as Novas Alianças.

Ao frequentarem a escola, as crianças são separadas de seu cotidiano familiar e dos seus etários divididos por aldeia, durante o período das aulas. As famílias consideram que estão oferecendo suas crianças aos professores. Em contrapartida, esses devem oferecer presentes às famílias em troca das crianças recebidas. Além do próprio ensino e da merenda escolar, os professores devem comprar, com frequência, outros alimentos para oferecerem às crianças e, através destas, às suas famílias²⁵⁷. A prática de se criar conjuntamente crianças é uma forma importante de se constituir alianças entre os grupos²⁵⁸. Para os professores é fundamental manter uma rede de alianças com o maior número de grupos familiares. Só assim, as famílias lhes enviarão suas crianças para serem seus alunos. Nas escolas, portanto, as crianças, ou os “alunos”, são o bem trocado entre os professores e a comunidade. A escolha do professor, feita pela comunidade, exige dele um contra dom aos benefícios recebidos através desse cargo – o salário, o acesso ao mundo e aos bens dos *āyuhuk*.

²⁵⁷ Os Maxakali são explícitos ao dizerem que estão “dando” as crianças para o professor, ou ao reclamarem de alguma atitude sua, o ameaçar diretamente, dizendo que irão dar seus filhos para outro professor.

²⁵⁸ Ver capítulo dois.

É na configuração das classes escolares que fica ainda mais evidente a relação entre o fluxo de crianças e as redes de socialidade formadas pelos professores. São as alianças estabelecidas entre os professores e as famílias das aldeias que definem quais crianças serão seus alunos. Os fatores determinantes para a distribuição das crianças entre as turmas e as escolas não são de ordem didática ou pedagógica, mas de natureza política. O mais importante é que exista uma boa relação entre a família da criança, portanto dela própria, com o seu professor. As diferenças de idade e desenvolvimento cognitivo das crianças é um fator secundário para a composição das classes escolares, mesmo quando isso implique em classes com um grau de diversidade muito acentuado²⁵⁹. As relações de parentesco mais próximas são sempre definidoras do pertencimento a uma classe escolar. Filhos e sobrinhos ficam sempre com seus pais ou tios, quando esses são professores. Mas como a maior parte das famílias não possui o seu próprio professor, suas crianças serão distribuídas de acordo com o grau de aliança que tiverem com os professores. Essa distribuição dos alunos, tampouco obedece necessariamente ao critério da proximidade espacial em relação às escolas. Muitas crianças frequentam a escola de um professor espacialmente muito distante de suas aldeias. Mesmo quando há uma escola dentro de sua própria aldeia. Se não houver também boas relações de aliança com esse professor, a criança poderá frequentar a escola de outra aldeia. Em função de algum conflito recente entre o professor e a sua família, ela poderá frequentar outra classe de outro professor, com quem novas alianças estejam sendo ativadas. Isso porque, mudar a própria casa de uma aldeia pode demorar um pouco mais. É necessário reativar novas alianças com outros grupos familiares de outras aldeias e negociar a mudança. Mas o fluxo das crianças é sempre, imediatamente reorientado. As crianças serão encaminhadas para a nova aldeia, depois os adultos as seguirão. Conflitos entre os grupos geram, imediatamente, recomposição das classes escolares.

A configuração das classes escolares reflete a dinâmica da sociabilidade através das redes tecidas pelas alianças entre as famílias dos

²⁵⁹ É importante ressaltar que a idade das crianças que frequentam as aulas varia entre três/quatro anos a quatorze/quinze anos.

professores e a comunidade²⁶⁰. A grande mobilidade da frequência das crianças entre as várias classes escolares configura também um quadro bastante irregular de distribuição do número de alunos entre elas ao longo do ano letivo. A mobilidade da configuração das salas de aula é também provocada pela mudança dos próprios professores. Conflitos dentro de sua própria aldeia podem implicar em mudança da sua família para uma nova aldeia ou mesmo para um novo território²⁶¹. E com ele, muda-se a escola. As crianças cujas famílias mantiverem os laços de solidariedade com o professor, o acompanharão para a nova localização da escola.

Os professores que conseguem manter um grande número de crianças em suas turmas, por vezes, são obrigados a lançar mão de estratégias para poderem ministrar suas aulas – como dividir o horário das aulas em dois turnos ou utilizarem “auxiliares” para trabalhar com os mais novos. Estes “auxiliares” são os seus próprios filhos mais velhos. Esse recurso é também muito utilizado quando os professores precisam realizar alguma viagem ou outra atividade dentro do próprio território. Atualmente, os primeiros professores formados se tornaram grandes lideranças e possuem, portanto, muitas outras responsabilidades e atribuições em suas funções como intermediários para todos os assuntos com o mundo dos *ãyuhuk*.

Durante os primeiros anos de funcionamento, a escola indígena do território do Pradinho reuniu cinco dos onze professores em um único prédio escolar, localizado dentro das instalações do posto da FUNAI e depois, no novo prédio escolar construído pela SEE/MG. Orientados pelos assessores da SEE/MG os professores configuraram suas classes escolares a partir de critérios de idade e de desenvolvimento cognitivo. Porém, a mobilidade das crianças entre as turmas a partir de critérios de

²⁶⁰ Em alguns períodos, constituindo turmas bem pequenas com menos de dez alunos e outras com mais de sessenta.

²⁶¹ Foi o que ocorreu com três dos professores e suas escolas quando foram expulsos dos seus territórios nos conflitos de 2001, ver capítulo um e quatro.

socialidade e das relações de aliança dos professores logo se impôs²⁶². A recuperação da nova parte do território entre os territórios de Pradinho e Água Boa provocou a mudança das várias aldeias próximas ao posto da FUNAI e do novo prédio escolar, que migraram para tomar posse deste novo território. Durante alguns meses, todos, alunos e professores, vinham caminhando para o prédio escolar construído pela SEE/MG para realizarem as aulas. Logo, este prédio foi abandonado. Os professores e a própria comunidade recusaram-se a se manterem ligados dentro de uma única escola central. Dividiram-se, cada professor em sua própria aldeia. Os professores construíram salas de aula dentro de suas aldeias e “capturam” seus alunos a partir das próprias redes de aliança.

O consumo coletivo da merenda escolar é outra dimensão que evidencia uma nova forma de relação de partilha entre os brancos e os Maxakali na criação das crianças. A comensalidade como forma de produção do conhecimento na partilha da criação das crianças. A merenda escolar é percebida como uma doação feita pelos professores para a comunidade através das crianças, como uma captura realizada por eles, desses alimentos do mundo dos brancos.

No período inicial da implantação das escolas, toda a aldeia reunia-se para participar da merenda escolar. Providências foram logo tomadas no sentido de garantir a “merenda só para os alunos”. Os professores foram encarregados da constrangedora tarefa de avisar aos seus parentes que não seriam mais bem-vindos durante a distribuição da merenda e que seus filhos, agora unidos numa nova categoria – a de “alunos” – passariam a comer separados de suas famílias. Os professores indígenas passaram a dormir na escola para vigiar o estoque de merenda e a comunidade desenvolveu formas de se adaptar a esta norma escolar. Se a família não poderia mais vir à escola para comer com os seus, a comida passou a ser levada para as famílias através das crianças, para que fosse partilhada com os parentes. As crianças passaram a levar para as aulas saquinhos plásticos ou outros recipientes onde, após comerem parte da merenda

²⁶² Os professores sempre justificavam essas transferências de turma a partir da iniciativa das próprias crianças. É sempre o desejo da criança que é considerado como determinante no processo de enturmamento. Diziam-nos, que elas haviam lhes pedido para trocar de turma para ficar com o seu parente, e acrescentavam que criança aprende melhor com seu próprio parente.

recebida, levavam o restante para suas famílias. Atualmente, com as escolas separadas por aldeias, a distribuição da merenda escolar se tornou mais próxima a comensalidade que ocorre durante os *yãmîxop* com a participação efetiva de todos os parentes.

Dentro desse contexto atual de pacificação dos brancos, uma nova e desconcertante modalidade de partilha de criação das crianças vem sendo realizada como forma de aliança, agora com os funcionários da FUNASA. Crianças pequenas que, recorrentemente, são internadas na Casa do Índio para tratamento de saúde²⁶³, acabam sendo mantidas lá por seus pais para serem alimentadas e criadas pelos funcionários dessa instituição. “Criadas até começarem a andar²⁶⁴”. Para os Maxakali, essas crianças estariam manifestando seu desejo de estabelecer aliança com esse grupo específico de brancos – “os da saúde” – ao demandarem os seus cuidados. Após esse período, as crianças devem retornar ao grupo, construindo através da sua circulação, a aliança e a pacificação dessa recente modalidade de brancos. As incongruências entre essas duas

²⁶³ Essas são crianças mais frágeis ou com doenças ou deficiências físicas crônicas ou órfãs. Foi o que ocorreu, com Belinha. Belinha era a primeira filha de um jovem casal que morava na aldeia Vila Nova, no território de Pradinho. Ela nasceu com uma pequena má formação nas articulações dos tornozelos e precisou de uma intervenção cirúrgica corretiva para o seu desenvolvimento normal. Ainda recém-nascida, foi entregue por sua avó (mãe de sua mãe) “para a FUNASA consertar”. Eu a conheci com pouco mais de um ano, ainda internada na Casa do índio com as perninhas engessadas, durante a realização da pesquisa para o doutorado, quando passei alguns dias em Governador Valadares acompanhando os Maxakali em internação nessa instituição. Pouco tempo depois, foi retirado o gesso e ela foi reencaminhada à sua família. Ela se tornou o centro das atenções da aldeia. Porém, em menos de duas semanas ela foi novamente internada na Casa do Índio com um quadro de desnutrição e desidratação. Belinha ainda passou por outras internações enquanto estive em campo, em sua difícil readaptação à vida na aldeia.

²⁶⁴ Os Maxakali usam essa expressão para indicar o tempo que as crianças devem ficar sob os cuidados das funcionárias da Casa do Índio, porém algumas permaneceram até por volta dos três/quatro anos.

modalidades de concepções para a criação das crianças criam enormes dificuldades para elas em seus processos de reintrodução á vida da aldeia.

Nessa instituição, as crianças são alimentadas na boca e lhes são oferecidas cinco refeições diárias em horários regulares. Quando voltam à aldeia, não são mais capazes de tomar a iniciativa para demandar o seu próprio alimento. Perdem peso bruscamente e acabam retornando à Casa do Índio pelas mesmas razões que a levaram anteriormente lá – enfraquecimento, perda de peso e sérias complicações de ordem médica. Forma-se um círculo vicioso, do qual dificilmente a criança consegue sair – internação, com ganho de peso e melhora das condições de saúde, mas gradativa perda da autonomia e desconexão com a vida cotidiana da aldeia que acarretam novas e repetidas internações²⁶⁵.

Os Maxakali dizem que essas crianças sinalizam sua vontade de ficar com os brancos quando preferem comer suas comidas, pois quando voltam para a aldeia choram muito desejando comer novamente esses alimentos e por isso adoecem novamente²⁶⁶. São encaminhadas para novo internamento e nesse vai e vem entre aldeia e internação, os pais acabam decidindo mantê-las internadas continuamente²⁶⁷. Para os funcionários da FUNASA, seria uma recorrência de quadros repetitivos de desnutrição e desidratação com complicações respiratórias ou

²⁶⁵ Os motivos dessa desconexão são ampliados se levarmos em consideração as demais dimensões da vida cotidiana dessas crianças na aldeia – como a higiene, a hidratação, a proteção em relação á acidentes e ás crianças maiores, ao sol causticante ou ao frio da madrugada.

²⁶⁶ Para comerem a comida dos brancos – refrigerantes e biscoitos – emblematicamente “as comidas boas dos brancos para as crianças”, embora não sejam esses os alimentos oferecidos para as crianças internadas. Para os Maxakali, as comidas próprias para as crianças pequenas são, além da mandioca e da batata doce, as frutas maduras, que são quase uma exclusividade para os pequenos, e peixinhos moqueados que suas mães pescam com a *tehet* diariamente para elas.

²⁶⁷ Os Maxakali dizem: “vamos deixar de uma vez para eles criarem até começarem a andar e ficar grandinho, aí pegamos de volta”.

gastrointestinais²⁶⁸, e ao final, a causa das internações recorrentes é sempre atribuída a uma suposta “falta de cuidados” dos pais. Quanto maior o tempo que a criança permanece na Casa do Índio, maior a sua desconexão e dificuldade de readaptação na aldeia. As crianças, porém, não são esquecidas ou abandonadas. Os pais mantêm um controle permanente sobre a sua situação (através de visitas periódicas, telefonemas e notícias trazidas por funcionários e parentes que estão sempre em trânsito entre esses dois mundos) e são reclamadas novamente, quando acreditam que elas já estejam aptas para a vida na aldeia²⁶⁹.

Não sou ainda capaz de avaliar, dado a novidade mesma da situação, as consequências dessas novas experiências de compartilhamento de formação das crianças. Contudo, pelo tempo de permanência em idade crítica de formação e aprendizagem, muitas crianças acabam sofrendo sérios déficits em relação aos seus processos de aprendizagem, tanto linguísticos como culturais. Quando retornam definitivamente para a aldeia, apresentam pouco desenvolvimento da linguagem, muitas vezes incapazes de pronunciar mais do que poucas palavras soltas, a maior parte em português, se valendo mais dos gestos para a comunicação.

Essa nova versão de criação de crianças em conjunto com os brancos da Casa do Índio me parece uma versão de domesticação desses brancos, sua domesticação. Comer junto é uma condição para se tornar iguais, forma de socialidade e de domesticação dos seres, a comensalidade é um processo de transformação e esse processo é

²⁶⁸As doenças infantis mais recorrentes são verminose, com diarreia, vômito, às vezes, com febre e desidratação, desnutrição e anemia. Problemas dermatológicos e respiratórios. Em janeiro de 2010 houve um surto de diarreia que matou 23 bebês e crianças de até dois anos. Mas de 50 foram hospitalizadas, (FUNASA, 2010).

²⁶⁹ É importante frisar que essas crianças necessariamente são menores de cinco anos, período da iniciação ritual, depois dessa idade elas devem ser retiradas em definitivo dessa situação.

realizado através da mediação das crianças²⁷⁰ - através da partilha da criação das crianças como uma forma de aliança. Essas práticas corresponderam a um período onde as relações com a FUNASA começaram a se tornar menos conflituosas e se sucederam a um período marcado por conflitos extremos com as pessoas envolvidas na política referente á saúde – médicos, enfermeiros atendentes, principalmente. Dentre os programas de atenção diferenciada á saúde alimentar, voltados especialmente para as crianças, o programa de recuperação nutricional para as crianças Maxakali menores de cinco anos, conhecido como “Programa Hospital Dia” foi outro importante processo de criação compartilhada das crianças. Este programa de atenção especial à saúde infantil indígena é financiado pela FUNASA e desenvolvido pela ONG Missão Evangélica Caiuá²⁷¹. As crianças menores de cinco anos acompanhadas por suas mães encaminham-se todos os dias para a sede dos postos da FUNAI onde recebem alimentação²⁷². Após o início desse programa nos territórios, as relações com a FUNASA começaram a passar por um processo de pacificação. Para essas situações poderiam ser atribuídos os significados encontrados em outras dimensões – a circulação e do trânsito das crianças entre os universos, agora, entre os “*ãyuhuk* da saúde” e os Maxakali.

Autonomia e Práticas Pedagógicas.

Em suas escolas, a atenção das crianças não é conduzida para um único percurso dirigido pelo professor. O professor é um iniciador de ações que serão seguidas pelas crianças. Elas se engajam voluntariamente e em ritmos e proximidades próprias. As atividades, tampouco são enunciadas previamente pelos professores. As crianças, cada uma em seu próprio ritmo e no momento que quiserem, desenvolvem as atividades

²⁷⁰ Ver capítulo dois.

²⁷¹ Instituição que também desenvolve outras políticas de atenção à saúde indígena, como a administração da Casa do Índio, a partir da terceirização dos recursos da FUNASA.

²⁷² São servidas á elas, uma sopa feita com produtos cultivados em roças comunitárias gerenciadas pelos funcionários da FUNASA e localizadas na área do Posto da FUNAI.

sozinhas ou com a ajuda de outra criança mais velha. O que implica que haverá tantos processos diferentes de aprendizagem, quanto crianças, na sala de aula²⁷³. Algumas ficam dentro da sala de aula, outras saem, mas em alguns momentos, retornam para observar o que acontece na sala²⁷⁴. O professor é mais propriamente o centro de uma ação iniciada e as crianças orbitam ao seu redor, algumas mais próximas outras mais distanciadas, das atividades que ocorrem. Se apreender é colocar-se no lugar de observação, no ponto de vista do outro, a atenção quanto mais móvel, mais rica. Um cachorro começa a brincar furiosamente com uma garrafa pet vazia no pátio do posto e todos saem da sala de aula para assistirem, divertidos a cena. O professor é o primeiro a abandonar a sala. A aula acaba assim e tudo bem. Ótima maneira de se encerrar um encontro, com todos rindo.

Muitas vezes, os professores não permanecem em suas salas de aula, após retornarem, atendem a alguns alunos individualmente. Utilizam várias e simultâneas linguagens durante as aulas: contam histórias, propõem desenhos, cantos, danças e brincadeiras, a maior parte referente aos rituais, realizam passeios pelos arredores da aldeia, e se utilizam também da própria escrita²⁷⁵. Muitas atividades distintas podem

²⁷³ Não existe qualquer forma de controle burocrático em relação ao processo de aprendizagem das crianças, como frequência, “atividades avaliativas”, atribuição de notas, classificações etc. No entanto, os professores conhecem bem o desenvolvimento de cada criança em particular.

²⁷⁴ Lembro-me de uma tarde de muito calor, quando assistia às aulas de Pinheiro em sua escola e duas mocinhas, no meio da aula, se aproximaram dele, falaram ao seu ouvido em surdina e saíram abraçadas. Quando perguntei o que aconteceu, Pinheiro me informou que elas quiseram ir para o rio, e concluiu, como a refletir sobre os motivos das duas: “está muito quente hoje!” Logo depois, saíram mais dois garotos porque queriam jogar futebol naquele momento, seguidos depois por outros.

²⁷⁵ O professor José me contou detalhadamente qual o processo que estava utilizando para alfabetizar uma criança surda em sua sala de aula: através de desenhos que ele e a criança faziam no caderno dela, ele estabeleceu um diálogo particular com ela, criando uma linguagem visual de correspondência escrita-

ocorrer simultaneamente. Os professores jamais consideraram problemática a situação de estarem lecionando em salas multiseriadas e com uma diversidade tão acentuada em termos da idade de seus alunos²⁷⁶. Pelo contrário, os mais velhos sempre se mobilizam para auxiliar os menores em suas atividades sem a necessidade de condução por parte dos professores. No entanto, a resposta e a participação das crianças são extremamente positivas. Quando perguntados sobre a possibilidade de algumas crianças não se engajarem nas atividades proposta com a sua ausência, os professores me respondiam que é a criança que quer aprender. Observando com eles, que algumas crianças se dispersavam ou iam embora e não realizavam as atividades, eles me respondiam que depois elas as fariam, em outro momento, quando estivessem com vontade.

Não há razão para controlar a participação das crianças, pois o processo de aprendizagem é concebido como uma ação autônoma do sujeito. Uma criança vai à escola quando quiser. Os pais ou os professores não têm a intenção de cobrá-las quanto à sua frequência ou participação. Cabe aos adultos motivá-las. O desejo e o movimento em direção ao conhecimento devem sempre partir do próprio aprendiz. Quem inicia o processo de ensino/aprendizado *Yûmmûg*²⁷⁷, é sempre e necessariamente, o aluno – a criança ou o jovem – e não o professor, na medida em que é o aprendiz quem determina sua própria introdução a esse processo, sua condução, seu ritmo e seu próprio percurso²⁷⁸. É dessa perspectiva,

imagem. Este diálogo era complementado por passeios, com a turma, pelo entorno da escola, onde o professor levava o caderninho desta criança para ir escrevendo, “desenhando”, junto com ela, as palavras, a partir de elementos ressaltados no passeio.

²⁷⁶ As classes somente são divididas por turno, quando o número de alunos por professor fica muito grande e “não cabe na sala”.

²⁷⁷ Significa também, “conhecer”, “lembrar”, “aprender” e, igualmente, “ensinar”.

²⁷⁸ Christina Toren (1993) afirma que, por sermos sujeitos ativos no nosso processo de conhecimento, produzimos infinitamente variações a partir das ações dos outros. Embora os significados não sejam arbitrários, mas construídos a partir da percepção dos significados atribuídos pelos outros às ações sociais, eles são sempre variações e recriações, pois são frutos das relações sociais. Para Strathern

também, que os professores indígenas relatam sua própria trajetória escolar. Sempre como um percurso construído a partir da sua própria decisão e da sua busca pessoal. Mesmo quando se referem ao período que frequentaram a escola da FUNAI ou de outra forma de ensino mais formalizado²⁷⁹, dizem que foram eles que tomaram a iniciativa de pedir à cada professor em específico para os ensinarem. Esta concepção sobre o processo de aprendizado vai além da sua dimensão escolar, implica em todos os demais processos de socialização das crianças²⁸⁰. Há uma oposição entre uma hierarquia estática e a dinâmica igualitária de coordenar a ação e a aprendizagem – a atenção é fluída e dinâmica. Os adultos são os responsáveis por propiciar as oportunidades do aprendizado, mas deve sempre partir da própria criança, a iniciativa e a vontade de buscar esse conhecimento. A criatividade é uma dimensão fortemente incentivada para as crianças, sua própria iniciativa em todos os processos considerados como implicados na produção do conhecimento e na capacidade inventiva²⁸¹. Essa é também a forma como se concebe a construção do próprio sujeito, já que a construção do conhecimento, através da relação com os *yãmîy*, é um dos dois processos que constituem a pessoa²⁸². Aprender algo significa antes apreender “como”, mais do que uma questão de apreender “o que”, apreender processos e não produtos. Para nós, os processos estariam necessariamente atrelados aos seus produtos.

(1999), as pessoas estão em um contínuo ‘tornar-se’ através das relações sociais, que são forjadas e reforçadas continuamente.

²⁷⁹ Como por exemplo, na sua própria formação nos cursos de formação em Magistério ou na Licenciatura indígena, nos cursos do PIEI/MG e do FIEI/MG.

²⁸⁰ Ver capítulo dois.

²⁸¹ Para Christina Toren (1993), a construção do significado pessoal se faz mediado pelo significado social, pois o significado é uma dimensão inerente às relações sociais. Em sua natureza, a cognição é uma atividade criativa.

²⁸² Ver capítulo dois.

É dentro dessa mesma forma de enunciação, que todas as escolhas referentes à própria política escolar “diferenciada e participativa” são propostas. Assim, é a partir da vontade das crianças que se justifica a construção do currículo escolar. Os Maxakali dizem que são as crianças que querem aprender primeiro a escrever em Maxakali para, só depois, quando iniciarem a vida adulta, serem introduzidas à fala e a escrita do português. As escolhas são propostas e pensadas a partir de seus interessados diretos, pois se as escolas são para ensinar as crianças, somente elas têm a legitimidade de definir diretamente o que desejam aprender. A questão da tradição é colocada em segundo plano, como a consequência mesma, do desejo da própria criança. A ação tradicional é boa *porque os antigos faziam assim*, essa é sempre a expressão utilizada para se legitimar qualquer ação. Mas, esse costume deve sempre estar atrelado ao desejo e à vontade do sujeito. Como o remanejamento das crianças dentro dos enturmamentos das classes de aula é sempre justificado pela vontade e iniciativa das próprias crianças. São elas que procuram o professor para pedir para frequentarem outra turma, para ficarem próximas de um parente mais querido, afastar-se de um parente com quem a família está em conflito.

Em audiência junto ao Secretário de Estado da Educação de Minas Gerais, quando da criação das escolas indígenas nas aldeias, os professores em formação apresentam-se com uma fala sobre as decisões para cada um dos quatro grupos. Rafael Maxakali como representante dos Maxakali, se apresenta primeiro com uma fala em Maxakali e depois, traduz, ele próprio, a sua fala para o português: *As crianças pediram para eu falar ao Secretário que elas querem aprender a escrever na língua Maxakali primeiro*. E continua descrevendo as decisões quanto à escola, sempre as justificando pelo desejo das crianças. Ele apenas estaria transmitindo ao Secretário, como porta voz das crianças, o que elas haviam lhe pedido para dizer. Enquanto os demais professores indígenas anunciavam a decisão sobre o ensino em suas próprias escolas em nome da “comunidade”, da decisão dos mais velhos ou em nome da “tradição”, Rafael coloca essa escolha sempre a partir da decisão das próprias crianças.

Como em outros grupos indígenas há também momentos de aprendizagem coletiva e de conhecimentos que são considerados necessários a uma categoria de idade e gênero (COHN, 2000). Esses momentos coletivos estão relacionados, principalmente, às situações rituais. A realização dos ciclos cerimoniais – e dentre eles,

particularmente, o de iniciação das crianças – os *yãmîyxop* são momentos construídos de forma extremamente didáticas. As crianças são colocadas no centro desses eventos e são instruídas pelos especialistas destas cerimônias, os xamãs, os *yãÿã*, muitas vezes seus próprios avôs. Nas aulas, também ocorrem momentos de atividades coletivas, essas são principalmente a narração das histórias e os cantos dos *yãmîy* ou de músicas compostas pelos professores sobre a escola. São essas, as atividades que cabem preferencialmente aos professores de cultura.

O Ensino Escolar do Xamanismo e a Tradução Xamânica da Escola.

O processo de escolarização vem produzindo uma reverberação e reinterpretação do processo xamânico associado a uma difícil negociação entre as novas categorias emergentes – os professores indígenas, os alunos, os professores de cultura e os vínculos e compromissos constituídos a partir das relações de parentesco. O dilema que enfrentam é o de negociar a implantação das suas escolas entre as duas dimensões – o espaço da reciprocidade ritual e o espaço da disputa política – a *kuxex*, a Casa dos Cantos, e os prédios escolares.

Nos dias em que ocorrem aulas²⁸³, os adultos, homens e mulheres, acompanham seus filhos às escolas e participam, com intervenções e comentários, do processo de ensino das crianças junto aos professores indígenas e professores de cultura. As mulheres costumam levar os bebês e seus trabalhos de tecelagem para a sala de aula ou ao entorno da escola e ajudam a merendeira responsável na preparação e na distribuição da merenda escolar. A escola é também o palco para todas as atividades coletivas²⁸⁴ – como nas reuniões, com ou sem a presença dos brancos, na distribuição de produtos vindos de fora, na realização das festas propostas ou incorporadas dos brancos, na execução de trabalhos artesanais cotidianos – e as crianças sempre estão presentes nesses momentos, assim

²⁸³ O que ficou ainda mais visível quando as escolas se separaram por aldeia.

²⁸⁴ Principalmente nas aldeias, onde, por alguma razão, não há a presença de uma *kuxex*.

como os seus professores. Para um olhar mais desavisado, muitas vezes é difícil identificar dentro do espaço da escola, a presença das atividades que considerariamos propriamente “escolares”. Os Maxakali transformam tudo em escola, embora nada seja escola no sentido que a definimos. São poucos os dias onde ocorrem aulas de ensino de alfabetização e matemática. Porém, todas suas atividades coletivas vão para escola. Nosso olhar, ao buscar as atividades “escolares”, acaba por não encontrar *nada* ou muito pouco dessas atividades “escolares” – há festas, reuniões políticas, distribuição de alimentos, execução de trabalhos artesanais cotidianos etc. No entanto, os Maxakali dizem que precisamente “isso” é a escola. Se aprender é se colocar no ponto de vista do outro, a escola é o local por excelência dessa apreensão de um ponto de vista outro, dos “brancos”, suas práticas são apreendidas através desse espaço.

O rodízio de xamãs como professores de cultura foi uma das formas encontradas para a partilha da escola e permitiu uma maior participação dos aliados no processo escolar. O curso de “cultura”, com a participação dos xamãs, só começou algum tempo após a criação das escolas. A partir de então, os conflitos, entre os grupos que disputavam a posse das escolas, começaram a se diluir. Embora ainda tensas, as relações entre os grupos não resultaram mais em confrontos abertos. A alfabetização em Maxakali, concebida como um conhecimento vindo do mundo do branco é realizada nos prédios escolares e ministrada pelos professores indígenas – os intérpretes privilegiados desse mundo estrangeiro. As aulas de xamanismo, ao contrário, são realizadas dentro dos espaços rituais, da *kuxex*, por seus especialistas tradicionais, os xamãs, *yãmîytāk*, “pai” de *yãmîy*. Para ministrarem as aulas de cultura, primeiro realizam o ritual de *Taxtakox* e iniciam os meninos. Como as mulheres são proibidas de entrarem na *kuxex*, as meninas são ensinadas pelas mulheres dos xamãs *yãmîymây*, “mães” de *yãmîy*, em suas casas. Os professores de cultura são escolhidos pela própria comunidade para exercerem essa função. Em oposição à transmissão escrita das aulas de alfabetização em Maxakali, as aulas de xamanismo são realizadas de preferência oralmente através dos cantos, danças e da narrativa mítica. A escrita, símbolo máximo da instituição escolar, está ausente nas aulas dos

xamãs. O ensino escolar do xamanismo²⁸⁵ veio intensificar ainda mais o processo de socialização pelo qual todas as crianças devem passar. Ele é nomeado pelos Maxakali como a verdadeira escola Maxakali. As aulas de xamanismo, da dimensão ritual e da mitologia ocupam o mesmo tempo dedicado às atividades de alfabetização.

O que constitui este momento do ensino como uma modalidade “escolar” e o diferencia dos demais momentos tradicionais de transmissão deste mesmo saber é a definição de um tempo dentro do horário escolar, a presença e a participação dos professores indígenas no processo, a distribuição da merenda e é claro, o controle burocrático da sua realização. O que fazem os Maxakali é circunscrever este momento dentro de outro contexto – o escolar. Mas ao delimitar a sua atualização dentro desta nova situação, eles estão também enfatizando a socialização deste conhecimento. A transmissão através dos grupos familiares configura a exclusividade de um patrimônio familiar. Embora o conteúdo dos ensinamentos dos xamãs nas escolas seja do conhecimento geral, as formas desta transmissão, anteriormente não o eram. Eram de domínio privado. E é exatamente, esta socialização das formas da transmissão do conhecimento tradicional que os Maxakali valorizam como uma conquista vinda através da escola. Ou seja, a coletivização das formas de aprendizagem como o valor máximo da produção de ensino. É interessante observar que, embora este conhecimento mais geral sobre o xamanismo que é ministrado nas escolas seja também do conhecimento dos professores, não foram esses os escolhidos para a realização desta tarefa, e sim, os xamãs, os *yãyã*. Homens de uma faixa etária superior. Isto porque são eles que legitimamente possuem a tarefa de ensinar aos mais jovens este conhecimento. As aulas escolares de xamanismo, ministradas pelos xamãs com o auxílio dos professores, foi traduzida como uma nova versão da forma tradicional da sua transmissão de conhecimentos. O conhecimento da realização dos *yãmîyxop* é considerado um patrimônio familiar, que confere àqueles que o possui um alto prestígio. Ao ser introduzido no espaço escolar, onde havia crianças

²⁸⁵ Ou “aulas de cultura” como é chamado pelos Maxakali, o ensino do xamanismo, nessa modalidade escolar.

de vários grupos familiares diferentes, este conhecimento foi socializado. Contudo, há um nível de conhecimento básico sobre os cantos e sobre a realização dos rituais que deve ser dominado por todos. Apenas a capacidade de conduzir e coordenar todas as múltiplas etapas da realização dos complexos cerimoniais e que implicam na realização de inúmeros rituais é do conhecimento exclusivo de apenas alguns xamãs prestigiados. A preparação para um homem realizar tarefa tão complexa é algo que só é concluída ao longo de um treinamento de muitos anos. Esta dimensão do xamanismo ainda é resguardada pelos grupos familiares como parte de seu patrimônio exclusivo, transmitido apenas de pai para filho. O conhecimento público, promovido pelas escolas, diz respeito apenas ao nível mais geral, ao qual, toda pessoa deve possuir. Vale lembrar que todos os homens são xamã, ou seja, todos são capazes de controlar a comunicação com os espíritos, embora apenas alguns, consigam atingir este *status* de xamã prestigiado - capaz de coordenar toda a realização dos ciclos rituais. Portanto, todas as pessoas devem conhecer os princípios gerais de sua cosmologia e vida ritual. O ensino escolar das dimensões de sua cosmologia e vida ritual veio intensificar ainda mais este processo de socialização, pelo qual deve passar todas as crianças. Atualmente, como todos os professores passaram a realizar suas aulas, separadamente, dentro de sua própria aldeia e para as crianças das famílias aliadas e os parentes, a estrutura dessas aulas, no que se refere às relações sociais que mobilizam, está bem mais próxima da forma tradicional de transmissão desses conhecimentos²⁸⁶.

O pagamento das aulas de xamanismo, entretanto, foi interrompido no final de 2003. O pagamento dos professores de cultura era um recurso que demandava uma negociação permanente com a SEE/MG. Negociação essa, conduzida pelos assessores do PIEI/MG. Com a absorção desse programa, neste ano, na estrutura administrativa da

²⁸⁶ É interessante observar que, os Maxakali estabelecem um paralelo entre as situações, ritual e escolar. As crianças exibem belas pinturas faciais, muito mais elaboradas do que apresentam no cotidiano, quando vão para a escola ou quando participam das cerimônias rituais. A partilha coletiva dos conhecimentos e também dos alimentos (a distribuição da merenda escolar) são também as formas das relações presentes nas realizações rituais.

própria SEE/MG e a consequente saída da maior parte de seus assessores, esse recurso foi cancelado durante alguns anos. Embora, as bolsas tenham sido interrompidas, a dimensão ritual e o conteúdo xamânico permaneceram como parte do contexto escolar através do trabalho dos professores indígenas e da presença dos xamãs no espaço escolar. Mesmo enquanto não receberam as bolsas, os xamãs não interromperam sua participação nas escolas. Alguns anos depois, os professores de cultura voltaram a receber a bolsa pela sua participação.

A Escrita e o Conhecimento – suas produções, destino e consumo

Outro significado assumido pela implantação da escola indígena foi como mediadora privilegiada da apropriação do português como uma nova estratégia de convivência com os brancos. Um novo discurso sobre a importância do seu aprendizado – até mesmo para as mulheres e crianças que tradicionalmente não o falavam – denuncia uma nova estratégia de relação com o branco, voltada mais para a aliança e menos para o confronto guerreiro. Os Maxakali conseguiram levar em 2006, um professor da rede municipal de ensino da cidade de Bertópolis, para ensinar o português para os seus jovens e para aperfeiçoar o conhecimento dos professores indígenas dentro de suas escolas nas aldeias do território do Pradinho, já que os professores indígenas ensinam apenas o Maxakali para as crianças. Posteriormente, conquistaram outro professor de português da rede municipal de ensino da cidade de Santa Helena de Minas, para ensinar em suas escolas, no território de Água Boa.

Mas, talvez o maior bem capturado através da escola, seja a própria escrita²⁸⁷ e os seus produtos. Paralela ao recente interesse do grupo pelo português, os professores indígenas e os xamãs professores inauguraram uma intensa prática de tradução e de escrita, principalmente, de seus cantos, os *yãmîy* e das narrativas míticas, constituindo suas primeiras

²⁸⁷ Atualmente, a grande maioria dos jovens e crianças (e também vários adultos, se considerarmos os próprios professores indígenas), já são alfabetizados em língua Maxakali. O domínio da escrita do português é ainda bastante restrito.

produções no campo literário²⁸⁸ e artístico. Nessas produções, além da escrita, os Maxakali sempre se utilizam de desenhos para expressarem os seus cantos e narrativas. O processo de transmissão do saber, o ensino e a aprendizagem, implica sempre nas capacidades simultâneas de “ver” – *penâhã* e “ouvir” – *xupak*. Os professores indígenas também produzem a tradução do português para o Maxakali do material escrito que recebem através das escolas e das canções dos *âyuhuk* que conhecem, principalmente aquelas que são sucessos populares nas cidades vizinhas próximas aos seus territórios.

Como resultado dos cursos de formação, os professores indígenas produziram material didático específico para suas próprias escolas nas aldeias: uma cartilha bilíngue Maxakali/português de geografia e uma cartilha de alfabetização em Maxakali²⁸⁹, além de três livros bilíngues Maxakali/português de narrativas míticas e de extensos registros contendo as letras das músicas rituais dos seus complexos cerimônias – como o de *Môgmôka* “Gavião” e *Xunnîm* “Morcego”, inaugurando a criação de uma literatura Maxakali. Este processo se constituiu como uma verdadeira conquista da escrita, pois com exceção das cartilhas de alfabetização e de uma bíblia publicadas em Maxakali, elaboradas pelo casal de missionários do SIL, os Maxakali não possuíam nenhum material impresso em sua própria língua²⁹⁰. Além de sua importância para a prática escolar, a escrita em Maxakali, apropriada pelos professores indígenas, é considerada como um importante instrumento de divulgação e valorização da sua própria cultura para o mundo dos brancos.

O primeiro livro publicado pelos Maxakali em 1998, *Mônâyxop âgtux yôg tappet*, ou O livro que conta histórias de antigamente, foi

²⁸⁸ De acordo com Charles Bicalho (2009), os Maxakali chamam de *kâyâmi* as “veias de uma folha” e de *kax’âmi* o ato de escrever. *Kax* pode ser “tocar” (um instrumento) ou “assobiar”. *Kax’âmi* seria um “desenho da fala”. Uma transcrição, da fala e do canto, no que ela tem de desenho.

²⁸⁹ *Ûxuxet ax, hãm xeka âgtux*, ou “Geografia da nossa aldeia”, de 2000 e *Mãxakani yôg hãm yûmûg ax mai yôg tappet*, ou “Cartilha de alfabetização em língua Maxakali”, de 2001.

²⁹⁰ Possuíam ainda uma pequena participação pontual em algumas publicações da FUNAI.

produzido durante o curso de formação em magistério do PIEI/MG. Ele é todo ilustrado por desenhos feitos pelos professores e contém não só narrativas míticas e listagem dos rituais, mas também descrições sobre a vida na aldeia, receitas de remédio, de comida, e outras formas de textualidades²⁹¹. São cinquenta e três textos em língua Maxakali, dos quais dezoito possuem versões também para o português²⁹². Esse livro nasceu de um conjunto de textos em língua Maxakali escritos e ilustrados por Rafael e organizados e encadernados por ele próprio como uma brochura. Ele o apresentou no primeiro módulo do curso de formação do PIEI/MG com o desejo de que fosse publicado. Esse material foi então ampliado com a participação dos demais professores indígenas. Portanto, esse primeiro livro é ainda uma criação coletiva dos professores, embora a sua concepção inicial se deva à iniciativa e aos textos produzidos por Rafael.

O segundo livro publicado em janeiro de 2004, *Yãmîyxop Xohi Yôg Tappet*, ou Livro de cantos rituais Maxakali é de autoria do professor indígena Gilmar. Esse é o único livro que não teve toda a sua produção realizada coletivamente. Embora as traduções para os cantos e para as ilustrações feitas por Gilmar, tenham contado também com a participação

²⁹¹ A Introdução, em Maxakali e a sua versão em português, é de Rafael: “Este é o primeiro livro feito por nós, professores Maxakali, para ser usado em nossas escolas. Este livro é para ensinarmos as crianças que já estudam, isto é, para nós ensinarmos a escrever e a ler. No início, nós colocamos as histórias de brincadeiras para o livro começar mais alegre, mas no livro também tem histórias dos antigos, histórias de bichos, histórias das plantas”, professores Maxakali (1998, p. 8).

²⁹² As traduções e versões foram feitas pelos professores, supervisionadas por Charles Bicalho durante o curso de formação de professores do PIEI/MG a partir dos textos escritos em Maxakali.

dos demais professores indígenas²⁹³. Foram feitas ainda, gravações dos cantos pelos xamãs professores de cultura para auxiliar nas traduções.

Penãhã, ou livro de Pradinho e Água Boa é o terceiro livro bilíngue, publicado em 2005, através da participação dos professores indígenas no curso de formação do PIEI/MG²⁹⁴. Os seus dezessete textos e ilustrações se referem às histórias dos *yãmîyoxop*, seus mitos e suas narrativas. Esse também é um livro de autoria coletiva dos professores, os textos, as ilustrações e as versões em português. A autoria coletiva, característica da tradição oral indígena, é também a forma de produção da sua literatura. Como nos outros livros e demais publicações dos Maxakali há uma grande ênfase à visão. Não apenas pelas ilustrações que sempre acompanham todos os textos e narrativas, em *Penãhã*²⁹⁵ fica claro que para se conhecer as histórias dos espíritos e dos antepassados, faz-se necessário também, ver o que essas histórias nos contam. O conhecimento dos *yãmîy* é essencialmente um conhecimento visual. Suas histórias são para serem visualizadas. Como escreve Rafael na introdução desse livro:

Este livro conta histórias que aconteceram com os antepassados e o que aconteceu antigamente. Nós não sabemos as histórias dos antepassados, mas eles contam pra nós e mostram os desenhos. Os desenhos mostram o que aconteceu e a gente vê e diz: Ah! Foi assim! Agora eu vi.

Assim é bom pra todos nós sabermos o que aconteceu.

É muito bom pra nós! (MAXAKALI, 2005, p. 9).

Os Maxakali participaram ainda da produção de outro livro intitulado *Memória Viva*. Esse livro, publicado em 2009, foi produzido

²⁹³ Essas traduções contaram também com a supervisão de Charles Bicalho durante os módulos realizados nos territórios Maxakali do curso de formação do PIEI/MG.

²⁹⁴ E a quinta publicação, se considerarmos também as cartilhas de geografia e de alfabetização em Maxakali publicadas também através do PIEI/MG.

²⁹⁵ *Penãhã* significa vêr.

pelos alunos Krenak, Pataxó, Xacriabá, Xucuru-Kariri e Maxakali, do curso de formação do PIEIMG ao longo de 2004-2008. O texto com que os Maxakali participaram desse livro se refere ao registro de uma experiência de escrita voltada para o cinema. E foi produzido durante uma oficina de audiovisual oferecida aos alunos do curso do PIEI/MG no mês de julho de 2008 no Parque Estadual do Rio Doce que gerou a produção de quatro filmes de curta-metragem de autoria dos alunos indígenas.

Os professores indígenas produziram ainda, o *Yohnām māxakani yōg*, “Jornal Maxakali”. Uma publicação bilíngue com uma produção periódica elaborada durante o curso de Formação do FIEI/MG e nas atividades intermódulos nas aldeias²⁹⁶. Os professores participavam de todas as etapas de sua elaboração: definição da pauta, a escritura e tradução para o português dos textos e o ilustraram com desenhos e fotos de sua autoria. O objetivo era divulgar nas cidades próximas aos seus territórios, assim como nas instituições que atuam entre eles, suas viagens e conquistas. Além de levar para as aldeias, o conhecimento adquirido sobre o mundo dos *āyuhuk*. Seus textos falam sobre os acontecimentos que presenciaram em suas viagens para as cidades, são traduções de suas visões das cidades dos *āyuhuk* para aqueles que ficaram nas aldeias²⁹⁷.

A produção da escrita é tecida á várias mãos. Os xamãs participam com o seu conhecimento da sofisticada tradição ritual e musical, da qual são os verdadeiros especialistas, contudo poucos possuem o domínio da escrita Maxakali e ainda menos, do português. Os professores indígenas são os verdadeiros artífices da tradução entre esses vários níveis, o da oralidade e da escrita, da língua portuguesa e do Maxakali. E finalmente, os assessores e pesquisadores não índios. Para Charles Bicalho (2009), nos livros produzidos pelos Maxakali, a imagem possui a mesma potência

²⁹⁶ Esse periódico também contou com a supervisão de Charles Bicalho.

²⁹⁷ Em sua décima edição, em 2006, o Jornal Maxakali circulou como encarte do Boletim informativo da Universidade Federal de Minas Gerais, alcançando assim, a tiragem de oito mil exemplares e uma distribuição para toda a comunidade da UFMG.

criadora presente na linguagem e nos cantos *yãmîy*. A transcrição dos cantos dos espíritos para a linguagem impressa é a metamorfose reversa que a morte opera na pessoa, ao transformar o *koxuk* “fala/imagem” em *yãmîy*, “canto”. É o caminho de volta. O livro é o *yãmîy* que se torna imagem novamente, que se torna “*koxuk*”. Um canto que se torna poema impresso.

A ênfase dada às imagens (*koxuk*) é clara. Tudo é imagem a ser lida. A imagem do texto, a imagem dos desenhos. Semioticamente, texto e desenho têm o mesmo valor. Assim como em ritual os corpos encenam os fatos enquanto as vozes narram e cantam. Os desenhos equivalem aos corpos ritualizados. O texto escrito, às vozes cantoras, (BICALHO, 2010, p. 104).

Toda essa escritura, em parte também se destina ao mundo dos brancos, visto serem traduzidas para o português. São meios de domesticação dos *ãyuhuk*. A produção midiática, seus vídeos e CDs, e a sua produção escrita, seus livros e o Jornal Maxakali, são instrumentos para alterar a visão dos *ãyuhuk*. Assim o *yãmîy*, potência transformadora que se torna palavra novamente, altera a visão dos *ãyuhuk* e os ensina a conhecer os Maxakali. Esse foi o propósito da construção do livro *Hittupmã'ãx, hittup*, “saúde/alegria” e *max*, “boa/bela”, traduzido como “Curar”, publicado em 2008 e realizado durante a formação em licenciatura indígena, no âmbito do FIEI/MG, para subsidiar o trabalho de atendimento à saúde da FUNASA, a pedido dos próprios professores Maxakali. Esse livro, um extenso trabalho sobre as noções de corpo e saúde e sobre os rituais de cura Maxakali, também contou com a participação dos xamãs para a sua elaboração e diferente dos demais, contou ainda, com a participação de uma mulher Maxakali²⁹⁸ por se tratar

²⁹⁸ Sueli Maxakali, mulher do professor Isael Maxakali frequentou junto ao seu marido os módulos de formação do curso de formação do FIEI/MG em Belo Horizonte e os intermódulos na aldeia de Ladainha, onde moram.

de questões relativas à construção do corpo, ao resguardo do sangue e outros temas relativos ao âmbito feminino²⁹⁹.

São também, por outro lado, produções voltadas para o próprio consumo. O termo consumo, aqui, deve ser ampliado para significar também o consumo material do próprio objeto. Ao receberem os exemplares de seus livros ou dos CDs e DVDs, finalmente publicados e editados, por vezes após longos períodos de espera, esses são, imediatamente, distribuídos entre os parentes e amigos (os afins e os não índios aliados), inclusive entre as crianças. No dia seguinte, é possível perceber os indícios desses grandes eventos de distribuição ritual de signos de prestígio – suportes dos processos de produção do conhecimento. Os livros estão presentes em todas as casas da aldeia e são rapidamente consumidos pela sua própria utilização e pelas condições pouco favoráveis à sua conservação³⁰⁰. Os CDs de música ou de vídeos costumam ter uma vida um pouco mais longa, mas não muito. No dia seguinte aos grandes eventos rituais, também é comum, encontrarmos no entorno da aldeia, as máscaras cerimoniais e alguns instrumentos musicais, utilizados na véspera, espalhados e abandonados, após terem se transformado em brinquedos das crianças. Esses elementos que constroem os rituais são confeccionados com produtos de origem vegetal – material rapidamente perecível – tais como folhas de palmeiras ou trepadeiras, fibras e cascas de árvores e cabaças³⁰¹.

Porém, o processo de tecer as máscaras ou de construir os apitos de bambu ou os chocalhos, utilizados pelos espíritos durante a *performance* ritual, é uma das partes mais importantes e sagradas dos complexos ciclos cerimoniais. Algumas vezes, essas produções ocorrem

²⁹⁹ Esse livro foi supervisionado por uma equipe multidisciplinar de assessores e de professores do curso de formação do FIEI/MG, coordenada por Maria Inês de Almeida.

³⁰⁰ As casas por serem constituídas somente por uma cobertura de capim, geralmente sem vedações laterais, não oferecem proteção ao sol e à chuva.

³⁰¹ E na falta desses atualmente, panos, garrafas pet, CDs.

dentro da mata, ou dentro da *kuxex*, longe dos olhares das mulheres e das crianças não iniciadas. Outras vezes, elas podem participar e também ficam encarregadas de sua confecção. Quando são confeccionados secretamente, são os próprios espíritos que os fazem. Na verdade, mesmo com a ajuda dos humanos, produzir esses instrumentos, máscaras e mesmo, as pinturas corporais específicas a cada grupo de espíritos diferente, é sempre um processo realizado a partir da relação com os espíritos, pois implica em atualizar um conhecimento que pertence somente a eles. É materializar um saber que se encontra no mundo dos *yâmîy*. Os humanos apenas os “ajudam” a construí-los. “Ajudar” é sempre o termo utilizado para explicar essa aparente contradição: o fato de que, embora seja somente os *yâmîy* que constroem todos esses objetos rituais³⁰², serem os próprios homens, inclusive muitas vezes também, as crianças e mulheres, quem os estejam confeccionando.

Esses objetos cerimoniais são descartados logo após o seu uso, pois já cumpriram sua função de suporte dos espíritos e dos processos de produção do saber, o que representa a própria *performance* ritual. Dentro dessa *performance*, está a própria confecção desses objetos que lhe dão suporte e existência. O valor e o significado mobilizado, não estão nos objetos eles próprios, mas na sua atualização dentro do contexto ritual. Na confecção dessas novas tecnologias de linguagem incorporadas dos *âyuhuk*, o que importa é o próprio processo de sua criação. A ênfase está na construção do saber – a produção da escritura, a gravação do canto e do espetáculo cerimonial. Não a sua perenização, enquanto objeto finalizado. É esse processo de criação que confere prestígio aos seus criadores e autores. É essa transformação do conhecimento vindo dos *yâmîy*, agora traduzidos ou transformados em signos de imagem, em *koxuk* novamente, que importa – a sua criação, ou a sua metamorfose.

A música – os seus cantos rituais – também é a forma constante de expressão e apresentação dos Maxakali em suas participações no cenário político indigenista e junto aos órgãos do Estado nas lutas por seus direitos, na universidade e em outros eventos culturais. O discurso político que marca geralmente a atuação dos grupos indígenas é aqui substituído pelas apresentações dos cantos dos *yâmîy* que, anteriormente

³⁰² E até mesmo, realizam as *performance* dos cantos e danças durante os rituais.

só aconteciam dentro do contexto ritual. Essa *performance* poderia ser interpretada como consequência do pouco domínio da língua portuguesa e como um processo de etnização voltado para o contato (ALBERT, 1995). Porém, mesmo com o maior domínio da língua portuguesa adquirido nestes últimos anos pelos “representantes” e “interpretes” do mundo dos brancos, as lideranças emergentes, os professores indígenas, ainda assim, esses preferem se apresentar através de seus cantos.

É significativo o fato dos Maxakali terem escolhido a música que ocupa um lugar central em sua cosmologia como o canal e o veículo de comunicação entre o mundo dos humanos e o dos espíritos, agora como o canal privilegiado de comunicação com o mundo do branco. O canto dos *yãmty* é a forma de comunicação entre o mundo dos seres humanos e o mundo dos espíritos. Através dessa relação entre os mundos, os Maxakali realizam, além do registro da memória social, a produção do próprio conhecimento. Esses cantos espíritos adquirem agora, um novo significado nessa nova forma de relação entre o mundo dos humanos *tikmû'ún* e o dos *ãyuhuk*. No contexto escolar, a prática da tradução, principalmente da tradução musical, e da apropriação da escrita se tornam, portanto, práticas de produção do próprio conhecimento na medida em que se constituem como novas formas de contato com a alteridade, circunscritas pela lógica do xamanismo e que têm o canto como seu veículo central e as crianças como o canal mediador. O canto, a escrita e a tradução são colocados em um mesmo plano de significação que têm a criança como o agente mediador. É interessante comparar a prática da tradução, principalmente musical, com a estrutura do xamanismo (CARNEIRO DA CUNHA, 1998). É também importante observarmos que essas práticas sempre ocorrem no âmbito escolar ou em seus espaços de extensão, o que coloca a escola novamente como um contexto paralelo ao xamanismo. (GOW, 1991).

Domesticando os Brancos – cantos e crianças

A dimensão ritual é o lugar privilegiado da comunicação positiva com a alteridade: com os espíritos e com os afins. Além desta forma de relacionamento com a alteridade, só caberia o seu extremo oposto – a hostilidade através da guerra e do saque. Esta é a forma de relacionamento destinada aos afins em conflito e principalmente, até então, aos “brancos”.

O processo de englobamento da instituição escolar³⁰³ pela dimensão ritual foi a resposta para esta nova fase de contato com os brancos. Sem dúvida, esse é um novo processo de etnização do contato interétnico (ALBERT, 1995). Mas é também uma estrutura mais geral do contato com a alteridade circunscrita pela lógica do xamanismo, que tem o canto como seu veículo central e as crianças como a categoria de mediação entre os mundos através da sua circulação. A aproximação entre o contexto da escolarização e o sistema xamânico evidenciou um processo de transformação da própria noção da alteridade dos *āyuhuk*.

Os Maxakali realizam a aproximação entre o contexto da escolarização e o sistema xamânico através dos processos da musicalidade e da tradução da escrita. A dimensão ritual progressivamente englobou a instituição escolar, através da música e da *performance* ritual das crianças, instituindo uma nova forma de transmissão do saber xamânico e uma nova socialidade, o que produziu uma reverberação e uma reinterpretação do próprio processo xamânico. As transformações são operadas na sociocosmologia ao expandir a mediação dos xamãs do eixo vertical, nas relações entre os vivos e os *yāmîy* para o eixo horizontal, entre os humanos e os *āyuhuk*. A prática da tradução, principalmente da tradução musical, e da apropriação da escrita se tornaram, para os Maxakali, práticas de produção do próprio conhecimento, na medida em que se constituíram como novas formas de contato com a alteridade, circunscritas pela lógica do xamanismo. Uma nova socialidade e novos processos de tradução surgem a partir dessa expansão da mediação xamânica agora, para o mundo dos brancos. O canto, a escrita e a tradução são colocados, portanto, em um mesmo plano de significação.

Os Maxakali estão, na verdade, acrescentando aos seus meios tradicionais de transmissão deste conhecimento uma nova forma de transmissão. O que ocorreu foi uma tradução da forma de transmissão tradicional deste conhecimento para a lógica institucional do ensino escolar, sem, contudo, a substituição das formas tradicionais. Pelo contrário, a vida ritual vive atualmente, um período de intensa efervescência e florescimento. A realização dos *yāmîyxop* encontrou

³⁰³ Essa mesma dinâmica também já se anuncia para a domesticação de outras instituições que atuam entre eles.

nessas novas formas de contato, um canal privilegiado para a sua promoção. O ritual de iniciação das crianças e a transmissão do conhecimento ritual através da realização dos *yâmîyxop* dentro dos grupos familiares continuam a ocorrer. Mas se multiplicaram, com a *performance* escolar do ensino xamânico para as crianças. E a circulação das crianças que permite a ligação entre os vários níveis, entre o mundo dos espíritos e dos vivos, agora promove também a ligação entre os mundos, com esses outros seres, essas categorias diversas de que se compõem os *āyuhuk*.

Essa circulação das crianças também implica na apropriação dessas novas formas de conhecimento. A comensalidade estabelecida implica também na apropriação pelos vivos de um novo conhecimento que pertencia originalmente aos espíritos e que é dado em troca do alimento oferecido pelos primeiros. Conhecimento esse, que será sempre constituído como um novo canto. Como nos rituais de iniciação é a circulação das crianças que inicia e constitui as pessoas, talvez ao se promover a circulação das crianças entre categorias diferentes, através dos processos de escolarização, os Maxakali também estejam aqui ampliando aqui o sentido da iniciação e da construção da pessoa para os *āyuhuk*.

É também importante observar que essas práticas de tradução sempre ocorrem no âmbito escolar ou em seus espaços de extensão, o que coloca a escola como um contexto paralelo ao xamanismo. A formação dos professores indígenas os transformou em interlocutores privilegiados para o mundo acadêmico. Parceiros intelectuais dos pesquisadores, essa elite indígena intelectualizada produz um novo discurso sobre sua própria cultura como seus tradutores e resignificadores. Os professores indígenas e os xamãs professores de cultura e parceiros dos pesquisadores brancos se tornaram artistas performáticos, recriadores e executores de seu próprio universo simbólico – sua produção literária e artística, principalmente a sua produção de vídeos que já participa do cenário nacional de divulgação. Mas principalmente, é a própria realização dos rituais, que agora também, incorpora o olhar dos brancos. Como profissionais culturalistas, os Maxakali se tornaram produtores e tradutores da sua própria cultura, agora também para o mundo dos *āyuhuk*, domesticando-o, dessa forma. Principalmente através do olhar dos pesquisadores, para

os seus próprios projetos de produção cultural, mas também, para os projetos voltados para a própria sustentabilidade do grupo e que venham marcados pelo selo “culturalista” e que se relacionam de alguma forma, às políticas públicas multiculturalistas. Como o foi, para o projeto da Carteira Indígena, para a domesticação da FUNASA com a produção do livro *Hittupmã'ãx* “Curar” e dos vários livros e cartilhas para o processo de constituição da escola indígena. Não mais apenas a predação ao exterior para trazer potências para realização dos rituais, mas, a realização dos *yãmîyxop* como forma de capturar potências do mundo exterior. O mundo como um espetáculo, tudo é para ser visto. De acordo com Charles Bicalho,

Deduz-se que a lógica maxakali opera de um modo diferente daquela tipicamente ocidental, base da discursividade, linearidade, causa e efeito. O pensamento, neste caso, se dá em blocos, rearranjáveis não-linearmente. Trata-se da lógica do ideograma. Não há na língua maxakali a amarração rígida entre os termos de uma oração, como a maioria das línguas ocidentais, tipicamente predicativas. Sua sintaxe é mais solta, havendo maior mobilidade dos termos numa oração. A lógica que subjaz aí se reflete também, como veremos, nos cantos *tikmû'ûn*. Esses cantos costumam apresentar blocos de sintagmas de maneira ideogrâmica, ao invés de um discurso linear. (2010, p. 18).

Os cantos dos *yãmîy* seriam dessa forma, como registros fonéticos de visões, traduções das imagens para a palavra cantada e para o som que compõem cenas que se dão ao olhar. Durante a realização dos *yãmîyxop*, essas imagens ganham outras linguagens como a dança, as pinturas corporais e as máscaras para sua expressão, além das comidas oferecidas aos espíritos.

Nesta nova fase de diálogo com os *ãyuhuk*, os brancos, passariam a ocupar um lugar mais central dentro do modelo das relações rituais entre categorias diferentes. Os Maxakali, como os próprios *yãmîy*, os espíritos cantores, donos de todo o conhecimento, trazem esses cantos que tem o poder de transformação. Os *ãyuhuk* ocupariam agora, o lugar dos vivos neste novo modelo de relações. Ao socializarem o conhecimento *xamanico* nas “aulas de cultura” e os seus cantos e rituais como o tema

central de suas produções midiáticas e dos seus livros, eles também elegeram esta dimensão para constituírem a sua própria imagem para o outro. A dimensão ritual amplia agora o seu campo semântico para dar sentido às relações com os *āyuhuk*, estes “outros extremos”. As “aulas de cultura”, dadas pelos xamãs, e a alfabetização em língua Maxakali são realizadas para suas próprias crianças, mas têm como mediação uma instituição estrangeira à sua própria ordem de significados. Ou seja, se as escolas são feitas pelos Maxakali e para eles próprios, elas são feitas também, através do olhar do outro. Se os Maxakali querem uma escola para ensinar às suas crianças apenas sobre a sua própria cultura é através de uma instituição estrangeira, carregada de uma nova ideologia e de novos significados, que tentam fazê-lo. É sob o regime da diferença, domesticando-a, que os Maxakali buscam incorporar a escola e as práticas que a acompanham. Os cantos dos *yāmîy* operam todas essas práticas de metamorfose implicadas no processo de domesticação da alteridade. Assim como o canto e a posse dos *yāmîy* transforma a alma *koxuk* dos vivos, em espírito cantor ao se constituir a pessoa, o canto enquanto linguagem oral, volta ao livro, novamente como linguagem imagética.

CAPÍTULO IV

ORDEM E MOVIMENTO - o cacique e o xamã

Esse capítulo será dedicado á descrição do processo de criação de “um novo mundo” inaugurado por Guigui – as reformas culturais sob a sua liderança, que ocorreram na aldeia Vila Nova³⁰⁴. Como compreender essa nova intenção de reforma cultural? *Os antigos estavam errados* – esse era o mote constante de Guigui em seus discursos cotidianos para a aldeia. Como entender uma afirmação como essa? E o que é ainda mais surpreendente, como Guigui conseguiu triunfar e se legitimar até mesmo perante as famílias tradicionalmente rivais? Porque um projeto de reforma cultural foi assumido e legitimado pela maior parte do grupo durante vários anos?

Pretendo aqui descrever esse processo de transformações que envolveu *yãmîyxop*, *ãyuhuk*, funcionários, carros, dinheiro, missões evangélicas, pesquisadores, eleições e políticos municipais – os conflitos decorrentes das disputas pelo controle sobre os cargos e pelos bens distribuídos pela FUNASA através das prefeituras locais e finalmente, os enfrentamentos guerreiros motivados tanto pelas disputas sobre as novas áreas e territórios conquistados, quanto pelo envolvimento na política local. Descrevo o cotidiano da aldeia Vila Nova, as novas relações constituídas a partir do surgimento dessa nova e inusitada modalidade de liderança centralizada. Trata-se de um processo relativamente recente, que se tornou mais visível somente nessa última década e meia³⁰⁵ e que chegou

³⁰⁴ Particularmente entre os anos 2000 e 2011.

³⁰⁵ A maior parte desse material foi levantada durante os últimos dois meses e meio (outubro/dezembro de 2007) que vivi junto ao grupo, com o intuito de realizar o campo específico para o doutorado. Porém, venho acompanhando esse processo já há algum tempo em função da participação, como consultora, em projetos implantados junto aos Maxakali e a partir de 2008, através das notícias e trabalhos de outros pesquisadores que estiveram no território do Pradinho.

ao seu auge entre os anos de 2000 a 2011. A partir de 2011, os movimentos de aglutinação e dispersão tornaram-se constantes, com a criação de uma nova aldeia, aldeia Maravilha que se separou da aldeia Vila Nova (COSTA, 2015).

A emergência da liderança de Guigui deveu-se inicialmente, às suas próprias conquistas guerreiras a partir da recuperação de parte de seu território até então invadido por fazendeiros o que provocou uma guerra de enorme proporção³⁰⁶. Guigui conseguiu reunir em torno de si um grande número de grupos aliados e expulsou os seus contrários e até 2011, possuía a hegemonia sobre o território do Pradinho. Seria interessante então, descrever um pouco mais detidamente o conflito que o alçou á essa condição de liderança.

Fazendo inimigos – a guerra e a disputa territorial

Entre os anos de 1999 e 2006, os Maxakali viveram quase permanentemente em um contexto de graves conflitos guerreiros entre os grupos locais, impulsionados hora pelo envolvimento na política local ou pela disputa por cargos e pelo controle sobre os bens distribuídos pelo Estado e, finalmente, com a eclosão em 2005 de uma guerra de dimensões impressionantes causada pela disputa territorial, que envolveu os grupos como um todo, divididos a partir de dois blocos. Essa guerra foi o desdobramento de um conflito anterior gerado pelo processo de reintegração e reocupação territorial que ocorreu após a recuperação da área central entre os territórios de Pradinho e Água Boa, em 1999, invadida por fazendeiros desde a sua demarcação³⁰⁷.

Ao longo de mais de vinte anos os Maxakali lutaram judicialmente pela recuperação dessa área central invadida e pela reunificação dos seus territórios, num processo lento que se arrastou em cada uma das etapas: reconhecimento, demarcação, homologação e, finalmente a retirada dos

³⁰⁶ Ver também capítulo um sobre a questão territorial.

³⁰⁷ Várias Instituições participaram desse processo de reintegração de posse, particularmente a FUNAI Brasília e a FUNAI/Seção Leste com administração em Governador Valadares, a Procuradoria da República de Minas Gerais e o CIMI/Seção Leste.

ocupantes não índios. A conquista desse território central, de acordo com as instituições envolvidas no processo, deveria ter “unificado” os Maxakali através da reunificação das duas áreas distintas dos dois territórios originais, mas provocou, na verdade, um conflito de proporções assustadoras. Em 1989, a FUNAI iniciou o processo de negociação para a desapropriação das fazendas com uma área de aproximadamente 1800 ha entre os dois territórios de Pradinho e Água Boa. Em 1996, a área foi homologada. Os fazendeiros entraram na justiça em um longo processo judicial que gerou um contexto de extrema tensão e violência contra os Maxakali, e somente em 1999, mediante indenização das benfeitorias realizadas na área, retiraram-se de forma pacífica, e os Maxakali reocuparam essa parte do seu território.

A tensão entre fazendeiros e Maxakali, contudo, tinha se tornado aguda nos meses que antecederam a saída daqueles. Os Maxakali se viram obrigados a organizar um constante sistema de vigilância noturna, devido às incursões dos fazendeiros armados, acompanhados de seus empregados, dentro dos territórios indígenas, próximos às fazendas. Alguns grupos menores tiveram que abandonar suas aldeias e passaram a dormir no mato neste período. Tudo parecia, portanto, terminar bem. Os fazendeiros saíram do território em disputa, antes mesmo do prazo estipulado pelo juiz e o mais importante, saíram antes que ocorresse um confronto com mortes.

Porém, os grupos familiares localizados no território do Pradinho, liderados por Guigui, numa surpreendente demonstração de estratégia de aliança entre estes grupos tradicionalmente rivais, ocupam inteiramente a área desentrusada no dia seguinte à saída dos fazendeiros, controlando todos os seus pontos estratégicos – a estrada, o rio e as edificações das fazendas abandonadas. Impediram, dessa forma, a entrada dos demais grupos localizados no território de Água Boa, deixando a todos perplexos.

A partir das minhas visitas aos Maxakali, assim como dos agentes do CIMI/Seção Leste e da FUNAI/Administração Governador Valadares, já havíamos detectado um crescente clima de hostilidade entre os grupos dos dois territórios. Foram então realizadas várias reuniões para se tentar mediar o processo de negociação. Reuniões que terminavam sempre em um impasse absoluto. Os grupos do território de Pradinho, liderados por

Guigui reivindicavam a ocupação exclusiva do território a partir de sua utilização tradicional. Esta área sempre fora utilizada por eles como território de caça e pesca. Os grupos familiares de Água Boa, através de suas várias lideranças familiares, propunham uma divisão da nova área a partir da divisão dos dois municípios³⁰⁸. Duas lógicas de concepção territorial: uma, a partir da tradição de ocupação, outra a partir da divisão administrativa territorial do Estado. Na verdade, duas estratégias distintas de reivindicação do direito de posse sobre o novo território recuperado.

A reação ao movimento realizado pelos grupos do território de Pradinho foi a instauração de um clima de tensão insuportável, com a supressão de toda a vida produtiva das aldeias. Era o período de preparação do terreno de roça para o plantio. As roças foram abandonadas. Todos os homens passaram a se dedicar exclusivamente à confecção de arcos e flechas com os quais estavam sempre armados. O sistema de vigilância foi reforçado. As tentativas de reunião por parte das instituições que os acompanhavam se intensificaram, mas todas fracassaram. Finalmente os Maxakali se recusaram a se reunir novamente. Os grupos familiares de Água Boa avançaram e ficaram frente a frente com os grupos do Pradinho, separados apenas pela estrada que corre ao longo do rio. Alguns confrontos chegaram a ocorrer, mas não fizeram vítimas.

Ambos os grupos elegeram os *'āyuhuk* como intermediários para a interlocução com seus adversários³⁰⁹, buscavam além de intimidá-los, forçar as várias instâncias do governo a se posicionarem e a tomar

³⁰⁸ A área recuperada localiza-se exatamente na divisa entre os dois municípios aos quais pertencem os dois territórios que estavam em disputa – Água Boa em Santa Helena de Minas e Pradinho em Bertópolis.

³⁰⁹ Eu estive no território em disputa neste período, algumas vezes a pedido da FUNAI, outras a pedido da Procuradoria da República/MG. Numa das minhas viagens fui acompanhada pela antropóloga Ana Flávia Moreira Santos, assessora na época, da Procuradoria. O que mais nos impressionou foi o discurso feroz produzido pelos adversários. *Nós queremos matar eles. Se eles vierem para cá, nós vamos matar todo mundo.* E alguns mais exaltados: *Nós vamos matar até a última criança.* É claro que o discurso da guerra tinha como objetivo intimidar o adversário. Mas ele também alimentava a potencialidade da sua própria atualização.

medidas para a resolução do conflito. A situação chegou a tal grau de tensão que foi cogitado pelas instâncias governamentais a possibilidade de se realizar uma intervenção federal. Determinou-se, logo após a ocupação realizada pelos grupos do Pradinho, o deslocamento de um contingente da polícia federal³¹⁰ para o território do Pradinho, a fim de se tentar evitar o confronto. A polícia federal se transformou então em mais um personagem ativo dentro deste processo e a sua presença acabou por provocar a retroalimentação do próprio conflito³¹¹.

³¹⁰ A polícia federal ficou alojada, durante todo o período que permaneceu em campo, no posto da FUNAI localizado no território do Pradinho, bem mais perto da área em conflito do que o posto localizado no território de Água Boa. O que, inevitavelmente, reforçou ainda mais a posição estratégica do grupo liderado por Guigui.

³¹¹ A presença continuada da polícia federal dentro do território do Pradinho acabou por gerar situações de interferência em todos os níveis, complicando ainda mais uma situação já muito tensa. Os policiais passaram a gerir e a acompanhar todas as atuações indigenistas dentro do posto, como participar das reuniões para distribuição de alimentos pela FUNAI, acompanhar o atendimento à saúde controlando os carros da FUNASA em suas viagens entre as aldeias e as cidades vizinhas quando transportavam os Maxakali. Armados ostensivamente com metralhadoras, supostamente para “proteger” os funcionários que trabalhavam em campo. Buscavam os professores indígenas nas aldeias para leva-los às escolas e outras práticas abusivas. Estive em área para averiguar as denúncias que recebíamos por parte dos professores e também enfrentei uma intensa intimidação por parte dos policiais para não retirar-los do território, sob a ameaça de que seria a responsável pela deflagração do confronto, assim que se retirassem do território indígena. Os funcionários desejavam a presença da polícia, aparentemente se sentiam mais seguros, embora o conflito entre os grupos não se estendeu aos *ãyuhuk*. A presença da polícia federal, por outro lado, garantia a manutenção da ocupação do território pelos grupos familiares liderados por Guigui, porém, a interferência intimidadora continuada em seu próprio cotidiano acabou por gerar o descontentamento de todos os grupos. Foi preciso haver um processo gradual para se efetuar a retirada da polícia federal.

Enquanto se desenrolava essa situação de ocupação policial no território do Pradinho, dois processos ocorreram entre os grupos de ambos os lados, do Pradinho e de Água Boa. O primeiro foi uma efervescência da vida ritual. Quase todas as noites, *yãmîyxop* eram realizados nas novas aldeias formadas. Para os grupos do Pradinho, a realização dos *yãmîyxop* tinha como propósito fortalecer os laços das alianças já estabelecidas. Os grupos familiares de Água Boa por sua vez, procuravam recuperar o tempo perdido tentando alinhar novas alianças para fazer frente ao coeso grupo do Pradinho. De outro lado, entre os vários grupos aliados do território de Água Boa houve uma emergência de “caciques”, representantes e interlocutores para com as instâncias indigenistas que acompanhavam o processo de negociação. A emergência de “caciques” é frequente para muitos povos indígenas na sua interlocução com o Estado, as representações indígenas são criadas para estabelecer o relacionamento com o Estado, por demanda desse. Porém, esse processo geralmente esbarra em uma forma de se auto multiplicar entre os Maxakali que acaba por anular a possibilidade da concentração de poder. De duas formas: Em primeiro lugar, criando uma alternância contínua nas representações. Os representantes e mesmos os “caciques” são substituídos continuamente por outros, pela própria “comunidade”. Em segundo lugar, há uma criação sucessiva de “caciques”. Ou seja, se um líder familiar pode se apresentar como “cacique” dos vários grupos familiares, outro líder familiar também se considera na mesma posição e também se intitula como tal, e dessa forma, outros mais. Este processo é muito frequente nas relações com a própria FUNAI e com as instâncias da FUNASA. Há um fracionamento contínuo desta concentração de autoridade. O que resulta em que o Estado, nas suas várias instâncias, acabe por não ter um lugar centralizado de interlocução definida. Foi o que ocorreu entre os grupos de Água Boa. No entanto, surpreendentemente Guigui conseguiu manter-se na liderança e centralizar sob sua completa autoridade os demais líderes familiares entre os grupos do Pradinho durante todo o desenrolar do conflito e mesmo ainda, após a sua vitória.

No início de 2005, ocorreu um novo enfrentamento guerreiro de enormes proporções como desdobramento desse conflito gerado pela reocupação territorial da área central. Ele foi iniciado por uma nova disputa territorial e mais uma vez, acabou envolvendo os grupos como

um todo. Um grupo em torno de trezentas³¹² pessoas ocupou uma área de uma fazenda fronteira aos territórios do Pradinho e de Água Boa provocando um intenso enfrentamento com os fazendeiros. Essa área, reivindicada há vários anos pelos Maxakali como parte de seu território original, foi apropriada por antigos funcionários do SPI durante o período inicial de demarcação de seu território, em 1941, e apesar dos protestos do grupo, não fora incluída na última demarcação de 1989. Após um período de extrema tensão, os Maxakali alcançaram na justiça, uma liminar que lhes garantiu o direito a permanência na área, enquanto o processo legal seria decidido. Porém, a reocupação transformou-se em uma disputa interna de enormes proporções que culminou com uma guerra que envolveu todos os grupos familiares. Várias pessoas ficaram feridas e dezenove foram mortas a partir de uma lógica de retaliações sucessivas que culminou com a expulsão das trezentas pessoas dos seus próprios territórios e o abandono da nova área conquistada, que foi imediatamente reocupada pelos fazendeiros. As famílias expulsas foram transferidas para dois novos territórios comprados pela FUNAI.

As expedições guerreiras são investidas rápidas e repentinas que têm como objetivo ocupar o território inimigo, expulsando o grupo rival. Em seguida, as aldeias e roças são pilhadas e depois queimadas³¹³. Os fugitivos buscam proteção nas aldeias aliadas. A retaliação pode ser imediata. Com o apoio dos aliados, parte-se em seguida para um contra ataque. Mas, pode também demorar alguns dias, caso ocorram mortes. Os mortos devem ser enterrados antes de se realizar a vingança. A movimentação entre os grupos é orientada pela lógica guerreira. Cada

³¹² Esses grupos familiares incluíam tanto famílias que anteriormente moravam no território do Pradinho, como o grupo do Rafael e de Noêmia, como o grupo familiar de Pinheiro, morador do território de Água Boa. Os grupos familiares de Pinheiro e Noêmia em particular, se sentiam os mais prejudicados em relação ao processo de reocupação da área central ocorrido em 1999. Os grupos familiares de Rafael e Guigui são inimigos tradicionais há várias décadas.

³¹³ A destruição de tudo que pertencia ao inimigo, inclusive de seus animais e queimando sua casa é uma forma de o anunciar como morto, destruindo as suas marcas, assim como ocorre no processo do enterro.

agressão produz uma aglutinação dos grupos aliados, delimitando fronteiras políticas espacialmente definidas. Os grupos se reúnem formando grandes aldeias como forma de proteção. Os confrontos, porém, não se limitaram apenas ao território indígena. As cidades vizinhas e as estradas próximas ao território também foram palco de confrontos e homicídios entre os grupos. Ocorreram ainda enfrentamentos na sede da FUNAI e na Casa do Índio da FUNASA, ambas em Governador Valadares, onde ficam hospedados para tratamento de saúde e outras atividades.

Essa lógica de ataque e contra ataque, finalmente, acabou por envolver todas as aldeias, formando dois blocos opostos que dividiu os Maxakali ao meio. O primeiro bloco formado por apenas três grupos locais com, aproximadamente trezentas pessoas, refugiou-se na nova área ocupada, e o segundo bloco formado pelos demais grupos dos territórios do Pradinho e de Água Boa, conquistou o domínio desses territórios como um todo. Após vários ataques e mortes com sucessivas retaliações, o confronto alcançou o seu clímax com as mortes particularmente violentas, de dois dos líderes de cada um dos grupos rivais³¹⁴. O grupo majoritário reuniu-se para, definitivamente expulsar os inimigos e organizou um ataque, com a participação de todos os homens, à aldeia que se formou no novo território. O cerco à aldeia durou todo o dia e houve tiroteio e troca de flechas. A invasão da aldeia formada na nova área só não ocorreu porque as polícias, federal e militar, com um efetivo de apenas cinquenta homens, colocaram-se como barreira entre os dois grupos, usando os próprios carros como escudo. Com a proximidade da noite, percebendo que a situação ficaria insustentável, os policiais decidiram transferir as trezentas pessoas para a cidade vizinha – Santa Helena de Minas – onde elas ficaram ainda por mais três dias, acampadas em condições extremamente precárias, em uma quadra de futebol com barracas improvisadas de lona e escoltadas pela polícia militar, até serem levadas para a sede da FUNAI em Governador Valadares (THURLER NACIF, 2005).

A guerra seccionou os Maxakali em duas partes separando casais, pais e filhos. A partir dessa separação, o ódio e a violência foram então

³¹⁴ Que envolveram mutilações e torturas (THURLER NACIF, 2005).

redirecionados para os próprios consanguíneos separados entre grupos rivais, agora contrários uns dos outros, inimigos preferenciais. Os afins, foco inicial do conflito, foram relegados a um segundo plano. Nas expedições guerreiras, onde todos os homens do grupo participaram e, por vezes também algumas mulheres, parentes confrontaram-se diretamente. Em muitas das mortes ocorridas, também participaram dos homicídios, filhos ou irmãos. As ameaças de morte eram endereçadas, preferencialmente, para os consanguíneos mais próximos do lado oposto, através dos agentes brancos que tentavam intermediar o conflito.

Violência e Morte – a (des)construção do corpo e a destruição da pessoa – o sacrifício animal e a comensalidade dos espíritos

As transformações da situação do contato para os Maxakali promoveram um englobamento xamânico da alteridade do “branco” como um movimento de cosmosociabilidade (VIVEIROS DE CASTRO 1996, Id. 2000b; SAEZ, 2004b). Por outro lado, o contexto da guerra intergrupos e dos conflitos intragrupos evidenciou também um processo de transformação da alteridade em um duplo sentido. Os afins podem ser consanguinizados a partir da coresidência e da comensalidade ou, transformados em inimigos em função do afastamento espacial e/ou temporal ou pelo rompimento das alianças provocado por conflitos. Inimigos que poderão ser predados ou que se transformarão em predadores. Contudo, os próprios consanguíneos também podem sofrer esse mesmo processo de transformação a partir da irrupção de conflitos violentos, motivados pelo contexto guerreiro ou mesmo pela ruptura das normas de convivialidade, como da partilha e da generosidade ou mesmo por afastamentos espaciais e temporais muito prolongados, tornando-se dessa forma, inimigos, eles próprios predadores ou destinados a predação.

O grupo local é constituído a partir do partilhamento do consumo de potências capturadas, como os cantos dos espíritos e dos mortos e da comensalidade. Processos necessários para a construção da pessoa e para a constituição do parentesco, mas que novamente, através da inimização provocada pela quebra desses mesmos processos, pode transformar os próprios consanguíneos em inimigos. Inversamente à coresidência que define o parentesco e implica na construção do corpo através do partilhamento de substâncias corporais e dos alimentos constituindo a

consanguinidade e a pessoa, a mutilação e a destruição do corpo dentro do universo da guerra e do conflito, relaciona-se a uma *de-construção* da pessoa e à constituição da inimizade. A consanguinização do afim tem como o inverso correlato, a inimização do consanguíneo. E essa transformação do consanguíneo em inimigo implica em seu sacrifício, sua destruição expressa através do idioma da corporalidade.

Para os sistemas ameríndios, o processo de construção da alteridade apresenta-se de forma reversível, a partir de um modelo concêntrico de afastamento gradual da identidade, que forma um *continuum* de distanciamento (ALBERT, 1985; VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, 1993; DESCOLA, 1993). O processo de construção da alteridade se torna desta forma reversível. O modelo de construção da alteridade, contudo, ocorre de forma peculiar entre os Maxakali. Aqui a reversibilidade do modelo não é progressiva e gradual, ao contrário, é extrema e imediata³¹⁵. O consanguíneo que se torna inimigo com frequência é um consanguíneo próximo – pai, filho, irmão – que vive com os aliados. Esses laços são destruídos, transformando os parentes antes iguais, consubstancializados através da coresidência e da comensalidade, agora inimigos a serem destruídos. Há uma contínua fragmentação e recomposição dos grupos locais, modificando as posições de afim/consanguíneo/inimigo provocando uma dinâmica das mutações das relações de alteridade e identidade³¹⁶.

³¹⁵ Calavia Saez descreve um modelo similar para os Yaminawa, caracterizado como um “*caso extremo das configurações centrífugas da sociabilidade amazônica*”. Os Yaminawa, assim como os Maxakali, “*encontram um rápido atalho entre a exterioridade máxima e a consanguinidade, em que mal caberiam posições intermediárias.*” (1995, p. 271).

³¹⁶ As sociedades indígenas não estariam divididas entre sociedades pacíficas e guerreiras, mas em períodos de maior belicosidade e de trocas pacíficas a partir de um tipo de rede social constituída pelas relações que têm a categoria de afinidade como o nexu articulador (MENGET, 1985). De acordo com Chaumeil. (1985), a predação guerreira ou xamânica é o que permite a reprodução dos grupos sociais a partir de uma concepção ideológica do mundo como um sistema de troca de energia finita. A guerra seria uma forma de sociabilidade específica como modo de relação e de produção da alteridade. A atualização dessas práticas

A morte do inimigo traz para o grupo potências como corpos, nomes, cantos e identidades que fertilizam a vida. Matar para tomar nomes, cantos, enfim, capturar identidades e qualidades que servem para a constituição de pessoas completas no grupo – função criativa e dinâmica da morte – sem mortos alheios, não há, literalmente, vivos (VIVEIROS DE CASTRO; FAUSTO, 1993; FAUSTO, 1999, Id. 2002). Para os Maxakali, contudo essa equação se transforma – sem os próprios mortos (e não os alheios) não há vivos. São os próprios mortos que fornecem os cantos que constituem as pessoas. A morte do inimigo, contudo não implicaria na captura de qualquer tipo de potência para o próprio matador entre os Maxakali. Tampouco, há algum ganho econômico ou material para as disputas guerreiras. O motivo inicial dos últimos conflitos, a disputa pelo novo território, resultou em vantagem apenas para os fazendeiros, que obtiveram a área ocupada pelos Maxakali, após já tê-la perdido judicialmente. Os cantos, necessários para a construção da pessoa, são capturados dos próprios mortos, particularmente dos mortos ainda crianças, além do corpo do animal capturado e sacrificado, oferecido aos espíritos durante o ritual em troca dos cantos trazidos pelos espíritos. A morte do inimigo não poderia ser considerada produtiva, nesse sentido é a morte de seus próprios consanguíneos, particularmente das próprias crianças, que é altamente produtiva. São elas que produzem os cantos, e, portanto constroem novas pessoas. Há, portanto entre os Maxakali, uma ausência de ritualização e de “potências” capturadas a partir da morte do inimigo. Contudo, a presença frequente de tortura em relação aos animais sacrificados nos *yãmîyxop* evocaria a ocorrência, não tão eventual, da tortura e mutilação nos homicídios guerreiros. Ou seja, a construção da pessoa a partir da captura de cantos dos *yãmîy* através da prática da comensalidade – do corpo do animal sacrificado – com os espíritos, encontrada no contexto xamânico e a (des)construção da pessoa

a partir de uma mesma simbologia da agressão faz do inimigo a figura central para a constituição de uma identidade coletiva.

a partir da prática da tortura e da mutilação do inimigo no contexto guerreiro.

Outra dimensão do complexo guerreiro Maxakali que o difere claramente dos sistemas altamente ritualizados das sociedades amazônicas seria a ausência de qualquer forma de prescrições rituais em torno da pessoa do matador ou ainda, do próprio ato da morte. O equivalente ao resguardo relacionado ao derramamento e absorção do sangue do inimigo pelo matador³¹⁷ seria para os Maxakali, o resguardo de sangue observado pelo casal durante os períodos da gravidez, do parto, da menstruação e do pós-parto, que estão relacionados à questão da fabricação do corpo e ao destino pós-morte da pessoa³¹⁸ e que implicam entre outras coisas, na proibição da ingestão de carne que contenha sangue. Há uma inversão, portanto, entre o derramamento e absorção do sangue do inimigo morto para o derramamento e a retenção do sangue menstrual que constrói a criança (um consanguíneo, portanto) que vai nascer.

A vontade expressa de encerrar o conflito com a quitação da morte da vítima pela morte do matador poderia ser percebida como a lógica da guerra para os Jê, que têm como propósito o encerramento das trocas de mortos. Contudo, a escolha recorrente de consanguíneos do matador para a realização da vingança, demonstra a vontade de amplificar os efeitos da morte inicial. Ela constitui o grupo como todo como inimigo e desencadeia um processo que não mais parece ser conduzido para que haja um termo. Mortes ocorridas há mais de trinta anos, ainda são evocadas como motivo para os conflitos recentes.

A única forma de se evitar a cadeia de interagressões, seria a entrega do matador por seu próprio grupo, aos parentes e aliados da vítima. Com a recusa do grupo a essa entrega, a vingança recai sempre sobre um parente do matador e não sobre ele próprio. A intenção é atingir o grupo como um todo. Qual o significado desta escolha, visto que ela provoca a expansão do campo de retaliações mútuas e, portanto, a sua

³¹⁷ Descrito para vários grupos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986; VILAÇA, 1992; FAUSTO, 2001).

³¹⁸ Ver capítulo dois sobre o resguardo de sangue.

abertura e inconclusão? As solicitações ao grupo aliado para entregar o matador ocorreram após os primeiros homicídios, como uma tentativa ainda negociada de se evitar o confronto. No último conflito, somente uma vez o matador³¹⁹ foi entregue por seus próprios parentes, aos parentes da vítima³²⁰. Os consanguíneos do matador, seus irmãos reais e classificatórios, também participaram da sua execução³²¹. O objetivo foi evitar a cisão da aldeia no período crítico em que o grupo estava já em guerra com outro grupo rival³²². A agressão entre os consanguíneos separados pelo conflito seria encarada como uma forma de vingança pela “traição” do parente, ao se bandear para o grupo inimigo.

É possível, porém perceber algumas características recorrentes nos homicídios ocorridos. Eles se relacionam dentro de uma cadeia de retaliações mútuas e cada morte perpetrada pretendeu superar em violência a anterior. Os homicídios que ocorreram durante o clímax dos conflitos, envolveram tortura e mutilações das vítimas. A forma de matar é sempre rachando o crânio do inimigo com um facão ou com um porrete. Porém, as mutilações que ocorreram foram realizadas com a pessoa ainda viva e tiveram a intenção expressa de torturar a vítima. Em todos os contextos, o que desencadeou a espiral de agressões recíprocas foram homicídios ocorridos inicialmente entre casais (um marido que mata sua esposa ou um suposto rival). As retaliações envolveram círculos cada vez mais abrangentes de consanguíneos e aliados, o que pode acabar por envolver todos os grupos, como realmente ocorreu nos últimos eventos. O ato de matar (com exceção para o casal) envolve sempre o maior número de homens possível. Como afirma Fausto: *A concepção de que é*

³¹⁹ Um dos professores Maxakali que participou da primeira turma de formação de professores indígenas.

³²⁰ No caso, a sua própria esposa.

³²¹ Sua morte foi causada por inúmeros ferimentos de facão, potencialmente de todos os homens que participaram da sua execução, inclusive dos seus irmãos.

³²² Na época, o conflito entre os grupos familiares do território do Pradinho e do território de Água Boa pela área central entre os dois territórios.

possível e desejável ampliar o número de pessoas envolvidas no ato homicida parece ser bastante difundida no continente (2001, p. 305). Porém, para os Maxakali, esta amplificação do ato de matar, estendendo a vingança aos consanguíneos e aliados da vítima, não se justifica pela captura de “potências” já que a morte aqui não teria essa característica.

Parece haver então, dois processos relacionados ao homicídio entre consanguíneos no contexto guerreiro: No primeiro caso, o grupo mata o próprio consanguíneo homicida como uma forma de “compensação” imediata pela perda do grupo aliado. Interrompe-se, dessa forma, o circuito de trocas de mortos (e também de casamentos) entre os dois grupos, cessando as relações de aliança, mas também de hostilidade, entre eles. Quando esse movimento fracassa e o conflito alastra-se produzindo o fracionamento definitivo entre os grupos, o desejo de matar os próprios consanguíneos imediatos, agora separados em grupos rivais, pode significar ainda uma forma de anulação das relações de troca entre esses grupos. Ao eliminar os próprios consanguíneos que se encontram no grupo rival, se anula dessa forma, os vínculos que existiam anteriormente entre eles.

Como já mencionado, a presença da polícia federal dentro do território do Pradinho durante o período de disputa pela ocupação da área central recuperada reforçou a posição dos grupos familiares do Pradinho liderados por Guigui e finalmente, contribui para que ele saísse vitorioso do processo ao garantir que apenas os grupos familiares do Pradinho tomassem posse dessa área. Essa vitória guerreira foi a principal responsável pela sua ascensão como liderança central do Pradinho. Inspirando se em um modelo de Estado centralizador, a partir da experiência no cenário indigenista, particularmente com a administração local da FUNAI e posteriormente, também com a FUNASA. Guigui encontrou um aliado no chefe de posto do Pradinho daquele período, estabelecendo um forte vínculo com ele. Sempre em sua companhia, tomava todas as decisões em relação ao grupo. A aliança estabelecida entre os policiais federais e esse chefe de posto reforçou ainda mais a autoridade de Guigui. Até mesmo nas cidades vizinhas. Guigui passou a

ser visto como a “solução para o problema Maxakali”³²³. Esse contexto político de alianças para Guigui, logo após ver sua liderança intelectual ser obscurecida por seu principal rival político, Rafael, a partir da sua própria experiência frustrada com a escola indígena, significou a sua grande chance de ascensão e de legitimação para a sua liderança. Duas estratégias distintas de construção de trajetórias e de projetos de reforma cultural. Rafael a construiu através do prestígio sancionado pela implantação dos programas de educação intercultural indígena e da visibilidade alcançada devido à sua extraordinária capacidade intelectual, tanto no mundo dos *‘āyuhuk* quanto entre os próprios Maxakali e dos bens capturados através da escola e dos projetos culturais dentro do cenário multiculturalista que a acompanhou. Guigui se inspirou no modelo de constituição de autoridade através da centralização do Estado, reforçada pela presença da polícia e do controle sobre o grande volume de bens e dinheiro, vindos principalmente através da FUNASA, das prefeituras e dos fazendeiros das cidades do entorno, canalizados para as aldeias.

O que torna de certa forma, extraordinário o fenômeno Guigui, no entanto, talvez seja menos o fato da sua própria ascendência como liderança, do que a adesão voluntária de grande parte dos grupos locais do Pradinho aos seus projetos de reforma cultural que implicaram em uma grande concentração de poder e recursos. Concentração nada usual entre os Maxakali, pouco afeitos que são a se submeterem á qualquer forma de controle ou contenção. Descrevo o surgimento dessa nova forma de liderança, desenhando as configurações geradas a partir dela, na constituição da aldeia Vila Nova e, conseqüentemente, do mundo que a cerca – as transformações das relações e alianças estabelecidas com o mundo do branco e dos novos significados que lhe foram atribuídos.

³²³ O que lhe permitiu angariar muitos recursos para a Aldeia Vila Nova, como as construções dos prédios para o salão de reuniões e de festas e a nova escola além de várias outras formas de subsídios.

A kuxex e o Salão de Reuniões – a aldeia polarizada

A aldeia Vila Nova se transformou muito ao longo dessa década. Quando lá estive em 2008, havia apenas duas casas de alvenaria, outras mais foram construídas logo depois. Naquele período, apenas Guigui e seu genro, o professor Ismaíl, possuíam casas de alvenaria, mas outras já estavam sendo construídas. Nos anos seguintes, novas casas de alvenaria foram substituindo quase por completo as casas tradicionais de madeira e capim. Construir *mîptut max* “casa boa”³²⁴ para todos da aldeia Vila Nova, era uma das metas mais importantes de Guigui em relação ao seu projeto de urbanização da aldeia. A disposição das casas assemelhava-se mais a uma rua do que ao formato de uma ferradura³²⁵. Guigui conseguiu que a prefeitura construísse um salão de reuniões e de festas dentro da aldeia e equipou-o com aparelhos de DVD, televisões, microfones e caixas de som com potência suficiente para se escutar até na aldeia Cachoeira e assim levar a sua voz também a aldeia dissidente³²⁶. Tornou-se um cacique em alta tecnologia. As reuniões e as novas modalidades de danças e festas que promovia quase diariamente eram realizadas nesse salão e com o intenso auxílio dos equipamentos de som. Os alimentos, sementes e outros objetos arrecadados através dos projetos coletivos também ficavam estocados nesse prédio. Grande parte das pessoas da aldeia³²⁷ se concentrava dentro ou em frente à porta do salão ao longo de todo o dia, mesmo nos momentos quando não havia reuniões ou festas ocorrendo.

³²⁴ Como os Maxakali denominam as casas feitas de alvenaria.

³²⁵ Na Aldeia Cachoeira, as casas eram em madeira e capim dispostas em formato de ferradura. O *mîmânâm* e a *kuxex* com abertura voltada para a mata. Em frente à aldeia, uma área limpa para o futebol, também utilizada pelas crianças para brincar e pequenas roças próximas à aldeia.

³²⁶ O seu propósito na época, era o de comprar caixas de som ainda maiores para aumentar a potência de seus amplificadores, levando sua voz também às aldeias localizadas no território de Água Boa.

³²⁷ Principalmente, os jovens e as crianças, pois é principalmente por esse espaço e através dessa categoria que o novo chega à aldeia.

Inicialmente, a escola também funcionou nesse prédio, mas posteriormente a prefeitura construiu um novo prédio exclusivo para o uso da escola ao lado do salão de reuniões. Uma cozinha comunitária feita nos moldes tradicionais ficava próxima ao salão de reuniões, onde eram preparadas por suas *funcionárias*³²⁸, as refeições coletivas que frequentemente Guigui oferecia nas festas e reuniões mais importantes. Tanto o salão quanto a escola têm as paredes decoradas com desenhos e grandes escrituras em Maxakali. Na parede da frente do salão, uma das inscrições diz: *Cacique Guigui Aldeia Vila Nova*. Acima da porta de entrada do salão, há um desenho de três *yâmîy xûnînm*.

³²⁸ *Funcionário* é um empréstimo linguístico que denominou uma nova categoria de pessoas com funções específicas dentro da aldeia diretamente subordinadas ao controle de Guigui. Estavam divididas em *funcionários com salário* – os professores, os professores de cultura e as merendeiras da escola, os agentes de saúde e sanitários da FUNASA, o vereador que é seu genro – que, embora estejam vinculados a algum projeto ou cargo do Estado, estavam também diretamente condicionados ao seu controle. Os chamados *funcionários sem salário* eram aqueles que os Maxakali diziam que trabalhavam para Guigui, eram “seus” *funcionários*. Os *seguranças* eram um conjunto de homens que pertenciam a *Segurança Pública Federal Maxakali*, como ele a denominou quando a criou, que faziam rondas pela aldeia, dia e noite, uniformizados (Guigui conseguiu da prefeitura camisetas estampadas), com pinturas de guerra e armados de cassetetes e ainda, algumas mulheres adultas que cozinhavam as refeições oferecidas por ele nas reuniões e os jovens, meninas e meninos, responsáveis por dançar as novas danças criadas por ele. Pouco tempo depois que cheguei, ele criou mais uma modalidade de *funcionários*: as *conselheiras* e os *conselheiros*, mulheres e homens mais velhos que tinham como encargo *dar conselhos*, *ensinar* o restante do grupo, nas infindáveis reuniões que realizava. Esses *funcionários* de Guigui não recebiam salário, mas tinham acesso privilegiado a todos os novos bens e recursos capturados pelo grupo, que passaram a ficar concentrados sob o controle de Guigui. Além disso, tinham uma série de outros privilégios em relação ao restante do grupo, como por exemplo, um maior acesso às mulheres. Toda esta terminologia de *funcionário*, *segurança*, *conselheiro* foi criada por Guigui, são termos apropriados a partir de uma transposição do português para o Maxakali. A pronúncia é bem diferente da pronúncia em português.

Além disso, a aldeia contava ainda com os banheiros coletivos construídos pela FUNASA e equipados com uma fossa asséptica praticamente ao lado do salão de reuniões, foco permanente de insetos e contaminação da aldeia³²⁹ devido aos padrões diferenciados de concepção de higiene. Posteriormente, o programa “Minha Casa Minha Vida” construiu mais casas de alvenaria e o programa “Luz para Todos” instalou postes e fios de eletricidade por toda a aldeia. O objetivo de Guigui era o de levar luz a todas as casas, iluminação nos postes e calçamento para a “rua” para em seguida, dar nome à via. Ouvia-se há todo momento, em alto volume, músicas regionais vindas de vários aparelhos de som ligados³³⁰ ao mesmo tempo e espalhados pela aldeia, que se sobrepunham aos discursos das reuniões, amplificados pelas poderosas caixas de som do salão de reuniões em uma cacofonia ensurdecidora. Havia também, próximo ao prédio da escola, uma grande área de roça coletiva³³¹ de mandioca, milho, feijão e algumas espécies frutíferas e ainda uma horta coletiva. Uma área nova estava sendo preparada para o plantio coletivo de laranja. No fim da “rua”, próximo ao segmento residencial de Toninho³³² e seus irmãos ficava a *kuxex* com o *mîmânãm*. Esse segmento de casas era disposto no formato mais tradicional, com as casas em torno da *kuxex*.

³²⁹ Quando estive em campo um surto de leishmaniose assolava os Maxakali. Vários cachorros já tinham sido sacrificados e havia o risco da contaminação humana.

³³⁰ Nesse período, ainda com o uso de pilhas.

³³¹ Essas roças coletivas não substituíram as roças familiares e eram chamadas de roças do cacique, seus produtos eram consumidos nos eventos comunitários promovidos por Guigui. Como Milton, Guigui também possuía e distribuía produtos da roça para todo o grupo. Era ajudado no cultivo dessa roça coletiva por seus “funcionários”.

³³² Filho de Zé Antonino e junto com Mané Damásio, irmão mais velho de Guigui, na época, os xamãs mais prestigiados do Pradinho. No caso de Toninho, o seu prestígio foi também fortemente influenciado pela sua aliança com os pesquisadores e os bens canalizados por ele para a aldeia, através dessas alianças.

O Cacique e o Xamã – autoridade e prestígio

A relação entre a invenção da cultura (WAGNER, 2010) e os processos de construção da pessoa seria uma maneira interessante para compreendermos o processo de emergência de um personagem como Guigui, enquanto uma nova forma de liderança. De acordo com Guigui³³³, em um determinado momento de sua vida, ele teria sofrido uma grande crise emocional e existencial que teria propiciado uma profunda transformação na sua maneira de encarar a sua própria realidade. Guigui tentou se tornar professor indígena, indicado por seu grupo para participar do Programa de Formação em Educação Indígena do PIEI/MG. Porém, não foi capaz de acompanhar o curso de formação, desistindo, ainda no primeiro módulo realizado no parque do Rio Doce³³⁴ e enviando um parente – Laudelino, no seu lugar. Ele foi ofuscado por Rafael líder do grupo tradicionalmente rival ao seu próprio grupo. Depois desse período, ele viveu uma grande crise emocional sofrendo frequentemente episódios de *ûgã̃y*. Contudo, durante a sua liderança vitoriosa inclusive durante o período da guerra, Guigui não mais sofreu desses episódios de *ûgã̃y*. Antes desse período, ele seria uma de suas vítimas mais constante. Com o início do processo de dissolução do seu projeto de reformas culturais ele voltou a sofrer novamente inúmeros episódios de *ûgã̃y*, destruindo as casas de alvenaria daqueles que abandonaram a sua aldeia e saíram do seu controle, transformando a próspera Vila Nova em uma vila de ruínas assim como o seu próprio projeto de reformas culturais. Processo esse que

³³³ Construo esse relato a partir de alguns depoimentos gravados com o próprio Guigui além de relatos de parentes seus e de funcionários da FUNAI que acompanharam sua ascensão, material esse levantado através da minha participação em uma pesquisa sobre lideranças indígenas, realizada por Oscar Calavia Saez (2007). Também parto da minha própria observação, pois acompanhei grande parte desse processo ao longo dos anos, através da minha relação com Guigui.

³³⁴ Guigui alegou sofrer de fortes e insistentes dores de cabeça sempre que se afastava da aldeia por um período mais prolongado.

culminou em 2011 com a criação da aldeia Maravilha³³⁵ e, posteriormente com o surgimento de novas dissidências, formam-se outros núcleos locais, alguns vinculados á aldeia Maravilha e outros à aldeia Cachoeira.

Dizia-me Guigui, ao contemplar as crianças da aldeia e refletir sobre as transformações às antigas convenções (por vezes, nem tão antigas assim), que ele próprio tentava implantar: *Eu quero que essas crianças sejam Eu*³³⁶. Ele propos uma desestabilização das formas culturais convencionais e, dessa forma, constitui seu poder em relação aos demais da aldeia. Aqueles que são capazes de inventar controles completamente novos são admirados e muitas vezes até mesmo, imitados entre os Maxakali. Guigui tomou a sua cultura – suas convenções tradicionais – como a base para a sua improvisação inventiva (WAGNER, 2010). O processo de inversão do convencional/pessoal se constitui como uma mudança de identidade da alma, antes passiva, para o poder do espírito ativo. É através de um líder – uma pessoa criativa – que o grupo social pode viver novas formas sociais. As convenções coletivas dependem de invenções individuais para se recriarem a partir de um fluxo inventivo. Os líderes se destacam e se contrapõem ao coletivo social, o constituindo por estarem em oposição ao grupo. Assim é que esses indivíduos criam coletividades, se contrapondo a elas (CALAVIA SAEZ, 2007). O líder e o xamã precisam aprender a mediar a dialética entre convenção/diferenciação através das articulações do coletivo, escolhendo controles, subordinando as tendências auto equilibrantes da sociedade à sua vontade ou aos desejos de uma forma de poder, como os espíritos (WAGNER, 2010).

Para os ameríndios, os outros mundos seriam acessíveis apenas para alguns indivíduos especiais – como os *xamãs* ou os líderes – seria por essa razão que Guigui tentou se legitimar perante os outros *yã yã* como um “novo tipo de xãma³³⁷”, visto que para os Maxakali, todas as formas

³³⁵ De acordo com aqueles que saem de sua influência e passam a morar na nova aldeia, a evasão da Aldeia Vila Nova e da influência de Guigui ocorreria porque: *Guigui fica atentando fazendo reuniões todo o tempo* (COSTA, 2015).

³³⁶ E não, ‘como eu’.

³³⁷ Mais à frente, retornarei a essa questão.

legítimas de liderança implicam em possuir prestígio na dimensão xamânica. A única forma de liderança que não implica necessariamente nessa competência é a liderança guerreira. Mas é importante, mesmo para esse líder, ter sempre à sua disposição um xamã aliado poderoso, como um irmão ou um parente próximo, visto que durante a fase da guerra é necessário realizar continuamente, *yãmîyxop* para se estabelecer e reafirmar alianças políticas com os demais grupos. Guigui sempre contou com a parceria de seu irmão mais velho Mané Damásio, um prestigiado xamã, para a realização desses *yãmîyxop* e posteriormente, se aliou também à família de Toninho, filho de Zé Antonino e herdeiro de seu prestígio xamânico³³⁸. As famílias de Guigui e de Toninho, as principais da aldeia e que representavam claramente duas formas distintas de liderança – através da autoridade e do prestígio – travavam ainda uma surda e amistosa disputa pela legitimidade de suas autoridades perante o grupo, mal disfarçada de aliança, ainda não muito bem costurada por algum casamento. Embora a autoridade e o poder de centralização de Guigui não tenha sido em nenhum momento questionada por Toninho, o seu prestígio como xamã e os bens que ele próprio conseguia capturar a partir de suas alianças com os pesquisadores o colocava em relativa autonomia frente à Guigui. Por outro lado, Guigui nunca conseguiu ser reconhecido como um xamã prestigiado entre os demais *yãyã*, papel que sempre coube ao seu irmão mais velho Mané Damásio, com quem sempre contou como aliado para a realização dos *yãmîyxop* que ofereceu. Porém, a sua inventividade reformista carecia de alguma legitimação de ordem xamânica. Guigui então recria uma nova *performance* ritual a partir do uso de novas linguagens³³⁹.

³³⁸ Anteriormente Zé Antonino era aliado de Milton (*Komã*y de sua mulher), liderança da aldeia Cachoeira que opõe resistência à autoridade de Guigui, pois sempre se manteve autônoma em relação ao grupo familiar de Guigui, se aliando a esse apenas durante os períodos mais graves dos conflitos territoriais.

³³⁹ Voltarei a esse ponto mais a frente.

A Reunião e o Ritual

Todo esse processo de mudanças de costumes foi desenvolvido por Guigui através da realização de inúmeras *reuniões*³⁴⁰, intermináveis e diárias³⁴¹, a maior parte, obrigatórias. Havia duas modalidades de reuniões conduzidas por Guigui – a primeira, para *resolver problema*³⁴², tanto dos *‘āyuhuk*, quanto do próprio grupo e reunião *para aprender*³⁴³, essa última, como uma forma de domesticação de costumes que fazia parte das suas reformas culturais. A condução por Guigui desses novos eventos, que consumiam grande parte do tempo da aldeia, implicava no intenso uso da tecnologia – como o uso de microfone, de auto falantes, dos aparelhos de som e DVD. Criando uma nova *performance* para o uso da palavra – no tipo de retórica que empregava, na composição que criava com as falas das outras pessoas orquestrando-as a partir da sua própria fala – na dinâmica da condução dessas reuniões³⁴⁴.

Quando essas reuniões eram para *resolver problema* dentro do próprio grupo e que não envolviam os *‘āyuhuk*, elas eram montadas como forma de expiação de pessoas específicas e finalizam sempre com o castigo público da pessoa em questão, geralmente à noite como o encerramento da reunião. Este era o clímax de todo o evento. As reuniões ocupavam o dia inteiro. Começavam de manhã cedo e iam se sucedendo,

³⁴⁰ O termo *reunião* passou a ser um empréstimo muito utilizado.

³⁴¹ Gravei parte dessas reuniões, várias horas que foram traduzidas junto aos professores. Foram também gravados em DVD alguns dos rituais que ocorreram em Vila Nova, dos antigos e dos novos. Os Maxakali não se faziam de rogados para serem gravados ou fotografados. Pelo contrário, exigiam aparecer nas filmagens e nas fotos e ficavam ressentidos se não fossem gravados. Pelo desejo deles, passaria todo o tempo só os gravando e fotografando. Na verdade, ficaram um pouco decepcionados com o potencial tecnológico dos meus equipamentos. Eles solicitavam apenas as filmagens feitas em formato DVD. Todos me pediam DVD, até mesmo as crianças. Guigui me fez uma recomendação formal para quando voltar, levar uma câmera de DVD de melhor qualidade para filma-los.

³⁴² Outra expressão incorporada.

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Mais a frente farei uma descrição dessa nova *performance* da linguagem.

uma após a outra, tratando do tema a ser abordado – o *problema* –, de uma forma mais genérica até atingir o nível da especificação pessoal e finalmente à noite, era realizada a expiação pública. As primeiras reuniões tinham como propósito realizar uma preleção das normas de conduta aprovadas, seja das antigas normas sempre precedidas pelas fórmulas: *os antepassados faziam assim, meu pai fazia assim*, ou pelas novas normas implantadas por Guigui, que eram por ele anunciadas em um primeiro momento, através de um longo discurso de argumentação e, depois reafirmadas por cada um dos seus *funcionários*³⁴⁵ chamados ao microfone, um a um, para repetirem essas máximas para todo o grupo. As “vítimas” apavoradas, como em dia de *yāmîyxop*, eram levadas para o centro do salão, rodeadas por todos os *seguranças*³⁴⁶ impecavelmente paramentados com pinturas vermelhas e armados com cassetetes também belamente decorados e com Guigui ao centro, ao lado da vítima. Às vezes, a roda era também complementada por outras pessoas importantes do grupo, como os *yāyā* e alguns funcionários, principalmente as mulheres mais velhas quando a vítima era uma mocinha, convocadas publicamente por Guigui, como forma de deferência para com essas e também como forma de afirmar a legitimidade para essas novas normas. Esses *funcionários* também tinham a função de promover a expiação da vítima, e finalmente, por todo o grupo, que se amontoava em volta da vítima na maior excitação. Durante as preleções, todos permaneciam calmamente assentados no chão, no momento da realização da expiação, todos queriam assistir de perto ao espetáculo. Os *seguranças* tinham por função muito mais conter a aglomeração do grupo sobre a vítima do que propriamente, aplicar o corretivo nessa.

Quando se tratava de crianças ou adolescentes, o castigo costumava ser brando, algumas pancadas leves com o cassetete dadas por um *segurança* ou pelo próprio Guigui. Mas, o mais frequente, era ocorrer

³⁴⁵ Essa era também uma das funções da categoria dos funcionários adultos.

³⁴⁶ Os *seguranças* eram os membros que compunham a *Segurança Pública Federal Maxakali* criada por Guigui como era chamada essa categoria de homens adultos, *funcionários* sem salário de Guigui.

apenas uma repreensão pública, feita por Guigui e repetida pelos demais³⁴⁷. Os Maxakali se ressentem muito mais dessas humilhações públicas do que das próprias pancadas. Quando se tratava de homens adultos³⁴⁸, eles realmente recebiam algumas pancadas. Eram levados amarrados à reunião e por vezes, permaneciam presos por um ou dois dias dentro do salão³⁴⁹. É bom lembrar que essas práticas de bater e amarrar são empregadas usualmente para castigar pessoas adultas e para conter bêbados agressivos. A diferença é que elas eram executadas apenas pelos próprios consanguíneos. Guigui se apropriou da autoridade dos consanguíneos sobre os seus. Contudo ele começou a praticar essa forma de castigo público³⁵⁰, primeiro com os seus próprios parentes, para depois estendê-la aos demais. Como em tudo mais no seu projeto de reforma cultural, ele dava o exemplo com os seus e só então, ampliava a nova prática para o restante do grupo.

As modalidades de reunião que ocorreram com maior frequência enquanto estive morando na aldeia Vila Velha, foram aquelas dedicadas à contenção da sexualidade feminina. Poucas eram as semanas, quando não ocorriam reuniões sobre esse tema. Seja para *resolver problema* – para a expiação das meninas pegas pelos *seguranças*, *namorando*³⁵¹ no entorno da aldeia – ou aquelas dedicadas exclusivamente para difundir as novas normas de conduta para as mulheres. Como as meninas estavam proibidas de *namorarem* os jovens, elas eram vigiadas, dia e noite, no mato do entorno da aldeia, nas proximidades do rio e nas casas vazias durante as noites de rituais. Quando pegas, eram levadas pelos *seguranças*

³⁴⁷ Uma *fala forte*, como é denominada essa forma de repreensão feita em tom alto e agressivo.

³⁴⁸ O principal motivo para a punição dos homens diz respeito ao consumo descontrolado de bebida e/ou o uso de violência em relação a outra pessoa do grupo. No período em que estive na aldeia, não assisti a nenhuma punição pública dirigida às mulheres adultas, mas a partir de descrições, elas eram realizadas nos mesmos moldes daquelas realizadas para as mocinhas mais novas.

³⁴⁹ Em um quartinho no fundo do salão, que servia para o armazenamento.

³⁵⁰ As antigas eram privadas.

³⁵¹ *Namorar* é mais um termo incorporado, significando manter relações sexuais.

para o salão de reunião *para aprenderem*³⁵². Guigui então realizava inúmeras reuniões com a presença de toda a aldeia para *ensinar* e para *resolver problema*.

As reuniões que tinham como propósito implantar novas práticas de conduta corporal³⁵³ para as mulheres eram realizadas no salão de reuniões e na escola, onde as mulheres ficavam permaneciam de dois a três dias, voltando para suas casas apenas para dormir³⁵⁴. As reuniões eram conduzidas pessoalmente por Guigui e por algumas mulheres mais velhas, selecionadas como suas *funcionárias conselheiras* e realizadas a partir de horas e horas de preleções, de *conselhos* endereçados a todas as mocinhas e às jovens casadas com filhos ainda pequenos. As meninas e as jovens, separadas em grupos diferenciados por faixa etária, ficavam por todo o tempo, sob o controle das *funcionárias*. Guigui fazia um rodízio entre todos os grupos para *ensinar* as mulheres e para comandar pessoalmente todo o processo. Essas reuniões intermináveis chegavam a ter mais de dez horas consecutivas de aconselhamentos, com intervalos apenas para a alimentação e para o rodízio dos conselheiros – Guigui, suas *funcionárias* e por vezes também, alguns dos outros *yãyã*. Essas reuniões destinadas a *ensinar* as mulheres, apresentavam certo paralelismo ao período da realização do *taxtakox*, visto que é nesse período que as meninas também recebem os ensinamentos³⁵⁵ de forma mais sistemáticas de suas próprias *xukux*, porém esses ensinamentos acontecem sempre

³⁵² Também, expressão incorporada.

³⁵³ Voltarei a elas mais a frente.

³⁵⁴ A comida também era levada para dentro da escola ou do salão de reuniões, como ocorre durante o período de reclusão dentro da *kuxex* para os meninos no período de iniciação do *taxtakox*.

³⁵⁵ Que se referem às questões relativas a elas como o resguardo de sangue e as dimensões do xamanismo. Ver também capítulo dois.

dentro de suas próprias casas sem a reclusão e de forma menos intensa³⁵⁶. Essa era uma forma condensada de reclusão coletiva para as mulheres³⁵⁷.

Descrevo ainda um exemplo da modalidade de reunião para *resolver problema* de 'ãyuhuk que ocorreu poucas semanas antes de chegar à aldeia³⁵⁸. Guigui na condição de cacique convocou para uma reunião o chefe do DISEI/Governador Valadares/FUNASA, o administrador e o advogado procurador, ambos da FUNAI/administração Minas Gerais/Espírito Santo. Para essa audiência pública também foram convocadas outras pessoas, como o chefe de posto do Pradinho e outros funcionários da FUNASA, agentes e funcionários da saúde e assessores da FUNASA atuantes entre o grupo representantes do CIMI/Seção Leste e os pesquisadores que se encontravam na aldeia³⁵⁹. O propósito era o de discutir os problemas da atuação do órgão junto ao grupo. As denúncias dos Maxakali eram de que havia meses que estavam sem a presença dos funcionários e sem atendimento médico nas aldeias. Reclamavam também quanto ao descaso e ao preconceito como eram tratados por parte dos funcionários. De outro lado, os funcionários reclamavam de sofrerem intimidações por parte dos Maxakali.

³⁵⁶ Apenas os meninos, permanecem em reclusão coletiva na *kuxex* da aldeia durante o *taxtakox*.

³⁵⁷ Os Maxakali recebem através da escola e de projetos culturais que ocorrem entre eles, muitos vídeos documentários sobre vários grupos indígenas. Acredito que o material que serviu de inspiração à Guigui para a criação das várias modalidades e formas de organização das *reuniões* que ele conduzia vai mais além do que eles já experimentaram do mundo do branco através dos programas que atuam entre eles, como por exemplo, nas campanhas “educativas” da FUNASA, no curso de formação de professores indígenas.

³⁵⁸ Essa reunião teve uma repercussão muito grande tanto entre os funcionários da FUNAI e da FUNASA, quanto entre os próprios Maxakali, sendo bastante comentada e discutida por todos durante todo o período em que estive na aldeia. Tive acesso a ela, através de uma gravação em DVD realizada pelos próprios Maxakali, além é claro, dos próprios comentários e descrições.

³⁵⁹ A antropóloga pesquisadora na época, também assessora da Funasa.

A reunião foi inteiramente conduzida por Guigui, que centralizou as falas dos demais, controlando o tempo e a palavra de todos com o auxílio do microfone, como em suas reuniões internas à aldeia. No final da reunião, ele serviu aos convidados várias lagartas *kutaxkox* assadas dentro da própria taquara, não sem antes contar a sua importância e o seu significado. Ele contou a história deste *yãmty* e do ritual de *taxtakox* – como essa lagarta foi dada pelos espíritos aos Maxakali e como eles os ensinaram a prepará-la, a sua importância xamânica e os perigos que representava comê-la sem o devido respeito. *Se não respeitar ela vira cobra e vai matar*. Como demonstração, ele próprio comeu a lagarta e depois desafiou os brancos presentes, um a um, a comerem também, com a seguinte sentença: *Quem não gosta comida nossa, não gosta Maxakali. Quem gosta de nós, come comida nossa. E quem não gosta Maxakali não pode trabalhar com índio e então, eu vou demitir, vou mandar embora*. A primeira convidada a comer foi a pesquisadora que após comer recebeu a aprovação de Guigui – *max*, “boa” *gosta Maxakali de verdade porque come nossa comida*. Em seguida, foram desafiados a comer o chefe do DISEI e o advogado da FUNAI³⁶⁰, que se recusaram a comer e receberam uma grande vaia de todos e um sermão de Guigui que então demonstrou didaticamente porque *eles não poderiam mais trabalhar com índio*. Ao encenar esse pequeno drama, Guigui demonstrou perante toda a aldeia, a “farsa” dos brancos funcionários e dirigentes da FUNASA. Não gostam dos Maxakali, estavam falando mentira tratando um dos seus alimentos mais significativos em termos xamânicos como uma “não comida”, que causa repugnância. Assim, os brancos estariam demonstrando a sua condição de inimizado perante os Maxakali, demonstrando nojo ou aversão à sua própria comida e os relegando à pior das condições – estranhos e inimigos.

Outra atividade dos *funcionários* de Guigui seria a de participarem das múltiplas e constantes atividades promovidas pelos vários programas e projetos que ocorrem entre o grupo. Ou seja, atender as demandas de participação nos inúmeros projetos dos *‘âyuhuk* realizados na aldeia.

³⁶⁰ E posteriormente, um a um dos *‘âyuhuk* presentes, aqueles que comiam ou que se recusavam eram aprovados ou reprovados com manifestação de todos.

Descrevo aqui uma dessas atividades que presenciei poucos dias antes da minha volta – um curso de artesanato, promovido pela FUNASA/Administração Governador Valadares. A realização da sua oficina ocorreu no dia seguinte á chegada de Toninho³⁶¹ na aldeia, quando houve uma grande entrada e consumo de bebida alcóolica na noite anterior. O propósito do curso era o de realizar uma oficina prática de cerâmica³⁶². O curso foi ministrado por duas professoras de arte, que por não perceberem o caos á sua volta, reclamavam a todo tempo, pressionando Guigui para que trouxesse para a “sala de aula³⁶³” os seus renitentes alunos. Só as crianças estavam interessadas, mas como o curso estava direcionado aos adultos, as duas senhoras se impacientavam com a presença insistente das crianças. Muito tempo depois, próximo à hora do almoço promovido pelo curso, Guigui conseguiu laçar uns poucos *funcionários*, que vieram à contra gosto, cumprir mais uma das obrigações que a sua condição exigia – fazer sala para aquelas despropositadas senhoras. Depois do almoço, essa pequena plateia apática retirou-se sem maiores cerimônias e o curso, deu-se por encerrado. Há essa hora, a chuva fina que caíra durante todo o dia se intensificou e o alvoroço dos funcionários (brancos) preocupados em sair rapidamente da aldeia com medo do estado que poderiam ficar as estradas, as levaram embora.

Casamento, Sexo, Violência – consumo e prestígio

As reformas iniciadas por Guigui tinham muitas frentes. Mas talvez, o seu principal investimento, ao menos em relação ao tempo que dedicava ao tema, estava relacionado às mulheres. Além de tomar para si o controle sobre todas as mulheres do grupo, Guigui desenvolveu um programa de reforma de costumes, dirigido principalmente a elas. Todos

³⁶¹ Toninho estava em Belo Horizonte para tratamento médico.

³⁶² O propósito da FUNASA era o de desenvolver “atividades de terapia ocupacional”, para retirá-los de sua “indolência e pernicioso ócio” de acordo com a sua avaliação, responsáveis em última instância, pelo alto consumo de álcool e de suas consequências funestas.

³⁶³ Como os demais, esse curso também foi realizado dentro do salão de reuniões, que conta com duas grandes mesas como mobiliário.

os dias que não acontecia *problema*, ele promovia reuniões para *ensinar* as mulheres – sobre as novas restrições quanto à sexualidade feminina, mas, também sobre novas noções de limpeza e corporalidade: demonstrações de como lavar roupas e vasilhas, como dar banho nas crianças, como lavar as mamadeiras dos bebês, como cuidar e ensinar as crianças. De acordo com Guigui, as mães deveriam cuidar de seus filhos e não os deixarem sozinhos só *andando a toa – como as galinhas que deixam seus filhotes soltos por aí, mas, como os 'āyuhuk que as pegam sempre pela mão* – não mais, a ênfase na autonomia, mas no controle. Ele desenvolveu uma longa queixa sobre os seus próprios pais, e sobre os antigos em geral. Como esses pais eram ruins com as crianças, porque bebiam e não lhes davam comida, *os deixavam soltos por aí, com fome*. A fórmula proposta para a educação era a seguinte: na primeira vez, devem-se dar conselhos ou *falar bom*, na segunda vez, já se *fala forte* e, se houver necessidade de uma terceira vez, deve-se bater mesmo. Essa máxima para a educação era bastante repetida e era também a instrução que recebiam os *seguranças* para agirem em relação aos adultos, embora o número das vezes entre o conselho e o castigo físico não fosse literalmente três.

Guigui tinha o controle potencialmente sobre todas as mulheres da aldeia. Todos os homens passaram a precisar da autorização da *comunidade*³⁶⁴ para se casarem e não mais das negociações dos pais dos jovens. A *comunidade* lhe deu ainda, mais duas outras mulheres que viviam também na mesma aldeia³⁶⁵. Ele tinha três casas, uma ao lado da

³⁶⁴ A *comunidade* (outro importante termo incorporado do jargão indigenista) era formada, exatamente, por essa nova elite de *funcionários, seguranças*, etc. Eram eles que compareciam diariamente às reuniões e que tomavam todas as decisões referentes à vida da aldeia, sob o controle direto de Guigui. O restante da aldeia apenas escutava de suas casas, a voz da *comunidade* amplificada através dos equipamentos de som. A *kuxex* perdeu a sua frequência diária dos homens para as decisões referentes à vida social da aldeia, ficando restrita apenas para a realização dos *yāmīxop*.

³⁶⁵ Geralmente, os homens escolhem novas mulheres em aldeias diferentes para evitar conflitos, quando se separam e casam novamente.

outra, para cada uma das três famílias³⁶⁶. Além disso, Guigui adotou várias *mocinhas*³⁶⁷ que moravam em sua casa³⁶⁸, e que eram consideradas suas *funcionárias*, encarregadas de dançar a nova dança criada por ele nos novos rituais. As meninas dessa faixa etária estão sempre lindamente pintadas, com vestidos sempre novos, cabelos bem cortados e penteados em contraste com as mulheres velhas normalmente desganhadas e com vestidos velhos. Andam apenas em grupinhos desinibidos e barulhentos³⁶⁹ e são as principais dançarinas nos *yāmîyxop*, enquanto as mulheres casadas mais velhas geralmente só assistem as danças. As *mocinhas* adotadas por Guigui, suas *funcionárias* dançarinas, andavam ainda mais bem vestidas, com roupas especiais para participar das novas danças criadas por Guigui. Alguns homens, principalmente essa nova elite de *funcionários com salários*, começaram a substituir suas mulheres mais velhas³⁷⁰ por outras, cada vez mais jovens³⁷¹.

³⁶⁶ Até onde pude encontrar em relatos anteriores, não havia nenhuma forma de poligamia para lideranças. Porém, outras lideranças ficaram interessadas em adotar também essa nova prática de várias esposas, na época, porém, ainda sem muito sucesso. Mas, me afirmaram que teria sido assim na época dos antepassados, antes das *mulheres ficarem ruins*, ou seja, criarem conflitos em função dos ciúmes em relação às outras esposas.

³⁶⁷ *Mocinhas* também é uma terminologia nova incorporada para designar essa categoria etária de meninas, que varia em torno de nove a quatorze anos aproximadamente. Equivale ao período de modificação do corpo de menina para mulher.

³⁶⁸ Na verdade, essas meninas apenas comiam em sua casa e na maioria das noites, dormiam nas suas próprias casas, visto que todas moravam na aldeia. Porém, é em função da alimentação oferecida para a criança, que se configura a adoção.

³⁶⁹ Enquanto os grupos de rapazes da faixa correspondente se mostram bem mais inibidos.

³⁷⁰ Que passam a ser chamadas de *viúvas*, pois raras são aquelas que se casam novamente.

³⁷¹ Alguns homens mais velhos *funcionários* tentavam casar-se com essas meninas adolescentes, algumas chegaram a fugir para outras aldeias, em casas de parentes, para fugir desses casamentos indesejados. É muito raro encontrar entre os Maxakali casamentos entre pessoas com grande diferença de idade. Mas

É claro, o que estava ocorrendo era uma disputa velada entre os homens mais velhos e os mais jovens por essas *mocinhas*. Alguns rapazinhos também foram castigados nas reuniões para *resolver problema* por namorarem as meninas. Os rapazes mais jovens, também são considerados os mais bonitos e desejáveis. Porém, na aldeia Vila Velha as *mocinhas* passaram a ser reservadas para os mais velhos. Um discurso de que os *funcionários* por terem dinheiro, por *serem ricos*, poderiam ter filhos com mais mulheres ao mesmo tempo, porque poderiam *dar uma coisa* para elas, começou a ganhar força. Havia também um discurso de que haveria mulheres sobrando no grupo, as mulheres chamadas de *viúvas*. A proposta de Guigui para evitar essa situação, era de que os homens deveriam manter as suas mulheres ao se casarem com outras mais jovens. As mulheres mais velhas sobravam, mas os rapazinhos também. Os casamentos iniciais entre jovens geralmente são instáveis, às vezes alguns dias ou meses. É com o nascimento do

naquele período, essa nova modalidade de casamento estava começando a ser implantada, embora com grande resistência por parte das meninas. Elas são efetivamente o grande objeto de desejo dos homens. As meninas costumam se casar muito novas, ainda nessa categoria de *mocinhas*, ou seja entrando na puberdade, porém casam-se com jovens de idade equivalente. O início da adolescência é considerado como o auge da beleza para as mulheres e o período de máximo desejo masculino. O padrão de beleza feminina é o do corpo em formação quando os seios começam a apontar. Não há também restrição quanto à sexualidade infantil, essas práticas infantis contudo, geralmente ocorrem apenas entre crianças da mesma faixa etária. Meninas muito jovens, portanto – naquele período, na aldeia Vila Velha, somente, escondidas – *namoram*. De fato, há uma ênfase em uma estética que valoriza o novo, o verde (não maduro) o pequeno e de tudo que ainda está em formação, como *max* “belo e bom”, em relação tanto às pessoas, aos animais e às plantas, à todos os seres vivos. Da mesma forma, o velho e o muito maduro são considerados ruins, feios e pouco desejáveis. A palavra *kutok* “filho, filhote, broto” também é utilizada para significar bonito, engraçadinho e desejável. As frutas não chegam a amadurecer, colhidas e comidas ainda verdes, o mesmo para a mandioca e as outras raízes plantadas. Os animais comprados nas feiras também precisam ser muito novos ou filhotes, mesmo quando são para o abate imediato. Até mesmo funcionários da FUNASA já foram recusados com a justificativa de serem “muito velhos”.

primeiro filho que o casamento se estabiliza. Os jovens moram na casa dos pais, geralmente do pai da mulher, até o nascimento do primeiro filho. O argumento de Guigui, validado pela *comunidade*, era de que os jovens não *tinham cabeça*, não trabalhavam e não levavam nada de comer para suas mulheres e filhos. Não sabiam *fazer dinheiro* para comprar os novos itens apreciados, vasilhames de cozinha, cobertas e, os mais luxuosos, o som, o DVD e o celular. O discurso era o de que os pais não podiam mais ficar cuidando desses jovens que se casavam³⁷², se quisessem se casar, não poderiam mais morar na casa dos pais, teriam que fazer sua própria casa e *morar separado* como os *‘āyuhuk* (o que significa comer o alimento obtido por si próprio).

A *comunidade* estava assumindo, além do controle sobre as mulheres do grupo, o controle sobre os filhos do grupo. Outra dimensão fundamental em relação ao controle sobre as mulheres, enfaticamente discutida por Guigui dizia respeito à questão da fertilidade e da reprodução – da produção dos bebês. Guigui também estabeleceu limites sobre quais seriam as mulheres que poderiam e quando poderiam ter bebês. Depois da introdução do auxílio natalidade, a diminuição do intervalo de tempo observado entre o nascimento do bebê e a próxima gravidez³⁷³, provocou um aumento da vulnerabilidade dos bebês causada pela interrupção precoce do período de amamentação em função da nova gravidez. Além disso, mulheres que já haviam parado de ter filhos, voltaram a engravidar e as meninas começaram a engravidar ainda mais jovens. Acelerou-se drasticamente a produção de filhos (FIQUEROA, 2001) como estratégia de captura desse recurso³⁷⁴. A solução encontrada por Guigui para diminuição da vulnerabilidade dessas crianças seria a proposta para os homens se casarem com mais mulheres ao mesmo

³⁷² Os alimentando e as mães ajudando a criar os filhos de suas filhas, ou noras, muito jovens.

³⁷³ Ver capítulo um.

³⁷⁴ É importante lembrar que o auxílio natalidade é uma das modalidades de recurso de maior valor possível de ser captura individualmente, principalmente para aqueles que não possuem salários de cargos no Estado que viabilizaria a obtenção do dinheiro necessário para a compra dos novos objetos de desejo como o som, o DVD, e mais valorizado de todos – o carro.

tempo, assim poderiam fazer simultaneamente vários bebês e eles seriam mais bem cuidados pelas mães que manteriam os intervalos maiores entre as gravidezes. Ele próprio deu o exemplo, como fez para as demais renovações de costume que tentava implantar.

O imenso investimento de Guigui em centralizar o controle sobre todas as mulheres do grupo poderia ser compreendido simplesmente como uma forma clássica de centralização de poder, ao estabelecer a posse sobre todas as mulheres do grupo, se constituindo como o grande sogro. Na medida em que passou a exigir que todos os homens pedissem sua permissão para *tirar mulher* para casar. Destituindo assim, a autonomia das famílias e dos pais dos jovens de negociarem suas próprias alianças, todas as alianças agora passavam por ele. Mas, ele foi mais além, a maior parte desse investimento era dedicada exatamente em administrar também as próprias práticas corporais femininas, tanto em relação à sexualidade, quanto às práticas de “higiene” – da limpeza dos alimentos e da cozinha, à limpeza da aldeia – e, principalmente uma nova forma de cuidados para com as crianças. O processo de construção da corporalidade seja esse o das crianças, sejam dos parceiros sexuais das mulheres e delas próprias, está diretamente relacionado à questão da fertilidade/sexualidade e sob o controle feminino³⁷⁵. Essas dimensões estão ligadas a uma representação cosmológica sobre a pessoa que implicam exatamente no controle dos fluxos das substâncias corporais – sangue, leite e o alimento preparado – particularmente, da sua mutabilidade e do seu potencial de transformação³⁷⁶. Guigui tentou constituir uma nova forma para a corporalidade que implicou em uma

³⁷⁵ Carsten (2004) afirma que toda a civilização ocidental foi constituída sob o controle da fertilidade feminina e, portanto, sob o controle também da sexualidade feminina, retirando esse poder do âmbito feminino e o transferindo para o âmbito masculino. Carsten afirma ainda, que é impossível passar da questão do parentesco para o do gênero sem passar através da questão da corporalidade. A separação entre sexo e gênero permitiu tratar os papéis femininos e masculinos sem ter que considerar essa diferença a partir de parâmetros biológicos.

³⁷⁶ Ver capítulo dois.

nova forma de controle até então, absolutamente inéditos e, na verdade, frontalmente contrários às formas de conduta esperada, que enfatiza fortemente a autonomia da pessoa. Práticas essas, que implicaram na desconstrução da ênfase na autonomia da pessoa e no processo do controle dos afetos que constituem os fluxos de formação e metamorfose da pessoa. As modificações propostas por Guigui incidiam diretamente sobre os estados *ûgãy*³⁷⁷ feminino e masculino.

Além das punições públicas realizadas no salão de reuniões das *mocinhas*, vigiadas para não terem mais relações sexuais, *namorarem*, com os jovens, Guigui também passou a exercer o controle sobre toda a violência masculina. Foi criada uma *Segurança Pública Federal Maxakali*³⁷⁸. Uma verdadeira tropa de elite, sob as ordens de Guigui, composta por vários dos homens adultos do grupo. A função da *Segurança Pública Federal* era a de reprimir o consumo do álcool e da violência que, ocorrem com frequência além de garantir o processo de controle e contenção sexual voltado para as mulheres. Uma das dimensões que inviabilizaria a concentração de poder individual, coerente com o forte *ethos* de uma ênfase na autonomia da pessoa, seria exatamente uma constante violência difusa intergrupo e mesmo interna ao grupo que

³⁷⁷ Mas, nas preleções de Guigui durante as reuniões destinadas a *resolver problema* com as *mocinhas*, ele fazia ameaças de que levaria todos os homens da aldeia para terem relações sexuais com as meninas se fossem pegas pelos *seguranças namorando* na beira do rio, ou nos arredores da mata, espaço habitual para essas práticas. Ao tentar instaurar uma forma de proibição sexual fora dos casamentos determinados pela *comunidade* para as meninas, o *ûgãy* feminino ganhou ares de castigo. É importante lembrar que o *ûgãy* feminino é uma dimensão autônoma da mulher e só ocorre para as mulheres bem mais velhas. Quanto ao *ûgãy* masculino, é importante lembrar que um grande investimento de Guigui dentro de suas reformas culturais foi o de controlar o consumo do álcool entre os homens e a ocorrência de violência dentro do grupo. Um dos fatores sempre justificados pelas pessoas para o eleger como *cacique* e, também um dos fatores do grande sucesso de Guigui entre as estâncias do indigenismo local e junto aos políticos das cidades do entorno.

³⁷⁸ É importante lembrar o papel que a polícia federal desempenhou para o sucesso da liderança de Guigui, durante os períodos de guerra pelas disputas territoriais. Guigui conseguiu que a prefeitura fizesse *uniformes* para a sua tropa policial, camisetas pretas estampadas com a frase: *Segurança Pública Maxakali*.

insistentemente, (para os órgãos que atuam entre o grupo, insidiosamente), garantiria essa autonomia. Qualquer tipo de controle ou restrição da vontade da pessoa é concebido como passível apenas mediante a coerção física, seja para a criança ou para o adulto³⁷⁹. Dar *conselhos* é uma das coisas de que Guigui constantemente se vangloriava, como uma boa liderança deve fazer. A violência deveria ser utilizada somente pelos *seguranças*, em hipótese, apenas sob a autorização dada pela *comunidade* com o controle direto de Guigui³⁸⁰. A prática, contudo não estava sendo nada fácil. Havia muitas queixas e denúncias de abuso por parte dos *seguranças* para com seus afins. No período em que estive entre eles, dois chegaram a ser destituídos por Guigui de seus cargos. Além disso, um número cada vez maior de homens acabou sendo designado por Guigui como *segurança* para garantir a estabilidade das alianças entre os vários grupos familiares. O que, de certa forma acabaria, com a continuidade desse processo, por não diferenciar mais os homens – entre aqueles que poderiam ou não, se utilizar da agressão física como forma de controle dentro da aldeia.

Capturando Rituais – o cacique coreógrafo

Na aldeia Vila Velha, dentro do processo de captura das várias dimensões do universo dos *‘ayuhuk*, estava ocorrendo também uma fascinante reinterpretação dos seus rituais³⁸¹: dos bailes de forró da região, do carnaval realizado com belíssimas pinturas corporais e máscaras feitas de CD e outros materiais plásticos, do natal, da festa de Nossa Senhora Aparecida, do dia das crianças, do dia das mães, entre outros. As datas dessas novas cerimônias, agora fixas, regidas pelo

³⁷⁹ Mesmo para os animais criados.

³⁸⁰ Contudo, as pessoas insistiam em afirmar que estavam mais felizes com o *cacique*, pois tanto o alcoolismo quanto a violência interna haviam diminuído drasticamente.

³⁸¹ Todas essas festas religiosas ou civis nacionais ganhavam novas modalidades de roupas, pinturas e máscaras, “altares”, “brincadeiras”, “danças”, recriadas para a sua realização.

calendário nacional, comemorando eventos que se referiam ao mundo dos *‘āyuhuk*, não implicavam mais na relação com os *yāmīy*, agora era o mundo dos *‘āyuhuk* o novo elo da relação. Guigui criou ainda, uma dança própria para essas novas formas de cerimônias – *festas*, como eram chamadas. Por determinação de Guigui, essas danças e *festas*, e não mais os *yāmīyop*, eram realizadas em todas as apresentações de todos os eventos que participavam fora da aldeia e para todos os visitantes brancos da aldeia. Ele dedicava grande parte de sua energia e a da aldeia para criar e ensaiar essas novas formas de apresentações, junto aos seus jovens *funcionários dançarinos*. Esse investimento na criação dessas danças, pinturas, máscaras e dos discursos e dos eventos que realizava, era para criar construções cênicas voltadas para um público externo, que nesse caso, eram fundamentalmente o olhar dos *‘āyuhuk*. Ou de um olhar na perspectiva dos *āyuhuk* tanto para os eventos internos que eram realizados com constância após as *reuniões*³⁸², que não contavam com a presença de visitantes brancos ou visitantes das outras aldeias, quanto para os múltiplos e inúmeros projetos que aconteciam entre o grupo.

Embora a estrutura dessas *festas* não mais obedecesse à dinâmica das cerimônias dos *yāmīyop*, replicava a sua estética na recriação das máscaras e pinturas corporais e como nos *yāmīyop*, sempre terminava com o oferecimento de um *āmbuk xexka* “refeição grande³⁸³”. As músicas dos *yāmīy*, no entanto foram substituídas pelos sucessos populares musicais das cidades do entorno – DVDs de shows de forró regional (comprados por Guigui nas cidades do entorno). Shows de música eletrônica que se caracterizavam por ser basicamente apenas ritmo. As músicas mais apreciadas eram exatamente aquelas que apresentavam uma menor variação melódica. Para acompanhar essas músicas, as novas formas de danças criadas para as *festas* eram constituídas por alguns poucos passos repetidos pelos *funcionários* responsáveis por dança-las – as mocinhas e rapazinhos treinados quase diariamente por ele – em apresentações que duravam por vezes, horas. Durante as danças,

³⁸² Nas reuniões que não eram para *resolver problema*, essas sempre finalizavam com o castigo público.

³⁸³ *Āmuk* significa “cozinhar” e também a própria refeição preparada e *xexka* é “grande”, *āmuk xexka* é a expressão sempre utilizada para se referir as refeições especiais, oferecidas nas cerimônias, reuniões e encontros de qualquer natureza.

simultaneamente aos CDs e DVDs das músicas regionais de forró, eram exibidos também DVDs de documentários sobre animais e sobre outros grupos indígenas³⁸⁴.

Essas novas versões de ritual, as *festas*, criada por Guigui, promoviam uma série de inversões significativas se comparadas aos *yãmîyxop*, particularmente em relação à dimensão do movimento e das transformações. As cerimônias dos *yãmîyxop* apresentam uma complexa coreografia de danças, cantos e de diversos elementos cênicos. Uma multiplicidade de espíritos, cada qual dotado de música, dança, pintura e ornamentos próprios, que se apresentam em variadíssimas situações em todos os ciclos rituais e possuem inúmeros processos de transformação. Os *yãmîyxop* são a própria expressão da multiplicidade e das metamorfoses e os *yãmîy*, da potência e da mobilidade³⁸⁵. Em contraste, as músicas de *'āyuhuk* elegidas para as novas danças, essencialmente ritmo e repetição, quanto mais simples, mais apreciadas eram. As danças acompanhavam essa mesma repetição com uma pequena variação de passos. Os dançarinos dispostos em fileiras realizavam um vai e vem sem fim, quase hipnótico em uma dança realizada horas seguidas. A alta potência do som impossibilitava a conversa entre as pessoas dentro do salão, o que, aliás, era expressamente proibido por Guigui durante as apresentações.

Na verdade, esse novo universo de *festas* e *reuniões*, além da participação em todas as modalidades de eventos promovidos pelos brancos, que ocorriam com frequência dentro da aldeia³⁸⁶, criava um cotidiano algo delirante para a vida na aldeia, pois toda essa atividade não estava exatamente substituindo a realização dos *yãmîyxop*³⁸⁷, mas

³⁸⁴ Creio que, enviadas pelo MEC para as escolas.

³⁸⁵ Ver capítulo dois.

³⁸⁶ Tanto dos projetos e políticas públicas, quanto dos inúmeros projetos culturais e científicos conduzidos por pesquisadores, assessores etc.

³⁸⁷ Que já costuma ser intensa, normalmente.

somando-se a essa³⁸⁸. Quase todas as noites, havia realização de ritual, *festas* e/ou *reunião*. Noites seguidas por dias de reuniões infundáveis que, conforme o tamanho do *problema*, podiam se prolongar por todo o dia, da manhã, à noite. Quando terminavam as *reuniões* da noite, passava-se para a realização das *festas* ou dos *yāmîyxop*. Quando não havia *yāmîyxop*, havia *festa*, ou havia os dois, passando-se de um para o outro. Pouco se dormia na aldeia, particularmente aqueles que eram obrigados a seguir toda a agenda da programação diária da vida pública da aldeia – como os *funcionários* de Guigui. Com o calor feroz daqueles dias,³⁸⁹ a avassaladora vida pública engolindo quase todo o espaço da vida privada das famílias, o maior problema enfrentado por todos era o de lutar contra a mais pura exaustão física. As pessoas reclamam em *off*, mas nunca publicamente quanto à toda aquela pressão social. No entanto, eram enfáticas em afirmar e valorizar o novo cacique como o principal responsável pelo momento de paz e de grande abundância. Não havia mais mortes ou confrontos violentos dentro da aldeia³⁹⁰. Uma grande abundância reinava a partir da comensalidade diária realizada através dos recursos canalizados pelos inúmeros projetos, políticas e pesquisas,

³⁸⁸ Apesar, de que as *festas* já começavam a competir, em termos de prioridade quanto ao tempo, com os *yāmîyxop*. A disputa latente entre Guigui e os demais *yāya*, os homens mais velhos que controlam as realizações dos *yāmîyxop*, lideranças tanto política quanto religiosa, era visível nas pequenas reclamações e críticas veladas que esses faziam. Não muito prestigiado como xamã entre os demais *yāyā*, além da fracassada tentativa de se constituir como professor indígena, Guigui se constituiu como uma nova modalidade de xamã, recriando o mundo, ao recriar suas relações não mais através dos *yāmîy*, agora através da perspectiva dos *‘āyuhuk*, a partir de novas modalidades de relação com a diferença.

³⁸⁹ Naqueles meses, a maior estiagem que já havia ocorrido nos últimos quarenta anos assolava toda a região, criando um cenário de queimadas generalizadas, fumaça e um calor intenso.

³⁹⁰ É importante lembrar que há poucos anos atrás, eles viveram um período constante de conflitos e guerras.

somados aos recursos que o próprio Guigui conseguia capturar, através de políticos e fazendeiros da região³⁹¹.

O Cacique e a Tecnologia – palavra e chefia

Guigui criou uma nova *performance* na condução dessas novas modalidades de *reunião* e na forma como a palavra era utilizada – na retórica que empregava e na composição que fazia com as falas dos outros, orquestrando-as sempre a partir da sua própria fala. Uma nova forma de discurso público, que se contrapunha às modalidades do discurso na *Kuxex* e em outros contextos públicos de discussão e decisão política. Passando à cena das reuniões dos homens dentro da *kuxex* ou em outras formas de assembleias deliberativas, a dinâmica do uso da palavra é bastante diferente. Todos falam simultaneamente. A fala flui livremente entre todos, condensando-se em alguns focos em torno dos *yã yã*. Mas esses focos são também móveis e dinâmicos, percorrem o grupo, deslizando entre todos os participantes³⁹². Mas, se todos falam ao mesmo tempo, cada homem é capaz de acompanhar o conjunto das falas e não apenas de alguém que fala mais forte. O assunto flui de forma coerente. O foco da atenção é amplificado para o todo³⁹³. Ao participar de uma reunião, devo ficar atenta à fala dos meus vizinhos e ao mesmo tempo, dos outros focos de concentração da fala mais distantes. Um bom orador, aquele que consegue fazer a sua palavra ser ouvida em

³⁹¹ Que não eram nada desprezíveis, Guigui era bastante competente nesse processo.

³⁹² Na verdade, a palavra pública pertence aos homens adultos, os rapazes mais novos praticamente só escutam e as mulheres mais velhas só falam de fora do círculo, através de seus maridos (embora, elas participem bastantes), que levam a palavra delas para o centro, as crianças e mocinhas circulam em torno da roda com pouca atenção ao debate.

³⁹³ É claro que essa é uma capacidade que se adquire com o treinamento cotidiano de aprender a colocar a atenção sempre no todo, no conjunto da ação social. As crianças são treinadas para manter a atenção amplificada para o todo, nas práticas e nas falas simultâneas, como se compõem e se articulam.

determinados momentos, precisa afinar o seu ouvir para perceber o que dizem as outras falas – se repetem o mesmo que ele, ou se ao contrário, o contradizem. O consenso gera falas similares sobrepostas, a desaprovação, o silêncio constrangedor, ou mais grave ainda, a discordância aberta de falas contraditórias, o que pode implicar no confronto.

Essa é uma habilidade imprescindível para qualquer pessoa que almeje chegar a uma condição de prestígio e autoridade. O carisma, mas antes de tudo, saber como seguir o fio do discurso de consenso³⁹⁴, essa é a característica do verdadeiro líder. É bem verdade, que quando se debate um tema importante, geralmente as falas se replicam, mas quando isso não ocorre, é fundamental perceber as falas contrárias. A concordância está na replicação do discurso e não na sua escuta e assentimento silencioso. A discordância é expressa pelo silêncio. Falar sozinho é algo bastante constrangedor porque significa desaprovação. O líder é aquele que deve ser capaz de ouvir todos esses focos de fala e ser sensível ao que predomina e ao que os pequenos grupos dizem.

Nas novas modalidades de *reunião* na aldeia Vila Velha, a fala era centralizada em Guigui. E o mais importante – de simultâneas, elas passaram a ser sucessivas. Ele estabeleceu esse controle através de poderosas caixas de som e do uso do microfone. Como não seria possível impedir a manifestação de todas as falas simultâneas, Guigui instalou uma potente aparelhagem de som suplantando essas falas simultâneas e ordenando-as a partir da sua própria fala. Sobrepondo assim, a sua palavra, o som de sua voz e daquelas que o replicavam, sobre as vozes dos demais. Era, portanto, Guigui quem controlava o uso do microfone, passando-o diretamente às mãos, um a um, daqueles a quem dava a palavra. Controlava assim, a circulação da palavra, dando-a a cada um que desejava que falasse e, invariavelmente, trazendo-a de volta para ele, antes de passá-la a outra pessoa. Capturada a partir da participação no cenário indigenista, nessa nova *performance* das reuniões, o controle da palavra se torna hierárquico ao instituir uma atenção estática, se opondo, às formas tradicionais Maxakali de condução fluída da palavra a partir de uma atenção dinâmica. Nas assembleias dos brancos, mesmo naquelas

³⁹⁴ Ou mesmo, como construir esse discurso do consenso.

que pretendem fazer um uso mais “democrático” da palavra, onde o formato de palco e plateia é substituído pelo do círculo, o controle e a transmissão da palavra ainda permanecem em um ponto que a coordena. O propósito para a enorme potência das caixas de som era ainda o de se fazer ouvir pelo o restante da aldeia que não comparecia às reuniões e para que o som chegasse também até a aldeia Cachoeira³⁹⁵, a outra aldeia de Pradinho que ficava a vários quilômetros de distância³⁹⁶.

Outra novidade instaurada por Guigui para essa nova versão da assembleia deliberativa, foi trazer a palavra das mulheres para dentro do círculo do discurso público³⁹⁷. Suas *funcionárias conselheiras* tinham

³⁹⁵ Dos dissidentes que saíram da aldeia Vila Velha por não aceitarem o seu controle e as suas novas regras. Eram apenas algumas poucas famílias que mantinham uma resistência em relação à Guigui, mas sobre as quais ele não desistia de tentar também impor o seu controle.

³⁹⁶ Contudo, a altura quase insólita do som durante as reuniões era ainda considerada insatisfatória. Guigui desejava também que o som chegasse às demais aldeias do território de Água Boa e finalmente, às cidades vizinhas dos *‘āyuhuk*. Para isso, planejava conseguir novos e mais possantes amplificadores. Conquistar novos territórios através da imposição da sua palavra.

³⁹⁷ Os homens inúmeras vezes me afirmavam que seria responsabilidade das mulheres o surgimento de conflitos dentro da aldeia. *Você não está vendo? Os homens se gostam. Todo mundo está sorrindo um para o outro, se abraçando, se acariciando. Eles se gostam. Não tem ninguém de cara feia. São as mulheres é que fazem intrigas e fazem com que eles briguem.* Nessa concepção, seriam as mulheres responsabilizadas pela ruptura social. Os homens estariam divididos entre as lealdades em relação às suas próprias famílias, constituídas a partir de seus casamentos e os interesses coletivos. O coletivo nesse contexto é concebido como masculino e o particular como feminino. O conflito estrutural das relações impostas a partir do gênero feminino. A oposição entre a *kuxex* – casa dos homens – e as casas domésticas – das mulheres. Os homens as constroem para elas, assim também como fazem filhos para dar a elas. Filhos esses (os meninos) que depois serão capturados de suas mães e de suas casas pelos *yāmīy*, acompanhados dos pais no ritual de iniciação das crianças *taxtakox*. Caberia às mulheres diferenciar e aos homens identificar. Cabe aqui mencionar que, as mulheres nunca me

também essa função, além de prepararem os alimentos oferecidos ao final das *reuniões* e das *festas*. Eram chamadas pessoalmente³⁹⁸ por ele, durante as reuniões, para falarem ao microfone sobre as novas normas de comportamento a serem instituídas. É significativa essa inclusão da fala feminina no espaço público em paralelo ao grande investimento de Guigui quanto às modificações de normas de comportamento exatamente sobre a corporalidade feminina, domínio de controle das mulheres. Simultaneamente, lhes retira a autonomia sobre a dimensão da corporalidade e introduz sua palavra no espaço público³⁹⁹.

Significativa também, na nova *performance* das reuniões, foi a incorporação de várias palavras e expressões do português, originárias dos jargões indigenistas⁴⁰⁰. Esses empréstimos linguísticos não são totalmente incomuns, porém, para essa nova dinâmica social foram muitos novos termos e expressões incorporadas. A língua Maxakali junto à realização dos *yãmîyxop* sempre foi explicitamente enfatizada por eles como a condição para serem verdadeiramente Maxakali. Há duas décadas, mulheres e crianças não falavam o português e a maioria dos homens⁴⁰¹ o dominava precariamente, ainda assim, apenas para as situações mais diretas do contato. Atualmente, muitas mulheres e crianças já falam também o português e há mesmo uma valorização quanto a esse aprendizado para essas duas categorias.

confirmaram essa ideologia masculina do conflito como uma atribuição feminina, tampouco o seu contrário.

³⁹⁸ Algumas falavam com muito constrangimento, outras com mais desenvoltura. A desenvoltura para o discurso público é extremamente valorizada pelos Maxakali, mesmo nessa nova modalidade feminina.

³⁹⁹ Embora, essa palavra estivesse dirigida por ele.

⁴⁰⁰ Como por exemplo: “reunião”, “cacique”, “funcionário”, “comunidade”, “festa”, “mocinha”, “namorar”, reunião para “resolver problema”, para “ensinar” e outras mais.

⁴⁰¹ Com exceção dos professores indígenas e de alguns raros homens que se tornaram lideranças.

O Trânsito entre os Mundos – as crianças, os *yãmîy* e as mercadorias

Para entender essa nova categoria da criança falante do português que se abre para o mundo dos brancos é necessário considerar que uma das políticas públicas recentes com maior poder de penetração capilar em termos culturais e, portanto, que promoveu uma transformação mais profunda entre os Maxakali foi exatamente, aquela advinda com a implantação das escolas indígenas diferenciadas e como consequência dessa⁴⁰², os inúmeros projetos culturais que a seguiram⁴⁰³. Nessas novas relações de viés multiculturalistas, os Maxakali passam de o “objeto” das políticas e atuações por parte dos brancos, para a condição de “sujeitos” protagonistas e produtores culturais. Cultura essa agora prestigiada e valorizada pelos seus novos aliados e interlocutores. É claro que essas novas modalidades de relações mutuamente mais sedutoras com os *‘âyuhuk* promoveram um imenso fascínio por parte dos Maxakali em relação ao próprio mundo dos *‘âyuhuk* para além de suas mercadorias, o que fica evidente com a entrada das crianças nesse cenário, principalmente no cenário linguístico do português, até então percebido como não propício á elas. Assim também, foi a partir das políticas de segurança alimentar voltadas para as crianças, como a implantação do Hospital Dia e a permanência de algumas crianças na Casa do Índio que é iniciado o processo de domesticação da FUNASA. Elas se tornam então,

⁴⁰² Foi principalmente através da implantação das escolas interculturais indígenas que os Maxakali foram conduzidos ao universo universitário, abrindo suas portas e janelas á essa instituição, particularmente pelos professores indígenas, formados por esse programa como falantes do português e tradutores privilegiados de seu próprio universo a essa nova modalidade de *‘âyuhuk*, os pesquisadores.

⁴⁰³ Como a produção de documentários, livros, CDs, entre outros produtos culturais, assim como a entrada de um número significativo de pesquisadores, artistas, cineastas e produtores culturais no cenário das aldeias, modificando a própria natureza das relações entre os brancos e os Maxakali.

as grandes mediadoras para essas novas relações de aliança⁴⁰⁴ - a sua circulação como meio de socialidade entre os aliados, sejam esses *tikmu'un*, *ãyuhuk* ou os espíritos. A circulação das crianças criadas por outros são formas de se constituir novos laços de parentesco e aliança. A convivência imediata e os laços criados pela comensalidade são definidores dos laços de parentesco. Esse foi um dos recursos utilizado por Guigui para constituir sua liderança na aldeia Vila Velha – criar filhos de seus aliados para estabelecer e fortalecer novos vínculos. É assim que o grande investimento de Guigui e de suas novas práticas sociais de reforma cultural pretendiam, em última instância, atuar nessas novas gerações, para transformá-las.

Dentro desse novo cenário multiculturalista, particularmente nessas duas últimas décadas, é importante ainda considerar as relações travadas com uma nova e, atualmente, fundamental instituição dentro do cenário Maxakali – a Universidade Federal – que agora também se faz presente através do inflacionado universo de pesquisadores e de parceiros e colaboradores dos inúmeros projetos culturais, particularmente os projetos de produção de documentários em vídeos, que ocorrem entre o grupo. As transformações desse novo tipo de conexão com o mundo dos brancos assumiu implicações significativas para o grupo. No ano em que estive na aldeia Vila Velha assim como nos anos anteriores, os professores e os xamãs mais prestigiados passaram tanto tempo fora da aldeia, em Belo Horizonte, trabalhando em pesquisas junto aos seus parceiros e colaboradores, pesquisadores da Universidade, que Guigui chegou a determinar que *eles não poderiam mais sair da aldeia, porque estava atrapalhando. Os pesquisadores é que deveriam ir à aldeia para aprender*⁴⁰⁵. A entrada de recursos⁴⁰⁶ captados através dessa nova

⁴⁰⁴ Além disso, é importante observar a dimensão da autonomia da pessoa constituída de forma bastante precoce.

⁴⁰⁵ No entanto, Guigui não estava mais aceitando a presença de novos pesquisadores entre eles se recusando a confirmar a autorização para a realização de novas pesquisas na aldeia Vila Nova.

⁴⁰⁶ A grande variabilidade da possibilidade de acesso aos recursos sejam esses, monetários ou de outras formas de bens e benefícios, que caracteriza a própria inserção dos “parceiros pesquisadores” dentro do universo acadêmico, implicou em um desequilíbrio na expectativa das demonstrações de generosidade esperadas

categoria de *‘ãyuhuk* aliado e as novas dinâmicas sancionadas pelo prestígio adquirido a partir dessa nova forma qualificada de acesso ao mundo do branco são profundamente significativas. Chegam mesmo a competir com a capacidade de concentração das mercadorias canalizadas por Guigui através da sua intermediação com as instituições de maior presença na aldeia. Instituições essas que eram até então, a FUNAI e a FUNASA, além do que ele era capaz de captar das prefeituras e comerciantes das cidades do entorno.

É claro que nessa nova versão das relações multiculturalista com o universo *‘ãyuhuk*, Guigui também se tornou um produtor/cineasta, tendo inclusive dirigido e produzido o premiado documentário *Tatakox Vila Nova* (2009), além de ter promovido inúmeros outros eventos destinados a serem filmados. Porém, a condição de aliança com os múltiplos pesquisadores e cineastas que atuam entre os Maxakali se torna mais amplamente distribuída, principalmente entre as gerações mais jovens, o que acabou por impedir a concentração dessas relações por parte de Guigui. Além disso, a condição de prestígio como xamã, prestígio esse que é também inclusive, sancionado pelas próprias escolhas por parte dos parceiros brancos, tem se tornando uma condição importante para o sucesso da captura desses recursos⁴⁰⁷. É bastante significativo que as trinta e cinco famílias, incluindo as famílias ligadas a Toninho, que se separaram da aldeia Vila Velha no dia 19 de junho de 2011 e formaram a nova aldeia Maravilha abandonaram suas casas de alvenaria com acesso a energia elétrica e seus pertences, porém levaram apenas a filmadora da “comunidade” usada para gravar seus filmes, causando grande descontentamento para Guigui. (COSTA, 2015). O mais revelador da

por essa forma de parceria. Além de gerar uma hierarquização entre os próprios “especialistas dos conhecimentos tradicionais” a partir de um acesso muito diferenciado à universidade e às suas inúmeras possibilidades, instituído entre esses.

⁴⁰⁷ É significativa a grande proeminência que a família de Toninho alcançou nas duas últimas décadas exatamente em função da sua conexão com seus parceiros pesquisadores.

importância dessa nova versão multiculturalista/ cinematográfica das relações com o mundo dos brancos é que depois da divisão da aldeia Vila Nova os remanescentes transferiram, embora por pouco tempo⁴⁰⁸, a condição de cacique para um jovem cineasta, Marilton Maxakali⁴⁰⁹, que possui uma conexão privilegiada com esse novo universo cultural, frequentando cursos e festivais de cinema em Belo Horizonte (Ibid).

O Movimento e a Nova Ordem

A adaptação ao processo histórico sempre significou para os Maxakali transformar os recursos disponíveis (ou indisponíveis) e a modificação (degradação) do seu próprio meio ambiente. Certas dimensões, contudo sempre permaneceram afirmadas e valorizadas – em particular a manutenção da língua, especialmente para as mulheres e as crianças como falantes exclusivamente do Maxakali, a ênfase na autonomia da pessoa e principalmente, a realização constante dos *yãmîxop*. Quanto mais os estímulos se multiplicam – guerras intergrupos, projetos e políticas públicas com a entrada de recursos vindos do Estado, caçadas de animais de maior porte, eleições municipais, visitas de missões evangélicas, pesquisas acadêmicas ou produções culturais – mais efervescente se torna a vida ritual. E é exatamente esse consumo da diferença – como potências capturadas – o que permite delimitar os limites para o grupo local, ou seja, é o seu consumo partilhado que define os contornos desse coletivo. Porém, por volta do ano 2000, essa reinvenção da cultura assumiu contornos inusitados na aldeia Vila Nova. As transformações deliberadas e planejadas por Guigui foram implantadas exatamente a partir da transformação dessas mesmas dimensões centrais, reconstruindo-as integralmente e modificando deliberadamente as bases mais centrais de suas convenções sociais.

A recusa a qualquer forma de concentração da liderança sempre foi uma ênfase da dinâmica social do grupo. No entanto, a reconstrução

⁴⁰⁸ Pouco tempo depois, Guigui reassume sua condição de *cacique* da aldeia de Vila Nova, embora sem o grande poder anterior de centralização das várias famílias.

⁴⁰⁹ Que costuma se apresentar como cineasta-Maxakali, tanto para eventos fora quanto dentro da aldeia (COSTA, 2015).

social proposta por Guigui implicou em uma grande concentração de poder e recursos, sejam esses os recursos vindos das instâncias que atuam junto ao grupo, principalmente da FUNASA e da FUNAI, como os carros, os salários e os benefícios, os alimentos; sejam das próprias dimensões que compõem o grupo, em especial, as mulheres e as crianças do grupo. Envolveu ainda, a concentração e o controle sobre a sexualidade feminina e sobre a violência masculina, controle esse, que colocou em causa um valor fundamental para os Maxakali – a autonomia da pessoa – e propôs novas práticas para a criação das crianças e novos significados para a linguagem e uma nova *performance* da fala pública. Guigui construiu seu novo mundo, lançando mão de uma diversidade de contextos significativos, reconstruindo-os e produzindo assim um novo relato para a vida social.

Ao introduzir elementos das novas formas de relação com as instâncias indigenistas, incorporando-as e as recriando para o seu controle, Guigui reinventou o mundo. Como um tradutor dessa nova realidade da presença dos brancos dentro da aldeia e das novas incursões ao mundo dos brancos, Guigui também criou uma nova linguagem para traduzir essa nova versão das relações – a *reunião* e a *festa* – as novas danças, o uso das tecnologias de reprodução e ampliação da palavra criando uma nova *performance* do uso da palavra foram formas de atualização desse mundo novo, que trouxeram o global para o local, para apreendê-lo e expressá-lo através de uma nova linguagem. Carneiro da Cunha (2009) afirma que o xamã não é apenas um sistematizador do novo dentro dos esquemas antigos, ele não apenas “arruma” os elementos. Ele procede mais propriamente ao remanejamento desses mesmos elementos. Os cantos dos *yãmîy* já traziam novas perspectivas a novos eventos, constituídas a partir do olhar dos *yãmîy*. Os cantos traduzem esses múltiplos pontos de vistas e introduzem o novo dentro desse sistema e ao fazê-lo, o reinventam. Os novos eventos, principalmente aqueles que ocorreram a partir das novas formas de relação com os brancos, introduziram novas questões que, embora apreendidas a partir do sistema dos *yãmîyxop*, trouxeram novas modalidades para a forma de realização desses mesmos eventos. No entanto, Guigui recria o próprio sistema de apreensão dessas novas modalidades de relações sociocosmológicas para além do sistema de realização dos próprios *yãmîyxop* configurando um novo mundo constituído a partir da perspectiva de novas formas de

apreensão – agora a perspectiva se desloca do eixo dos *yāmîy* para o dos *‘āyuhuk*. E para isso, há um deslocamento também na ênfase cultural dada ao movimento para uma ordem fixa. As transformações operadas nos seus processos de alterização e identificação – os significados que assumiram esses processos podem ser considerados sob os princípios da ordem e do movimento, tendo as crianças como a categoria mediadora para a criação desses novos processos transformacionais.

A urbanização da aldeia, os novos itens desejados e capturados do mundo dos *‘āyuhuk* que estão substituindo cada vez mais as potências capturadas da mata⁴¹⁰, as novas formas de conduta para a criação das crianças implicavam diretamente em uma nova relação com o movimento. A nova dança criada por Guigui⁴¹¹, uma nova estética da ordem e da fixação, se opõe ao movimento e à diversificação expressos através da estética dos *yāmîyxop*⁴¹². Há uma inversão estrutural nas relações entre as várias categorias de pessoas, nas relações entre homens e mulheres, e, é claro, fundamentalmente, na questão do poder. Ao se constituir como um foco fixo de poder e se sobrepor ao poder dinâmico, móvel e descentralizado dos *yāyā*, Guigui precisou criar um universo ritual novo, que inverteu, literalmente, as relações entre as várias dimensões que os *yāmîyxop* promovem. A condução das reuniões com essa nova *performance* da palavra, essas novas modalidades de discurso público criadas por ele que se contrapunham às modalidades de discurso na *Kuxex*, o uso e abuso dos recursos tecnológicos para sobrepor sua fala à dos demais. Em uma sociedade tão visceralmente avessa à concentração de autoridade, o que estrategicamente queria Guigui para se tornar uma grande liderança centralizada era imobilizar esse novo mundo, imobilizando a ação e a palavra do outro.

⁴¹⁰ Principalmente os animais, que agora são comprados e não mais caçados. Os Maxakali usam exatamente as mesmas expressões e a mesma lógica para as estratégias, tanto para as atividades da caça, quanto para a obtenção dos bens dos brancos.

⁴¹¹ E que já começavam a ser exportadas também para os outros grupos.

⁴¹² Que se caracteriza exatamente pela multiplicação das metamorfoses e das diversificações.

Havia momentos em que me parecia que a vida na aldeia Vila Velha tendia para algo a maneira das religiões Guarani⁴¹³. A busca por uma terra sem males – sem o alcoolismo, sem a violência e a escassez – a construção de um mundo de festas permanentes, levando à exaustão a todas as pessoas, a comensalidade generalizada cotidiana, a vida coletiva engolindo a passos largos os espaços da vida privada, as relações públicas se apropriando e se sobrepondo às relações de parentesco. Só que, ao contrário do profeta Guarani, o objetivo de Guigui não era o de colocar a todos em movimento, e sim exatamente, o de o extinguir⁴¹⁴. A frase *os antigos só ficavam andando, isso não é bom, é ruim, agora nós não vamos mais ficar só andando*, era uma espécie de máxima utilizada por ele e repetida pelos demais em quase todos os seus discursos nas infundáveis reuniões e em eventos tanto fora como dentro da aldeia, como justificativa para todas as reformas sociais que tentava implantar. Não mais, “andar” – como o sinal da saúde, e da condição do ser humano –, mas se fixar, como os *‘âyuhuk* – o que antes, era visto como estagnação, doença, morte, pois toda forma de imobilidade é considerada mórbida. A saúde tanto física quanto psicossocial é interpretada como movimento e a doença como estagnação. Só se espera a diminuição da mobilidade dos velhos – sinal de sua proximidade com a morte. É a incapacidade para o movimento e não a decrepitude física que é realçada pelos Maxakali para significar a condição da velhice. Das crianças se espera o máximo de movimento. Andar ou não andar – condição soberana para o diagnóstico da saúde e da juventude, para a instituição da alegria e da correta forma da convivialidade. E no máximo dessa potência estão os próprios *yâmîy*.

A captura do Estado⁴¹⁵ realizada por Guigui – mediando praticamente todas as relações com as instâncias e com os representantes do governo, planejando o espaço e urbanizando a aldeia, criando uma

⁴¹³ Como descrito por Heléne Clastres para os Guarani do século XVI.

⁴¹⁴ Essa ênfase ao movimento que é uma dimensão fundante para os Maxakali.

⁴¹⁵ Ou de um Estado a partir da sua “versão indigenista”.

“polícia federal” interna à aldeia com um sistema de punição⁴¹⁶ para aqueles que descumprissem as novas normas civis estabelecidas pela *comunidade*, estabelecendo um controle sobre a distribuição das mulheres, sobre a fecundidade feminina e instituindo novas formas de educação para as crianças e novas práticas de limpeza – foi realizada mediante a criação de uma “religião civil⁴¹⁷” a partir da apropriação das festas nacionais⁴¹⁸ com o estabelecimento de um calendário oficial de rituais⁴¹⁹ de governança que se orientavam para a criação e a legitimação de um novo sistema coletivo de socialidade que se torna uma forma de cidadania.

A transformação da aldeia Vila Nova em uma vila de ruínas é o fim desse novo mundo. Ruínas das casas de alvenaria destruídas por Guigui após as dispersões de seus aldeões que o abandonam para criar novas aldeias independentes⁴²⁰, ruínas do seu projeto de reforma cultural a partir da expansão de sua liderança centralizada.

⁴¹⁶ Além do castigo público, Guigui também aplicava um sistema de cobrança de “multas” para aqueles que descumprissem essas novas normas – particularmente, aquelas relativas ao consumo excessivo de álcool.

⁴¹⁷ Como descrita por Charles Ramble (2008 apud CHILDS, 2010) para uma pequena comunidade himalaia tibetana do Nepal. Uma “religião civil” caracterizada por uma interface entre uma tradição budista e não-budista em seu livro “The Navel of the Demoness; Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal”.

⁴¹⁸ Como o carnaval, o natal, o dia de Nossa Senhora Aparecida ou do dia das mães, o dia das crianças e outras comemorações civis, que não eram diferenciadas em relação ao seu aspecto religioso ou civil na sua comemoração na aldeia.

⁴¹⁹ As *reuniões* e suas novas modalidades do uso da palavra: uma nova versão da assembleia pública deliberativa que chegava ao seu clímax resolutivo, paradoxalmente com a realização do suplício público ou com a realização das novas coreografias oficiais criadas.

⁴²⁰ Embora algo dessas novas dinâmicas sociais permaneceu na criação dessas novas aldeias, a constituição de *caciques* oficiais, mesmo que provisórios, centralizados a partir dos seus vínculos com o mundo do branco, particularmente

CONSIDERAÇÕES FINAIS

‘ÁYUHUK OS NOVOS ALIADOS – criando outros mundos.

Ao acompanhar os recentes e profundos processos de transformação que vivenciaram os Maxakali ao longo dessas últimas três décadas, motivados pelas novas políticas públicas indigenistas, sejam aquelas baseadas nos princípios do multiculturalismo ou as práticas tutelares que ainda persistem atuantes em vários dos órgãos que trabalham diretamente com o grupo, se torna perceptível sua expansão e amplificação. Procurei descrever algumas dessas metamorfoses, que ainda se encontram em processo, e que com certeza não esgotam as múltiplas criações e produções que estão sendo realizadas pelo grupo. Não seria o caso aqui de concluir, considerando inclusive que esses mesmos processos não estão eles mesmos concluídos. Pretendo, portanto apenas tecer algumas considerações em relação aos processos descritos ao longo desse relato.

O campo de abordagem no qual esse relato se inseriu desenvolveu temas como o xamanismo, a guerra, a chefia, a vida cotidiana da aldeia, a construção da pessoa e a criação das crianças, porém tomados aqui a partir do confronto do grupo com o branco – a escolarização, o processo de territorialização recente, as políticas de saúde e segurança alimentar, as pesquisas acadêmicas e as produções culturais, enfim, as estratégias adotadas pelo grupo em relação às novas políticas públicas indigenistas, particularmente às políticas multiculturalistas e a crescente valorização do grupo junto ao meio acadêmico. Esse relato teve como fio condutor a seguinte indagação: como pensar as transformações que vêm ocorrendo entre os povos indígenas em virtude da crescente interação com a sociedade nacional a partir dos próprios modos indígenas de produzir transformações? Quais foram essas transformações produzidas pela

com a sua nova versão multiculturalista/cineasta e a sua própria nomeação a partir do português.

prática do xamanismo e pela lógica guerreira para o grupo indígena Maxakali, em função das suas novas formas de relação com o mundo do branco? Considerando ainda o caráter de mediação desempenhado pela categoria da criança entre as várias categorias de seres que compõem o seu universo, como ela configura esse novo cenário em transformação? Assim como, quais seriam as transformações operadas nessas mesmas dimensões – elas próprias transformacionais – ao realizar esse processo de transformação?

Esse relato foi escrito a partir de observações realizadas ao longo de um período dilatado, porém intermitente, de contato direto com os Maxakali, através de formas diferenciadas de aproximação e relacionamento com eles, como pesquisadora e também como assessora de projetos em políticas públicas indigenistas multiculturalistas implantadas junto ao grupo. Além disso, teve como base, observações já afastadas no tempo. Trata-se, portanto, de um relato de um período histórico anterior. A contextualização do desenrolar das transformações sociais posteriores às minhas últimas viagens aos territórios Maxakali me foi possível graças às descrições produzidas pelos próprios Maxakali a partir de suas próprias produções culturais e por relatos e notícias que obtive deles a partir dos encontros que tivemos em contextos relacionados a eventos culturais e científicos. Além disso, contei também com os trabalhos e observações de outros pesquisadores sobre as múltiplas experiências dos Maxakali com os vários processos que ocorreram durante todo o período que descrevo aqui e, mais particularmente, com o período referente aos anos posteriores à minha última viagem às aldeias, período em que a produção científica sobre os Maxakali se multiplicou e se diversificou exponencialmente. Trata-se, portanto de uma crônica sobre o grupo e de seus múltiplos percursos, os processos diferenciados de se relacionarem, nessas últimas três décadas, com as várias versões do indigenismo brasileiro e com os contextos das cidades que os envolvem. Trata-se também, de um relato produzido a partir do meu próprio percurso junto ao grupo⁴²¹, acompanhando-o em alguns desses processos em suas

⁴²¹ Os elementos intersubjetivos desse encontro etnográfico e o lugar e a função da alteridade nesse confronto historiciza minha própria percepção do campo e os processos de alteração vivenciados para a construção do conhecimento antropológico.

várias respostas aos novos contextos que lhes foram sendo propostos, como pesquisadora e como assessora dentro de alguns desses contextos.

A tentativa de escrever um relato em múltiplas escalas (REVEL, 1996) produziu uma crônica sobre esse coletivo como um mosaico, com visadas que hora se aproximam e hora se distanciam de forma mais impressionista. Uma etnografia que se esgarça no tempo e cuja pesquisa⁴²² se valeu muito dos recursos da memória, algumas vezes mais afetiva do que sistemática. Abrangeu um período em torno de trinta anos da história Maxakali, nos quais inúmeras transformações têm ocorrido na vida desse povo. As formas do nosso relacionamento também se transformaram muito ao longo dessas décadas. Até mesmo a língua utilizada entre nós ao longo desse período alterou-se em função dos diferenciados contextos de investigação e das várias formas de relacionamento que constituímos, assim como do gradual domínio da língua portuguesa adquirido pelos Maxakali, principalmente pelos professores indígenas. Inicialmente, na pesquisa realizada durante o período do mestrado esse relacionamento apontava somente para o universo Maxakali e a língua utilizada era prioritariamente a língua Maxakali. Embora com o restante dos Maxakali que não estavam diretamente envolvidos na constituição do processo escolar e ainda, anteriormente a esse período, utilizássemos também o português para as nossas conversações dado as minhas limitações no domínio do Maxakali. Porém, os meus interlocutores utilizavam-se com maior frequência e profundidade apenas da língua Maxakali. Todo o sentido dessa conversação apontava sempre para essa língua, com uma cobrança sempre crescente para o meu aprendizado. Já nas situações que envolveram o processo de construção escolar⁴²³ e nas outras políticas

⁴²² Algumas das reflexões que a fundamenta inclusive, já foi objeto de algumas das publicações e apresentações em eventos acadêmicos em que participei.

⁴²³ Os professores Maxakali, no curso de formação, passaram por um excelente processo de aprendizado do português, como segunda língua, – demanda prioritária colocada por eles – conduzido pela professora e linguista Ceres Prado, e realmente ganharam muita competência no domínio dessa língua.

indigenistas esse sentido se inverteu. As conversas passaram a se utilizar prioritariamente do português, inclusive como uma escolha dos próprios professores indígenas, mesmo nas situações que vivíamos nas aldeias. O sentido passou a ser o mundo do branco e a sua tradução, portanto o uso do português se tornou não somente um instrumento necessário para a nova forma de comunicação, mas ainda se transformou também em uma direção para essa comunicação. É claro que na aldeia, a interlocução com os Maxakali ao longo de todos esses anos, inclusive durante o último período em que estive morando com eles na aldeia Vila Nova e em visitas às outras aldeias dos territórios do Pradinho e de Água Boa, ainda se processavam da mesma forma, ou seja, prioritariamente com o uso da língua Maxakali. No entanto, o uso do português para as conversações ampliou-se em muito. A incorporação da língua portuguesa expandiu-se de forma impressionante em relação ao que era dela utilizado há trinta anos, em proporção direta à ampliação da qualidade e da maior profundidade dessas novas relações travadas agora com os brancos. Mas, o que mais me chamou a atenção para essa nova introdução da língua portuguesa nas aldeias que ocorreu de forma muitíssimo mais acelerada nessa última década e meia⁴²⁴, foi encontrar um número considerável de pessoas com maior domínio e uma grande fluência nessa língua, particularmente para as categorias de pessoas que antes não a utilizavam – os jovens, as crianças e as mulheres.

Os Maxakali sempre impressionaram aqueles que o conheceram por uma resistência às formas intensas e por vezes, muito restritivas do contato com a sociedade nacional em mais de trezentos anos. Essa resistência se configura, no entanto como um quadro aparentemente contraditório. Uma primeira e mais luminosa dimensão de distintividade está geralmente associada à exuberância de sua vida ritual e da prática do xamanismo. Paralelo à esse, há um segundo quadro mais obscuro de violência, do uso abusivo do álcool e de deficiências sanitárias e alimentares que se tornou mais espetacularizado recentemente pela mídia, com a eclosão dos conflitos guerreiros decorrentes dos processos de territorialização e com os vários problemas de ordem sanitária, enfrentados pelo grupo, que também ocorreram nessas duas últimas

⁴²⁴ Período que corresponde exatamente à introdução e a efetivação das escolas indígenas e da participação dos Maxakali no cenário multicultural, tanto fora das aldeias, quanto da presença desse contexto dentro das aldeias.

décadas⁴²⁵. Essa dupla face de Janus é composta por duas dimensões que são na verdade complementares e imbricada. São expressões distintas da mesma vitalidade cultural e de uma mesma dimensão estrutural atuante. Sua intensificação, em ambas as dimensões, está em relação direta aos próprios processos transformacionais recentes e ao crescente grau de relacionamento com os brancos e com os seus diversificados universos. Foram várias as respostas encontradas pelos Maxakali, realizadas temporariamente em espaços diferentes á esse novo cenário do contato mais intensificado com o mundo do branco e que se configuraram através de uma ênfase à sua dimensão ritual e ao incremento do xamanismo. Procurei trazer aqui esse cenário descrevendo alguma delas, que se configuram como uma pluralidade de formas transformacionais e não como um sistema unificado de resposta.

Uma violência interna estrutural e mais permanente⁴²⁶ é própria à sua dinâmica social e aos mecanismos altamente dinâmicos de construção e reconstrução dos grupos familiares e de formação das aldeias. Mecanismos esses voltados a uma tendência de descentralização da liderança e à ênfase na autonomia da pessoa, que lhe faz par. Nesse novo cenário, onde os estímulos se intensificaram fortemente e os novos bens e signos dos brancos multiplicaram-se, apenas o vazio se tornou um recurso escasso aos Maxakali (SAEZ, 2006). Falta o vazio espacial territorial que permitiria o esvaziamento das tensões e conflitos através do distanciamento entre os grupos familiares, falta uma pausa necessária para a vida social, vivida entre os parentes, no repouso alcançado através da intimidade das suas relações, dado á hiperinflação da sua vida

⁴²⁵Na verdade, que foram mais divulgados atualmente, já que esses problemas sanitários são permanentes, decorrentes exatamente da degradação e da redução dos seus territórios.

⁴²⁶ Ao que pese a sua maior dificuldade de assimilação por nossa parte. Particularmente pelas cidades vizinhas aos seus territórios e pelo indigenismo que atua junto ao grupo. Grande parte dos autores que desenvolvem pesquisas entre os Maxakali têm enfatizado esse caráter permanente na sua dinâmica social.

pública⁴²⁷. As próprias transformações criadas pelos Maxakali geram a sua retroalimentação ao promover, cada vez mais, novas intervenções por parte das políticas e instituições que atuam junto ao grupo e intensificarem as já existentes⁴²⁸. No entanto, a dimensão territorial já extremamente degradada e claramente insuficiente para sustentar as reais necessidades da reprodução física e cultural da vida social desse povo não pode gozar do mesmo expansionismo. Os novos territórios conquistados⁴²⁹ implicaram ainda em conflitos de enormes proporções, devido ao que a sua própria incorporação significou. A exaustão e a redução desse território limitam os mecanismos próprios de distensão de conflitos através do afastamento espacial e criam uma forma de contenção que só alimenta o grau da pressão entre os grupos familiares em disputa.

O processo de criação da aldeia Vila Nova no território do Pradinho foi uma das formas mais inovadoras dessa recriação cultural. Esse processo implicou na criação de um projeto de reforma cultural desenvolvido por Guigui e prolongou-se por um período em torno de uma década, entre os anos de 2000 a 2011, encontrando o seu auge próximo ao período em que estive entre eles para a realização da pesquisa para o doutorado. Foi uma tentativa de se produzir uma nova versão cultural, reformista e tradicionalista a um só tempo, através da introjeção da lógica do Estado e do seu contexto organizacional. Recriando para as próprias relações sociais do grupo, as formas de centralização e controle

⁴²⁷ Alguns dos atuais pesquisadores chegam a considerar que não haveria realmente uma diferença entre a vida cotidiana e a vida ritual, pois toda a vida social cotidiana estaria voltada exclusivamente para a produção da vida ritual. De fato, é o que vem ocorrendo de forma cada vez mais acelerada nessas últimas duas décadas. O que contrasta fortemente com o que observei durante os primeiros anos em que estive entre os Maxakali, entre as décadas de oitenta e a primeira metade dos anos noventa, quando a vida ritual, embora frequente, era muito mais espaçada, criando um ritmo mais lento e mais suave para a vida social que se alternava entre movimentos centrípetos dos períodos de vida ritual e movimentos centrífugos de dispersão dos grupos familiares.

⁴²⁸ Transformando os Maxakali em alvo de novos e antigos projetos voltados à sua “salvação”.

⁴²⁹ A área central entre os dois territórios mais antigos reconquistada em 1999 e os dois novos territórios adquiridos recentemente pela FUNAI.

vivenciadas pelo grupo em suas experiências com as instituições do indigenismo de Estado. Criando novas versões de reuniões e uma “religião de Estado” com a realização de novas performances rituais e a incorporação dos rituais dos brancos, que chegaram até mesmo a competir com a realização dos próprios *yãmíxop*. Guigui ainda criou novos “cargos” e novas categorias de “funcionários⁴³⁰”, que levariam a cabo essa proposta de reforma cultural. Uma captura das relações e da lógica do indigenismo de Estado, a partir das instancias que possuem uma maior presença dentro das aldeias e que de certa forma, o agenciaram e o financiaram – a FUNAI e posteriormente também a FUNASA. Mas, também um agenciamento alcançado pela sua atuação junto às prefeituras locais, através da participação do seu genro como vereador e pela própria iniciativa de prefeitos e políticos interessados tanto em conseguir os votos dos Maxakali em período eleitoral, quanto na tentativa quando eleitos, de promover e controlar uma espécie de “domesticação” dos próprios Maxakali. E finalmente, com a própria inserção da aldeia Vila Nova ao contexto multiculturalismo, com a implantação das escolas indígenas, o controle sobre o seu genro professor e posteriormente também sobre seu filho e sobrinho professores, a presença da Universidade Federal de Minas Gerais na aldeia e as suas produções culturais⁴³¹. Processo esse, idealizado e conduzido por Guigui logo após a sua conquista guerreira.

⁴³⁰ Seus próprios funcionários, e não os funcionários das instituições do Estado, como os professores indígenas, os agentes de saúde e sanitários, por exemplo.

⁴³¹ Processo esse, talvez não tão docilmente centralizável assim, como ficou claro para Guigui quando a aldeia Maravilha foi criada a partir da dissidência de muitos dos aldeões de Vila Nova, que partiram levando a câmera filmadora embora da aldeia. Se durante os conflitos territoriais Guigui conseguiu triunfar completamente e expulsar os grupos inimigos, particularmente o grupo familiar de Rafael que oferecia fortíssima resistência ao seu controle hegemônico sobre o processo de implantação da educação indígena e de seus desdobramentos, a manutenção da hegemonia de um controle mais permanente para os demais grupos do Pradinho se mostrou mais rebelde nesse novo cenário do indigenismo multicultural.

Uma versão exuberante de produções culturais como resposta às políticas de viés multiculturalistas, fruto da experiência dos Maxakali nos projetos de formação em educação indígena e de produção cultural é outra dessas recriações culturais. Uma nova forma de apropriação do multiculturalismo ou uma indigenização do próprio multiculturalismo. Particularmente ocorrida nessas duas últimas décadas, é orquestrada prioritariamente a partir das alianças e parcerias estabelecidas entre os Maxakali e a universidade⁴³². Inicialmente, foi constituída a partir da inserção dos Maxakali nas políticas de implantação da educação intercultural e na criação das escolas indígenas nas aldeias. Constituição essa, que se ampliou e se diversificou, com a entrada dos próprios Maxakali na universidade (professores a princípio, depois estendendo essa entrada também aos xamãs mais renomados e a alguns jovens) e da universidade nas aldeias, através das suas produções culturais, particularmente das produções cinematográficas. Da domesticação xamânica da escola (ALVARES, 1999) à constituição dos xamãs/cineastas (BICALHO, 2009; COSTA, 2015), é a partir da expansão xamânica que esses novos universos foram capturados e suas redes de relações, transformadas.

Os projetos de formação que inicialmente estavam voltados para os professores indígenas, foram posteriormente ampliando-se e incorporaram também outras pessoas. Configuraram-se a partir da presença dos Maxakali na universidade, assim como da universidade nas aldeias e geraram uma intensa criação de novos produtos e produções culturais – como o surgimento de uma literatura Maxakali e a criação de um acervo de produções áudio visuais, documentários e CDs, em franco processo de expansão. Uma releitura Maxakali acerca de sua própria “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Os novos bens e processos culturais intensificaram-se como uma tentativa de retraduzir o universo dos *yãmîy* nessas novas linguagens, como a incorporação da própria escrita e da linguagem áudio visual e através dessas linguagens, propondo um novo diálogo possível com os *‘ãyuhuk*. Novas versões de si mesmos, geradas a partir das novas formas de relacionamento com a alteridade dos *‘ãyuhuk*. Os *yãmîy* agora cantam de novas maneiras e para novos ouvidos

⁴³² No caso, prioritariamente a Universidade Federal de Minas Gerais.

– cantam através da criação da escrita literária e dos documentários – nesse novo processo de pacificação dos brancos.

Até mesmo para Guigui no seu projeto de reconstrução cultural da aldeia de Vila Nova, foi necessário se transformar em um cineasta, uma versão de xamã/cineasta ou de liderança/cineasta, para se adequar aos novos tempos. É interessante observar que quando realizei as primeiras pesquisas entre os Maxakali, no final da década de oitenta, fotografar a realização dos *yãmîyxop* era uma possibilidade inadmissível. Pois, não deveria ocorrer a captura da *koxuk* dos *yãmîy*, das suas imagens, particularmente a imagem dos seus rostos⁴³³. Contudo, eu era convidada, na verdade solicitada, a participar de todos os *yãmîyxop* realizados, não só nas aldeias que estava morando, mas também nas demais, como visitante. Era necessário administrar uma presença contínua aos *yãmîyxop* realizados pelos diversos grupos familiares para não criar desafeições e para manter alianças e relações equilibradas com os grupos familiares das várias aldeias. Pediam-me também que gravasse os cantos dos *yãmîy* para serem reproduzidos infinitamente após a realização dos rituais. O que causava sempre um imenso fascínio para aqueles que ouviam esses cantos – a sua possibilidade de reprodução indefinida, ou ao menos até a pilha acabar. Somente quando fui eu própria a oferecer um *yãmîyxop* de *Mõgmõka*, realizado por Zé Antonino e, após inúmeras negociações, se permitiu que esse fosse fotografado. Mesmo assim, apenas em alguns poucos momentos determinados e controlados pelos *yãyã*, nos seus três dias de cerimônias de encerramento. Atualmente, os Maxakali vivem uma nova versão fortemente midiática da realização dos *yãmîyxop*. E embora, sempre tenham sido expressões cênicas que só se realizam na relação com o seu público, agora também, se destinam a outros olhares, a olhares outros.

A criação do projeto da escola indígena significou a criação de uma nova elite intelectualizada, os professores indígenas, xamãs para essa nova espécie de “brancos”. Foram os professores indígenas imprescindíveis para a proposição e a realização dessas novas versões de

⁴³³ Que não deveriam sequer, ser olhados de muito perto.

aliança. O processo de implantação da educação intercultural – a criação da escola indígena e a formação dos professores – foi fundamental para a constituição dessa versão multiculturalista do contato. A criação compartilhada das crianças – os “alunos” – a partir da comensalidade realizada através da merenda escolar e das novas e diversificadas formas de construção do conhecimento, tanto da incorporação da escrita Maxakali quanto das aulas de xamanismo através das aulas de cultura dos xamãs – permitiu o estabelecimento dessa nova aliança. Porém, a conexão com o universo dos pesquisadores, a presença cada vez mais intensa de parceiros pesquisadores entre o grupo, particularmente dos antropólogos, também contribuiu de maneira significativa para a seleção e para a constituição dessa nova elite, altamente versada na cultura dos *‘āyuhuk*, assim como também de excelentes interpretes da sua própria cultura. Há ainda finalmente nesse universo multifacetado das novas relações e dinâmicas promovidas pelo contato intensificado com o universo *‘āyuhuk*, aqueles grupos familiares que não conseguiram, ou não se dispuseram por inúmeras razões, a se incorporar a nenhum desses novos (ou antigos) processos de indigenismo e de alianças com os brancos. Mas mesmo para esses grupos, a vida social é impactada por essas novas dinâmicas do contato. A vida nas aldeias, particularmente na sua expressão ritual, fervilha e se tornou uma vida fortemente cosmopolita e midiática.

O impulso à expansão do universo Maxakali, aquela expansão que já definia o movimento como sendo um atributo dos próprios *yāmîy*, alimenta a expansão ao mundo dos *‘āyuhuk*, que agora se abre às novas modalidades das relações de alianças. Nas relações com os *‘āyuhuk*, os Maxakali expandem o seu movimento e tomam a iniciativa de ir em direção aos brancos – em suas longas incursões às cidades do entorno e mais além e ainda mais intensamente, nessas novas formas de viagens para exercerem a política indigenista e para participarem do cenário das produções multiculturais – os Maxakali consideram que são eles que demandam essas viagens ou que as provocam, incitando os brancos a organizá-las. A iniciativa parte dos Maxakali, assim como parte dos *yāmîy* a iniciativa de viajar de encontro aos vivos. Na relação com os *‘āyuhuk*, são os Maxakali que assumem o lugar dos espíritos. E assim eles, domesticariam os *‘āyuhuk*. Como os espíritos cantores, trazem o canto e o conhecimento para nós. As novas configurações que a situação de contato e particularmente os processos de reapropriação territorial vem assumindo para os Maxakali promoveram, contudo, um acirramento da

predação guerreira voltada para o seu próprio meio social, deslocando-a do contexto das suas relações com o mundo dos brancos.

Essas relações agora se encontram envolvidas em um processo de pacificação xamânica. Não que tenha surgido algum neologismo para reclassificar essas novas categorias de ‘*āyuhuk* “aliados” ou mesmo novas teorias simbólicas sobre a alteridade. Houve na verdade, um deslizamento dessa noção nesse novo contexto, entre o registro da guerra – da alteridade radical dos ‘*āyuhuk* – para o registro de uma aliança domesticada através do xamanismo. Uma domesticação xamânica da alteridade através da tradução, que teve como veículo central o canto e as crianças como categoria fundamental para constituir essa nova aliança a partir da sua criação partilhada – tanto através das “crianças alunos”, quanto das crianças atendidas pelos programas de segurança alimentar atendidas pelo programa Hospital Dia. A circulação das crianças garante a reciprocidade entre os seres, entre os humanos e os espíritos, entre as várias categorias de aliados através de uma forma de partilha equivalente a outras formas de partilha – aquelas que dizem respeito aos alimentos, aos afetos e ao conhecimento. Como mediadoras entre as várias dimensões de alteridade: entre os homens e as mulheres, entre os consanguíneos e os, afins, entre os vivos e os espíritos, enfim, entre as várias modalidades de gentes que habitam o cosmo permitindo e resultando em suas formas de conexão e suas metamorfoses.

Mas, seja a partir da captura do Estado representado por suas políticas e instituições indigenistas ou pela captura da Universidade representada pela escola indígena e pelas produções multiculturalistas, uma indigenização do multiculturalismo, a direção dessa nova expansão aponta agora para o próprio mundo dos brancos, não apenas para a captura das suas mercadorias, de seus conhecimentos e dos seus signos de alteridade que serão partilhados e consumidos constituindo e delimitando assim, os coletivos sociais. Agora apontam também para a própria introdução nesse novo mundo que se torna o sentido para a sua expansão. A expectativa de muitos jovens agora é a de se tornar xamã/cineasta. Uma nova posição de prestígio que para ser sancionada dentro da aldeia, necessita desse mergulho no mundo do branco. Isso porque, a condição

de professor indígena⁴³⁴, talvez de todas as novas condições, a mais desejada pelos jovens, não seja passível de expandir-se nem proximamente à proporção com que forma seus “alunos” nas escolas indígenas. Contudo, esses são mecanismos de *status* que se abrem muito mais precocemente para os jovens. A posição de xamã prestigiado⁴³⁵ só será atingida em um período muito posterior da vida, quando se tornarem *yāyā*. É claro, que os jovens cineastas precisam dos grandes xamãs para a realização dos *yāmīxop*, mas dessa forma se torna acessível também a eles, o controle para a promoção da realização dos ciclos rituais. E é claro, sempre haverá inúmeros outros “temas culturais” a serem documentados também. Viajar, ou até mesmo viver⁴³⁶, no mundo dos brancos é um novo projeto para os jovens, que surge nesse novo cenário multiculturalista⁴³⁷. Não somente as suas mercadorias, nem mesmo as suas instituições – a escola, as instâncias governamentais indigenistas, a universidade e as redes de produção cultural e cinematográficas – é o próprio mundo dos brancos o grande fascínio. O impulso de capturar e consumir vorazmente a diferença sofre uma refração no seu sentido e aponta agora para um mergulho nessa diferença. Essa é uma nova forma de canto, agora assim como os *yāmīy*, os *‘āyuhuk* também cantam para os Maxakali.

Essa viagem para o mundo do branco e a sua captura não é nenhuma novidade. As grandes incursões⁴³⁸ de grupos familiares aos

⁴³⁴ Embora com todas as complexidades e o alto investimento que implica para aqueles que se põem nesse caminho.

⁴³⁵ Se todos os homens podem se relacionar diretamente com os *yāmīy* na realização dos *yāmīxop*, apenas os *yāyā* dominam toda a complexidade dessas realizações e poucos ainda, dentre esses, atingem a consideração altamente prestigiada como os maiores especialistas para essas realizações.

⁴³⁶ Sem o próprio grupo familiar.

⁴³⁷ Zé Antoninho, filho de Toninho e neto de Zé Antonino, preparado especialmente, tanto por seu pai quanto por seu avô, para ocupar esse lugar prestigiado como xamã, me confidenciou o seu desejo de viver fora da aldeia e de morar em Belo Horizonte, junto aos pesquisadores aliados.

⁴³⁸ E as notícias são também de um grande consumo de álcool nessas incursões. Interessante é que nas novas viagens ao mundo dos brancos, particularmente dentro do cenário multiculturalista – para a produção e a participação no cenário

territórios de fazendas e de cidades, por vezes muito distantes, são tão antigas quanto se têm notícias do grupo. A dependência em relação aos Órgãos que atuam entre eles, tampouco. A novidade desse processo está na inflação dessa expansão e no seu sentido de auto aquecimento – a intensidade e a velocidade desse impulso á diferença⁴³⁹. Não porque se colocassem fora da diferença, pelo contrário, por se atirarem com voracidade ao novo e por devorá-lo rapidamente. Mas, são as formas da devoração desse novo, necessário para a reinvenção do próprio sistema que começam a se alterar. Não seriam, portanto as novas experiências de recriação das convenções em si mesmas a novidade desse processo, mas a sua aceleração contínua. A expansão desse fluxo transformacional motivada pelo excesso de estímulos. Intensificação essa que, paradoxalmente é traduzida pela sociedade nacional⁴⁴⁰ como a expressão de carências e faltas de ordem essencialmente material. Resultando, portanto na proposição de novas intervenções e na geração de novos recursos, em um processo em moto contínuo, que correria o risco de levar o sistema à sua exaustão⁴⁴¹. Um pouco no sentido do modelo que nos

cultural em eventos de produção de cinema e livros, em cursos de formação – o consumo do álcool, que sempre caracterizou as incursões ao mundo dos *‘ayuhuk* não ocorre mais, ou acontece em uma versão bastante moderada. Viajar/passear em direção a esse mundo não implica mais necessariamente em uma metamorfose *ûgãÿ*. A metamorfose necessária agora é talvez, para uma versão mais pacificada do branco.

⁴³⁹ Como afirma Carlos Fausto (2005), o que se come, acaba também por transformar o que se é – parente, inimigo, espírito ou branco. A capacidade de digerir a diferença não seria uma prerrogativa ilimitada para os sistemas indígenas.

⁴⁴⁰ Através das várias instâncias e órgãos que atuam junto ao grupo.

⁴⁴¹ Busquei olhar para os espaços de interseção entre o multiculturalismo e as respostas encontrados pelos Maxakali através da recriação dessas mesmas políticas, dos sentidos e significados atribuídos por eles, a partir dos seus “ângulos cegos” (SAEZ, 2006), ou das suas “zonas incomunicáveis” (TASSINARI, 2001). Foram essas dimensões que procurei perceber aqui. Seriam

fornece Cesar Gordon (2006) para a inflação do sistema de consumo ritual Xikrin. Mas aqui, não seriam apenas as mercadorias dos brancos, seus signos de prestígio, o desejo dessa nova forma intensificada de consumo. É fundamental e essencialmente para a relação com os próprios *‘āyuhuk*, o sentido para o qual aponta esse novo consumo. Essa nova forma mais respeitosa e de mútuo fascínio, muito mais sedutora, das novas relações de contato que se agora se configura. É importante lembrar que um dos padecimentos em relação à sociedade nacional que mais sofrem os Maxakali é o fato dessa relação ser geralmente marcada por um profundo desrespeito, pela desvalorização e pelo preconceito quanto ao grupo. Atitudes essas que são motivadas tanto pela incompreensão da própria cultura Maxakali, quanto pela histórica disputa por seus territórios. Um dos maiores interesses expresso pelos Maxakali para a criação das suas produções culturais bilíngues é exatamente o de reconstruir esse cenário. A intensificação, portanto faz-se na direção do consumo do próprio contato, das relações elas mesmas, com os brancos. É claro, esse consumo passa pelos seus signos – sua linguagem, suas tecnologias, suas instituições – mas, esses são apenas os meios para o seu destino.

Se os Maxakali sempre foram capazes de se transformar a partir da captura e do consumo de formas minimalistas do novo, de dimensões tão minimalistas da diferença que quase a aproximaria de uma pura ausência, agora precisam aprender a conviver com esse caráter inflacionário de estímulos e de demandas para processar uma nova forma de consumo. Talvez não tanto das novas e cobiçadas mercadorias dos brancos que penetram na aldeia, mas da própria presença do branco, e da sedução que agora eles exercem – o mergulho em seu mundo, a incorporação da sua linguagem e das suas tecnologias. Seja da tecnologia da escrita para a construção de uma literatura, a transformação dos *yāmîy* em *koxuk* (BICALHO, 2009), seja para a criação cinematográfica, realizada pelos xamãs-cineastas (COSTA, 2015). Formas *yāmîy* de levar aos brancos a perspectiva Maxakali, domesticando os *‘āyuhuk* e transformando-os em pessoas. Mas, igualmente formas *yāmîy* de se transportar à perspectiva *‘āyuhuk*. Na mesma medida capturando a própria perspectiva *‘āyuhuk* ao consumir o português, difundindo-o entre as crianças e as mulheres. Se o

esses espaços, embora “mudos” ou “cegos”, bastante eloquentes, ao nos ajudar a enxergar o que propriamente seria específico á essas respostas indígenas.

mecanismo de reprodução do mundo social implica em capturar novas dimensões do mundo que serão coletivizadas através da realização dos *yãmîyxop*, da comensalidade e da produção dos cantos e da circulação que sua transmissão promove, agora com a incorporação dessas novas tecnologias e da língua portuguesa, a reinvenção incide diretamente sobre os próprios processos de reinventar o mundo – incide no significado da realização dos próprios *yãmîyxop* e nas práticas do xamanismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, B. **Temps du sang, temps de cendres: representations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est amazonie brésilienne.** Tese (Doutorado em Antropologia). Paris: Laboratoire d'ethologie et de sociologie comparative, Université de Paris X, 1985.

_____. O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: **Pacificando os brancos: cosmologias de contato no Norte-Amazônico.** São Paulo: UNESP- Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ALVARENGA, A. **Música na cosmologia Maxakali: um olhar sobre um ritual do Xunnîm – uma partitura sonoro-mítico-visual.** Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música/UFMG, Belo horizonte, 2007.

ÁLVARES, M. **Yãmîy os Espíritos do Canto: a construção da pessoa na sociedade Maxakali.** 1992. 200 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.

_____. A Educação Indígena na Escola e a Domesticação Indígena da Escola. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Série Antropologia** vol. 15(2), 1999.

_____. **A questão territorial Maxakali: reunificação e cisão. Comunicação apresentada no Seminário: O direito à Diferença: o índio e o negro no estado democrático.** Procuradoria da República de Minas Gerais e Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2000.

_____. Kutoko Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. In: **Revista Antropológicas.** Ano 8, vol. 15 (1), 2004.

_____ *Yãmîy* o Canto e a Pessoa Maxakali. In: **Músicas africanas e indígenas no Brasil**. In: TUGNY, Rosângela P. ; QUEIROZ, Rubens C. (Orgs.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____ Criança e Transformação: os processos de construção do conhecimento. In: TASSINARI, Antonella M. I. ; GRANDO, Beleni S. ; ALBUQUERQUE, Marcos A. S. (Orgs.). **Educação Indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização**. Florianópolis: Editora UFSC, 2012.

_____ (Org.). **Campanha Internacional Pela Regularização do Território Maxakali**. Belo Horizonte: Publicação Especial CIMI/CEDEFES/DKA-Áustria, 1995.

ÁLVARES, M. e CAMPOS, D. *TIKMÚ'ÛN*. (NÓS HUMANOS) – **Série de vídeos sobre as sociedades indígenas de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Realização da Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais, produção da Crystal Vídeo Comunicação LTDA, 1988.

ÁLVARES, Myriam M. et al. Krenak, Maxakali, Pataxó e Xacriabá: a formação de professores indígenas em Minas Gerais. **Em Aberto**. Volume 20 n. 76, 2003.

ÁLVARES, Myriam M.; CASTRO, Leda M. B.; LIMA, Ana Paula, ROCHA, Adriana; SAMPAIO, José Augusto L. **Criando com os Maxakali: relato de uma experiência de inovação em segurança alimentar e gestão produtiva**. Belo Horizonte: CEDEFES/Carteira Indígena/Ministério do Meio Ambiente, 2007/2008.

AMORIN, M. Situação dos Maxakali. **Revista do Instituto de Ciências Sociais**. Vol. IV, n. 1, 1967.

BARTH, F. **Cosmology in the Making**: a generative approach to cultural variation in inner New Guiné. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

_____ **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BOTÊLHO, T. **As escolas impostas nas aldeias Maxakali e a construção da escola diferenciada indígena.** Dissertação (Mestrado em Educação) – UNICOR, Três Corações, 2003.

BICALHO, Charles A. P. **Narrativas Oraís Maxakali: uma proposta de transcrição e análise.** Dissertação (Mestrado em Literatura) Departamento de Espanhol e Português da Universidade do Novo México/EUA, Albuquerque, 2006.

_____. **Ideograma e pensamento selvagem – A arte e a ciência do yãmîy Maxakali, um gênero de poesia indígena.** [S.I.], 2007.

_____. Tradução e Tradição Maxakali. **Revista de Letras.** v 49, n. 1, 2009.

_____. **Koxuk, a imagem do yãmîy na poética maxakali.** Tese (Doutorado em Estudos Literários) Departamento de Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo horizonte, 2010.

_____. **Mini-Dicionário Maxakali-Português/Português-Maxakali,** [S/D].

BRAZZABENI, Micol. **Scuola Indigena e Formazione Degli Insegnanti: una ricerca etnográfica Tradi Tikmû'ûm (maxakali) del Minas Gerais,** Brasile. Tese (Dottorato di Ricerca in “Qualità della Formazione”). Facoltà di Scienze della Formazione/ Università Degli Studi di Firenze, Firenze, 2005.

_____. The Political Dangerous Processo f Development of the Tikmû'ûn-Maxakali School: Education and Shamanism as an “otherness-trip” with an indigenous Brazilian group. Paper apresentado no 9o. **EASA-European Association of Social anthropologists Biennial Conference “Europe and the World”,** Bristol, UK, 2006.

_____. A Escola Indígena e a luta pela felicidade. O caso dos *tikmû'û* do Brasil. [S/D].

_____ **A escola indígena dos tímû'ûn: imaginar ou “driblar a dominação” institucional do Estado-Nação.** [S/D].

BROW, Michael F. Facing the State, Facing the World: Amazonia's Native Leaders and the New Politics of Identity. In: **L'Homme. La remontée de l'Amazonie Anthropologie et histoire des sociétés amazoniennes.** XXXIII anné numéros, DESCOLA, Philippe & TAYLOR, Anne C. (Orgs.), 1993.

BUCHILLET, Dominique. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro. In: RAMOS, Alcida & ALBERT, Bruce. (Orgs.). **Pacificando os brancos: cosmologias de contato no Norte-Amazônico.** São Paulo: UNESP- Imprensa Oficial do Estado, 2000.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O Nome e o Tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre.** Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP, 1995.

_____ Un Balance provisional Del Multiculturalismo Brasileno. Los Índios de Las Tierras Bajas em el Siglo XXI. **Antropologia em primeira mão.** n. 56, 2003a.

_____ Los Otros Quinientos: História Brasileira y Etnologia Indígena. **Revista de Índias.** vol. LX, n. 218, 2000b.

_____ Mapas Carnales El territorio y la sociedad Yaminawa. In: IWGIA, Surreallés, A. ; García Hierro, P. (Orgs.). **Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno.** Copenhagen, XXXXX, 2004a.

_____ Índios, territorio y nación em Brasil. **Antropologia em primeira mão,** n. 72, 2004 b.

_____ A Terceira Margem da História: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Revista brasileira de ciências sociais,** vol. 20, n. 57, 2005 a.

_____ La fábula de las tres ciencias. Antropología, Etnología e Historia en el Brasil. **Revista de Índias**, vol. LXV, num. 234, 2005 b.

_____ La Postmodernidad indígena y sus Descontentos. Los limites del multiculturalismo em el Brasil. **Cadernos ALHIM, Revista Virtual**, 2006.

_____ Autobiografia e liderança indígena no Brasil. **Tellus**, ano 7, n. 12, 2007.

_____ Xamanismo nas Terras Baixas:1996-2016. Paris: École Pratique des Hautes Études, PPGAS-UFSC, 2016.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar; NAVIEIRA, Miguel C.; PEREZ GIL, Laura. O Saber é Estranho e Amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. **Revista Eletrônica Campos**, 2003b.

CAMPELO, Douglas F. G. **Ritual e Cosmologia Maxakali: uma etnografia sobre a relação entre os espíritos-gaviões e os humanos**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG, Belo Horizonte, 2009.

CAMPOS, Carlo Sandro de Oliveira. A ortografia da língua maxakali. In: ALMEIDA, Maria Inês de (coord). **Tabebuia/IPÊ – Índios Pensamento Educação**. Ano 01. Belo Horizonte: Curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI/UFMG), 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os mortos e os Outros**: Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____ (Org.). **História dos Índios do Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP/SMC, 1992.

_____ Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana**, 4(1), 1998.

_____ **Cultura com Aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e Temporalidade. **Journal de la Société des Americanistes.** Tome LXXI. Paris, 1985.

CARSTEN, Janet. **After kinship.** Cambridge: Cambridge University Press, 2004

CHAUMEIL, Jean-Pierre.   change d'  nergie. **Journal de la Société des Americanistes.** Tome LXXI. Paris, 1985.

CHILDS, Geoff. Book review of "The Navel of the Demoness: Tibetan Buddhism and Civil Religion in Highland Nepal" by Charles Ramble. **Himalaya, the Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies:** Vol. 28: n. 1, Article 10.

CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violencia: a guerra nas sociedades primitivas. In: **Arqueologia da Violencia. Ensaio de antropologia política.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

_____ **Cronica de los indios Guayaquis.** Barcelona: editorial Alta Fulla, 1986.

COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socializa  o na antropologia. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela e MACEDO, Ana Vera L. S. (Orgs). **Crianças Indígenas ensaios antropológicos.** São Paulo: FAPESP/editora Global/MARI, 2000a.

_____ Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. **Revista de Antropologia,** USP, vol. 43, n. 2, 2000b.

_____ No  es sociais de infância e desenvolvimento infantil. **Cadernos de Campo,** ano 10, vol. 9, 2001.

_____ A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera L. S. (Orgs.). **Crianças Indígenas ensaios antropológicos.** São Paulo: FAPESP/editora Global/MARI, 2002.

COSTA, Ana Carolina Estrela da. **Cosmopolíticas, Olhar e Escuta: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia/ UFMG, Belo Horizonte, 2015.

DA MATTA, Roberto. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes, 1976.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica do Brasil**. Vol. 1, Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1962[1954].

DESCOLA, Philippe. Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. In: DESCOLA, Philippe & TAYLOR, Anne C. (Orgs.). **L'Homme. La remonntée de l'Amazone Antnthropologie et histoiredes sociétés amazoniennes**. XXXIII anné numéros ,1993

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**. 4(1), 1998.

DUMONT, Louis. **O Individualismo uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

FAUSTO, Carlos. Da Inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, A. (Org.). **A Outra Margem do Ocidente**. São Paulo: Edições Min-Funarte/Companhia das Letras, 1999.

_____. **Inimigos Fiéis**: História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Editora Edusp, 2001.

_____. Banquete de Gente: Comensalidade e Canibalismo na Amazônia. **Mana** 8(2), 2002.

_____. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, 11(2), 2005.

FERNANDES, Ricardo C. **Autoridade Política Kaingang: Um Estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, Florianópolis, 1998.

FIGUEROA, Alba. **Levantamento antropológico da situação do povo Maxakali e do funcionamento dos serviços de atenção à saúde DSEI Minas/Espírito Santo.** Relatório relativo às viagens de 15 a 19/10/2001 e de 25/02 a 08/03/2001, 2001.

FREITAS, Sandro R. **Pintura Corporal Maxakali: Relações entre identidade étnica e hábitos de consumo.** Monografia (Graduação Ciências Sociais) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2007.

FUNAI. **Índios: verdadeiros amantes da terra e de suas culturas.** Imprensa Universitária da UFRPE (Universidade Federal Rural de Pernambuco), Recife, 1988.

FUNASA. **Diagnostico das condições de saúde da etnia Maxakali.** FUNASA/ Governador Valadares, Edvá de Paula Vieira, Chefe do Distrito Sanitário Especial Indígena da FUNASA, 2007.

GAY, Peter. **O Cultivo do Ódio. Da experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GOMES, Ana Maria R.; GERKEN, Carlos Henrique; ALVARES, Myriam M. - **Sujeitos Socioculturais na Educação Indígena: uma abordagem interdisciplinar.** Projeto Integrado de Pesquisa, Belo Horizonte: FAPEMIG/SHA 668/01, 2001.

_____ **Sujeitos Socioculturais na Educação Indígena: uma abordagem interdisciplinar,** Relatório Técnico Final. Projeto Integrado de Pesquisa FAPEMIG/SHA 668/01, 2004.

GORDON, César. **Economia Selvagem:** ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebeêngôkre. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006a.

_____ **Chefes ricos e comunidades pobres: a quantificação monetária do prestígio entre os Xikrin-Mebengokre (Kayapó).** Comunicação apresentada no GT 14 Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura. N. 30º. **Encontro anual da ANPOCS,** 2006b.

- GOW, Peter. **Of Mixed Blood:** kinship and history in peruvian amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GRUPPIONI, Luís Donizete. De alternativo a oficial: sobre a (im)possibilidade da educação escolar indígena no Brasil. In: DANGELIS, W. & VEIGA, J. (Orgs.) **Leituras e Escritas em Escolas indígenas.** Campinas: ALB/Mercado de Letras, 1997.
- HILLMAN, James. **O Sonho e o Mundo das Trevas.** Petrópolis: Editora Vozes, 2013.
- HIRSCHFELD, Lawrence. Pourquoi les anthropologues n'aiment-ils pas les enfants? In: **Terrain**, 40, Paris, 2003.
- INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill.** Routledge: London and New York, 2002.
- JISA, Harriet. L'aquisition du langage, Ce que l'enfant nous apprend sur l'homme. In: **Terrain**, 40, Paris, 2003.
- LACQUER, Thomas e GALLAGHER, Catherine. (Org.). **The Making of the modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century.** Berkeley: University of California Press, 1987.
- LANGDON, Jean. A cultura Siona e a experiência alucinógena. In: VIDAL, Lux. (org.) **Grafismo Indígena – estudos de antropologia estética.** São Paulo: Studio Nobel, FAPESP, EDUSP, 1992. p.
- LAS CASAS, R. Sujeitos Socioculturais na Educação Indígena: uma investigação interdisciplinar. **Relatório da bolsista de Aperfeiçoamento – BAP da pesquisa integrada Sujeitos Socioculturais na Educação Indígena: uma abordagem interdisciplinar.** Projeto Integrado de Pesquisa, FAPEMIG/SHA 668/01, Belo Horizonte, 2003.

LECZNIESKI, Lisiane K. **Estranhos Laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu**. Tese (Doutorado em antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, Florianópolis, 2005.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução á teoria do Ator-Rede**. Salvador: Edufba, Bauru/ São Paulo: Edusc, 2012.

LOPES DA SILVA, Aracy. Por que discutir hoje a educação indígena. In: **A Questão da Educação Indígena**. Comissão Pró-Índio de São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. **A questão indígena na sala de aula**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

LOPES DA SILVA, Aracy; GRUPIONI, Luiz D. (Orgs.). **A Temática Indígena na Escola**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

LOPES DA SILVA, Aracy; FERREIRA, Marina K. L. (Orgs.). **Antropologia História e Educação: a questão indígena e a escola**. São Paulo: FAPESP/MARI/Editora Global, 2001a.

_____. **Práticas Pedagógicas na Escola Indígena**. São Paulo: FAPESP/MARI/Editora Global, 2001b.

LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera L. da S. (Orgs.). **Crianças Indígenas ensaios antropológicos**. São Paulo: FAPESP/MARI/Editora Global, 2002.

MATTOS, Isabel M. **Formas e Fluxos dos Maxakali nas Fronteiras do Leste: a aldeia do capitão Tomé (1750-1800)**, 2002. [S.L.].

MAXAKALI, Gilmar. **Yãmîy Xop Xohi Yõg Tappet / Livros de Cantos Rituais Maxakali**. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais, 2004.

MAXAKALI, Índios. **Hitupmã'ax Curar**. Belo Horizonte: Cipó Voador, 2008.

MAXAKALI, Professores. **Mõnãyxop 'Ăgtux Yõg Tappet / O Livro que Conta Histórias de Antigamente**. Belo Horizonte: MEC/SEE-MG/PROJETO NORDESTE/PNUD, 1998.

MAXAKALI, Professores. **Ūxuxet ax, hãm xeka ägtux / Geografia da nossa aldeia**. Belo Horizonte: SEE/MG/Brasília: MEC, 2000.

_____. **Mãxakani yõg hãm yûmûg ax mai yõg tappet / Cartilha de alfabetização em língua maxakali**. Belo Horizonte: SEE/MG, 2001.

_____. **Penãhã Livro de Pradinho e Água Boa**. Belo Horizonte: FALE/UFMG: CGEEI/SECAD/MEC, 2005.

MAXAKALI, Totó (Org) et al. PEREIRA DE TUGNY, Rosângela. **Cantos e História do Gavião-Espírito/Mõgmõka yõg kutex xi Ägtux**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2009a.

MAXAKALI, Toninho (Org) et al PEREIRA DE TUGNY, Rosângela. **Cantos e Histórias do Morcego-Espírito e do Hemex/ Yãmîyxop Xunnîm yõg Kutex xi Ägtux xi Hemex yõg Kutex**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, 2009b.

MEAD, Margaret. The Primitive Child. In: **Handbook of Child Psychology**. Worcester Mass: Clark Univ. Press, 1931.

MENGET, Patrick. Jalons pour une étude comparative. **Journal de la Société des Americanistes**. Tome LXXI. Paris, Musée de L'Homme, 1985.

MINISTERIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE A FOME. Secretaria Executiva. **Relatório da reunião de antropólogos especialistas no povo Maxakali realizada na sede da FUNAI/Brasília no dia 06/06/2007**. Coordenação FUNAI/MDS, 2007.

MINISTERIO PUBLICO FEDERAL. 6a. Câmara de Coordenação e Revisão. (Comunidades Indígenas e Minorias). Relatório de viagem – Saúde do Grupo Indígena Maxakali – Estado de Minas Gerais – 15 a 19 de outubro de 2001. **Parecer no. 092/2001**. Técnico responsável Angela Maria Baptista, (mimeo), 2001.

MINISTERIO PUBLICO FEDERAL. Procuradoria da República em Minas Gerais. **Informação Técnica n° 04/2008**. Técnico responsável

Ana Flávia Moreira Santos, Analista Pericial em Antropologia – PRMG, (mimeo), 2008.

MONTEIRO, J. Outra História. Vídeo da Série sobre as sociedades indígenas de Minas Gerais. **TIKMÛ'ÛN. (NÓS HUMANOS)** – Realização da Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais, produção da Crystal Vídeo Comunicação LTDA, Belo Horizonte, 1988.

NASCIMENTO, N. **A luta pela sobrevivência de uma sociedade tribal do nordeste mineiro.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/USP, São Paulo, 1984.

NAVEIRA, M. **Yawanawa: da guerra à festa.** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, Florianópolis, 2006.

NIMUENDAJÚ, C. Índios Maxakali. **Revista de Antropologia**, v. 6, n. 1, USP, 1958.

NIMUENDAJÚ, C.; MÉTRAUX, A. The Mashakali, Patashó, and Malalí linguistic families. In : STEWARD, J. (Org.) **Handbook of South American Indians**, v. 1, Cooper Square Publishers, New York, 1946.

NUNES, A. A criança na antropologia: apreciações bibliográficas iniciais. In: NUNES, A. **A sociedade das crianças A'uwe-Xavante.** Lisboa: Instituto de Inovação Educacional/ Ministério da Educação, 1999.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos índios “misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, 4(1), 1998 a.

O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1998 b.

A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna. In: OLIVEIRA FILHO, J. P. **Ensaio em Antropologia Histórica.** Rio de Janeiro: Editora URFJ, 1999.

_____ Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: RAMOS, A.; ALBERT, B. (Orgs.). **Pacificando os brancos: cosmologias de contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: UNESP - Imprensa Oficial do Estado, 2000.

OTONI, T. Notícias sobre os Selvagens do Mucuri em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Otoni ao Sr. Dr. Joaquim Manoel de Macedo. In: DUARTE, R. (Org.). **Notícia sobre os Selvagens do Mucuri**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002[1859].

OVERING, J. Death and Loss of Civilized Predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. In: DESCOLA, P.; TAYLOR, A. (Orgs.). **L'Homme: La remontée de l'Amazonie Antthropologie et histoireshes societés amazoniennes**, Paris, v. 33, n. 126-128, abr./dez. 1993.

_____ O xamã como construtor de mundos: Nelson Goodman na Amazônia. **Idéias**, 1(2), Campinas, 1994.

_____ Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, 5(1), 1999.

PARAISO, Maria Hilda B. **Relatório antropológico sobre os Maxakali**. FUNAI, Salvador, (mimeo), 1992.

_____ Amixokuri, Pataxo, Monoxo, Kumanoxo, Kutaxo, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makpni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, n. 4, USP-MAE, 1994.

PENA, J. **Os Maxakali e a Domesticação do Kaxmuk: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia). FAFICH/UFMG, Belo Horizonte: 2000.

_____ Os índios Maxakali: a propósito do consumo de bebidas de alto teor alcoólico. **Revistas de Estudos e Pesquisas**. FUNAI: CGEP/CGDTI, v.2, n.2, 2005.

PENA, J.; LAS CASA, R. **Relatório de viagem** – consideração sobre os conflitos recentes vividos pela sociedade Maxakali. Brasília: FUNASA, 2004.

PEREIRA, Deuscreide Gonçalves. **Alguns Aspectos Gramaticais da Língua Maxakali**. (Dissertação apresentada ao Departamento de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Linguística) Belo Horizonte, 1992.

PEREIRA DE TUGNY, Rosângela. **Um fio para Ênmoxã**. [S.I.]: Não Publicado, 2006a.

_____ A misteriosa ciência Maxakali que (en)canta. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fanny. **Povos indígenas no Brasil**: (Ed.) Instituto Socioambiental, vol. 10, São Paulo: 2006b.

_____ **Escuta e poder na estética tikmû'ûn maxakali**. Rio de Janeiro: Série Monografias Museu do índio – FUNAI, 2011.

PÉREZ GIL, Laura. “Chamanismo y modernidade: fundamentos etnográficos de un processo histórico”. In Sáez, Óscar Calavia, Marc Lenaerts, e Ana María Spadafora (ed.). **Paraiso Abierto, Jardines Cerrados: Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad**, pp. 179-20. Quito: Abya-Yala, 2004.

_____ Mesquinaria vs inveja: Agressões xamânicas, dádiva e ética social entre os Yaminawa. **Comunicação apresentada na VI RAM**, 2005.

POHL, Emmanuel. **Viagem ao interior do Brasil empreendida nos anos de 1817 a 182**. Vol.II, Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, (1951[1817-1821]).

POPOVICH, F. **The Social Organization of the Maxakali**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – University of Texas, Arlington, 1980, 1951 p.

_____ A Organização social dos Maxakali. In: **Seminário de Cultura Indígena**, Juiz de Fora, 1983.

POPOVICH, H. The Sun and the Moon, a Maxakali Text. In: **Estudos sobre Línguas e Culturas Indígenas** (Edição Especial). Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1971.

_____ **Maxakali, Myths on Cultural Distinctions and Maxakali Sense of Inferiority to the National Brazilian Culture.** Summer Institute of Linguistics, [S. I.], 1976.

_____ O Herói cultural dos Maxakali: Topa e sua influência nas relações entre os Maxakali e a cultura dominante. In: **Esquemas de Palestras II Seminário de Cultura Indígena**. Juiz de Fora. [S. I.], 1983.

_____ **Patap uru; Kokex; Mõgmõka; Yãã; Mûnîhîm.** (Cartilhas Maxakali 1 a 5). SIL, Brasília, 1992.

POVOS INDÍGENAS DE MINAS GERAIS. **Memória viva.** Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Educação/PIEI-MG, 2009.

PRONEX NUTI. **Projeto Transformações Indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história.** Rio de Janeiro/Florianópolis, UFRJ/UFF/UFSC/ISA/Museu do Índio/Vídeo nas Aldeias, 2003.

QVORTRUP, Jens. A Infância na Europa: novo campo de pesquisa social. In: **Textos de Trabalho.** Lisboa: Centro de Documentação e Informação sobre a Criança/ Instituto de estudos da Criança/Universidade do Minho, 1999.

RAMOS, Alcida & ALBERT, Bruce (orgs.). **Pacificando os brancos:** cosmologias de contato no Norte-Amazônico. São Paulo: UNESP- Imprensa Oficial do Estado, 2000.

REVEL. Jacques. **Jogo de Escalas:** a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora fundação Getúlio Vargas, 1996.

RIBEIRO, R. **Guerra e Paz entre os Maxakali. Devir histórico e violência como substrato da pertença.** Tese (Doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: PUC-SP, 2008.

RUBINGER, M. **Projeto de pesquisa Maxakali, grupo indígena do nordeste de Minas Gerais,** Belo Horizonte. (mimeo.), 1963a.

_____. O Desaparecimento das tribos indígenas em Minas Gerais e a sobrevivência dos índios Maxakali. **Revista do Museu Paulista.** Vol. XIV, 1963b.

_____. et all. **Índios Maxakali:** resistência ou morte. Belo Horizonte: Interlivros, 1980, 199 p.

SAHLINS, M. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

_____. O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: porque a 'cultura' não é um 'objeto' em vias de extinção (Parte I). **Mana** 3(1), 1997 a.

_____. O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: porque a 'cultura' não é um 'objeto' em vias de extinção (Parte II). **Mana** 3(2), 1997b.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagens pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais.** Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia/Ed.Edusp, (1975[1830]).

SEEGER, Anthony. **Os índios e nós.** Rio de Janeiro, Editora Campus, 1980.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Sociedades indígenas & indigenismo no Brasil,** Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Marco Zero, 1987.

SCHILDKROUT, Enid. Age and Gender in Hausa Society: Sócio-Economic Roles of Children in Urban Kano. In: **Sex and Age as Principles of Social Differentiation.** London: Academic Press, 1978.

SILVA, Márcio. **A conquista da escola: A educação escolar e o movimento de professores indígenas no Brasil.** Em aberto. Brasília, 14(63), 1994.

SILVA, André Luiz. **Relatório de pesquisa de Iniciação Científica: O Lugar da Criança Maxakali: Estudo do processo educacional de uma sociedade indígena.** São Paulo: USP, 1996.

SIL, Sociedade Internacional de Linguística. **Dicionário Maxakali-Português.** Glossário Português-Maxakali. Edição Online, Cuiabá, 2005.

SILVEIRA, Kátia P.. **Tradição Maxakali e conhecimento científico: diferentes perspectivas para o conhecimento de transformação.** Dissertação (Mestrado em Educação), Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

SIROTA, Régine. Emergência de uma Sociologia da Infância: evolução do objeto e do olhar. **Cadernos de Pesquisa**, n. 112 Março/2001, São Paulo: Editora: Autores Associados, 2001.

STRATHERN, Marilyn. **Property, Substance and Effect:** Anthropological Essays on Persons and Things. The Athlone Press: London, 1999.

TASSINARI, Antonella M. I.. Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de da educação In: LOPES DA SILVA, Aracy; FERREIRA, Marina K. L. (Orgs.). **Antropologia, história e educação a questão indígena e a escola**, São Paulo: FAPESP/MARI/Editora Global, 2001.

_____. Concepções indígenas de infância no Brasil. **Tellus**, Ano 7, n. 13, Campo Grande, 2007.

TASSINARI, Antonella M. I.; COHN, Clarice. **Opening to the Other:** Schooling among the Karipuna and Mebengokré-Xikrin of Brazil, 2009.

THURLER NACIF, Rodrigo. **Diagnóstico Fundiário da Etnia Maxakali.** Brasília: Relatório FUNAI, 2005.

TOREN, Christina. Making history: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. **Man**, n. 28, 1993.

TORRETTA, O.. **Uso e abuso de substâncias alcoólicas ao interno do grupo indígena Maxacali**. Belo Horizonte: Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG, relatório, 1997.

VIDAS, Anath A.. The culture of marginality: the Teenek portrayal of social difference. **Ethnology**, vol. XLI, n. 3, 2002.

WIED NEUWIED, Maximiliano. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Coleção brasileira, 1958.

VIEIRA, Marina G. **Desenhando o canto: a apropriação da escrita pelos Maxakali como instrumento de pacificação dos brancos**. Monografia (Graduação em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/UFMG, Belo Horizonte: 2004.

_____. **Guerra, Ritual e Parentesco entre os Maxakali: um esboço etnográfico**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro: 2006.

_____. Virando Înmoxã: Uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. **Amazônica**, 1(2), Edições UFPA, Belém, 2009a.

_____. A gente não faz mais guerra, agora a gente está pensando: xamanismo e educação escolar entre os Maxakali. **Cadernos de Campo**, n. 19, 2010.

VILAÇA, Aparecida - **Comendo Como Gente**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ANPOCS, 1992.

_____. O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 15(44), 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional**. n. 32:2, Rio de Janeiro, 1979.

_____ **Araweté: os deuses canibais.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986.

_____ Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana** 2(2), Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1996.

_____ O Nativo Relativo. **Mana**, 8(1), Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2002 a.

_____ **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

_____ Xamanismo transversal, Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: Rubem Caixeta de Queiroz e Renarde Freire Nobre (org). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras.** Belo Horizonte: UFMG, 2007.

_____ **Metafísicas Canibais.** Sao Paulo: Cosac&Naify 320 pp, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. ; FAUSTO, C. **La puissance et l'acte: La parente dans lews basses terres d'Amérique du Sud.** In: DESCOLA, Phillipe & TAYLOR, Anne C. (Orgs.) *L'Homme. La remonntée de l'Amazone Antnthropologie et histoiredes societés amazoniennes.* XXXIII anné numéros, 1993.

WACHTEL, Nathan. **Deuses e Vampiros:** de Volta a Chipaya. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

WAGNER, R. **A Invenção da Cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WRIGHT, R. (Org.). **Transformando os deuses:** os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

APÊNDICES

APÊNDICE A⁴⁴²

Diagrama referente aos termos de parentesco para ego feminino e às três categorias de parentes (*xape*)

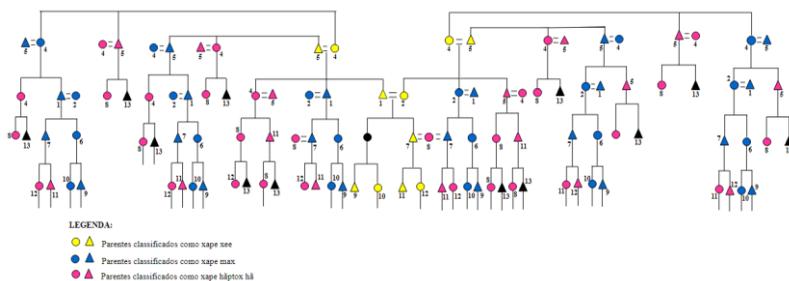
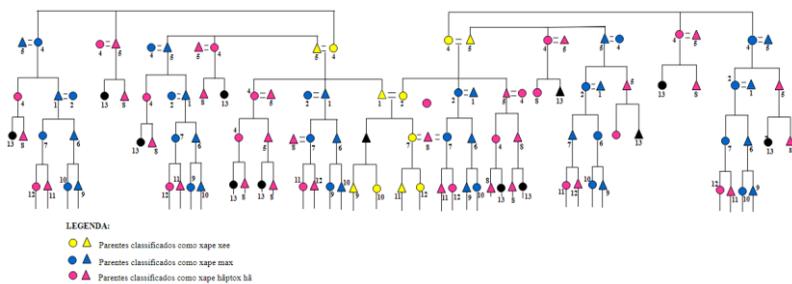


Diagrama referente aos termos de parentesco para ego masculino e às três categorias de parentes (*xape*)



⁴⁴² Os diagramas de parentesco são de minha autoria (ALVARES, 1992).

EGO MASCULINO		
Nº	Termos classificatórios	Termos vocativos
1	<i>‘Ātak</i>	<i>Tak</i>
2	<i>Tut</i>	<i>Māy</i>
4	<i>Xukux</i>	<i>Xukux</i>
5	<i>Xuyā</i>	<i>Yāyā</i>
6	<i>Taknōy</i>	<i>Ūgnōy</i>
7	<i>Hex</i>	<i>Tukūm, Kūm</i>
8	<i>Uktoāyā</i>	<i>Tiktak</i>
9	<i>Kutok Pit</i>	<i>Xōnnū</i>
10	<i>Kutok Hex</i>	<i>Tukūm/kūm</i>
11	<i>Putix</i>	<i>Ūgnix</i>
12	<i>Putixix</i>	<i>Nixix</i>
13	<i>Xetut</i>	<i>Xetut</i>

EGO FEMININO		
Nº	Termos classificatórios	Termos vocativos
1	<i>‘Ātak</i>	<i>Tāk</i>
2	<i>Tut</i>	<i>Māy</i>
4	<i>Xukux</i>	<i>Xukux</i>
5	<i>Xuxyā</i>	<i>Yāyā</i>
6	<i>Tutnōy</i>	<i>Tukûm/Kûm</i>
7	<i>Pit</i>	<i>Xōnnû</i>
8	<i>Ukto 'Akux</i>	<i>Tiktut</i>
9	<i>Kutok Pit</i>	<i>Xōnnû</i>
10	<i>Kutok Hex</i>	<i>Tukûm/Kûm</i>
11	<i>Putix</i>	<i>Xōnnû</i>
12	<i>Putixix</i>	<i>Tukûm/Kûm</i>
13	<i>Yîpxox</i>	<i>Yîpxox</i>

APÊNDICE B

MÕNÃYXOP 'ÃGTUX – Histórias dos Antigos

Essas histórias me foram contadas quando estive a primeira vez entre os Maxakali, a maior parte, por Zé Antonino, mas também, houve outros narradores. Não existem especialistas em mitologia entre os Maxakali, as narrativas são de domínio geral. Entretanto, algumas pessoas, geralmente os homens mais velhos são considerados como melhores narradores das histórias dos antigos por uma maior capacidade expressiva e imaginativa e pela memória mais poderosa. Quando contam as histórias, costumam acompanhar o seu relato por uma dramatização bastante expressiva, utilizando-se também de vários outros recursos cênicos para melhor expressar as histórias – como as próprias crianças que estejam por perto ou de algum objeto qualquer. As crianças nunca perdem a oportunidade de ouvirem essas histórias. Sempre que escutam algum narrador eventual, elas logo o rodeiam e se tornam parte dessas encenações/narrações. O que faz essas narrativas ainda mais atraentes para elas. Esse conjunto de histórias está aqui apenas para a maior comodidade da leitura do texto. Em várias versões diferentes, eles já se encontram nas publicações dos próprios Maxakali e em outros trabalhos acadêmicos sobre o grupo, inclusive nos meus próprios trabalhos anteriores.

Mãyõnpit e Mãyõnhex - O Sol e o Lua

Sol e Lua são conhecidos como um par de irmãos demiurgos, protagonistas em uma série de episódios. Lua é o irmão mais velho. Seu comportamento conduz ao fracasso, todas as ações de Sol, alterando a ordem dos primeiros tempos do mundo. Mais propriamente, Lua repete as mesmas ações de Sol, mas de forma desastrada, o que faz com que sempre fracasse. Ele ocupa a figura tradicional de um *trickiest* que altera a ordem perfeita instituída por Sol e introduz a morte, a mentira, o erro - o limite - inaugurando a ordem humana imperfeita.

Primeira versão

Sol desejou fazer uma roça. Diz a seu irmão mais velho, Lua que andará e depois se sentará no meio do caminho do céu. Quando Lua o vir lá sentado, deverá fazer uma grande roça para ele. Sol assim o fez. Quando Lua o viu sentado no meio do céu, foi até a mata e derrubou várias árvores grandes, abrindo uma enorme clareira. Somente quando Lua acabou o seu trabalho, Sol continuou o seu percurso até chegar a terra. Foi até onde Lua havia limpado o terreno e falou:

- Está bom. Vou plantar muitas coisas. Aqui, nascerá qualquer semente: milho, amendoim, mandioca.

Sol plantou as sementes. No dia seguinte, tudo havia nascido. Sua roça estava grande e bonita. Lua, vendo a roça de Sol, desejou também uma para si e fez a mesma proposta ao irmão. Quando chegou a noite, Lua andou até a metade do caminho do céu e sentou-se. Sol foi para a mata e começou a derrubar as árvores, mas Lua não esperou que seu irmão terminasse o trabalho e prosseguiu o seu caminho. Sol derrubou apenas as árvores menores, deixando as grandes no meio do terreno. Na manhã seguinte, quando Lua veio olhar sua roça, encontrou-a ainda cheia de árvores e não pode plantar.

Segunda versão

Um dia Sol foi até sua roça, colheu um cacho de bananas verdes e levou-o para sua casa. Pendurou-o no telhado e esperou até que as bananas amadurecessem. Quando elas ficaram maduras, ele as levou até o caminho das formigas cabeçudas – *Mûnîhîm* – e colocou-as no meio do caminho. Falou à *Mûnîhîm*, assim:

- Comam todas essas bananas e, quando eu estiver sentado no meio do caminho do céu, vocês vão até a mata e cortem muitas árvores porque eu quero fazer uma roça grande.

Naquela época, não havia facão nem machado, portanto era muito difícil derrubar árvores para se plantar. *Mûnîhîm* assim o fez. As formigas comeram todas as bananas e foram até a mata esperar Sol sentar-se no meio do caminho do céu. Quando o viram sentado lá em cima, foram para a mata e cortaram várias árvores, abrindo uma enorme clareira. Quando *Mûnîhîm* acabou, Sol continuou o seu percurso até descer a terra e foi olhar o terreno.

- Há! Está bom! Vou plantar muitas sementes e varas de

mandiocas aqui.

Ele plantou as sementes e, no dia seguinte, sua roça estava grande e bonita. Seu irmão Lua viu sua roça e desejou também uma para si. Foi procurar Sol e disse:

- Sol, você mamou do meu leite!⁴⁴³ Ensina-me a fazer uma roça grande!

Sol o ensinou como fazer. Lua foi à sua roça, pegou um cacho de bananas verdes e levou-o até sua casa. Pendurou-o no telhado e esperou que as bananas amadurecessem. Quando estavam amarelinhas, Lua as levou até o caminho de *Mûnhîm* e disse-lhes:

- Mûnhîm comam todas essas bananas e, quando eu estiver sentado no meio do caminho do céu, vocês vão até a mata e cortem muitas árvores, porque eu quero fazer uma roça grande.

Mûnhîm novamente assim o fez. Comeram todas as bananas e foram até a mata esperar Lua sentar-se no céu. Quando Lua sentou-se lá no alto do céu, na terra, *Mûnhîm* cortou as árvores. Porém, quando viu *Mûnhîm* trabalhando, Lua gritou-lhes:

- Mûnhîm esperem! Não cortem as árvores agora. Quando eu chegar à minha casa, de manhã cedo, vocês trabalham.

Mûnhîm voltou para sua casa e não cortou mais as árvores para Lua. Lua continuou o seu caminho e, na manhã seguinte, veio ver o seu terreno. Nenhuma árvore havia sido cortada e ele não pode plantar sua roça.

⁴⁴³ Ou seja, você veio depois de mim e mamou o leite da minha mãe, portanto é meu irmão caçula. Esta é uma expressão, usada com frequência para designar os irmãos mais jovens.

Terceira versão

Sol desejou descer a terra. Transformou-se em uma pena de gavião e desceu devagar, pousando suavemente no chão. Lua o viu descer e desejou também vir a terra desta forma. Foi procurar o irmão e disse:

- *Sol, você mamou do meu leite. Ensina-me como fazer para descer a terra!*

Sol o ensinou como fazer. Mas, Lua não entendeu direito e transformou-se em uma fruta que caiu rápida e pesadamente, espatifando-se no chão. Quando a fruta caiu fez um barulho e atraiu a Cutia, que veio correndo para comê-la. Quando a Cutia mordeu a fruta, Lua gritou:

- *Ai! Não me come não! Sou eu!*⁴⁴⁴

Quarta versão

Sol desejou tomar banho. Foi à beira do rio e empurrou com o pé uma tartaruga que ficou rodando num redemoinho formado pelo rio. Então, Sol entrou no rio e se banhou. Lua, novamente observava o irmão e desejou banhar-se também. Repetiu-lhe o mesmo pedido:

- *Sol você bebeu do meu leite, ensina-me como tomar banho.*

Sol explicou como ele deveria fazer e Lua foi até a beira do rio. Lá chegando, empurrou com o pé a tartaruga como havia ensinado o irmão. Contudo, quando entrou no rio, mandou a tartaruga para longe, insultando-a. A tartaruga foi nadar bem longe de Lua. Enquanto ele tomava banho, a água ficou *ûgã̃y* – “brava” e transformou-se em uma cascata que arrastou Lua correnteza abaixo. Ele tentava sair da água, mas ela o jogava novamente para dentro, rodando-o exatamente como acontecera com a tartaruga.

⁴⁴⁴ Estes episódios que narram as desventuras de Lua sempre terminam com muitas risadas e zombarias de Lua, principalmente quando a plateia é composta por muitas crianças.

Lua, porém conseguiu se safar. Ele então teve uma ideia para tomar seu banho. Transformou-se em *Mûnîhîm* – “formiga cabeçuda” – e mordeu com força um galhinho de árvore que boiava na beira do rio. A água do rio, com raiva, encobria-o, mas o galho voltava a boiar novamente. E assim, Lua foi descendo o rio até atingir os igarapés. Lua soltou o galhinho, levantou-se e saiu do rio sem problemas. Esta foi a única vez, na qual, Lua conseguiu sair-se bem.

Quinta versão

Sol e Lua moravam juntos com a mãe. Um dia, ela morreu e Sol enterrou o seu corpo debaixo de uma árvore. Abriu uma cova rasa, cobriu-a apenas com terra e voltou para casa. Quando lá chegou, sua mãe saiu de dentro da cova e seguiu o filho. A mãe dos demiurgos morreu mais outras tantas vezes, mas Sol sempre a ressuscitava da mesma forma – enterrando o seu corpo em uma cova rasa. Numa dessas mortes, Sol deu o corpo da mãe para que seu irmão Lua o enterrasse, recomendando-lhe que fizesse uma cova rasa. Lua levou o corpo para o lugar onde Sol sempre o enterrava. No entanto, cavou uma cova bem funda. Jogou o corpo de sua mãe lá dentro e o cobriu com terra socada. Por fim, colocou uma pedra por cima, para selar bem o buraco. Então falou para sua mãe:

- Agora você morreu de verdade. Não volte mais!

Lua voltou para casa e encontrou Sol que esperava pela mãe. Sol ficou muito triste quando soube o que seu irmão fizera. Chorou e decidiu vingar a sua morte.

Um dia, quando Lua foi à mata para olhar suas armadilhas, Sol seguiu-o de longe e ficou à espreita do irmão. Aproveitando-se de quando esse se abaixou para desarmar uma armadilha, transformou-se em uma *hãmgãy* – “onça” e pulou nas suas costas, quebrando-lhe o pescoço. Comeu toda a sua carne, devorando parte por parte do corpo de Lua, até encher seu estômago. Quando se enchia, ia até o rio e vomitava toda a carne ingerida, que era levada pelas águas, voltando para comer a carne do corpo de Lua tantas vezes até que ela se acabou completamente. Então Sol triturou os seus ossos, sempre voltando ao rio para vomitar o que já havia devorado. Por fim, lambeu todo o sangue que escorrera e molhara as folhas e a terra. Somente quando terminou toda essa minuciosa

devoração e não restava mais nenhum vestígio do corpo do seu irmão, Sol sentou-se no meio do caminho do céu. Imponente e desafiador, ainda como uma onça, disse:

- Agora você acabou. Não volte mais.

Porém, um pequeno fio de sangue que ficara escondido sob uma folha seca permitiu que Lua ressuscitasse. Lua voltou pelo caminho do céu, ao encontro de Sol. De longe, Sol viu o irmão chegando e sentiu pena dele porque ele estava amarelinho (?!). Decidiu então que não iria mais matá-lo novamente.

Lua aproximou-se de Sol – que, a essa altura, já havia se transformado novamente em gente porque não estava mais bravo com o irmão – e queixou-se com ele:

- Uma onça me matou, comeu todo o meu corpo e você não foi me socorrer.

Sol respondeu:

- Eu não vi. Você não gritou. Se tivesse gritado, eu o teria escutado e iria socorrê-lo.

Lua retrucou:

- Mas a onça quebrou o meu pescoço. Eu não pude gritar.

E assim, Lua voltou novamente a morar com Sol.

História de *Topa* – Trovão

Antigamente, *Topa* vivia na terra. Um dia, ele cortou uma grande árvore e deixou o tronco caído no chão. Ao lado deste, deitou o seu filho ainda bebê e afastou-se por algum tempo. A criança, quando se viu sozinha, começou a chorar. Neste momento, alguns homens passavam por ali por perto e encontraram o pequeno chorando. Um deles decidiu levar o bebê para que sua mulher o criasse.

Ty, assim era seu nome, mamou nesta mulher até crescer e saber de todas as coisas. Quando já tinha por volta de três anos, *Ty* pediu a seu *yã yã* – irmão da mãe – que esticasse um couro de cutia para ele. Seu *yã yã*

assim o fez. *Ty* amarrou este couro em seu pescoço sobre suas costas e correu, arrastando-o pelo chão do interior da sua casa. O barulho produzido pelo couro formou nuvens negras sob o teto da casa. *Ty* levantou os braços e relâmpagos saíram deles. Ele correu novamente pela casa, arrastando o couro e uma chuva fina caiu no seu interior.

Passaram-se os anos, e *Ty* cresceu. Quando tinha por volta de dez anos, ele pediu novamente ao seu *yāyā* para esticar outro couro para ele. Dessa vez, *Ty* pediu um couro de veado. Seu *yāyā* atendeu o seu pedido e *Ty* amarrou-o ao seu pescoço e repetiu o que fizera da primeira vez. Percorreu também os pátios externos entre as casas da aldeia. Nuvens negras envolveram toda a aldeia. Ele levantou seus braços, fazendo relampejar e correu novamente pela aldeia. A chuva, então caiu forte sobre todas as casas. Anos se passaram e *Ty* tornou-se um rapaz. Voltou a procurar o seu *yāyā* e fez o mesmo pedido. Agora o couro deveria ser de uma onça. Seu *yāyā* lhe entregou o couro pedido e *Ty* amarrou-o no pescoço como das outras vezes. Correu por toda a aldeia e pelo seu pátio externo - isto é, cruzou a *kuxex* – a casa dos cantos ou casa dos homens. Uma grande tempestade desabou sobre a aldeia e por toda a região vizinha.

Um dia, seu *yāyā* foi à mata para tirar mel e *Ty* o acompanhou. Quando o tio se preparava para derrubar a árvore⁴⁴⁵, *Ty* disse que ele próprio cortaria a árvore. Amarrou o couro de onça no pescoço e correu pela mata reunindo muitas nuvens negras no céu e, levantando os braços, fez relampejar, iniciando uma violenta tempestade de ventania. De repente, do céu partiu um grande estrondo. Um raio desceu a terra, caindo ao lado de *Ty* e de seu *yāyā*. De dentro dele, surgiu a mãe de *Ty*, a mulher de *Topa*, que reencontrara o filho por causa dos relâmpagos e da tempestade que ele criara. Ela quebrou a árvore para o *yāyā* do rapaz e levou *Ty* de volta para o céu.

História da *Māyōn nāg xexka* – Estrela Vênus

⁴⁴⁵ Forma tradicional de se tirar mel.

Há muito tempo, em uma noite quando Vênus andava pelo caminho do céu (o mesmo caminho que Sol e Lua percorrem), na terra, um jovem deitou-se na *kuxex* contemplando o céu. Vênus, cansada de sua longa caminhada, chegou ao meio do céu e sentou-se para descansar. O rapaz olhou para cima e a viu, viu sua *ikux* – “vagina” e disse:

- *Que bonito! É minha xetut – “esposa”!*

Atrás de Vênus, vinha sua irmã. Ela também se sentou para descansar ao lado da irmã. Na terra, o cunhado do rapaz deitou-se ao seu lado na *kuxex* e também, voltando-se para o céu, contemplando, por sua vez, a *ikux* da irmã de Vênus, disse:

- *Que bonito! É minha xetut!*

Depois que os dois rapazes adormeceram, as duas irmãs continuaram o caminho do céu até alcançarem a terra. Quando o dia amanheceu, as duas Estrelas chegaram à *kuxex*, onde dormiam os jovens que as haviam visto à noite. A primeira Estrela foi até o primeiro rapaz, deitou-se ao seu lado e abraçou-o, ainda adormecido. Sua irmã aproximou-se do segundo rapaz e deitando-se ao seu lado, abraçou-o também.

Quando o primeiro rapaz acordou, vendo a Estrela ao seu lado, não a reconheceu e disse:

- *Quem é você, que está deitada comigo? Vai embora! Eu não sei quem é você.*

Vênus voltou para o céu, de onde nunca mais retornou. Mas o segundo rapaz, ao acordar, vendo a Estrela dormindo ao seu lado, abraçou-a também e dormiu com ela. Ela tornou-se sua esposa. Desde então, os homens têm esposas.

A irmã de Vênus ficou morando com o rapaz na terra e eles tiveram um filho. Um dia, a Estrela pediu ao seu marido para pegar um côco para ela. Ele partiu para a mata e ela o acompanhou. Caminharam até encontrar um coqueiro. Naquela época, os coqueiros eram pouco maiores que um homem. Enquanto seu marido subia no coqueiro para colher o côco, a Estrela bateu com um pau no tronco do coqueiro e este começou a crescer. Seu marido gritou para que ela parasse. Mas, ela não o obedeceu. Disse-lhe que era o seu filho que estava batendo e continuou a bater no tronco.

O coqueiro continuou a crescer até atingir o céu e perfurá-lo. Mais uma batida no tronco do coqueiro e esse, desprendendo-se do chão, se pendurou no buraco do céu. O marido da Estrela ficou preso do outro lado do céu.

Ainda na terra, a Estrela levou o seu filho até a forquilha de uma árvore e disse:

- Agora você vai ficar sentado aí e virar um cupinzeiro.

E assim foi. Depois, a Estrela pegou o arco do seu marido e lançou-o ao chão. O arco transformou-se em uma cobra que correu sinuosa escondendo-se no mato. Jogou a tipóia da criança sobre uma moita de capim, transformando-a em um passarinho preto que come as sementes de capim – a Maria Preta. Quando a Estrela ficou sem mais nada, subiu ao céu para encontrar-se com o marido. E, lá, ficaram morando por muito tempo.

Um dia o marido da Estrela fez muitas flechas e saiu para caçar. No céu, havia muitos bichos: quatis, macacos, capivaras, pássaros, porcos do mato. Depois de haver caçado bastante, uma de suas flechas caiu no limite do buraco do céu. Ele procurou-a e não a encontrou. Lançou então uma segunda flecha que partiu atrás da primeira, caindo também perto do limite do buraco do céu. Quando ele abaixou para pegar as flechas, viu na terra, seu cunhado que chorava com saudades dele.

Voltou à sua casa e disse à sua mulher que estava com saudades do seu pai⁴⁴⁶ e que queria voltar a terra para visitá-lo. Foi até a mata, derrubou uma árvore, tirou toda a sua entrecasca e deu à sua mulher para que ela tecesse um longo fio – *tehet*. Antes de lhe pedir o trabalho, caçou uma queixada e deu-lhe de presente. A Estrela preparou a queixada e a comeu. Só depois foi fazer o fio de *tehet* que o marido pedira. Ela teceu o fio e o enrolou em um pauzinho. Quando o pauzinho já estava da largura

⁴⁴⁶Quando querem dizer que estão com saudades dos seus, os Maxakali costumam dizer que estão com saudades dos pais.

de um tronco, ela perguntou ao marido se já era o suficiente. Ele respondeu que não. Que fizesse até acabar toda a fibra da casca. Ela, então teceu até o fim e entregou o longo fio ao marido. Ele partiu para a mata. Próximo ao buraco do céu amarrou o fio da *tehet* ao pé de uma gameleira e jogou-o através do buraco até que alcançasse a terra. Desceu pelo fio e foi até a aldeia visitar seus parentes. À noite dormiu na *kuxex* com os *yâmîy* e os homens da aldeia. Convidou a todos – espíritos e homens – para irem ao céu caçar com ele. Contou-lhes dos animais que havia no céu – naquela época, ainda não havia animais na terra. Todos quiseram e decidiram partir no dia seguinte. De manhã, antes de partirem, cada mulher entregou ao seu marido uma sacola com comida para comerem no caminho, com a condição de que no regresso trouxessem carne também para elas. Deram aos seus maridos batata e mandioca, cozidas e enroladas em folhas de bananeira, guardadas dentro das *tehet*⁴⁴⁷ de cada uma. Os homens, entretanto, esquecendo-se do prometido, comeram toda a comida e jogaram as *tehet* das suas esposas vazias pelo caminho. Conduzidos pelo marido da Estrela, subiram pelo fio até alcançarem o céu.

Enquanto isso na terra, as mulheres saíram à mata em expedição de coleta e viram uma *tehet* em cima de uma árvore. Sua dona a reconheceu e foi apanhá-la. Vendo que estava vazia percebeu o que acontecera. As outras mulheres encontraram, uma a uma, também suas *tehet* vazias, jogadas pela mata. Furiosas, com os homens, decidiram vingar-se deles. Correram até onde estava o fio preso no céu e com um facão o cortaram. O fio pulou para cima e voltou para o céu.

Quando os homens quiseram descer pelo fio, chegaram ao final e foram caindo um a um na terra. O primeiro caiu com o nariz no chão e virou uma queixada. O nariz da queixada é amassado por isto. O segundo bateu com a parte de baixo do nariz e virou um quati, seu nariz é arrebitado por isto. E assim, todos foram caindo e transformando-se em animais: cutias, antas, macacos etc. O marido da Estrela ficou no céu e com ela teve ainda muitos filhos que são todas as estrelas que existem no céu.

⁴⁴⁷ Sacola feminina de fibra vegetal tecida usada para carregar alimentos crus ou cozidos.

História de *Xapak-Xexkani*⁴⁴⁸ e *Înmoxã*⁴⁴⁹

Há muito tempo, um homem morreu e foi enterrado, dentro da sua casa. A aldeia foi abandonada e todos foram morar mais distantes. Algum tempo depois, seu irmão voltou à aldeia. Quando cruzava o pátio, viu *înmoxã* dentro da casa do seu irmão morto. Para sua sorte, *înmoxã* estava sentado de costas para o pátio, catando piolhos de sua longa cabeleira e não o viu passar. Se o tivesse visto, o teria matado e devorado no mesmo instante. O homem voltou correndo para sua aldeia e atravessou o grande rio que a separava da antiga aldeia abandonada. Foi até sua casa, pegou seu filho de três anos e o filho do seu cunhado, da mesma idade. Construiu uma espécie de jangada, feita da mesma forma que são feitas as camas de vara atualmente. Deitou as duas crianças sobre a jangada e jogou-a no rio que separava as duas aldeias.

Os anos se passaram. A jangada nunca mais voltou à margem. As crianças cresceram e se tornaram dois jovens. Como nunca mais comeram nem pisaram na terra, transformaram-se em *yãmîy*. O pai de um dos rapazes fez duas lanças e as entregou, uma a cada um dos *yãmîy* e os mandou irem à aldeia onde morava o *înmoxã*. Quando os *yãmîy* chegaram à aldeia, encontraram-na vazia. *Înmoxã* havia saído para a mata. Os dois jovens subiram em um *mîmânân* – “poste de *yãmîyxop*” bem alto, em frente à *kuxex*, e assobiaram para *înmoxã* escutá-los e voltar à aldeia. Quando chegam ou partem nos rituais, os *yãmîy* sempre assobiam imitando o som dos pássaros. *Înmoxã* chegou correndo na aldeia e entrou direto na *kuxex*. Olhou para todos os lados, procurando os *yãmîy*, mas não os encontrou. Os *yãmîy* então assobiaram novamente. *Înmoxã* correu em direção ao som e parou debaixo do poste, farejando o ar – pois *înmoxã*

⁴⁴⁸ *Xapak-Xexkani* é um herói mítico que incorpora o panteão de *yãmîy*.

⁴⁴⁹ *Înmoxã* é a transformação da alma dos inimigos e estrangeiros, principalmente dos brancos. Mata e devora todos os homens que encontra sozinhos à noite. Das cinzas de *înmoxã*, nasceram os brancos, que depois de mortos transformam-se novamente em *înmoxã*. Outra versão desse mito encontra-se Maxakali, 2005.

não enxerga bem de dia – e disse:

- Há! Está parecendo cheiro de *yãmîty*.

Os *yãmîty* assobiaram mais uma vez e *înmoxã* correu até a roça. Cortou um cacho de bananas e o depositou ao pé do poste, onde estavam os dois *yãmîty*. Os *yãmîty* assobiam novamente e *înmoxã* corre mais uma vez até a roça. Desta vez, ele cortou algumas canas e as trouxe nas costas, depositando-as junto ao cacho de bananas. E por várias vezes, assim que *înmoxã* chegava com um carregamento e o depositava debaixo do poste, os *yãmîty* assobiavam e *înmoxã* corria novamente para buscar novos produtos – batata, inhame, mandioca etc.

Finalmente, *înmoxã* se cansou. Deitou-se sobre os produtos trazidos e adormeceu. Os *yãmîty*, aproveitando-se do descuido de *înmoxã*, jogaram suas lanças sobre ele, atravessando o seu umbigo. *Înmoxã* gritou e contorceu-se de dor. Mas, era tarde demais. Os jovens *yãmîty* conseguiram matá-lo. Os *yãmîty* desceram do poste, fizeram uma grande fogueira e queimaram o corpo de *înmoxã*. Antes, porém, cortaram as duas facas que *înmoxã* tem nos seus pulsos, para presentear aos homens da aldeia vizinha, como prova da sua façanha. Contudo, o coração de *înmoxã* sobreviveu às cinzas e foi necessário acender uma segunda fogueira ainda maior para queimar o seu coração. Só então, *înmoxã* acabou.

Os *yãmîty* voltaram à aldeia dos seus parentes e contaram tudo o que havia acontecido. Ficaram, a partir de então, morando com seus parentes. A mãe do primeiro garoto que fora transformado em *yãmîty* quis lavar-lhe o rosto e o corpo para tirar a pintura corporal que o transformava em *yãmîty*, mas os outros parentes não permitiram alegando que *înmoxã* poderia aparecer novamente e os dois jovens deveriam permanecer como *yãmîty* para poder defendê-los.

Sempre que saíam para caçar, os homens convidavam os jovens *yãmîty*. Eles caçavam principalmente queixadas e os traziam para a aldeia para que as mulheres os preparassem. Quando acabavam de comer, saíam para novas caçadas e, assim, uma fartura sem limites reinava na aldeia. As caçadas eram sempre bem sucedidas graças à ajuda dos *yãmîty*. Os homens cercavam o bando de queixadas, correndo e encurralando-os. Então, assobiavam para os *yãmîty* que, com grandes paus, matavam todos os animais.

Caçaram muitas e muitas vezes, até que um dia, um dos *yãmîy* cortou-se com um capim que enrolou em seu pescoço e rasgou-lhe a garganta, matando-o. Quando os homens e o outro *yãmîy* voltaram da caçada, procuraram pelo *yãmîy* que faltava. Encontraram seu corpo sem vida, caído perto do brejo, com o pescoço cortado. Levaram-no de volta para a aldeia. Seus parentes o choraram muito. Mas ele não foi enterrado. Foi levado para o céu por outro *yãmîy* que veio lhe buscar.

A mãe do outro *yãmîy* esquentou água e lavou o corpo e o rosto do filho, tirando-lhe toda a pintura corporal. Ele, então, voltou a ser um rapaz.

Acabaram-se assim os *yãmîy* na terra. Agora, só há *yãmîy* no céu. Eles não moram mais entre os homens. Somente durante a realização dos *yãmîyxop*, os *yãmîy* retornam a terra para visitar os vivos. Mas, devem ficar apenas dentro da *kuxex*.

História da transformação⁴⁵⁰ do *koxuk* em *yãmîy*

Há muito tempo, um homem foi mordido na perna por uma cobra e morreu. Sua mulher, contudo não deixou que o enterrassem. Deitou o corpo na cama do casal e depois de alguns dias o enterrou no centro da sua casa, cobrindo a sepultura apenas com as cinzas da fogueira. Na primeira noite após o enterro, o *koxuk* de seu marido voltou a sua casa na forma de um rato. Andou sobre sua sepultura deixando pegadas sobre as cinzas que a cobria. Na segunda noite, o *koxuk* voltou como um gato e mais uma vez, andou sobre a sepultura deixando suas pegadas sobre as cinzas. Na terceira noite, o *koxuk* voltou novamente. Desta vez, voltou na sua forma humana, como seu marido. Porém, sua mulher havia desconfiado das pegadas que encontrara nas noites anteriores sobre a

⁴⁵⁰Esta história me foi contada por Zé Antonino como uma maneira para tentar me explicar e descrever a transformação da alma após morte, ou seja, a transformação do *koxuk* em *yãmîy*.

sepultura e resolveu ficar acordada para descobrir o que estava acontecendo. Quando entrou na casa, o *koxuk* fez um barulho que atraiu a atenção da mulher. Ela correu para procurá-lo, com o filho no colo. Ele se escondeu para que ela não o visse. Finalmente, ele decidiu deixar que sua mulher o visse e saiu do seu esconderijo. No ombro do *koxuk*, havia uma cobra coral enrodilhada. A mulher assustou-se com ela e pediu a seu marido para que a deixasse matar o animal. Mas, ele não consentiu, dizendo que a cobra era sua amiga e fazia tudo o que ele pedisse. Sua mulher pediu-lhe que a levasse consigo para o *hāmnōy*, a terra dos *yāmīy*. Ele disse que ela não deveria ir, pois todas as coisas de lá ficariam *ûgāy* - furiosas - com ela. Mas sua mulher tanto insistiu, queixando-se que chorava muito com saudades dele, que o *koxuk* acabou por deixá-la ir consigo para o *hāmnōy*.

Partiram naquela mesma noite. O *koxuk* do marido ia à frente, a mulher com o filho no colo, o seguia. Subiram um morro alto e do outro lado, já estavam na terra dos *yāmīy*.

Enquanto seguiam o caminho para a aldeia dos *yāmīy*, um mamoeiro viu que a mulher estava viva e ficou com raiva do seu corpo, porque esse não era um *koxuk*. O casal subiu por uma encosta, onde ficava o mamoeiro. Assim que o marido passou, o mamoeiro soltou todos os seus mamões, que rolaram morro abaixo, sobre a mulher. Mas, ela conseguiu desviar-se dos mamões. Pegou o facão de seu marido, deu a volta por trás do mamoeiro e cortou o seu tronco. Continuaram a andar e, novamente no caminho, encontraram um fogo. O fogo também ficou com raiva do corpo da mulher porque ele estava vivo. Deixou o marido passar sem o queimar, mas, quando a mulher tentou atravessá-lo, começou a estalar e a pular para queimá-la. Ela desviou-se e deu a volta por trás do fogo. Pegou o facão do seu marido e foi até a mata. Cortou algumas taquaras e as levou até um rio para enchê-las com água. Voltou para onde estava o fogo e apagou-o soprando a água das taquaras. Seu marido protestou:

- Não faça isto. Agora, como vamos acender os nossos cigarros, todos os dias, para cantar?

Mas a sua mulher já havia apagado o fogo. Continuaram o caminho, até cruzarem com um riacho. O riacho também ficou *ûgāy* porque a mulher não era um *koxuk*. Deixou o marido atravessá-lo, mas, quando ela foi passar, o pau roliço que servia de ponte começou a rodar,

ameaçando-a de cair dentro do rio. A mulher, mais uma vez, deu a volta por outro lugar, de onde era possível pular o riacho. Foi até o seu marido, pegou o seu facão e cortou o pau que servia de ponte. Novamente, sob os protestos do marido.

Finalmente, chegaram à aldeia dos *yāmîy*. Quando entraram na aldeia, *yāmîyhey* – “*yāmîy* mulher” - viu a mulher do *koxuk* e também ficou *ûgãy* porque ela estava viva e disse-lhe que iria matá-la. Levantou os seus braços, atirando raios sobre a mulher, mas ela também levantou seus braços atirando raios em *yāmîyhey*. Contudo, os seus raios eram amarelos, não eram de verdade. Por fim, com a intervenção do marido, *yāmîyhey* decidiu aceitar a mulher na aldeia.

O marido disse para sua mulher que iria para a *kuxex* e que ela deveria ficar dentro de casa. Ela, no entanto, decidiu ir à roça do seu sogro, colher mandiocas para preparar alguns beijus. Colheu e trouxe para casa uma grande quantidade de mandiocas, que raspou e espremeu para sair todo *help* - “suco”⁴⁵¹. Depois, assou a farinha obtida, fazendo os beijus e os levou para o seu marido, que os comeu todos. Seu filho pediu um pouco ao pai, mas ele lhe disse que ele não poderia comer daquela comida, pois do contrário, morreria.

Um dia, o marido resolveu voltar à aldeia dos vivos e levar sua mulher com ele. Ele lhe disse para ela rodear a aldeia por detrás e entrar na casa de seus parentes sem falar com ninguém⁴⁵². O *koxuk* do marido foi direto para a *kuxex*⁴⁵³. A mulher obedeceu ao seu marido, mas ao invés de permanecer calada como este a havia recomendado, perguntou à sua mãe se o *koxuk* do seu marido costumava voltar a terra e se ele ganhava comida da mãe dele. Sua mãe, no início, relutou em falar, de cabeça

⁴⁵¹ *Help* também significa “sangue”, e o “sumo” de uma planta.

⁴⁵² Este é o procedimento dos *koxuk* dos parentes mortos, quando voltam, indevidamente, a terra, provocando doenças aos seus.

⁴⁵³ Este é o procedimento correto dos *yāmîy* quando vêm a terra para cantar para os vivos, durante os rituais.

baixa⁴⁵⁴, permanecendo calada. Mas, com a insistência da filha, acabou por confirmar-lhe tudo. No dia seguinte, ainda na terra, a mulher foi até a roça colher mandiocas. Quando se agachou para arrancar uma mandioca, seu marido transformou-se na cobra coral e mordeu a sua vagina até ela morrer e virar *koxuk*.

História do *Kutkuhi*⁴⁵⁵

Há muito tempo atrás, uma aldeia foi abandonada por todos. Restou apenas um homem e sua mulher. Um dia, quando estava na mata, este homem viu um *kutkuhi* se aproximar e perguntou a ele:

- *Você vai me matar? Se você não me matar eu darei comida a você. Vá até a minha casa para que eu possa lhe dar!*

Kutkuhi, então combinou com o homem que iria até a aldeia naquela tarde. O homem voltou para sua casa, e à tardinha foi para a *kuxex*. Acendeu uma grande fogueira e ficou a espera de *kutkuhi*. De repente, os *kutkuhi* surgiram de dentro do fogo, saindo por debaixo da terra, fazendo um enorme estrondo e espalhando brasas e chamas. As chamas queimaram a pele do homem que caiu na terra rolando e gritando de dor. Os *kutkuhi* sentaram-se dentro da *kuxex* e cantaram imponentes como onças.

No dia seguinte, antes do sol nascer, os *kutkuhi* novamente gritaram e cantaram. Depois, espalharam-se e foram à mata caçar com as flechas que haviam trazido consigo. O primeiro *kutkuhi* chegou com um carregamento de dez beija-flores. O segundo trouxe três preás. O terceiro trouxe um veado. Assim, por todo o dia, os *kutkuhi* chegavam com caça nos ombros, jogavam-na no chão, dentro da *kuxex* e, partiam para a mata para caçar novamente. As caças iam se amontoando na *kuxex*. Todas as espécies de animais foram trazidas: macacos, antas, capivaras, pássaros, etc. Assim que as caças eram depositadas na *kuxex*, o homem as levava para sua casa para que sua mulher as preparasse e as trazia de volta, para

⁴⁵⁴ Atitude que expressa desaprovação para os Maxakali.

⁴⁵⁵ Vara de mandioca.

que os *kutkuhi* as comessem.

De noite, os *kutkuhi* perguntaram ao homem:

- *Você não tem outros iguais? É sozinho?*

O homem lhes disse que eles eram muitos, mas que todos estavam longe, morando em outra aldeia. Os *kutkuhi* mandaram-no chamar os seus parentes de volta a aldeia, dizendo que caçariam muito e que todos poderiam comer carne na *kuxex*.

No dia seguinte, o homem partiu à procura dos seus. Quando os encontrou contou-lhes tudo o que ocorrera e convidou-os a voltarem à aldeia, repetindo o que os *kutkuhi* haviam prometido. Os homens a princípio não quiseram voltar, com medo que *kutkuhi* os matassem. Por fim, desejosos de comer a carne prometida, decidiram retornar. Contudo, ainda temerosos, esconderam-se todos na casa do primeiro homem.

À noite, um a um, os homens foram à *kuxex* espiar os *kutkuhi*. Mas, não entravam na *kuxex*, ficavam apenas olhavam do lado de fora, sem serem observados, os *kutkuhi* recostados no chão da *kuxex*. Estavam todos *ûgã* “ferozes”.

No dia seguinte novamente, antes do sol nascer, os *kutkuhi* gritaram e cantaram. Depois, saíram aos pares – um homem e um *kutkuhi* – para caçar.

Um dos *kutkuhi* caçou um macaco guará que ficou com o rabo preso em um dos galhos da árvore. O *kutkuhi* mandou que o homem subisse na árvore e jogasse o macaco no chão, recomendando-lhe com arrogância para não olhar para o chão quando o animal caísse⁴⁵⁶. O homem assim o fez: subiu na árvore e jogou o macaco lá de cima. Contudo, olhou para baixo quando o macaco caiu. Uma flecha atingiu-lhe a testa entre os olhos, e ele caiu da árvore, morto, sobre o guará. O *kutkuhi*

⁴⁵⁶ Os *kutkuhi* tratavam os homens com arrogância e autoridade, forma de tratamento dada aos inimigos.

amarrou o corpo do homem e jogou-o por cima dos ombros⁴⁵⁷ e fez o mesmo com o guará morto, jogando-o por cima do corpo do homem. Ele levou as duas caças até a aldeia e jogou-as no chão da *kuxex*. Os parentes do morto, quando viram o corpo, pegaram-no para enterrá-lo. Contudo, ninguém chorou o parente morto, com medo de serem mortos também pelos *kutkuhi*.

Outro dia, uma mulher foi à roça com seu marido pegar algumas mandiocas. Na volta, parou na beira de um rio para lavar as mandiocas enquanto seu marido vigiava de pé. Ele viu um *kutkuhi* aproximar-se voltando da sua caçada com um guará nos ombros. Mandou sua mulher abaixar-se e escondeu-se rapidamente. Porém, *kutkuhi* já os havia visto. *Kutkuhi* voltou à mata, cortou um pau e o pendurou em uma árvore com a caça. Voltou ao local onde o casal se escondia e flechou o homem. Quando viu seu marido morrer, a mulher levantou-se e correu até ele chorando. *Kutkuhi* flechou-a também. Pegou os dois corpos, os amarrou jogando-os sobre os ombros. Voltou à mata, pegou o guará que deixara pendurado na árvore, jogou-o também sobre os outros dois corpos e os levou para a aldeia. Quando entrou na *kuxex*, jogou as três caças ao chão. Novamente, os parentes enterraram os dois corpos sem os chorar, com medo de serem mortos pelos *kutkuhi*.

Outro dia, um *kutkuhi* caçava com um homem quando viu um bando de guarás. Mandou o homem correr atrás dos macacos afugentando-os em sua direção para que ele os flechasse. Mas como o homem se recusasse a ir, alegando estar com fome e não ter forças para correr, *kutkuhi* flechou o homem. Amarrou-o e o jogou nas costas para levá-lo de volta à *kuxex*. Contudo, o irmão do homem assassinado assistiu a tudo escondido. Ficou com muita raiva do *kutkuhi*. À noite, quando todos os *kutkuhi* estavam reunidos na *kuxex*, ele entrou e os viu fazendo uma enorme quantidade de flechas. Ele falou aos *kutkuhi* que quando estes desejassem partir, os homens colocariam vários animais amarrados no pátio para que eles os matassem (flechassem). Mas, eles não deveriam atirar nos animais e sim, nele próprio.

Quando os *kutkuhi* resolveram partir, os homens fizeram o que havia prometido o rapaz. Os *kutkuhi* atiraram suas flechas de dentro da

⁴⁵⁷ Forma tradicional de se carregar a caça abatida.

kuxex e mataram todos os animais que estavam amarrados no pátio. Então, o rapaz pintou todo o seu corpo de urucum e subiu no alto da sua casa. Levantou os braços para o alto e mandou que os *kutkuhi* atirassem suas flechas. Todos os *kutkuhi* o flecharam de uma só vez. Uma chuva de flechas voou até o seu corpo cravando-se no seu peito, até que com o peso ele caiu. Então os *kutkuhi* partiram.

História do *Xûnnîm*

Antigamente, não existia o canto do morcego, mas havia muito mato, onde vive o *Xûnnîm* – *yâmîy* do morcego.

Uma vez, *mõnãyxop* “antepassado” plantou uma bananeira no roçado, e quando nasceu o cacho, cortou e deixou amadurecer. Algum tempo depois, quando voltou para buscar o cacho, descobriu que alguém tinha comido todas as bananas.

Mõnãyxop então deixou outro cacho para amadurecer, pensando em voltar mais cedo e descobrir quem tinha comido tudo. Mas ao vê-lo, o *Xûnnîm* lhe gritou para esperar. O antepassado perguntou se foi ele quem tinha comido as bananas, e o *Xûnnîm* disse que sim, que aquele era seu único alimento. *Mõnãyxop* também lhe perguntou se possuía alguma música, e quando *Xûnnîm* disse que sim, o convidou para sair do mato e morar na aldeia, na *kuxex* “Casa dos *yâmîy*”.

O *Xûnnîm* disse para esperá-lo de tardezinha, chamou seus companheiros e cortou um pau para fabricar o *mimãñãm* (poste sagrado). Cada *Xûnnîm* pintou um pedaço do poste, cada um cantando sua música com a ajuda dos outros. Quando terminaram, o levaram para a aldeia, e *mõnãyxop* o fincou na frente da *kuxex*. O *mimãñãm* do *Xûnnîm* é muito alto.

O *Xûnnîm* se mudou para a *kuxex*, e o *mõnãyxop* se tornou *yãiyã* – “xamã” e ensina, junto com o *yâmîy*, sua música aos meninos. O canto do *Xûnnîm* é para espantar a doença e curar o doente.

APÊNDICE C⁴⁵⁸

Figura 1 - Aldeia <i>Mikax Kaka</i>	324
Figura 2 - <i>Kuxex</i> e <i>mîmõnãm</i>	324
Figura 3 - Aldeia	325
Figura 4 - Aula de cultura aldeia Vila Nova.....	325
Figura 5 - Aula de cultura aldeia Vila Nova.....	326
Figura 6 - Aula de cultura com <i>xukux</i> escola João Bidé e Zezinho.....	326
Figura 7 - Aprendendo com o <i>Mînkûîn</i> dentro da <i>kuxex</i> . Aula de cultura escola João Bidé e Zezinho	327
Figura 8 - Aula de cultura no pátio do posto do Pradinho.....	327
Figura 9 - Aula do Laudelino. Pátio do posto do Pradinho	328
Figura 10 - Escola Pinheiro	328
Figura 11 - Escola Rafael	329
Figura 12 - Curso de formação de professores - Parque do Rio Doce	329
Figura 13 - Vendo vídeo na escola.....	330
Figura 14 - Pintura facial para à escola	330
Figura 15 - Cacique Guigui.....	331

⁴⁵⁸ Todas as figuras do apêndice são de minha autoria. Já os desenhos foram feitos pelos índios Maxakali e podem ser vistos na obra *Hitupmã'ax* "Curar" (MAXAKALI, 2008).

Figura 16 - Cacique Guigui e missionário	332
Figura 17 - Visita de missionários aldeia Vila Nova	332
Figura 18 - Oficina de vídeo história de <i>yãmîy</i> - Parque do Rio Doce	333
Figura 19 - Oficina de vídeo história de <i>yãmîy</i> - Parque do Rio Doce	334
Figura 20 - Rafael	335
Figura 21 - Cozinha da comunidade aldeia Vila Nova	335
Figura 22 - Salão de reuniões.....	336
Figura 23 - Hospital Dia no Pradinho	336
Figura 24 – Crianças	337
Figura 25 – Crianças	337
Figura 26 – Crianças	338
Figura 27 – Guigui ensaia dançarinas para festa.....	338
Figura 28 – Festa aldeia Vila Nova.....	339
Figura 29 - Funcionários dançarinos aldeia Vila Nova.....	339
Figura 30 - Dançarinos aldeia Vila Nova.....	340
Figura 31 - Dançarinas aldeia Vila Nova.....	341
Figura 32 - Pintura para festa.....	342
Figura 33 – Mocinhas	343
Figura 34 - Mocinhas	343
Figura 35 – Seguranças.....	344
Figura 36 - Seguranças.....	344
Figura 37 - Ocupação das Fazendas. Conflito 1999.....	345
Figura 38 – Pescaria.....	346

Figura 39 - Tecendo uma armadilha para peixe	347
Figura 40 - <i>Yãmîxop Xûnîm</i>	348
Figura 41 - <i>Yãmîyxop Mõgmõka</i>	348
Figura 42 - <i>Yãmîy</i> ensina com o <i>mînkûîn</i> dentro da <i>kuxex</i>	349
Figura 43 – <i>Taxtakox</i>	350
Figura 44 – <i>Yãmîy</i>	351
Figura 45 - <i>Yãmîyxop Mõgmõka</i>	352
Figura 46 - <i>Yãmîyxop Mõgmõka</i>	352
Figura 47 - <i>Yãmîyxop Mõgmõka</i>	353
Figura 48 - <i>Yãmîyxop Mõgmõka</i>	353
Figura 49 - <i>Yãmîyxop Putuxop</i>	354
Figura 50 - Zé Antonino.....	355



Figura 1 - Aldeia *Mikax Kaka*



Figura 2 - *Kuxex* e *mîmõnãm*



Figura 3 – Aldeia



Figura 4 - Aula de cultura aldeia Vila Nova



Figura 5 - Aula de cultura aldeia Vila Nova



Figura 6 - Aula de cultura com *xukux* escola João Bidé e Zezinho



Figura 7 - Aprendendo com o *Mînkûin* dentro da *kuxex*. Aula de cultura escola João Bidé e Zezinho



Figura 8 - Aula de cultura no pátio do posto do Pradinho



Figura 9 - Aula do Laudelino. Pátio do posto do Pradinho



Figura 10 - Escola Pinheiro



Figura 11 - Escola Rafael



Figura 12 - Curso de formação de professores - Parque do Rio Doce



Figura 13 - Vendo vídeo na escola



Figura 14 - Pintura facial para à escola



Figura 15 - Cacique Guigui



Figura 16 - Cacique Guigui e missionário



Figura 17 - Visita de missionários aldeia Vila Nova

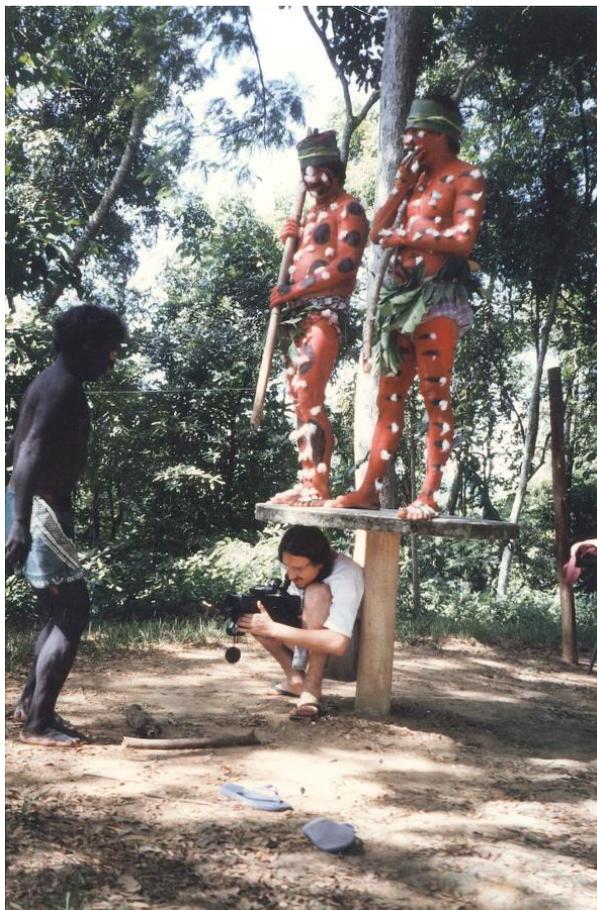


Figura 18 - Oficina de vídeo história de *yãmîy* - Parque do Rio Doce



Figura 19 - Oficina de vídeo história de *yãmîy* - Parque do Rio Doce

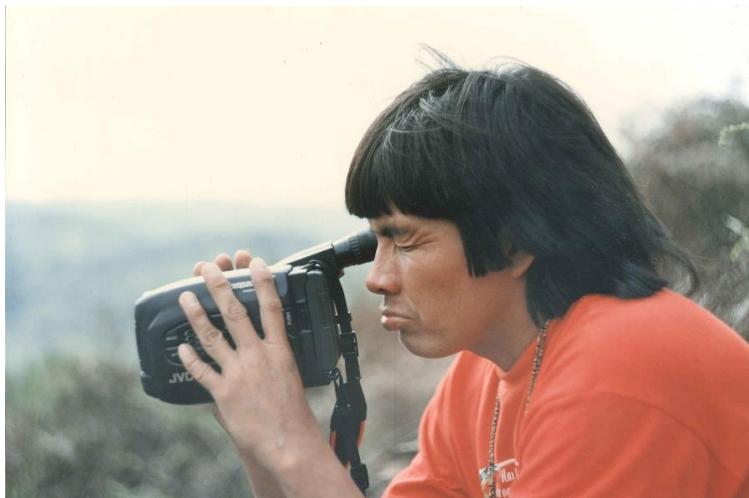


Figura 20 – Rafael



Figura 21 - Cozinha da comunidade aldeia Vila Nova



Figura 22 - Salão de reuniões



Figura 23 - Hospital Dia no Pradinho



Figura 24 – Crianças



Figura 25 – Crianças



Figura 26 – Crianças



Figura 27 – Guigui ensaia dançarinas para festa



Figura 28 – Festa aldeia Vila Nova



Figura 29 - Funcionários dançarinos aldeia Vila Nova



Figura 30 - Dançarinos aldeia Vila Nova



Figura 31 - Dançarinas aldeia Vila Nova



Figura 32 - Pintura para festa



Figura 33 – Mocinhas



Figura 34 – Mocinhas



Figura 35 – Seguranças



Figura 36 – Seguranças



Figura 37 - Ocupação das Fazendas. Conflito 1999



Figura 38 – Pescaria



Figura 39 - Tecendo uma armadilha para peixe



Figura 40 - *Yāmîxop Xûnîm*

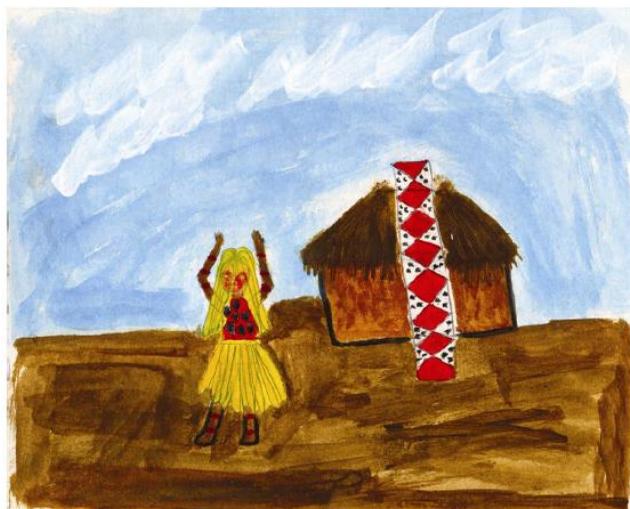


Figura 41 - *Yāmîxop Mōgmōka*



Figura 42 - *Yãmîy* ensina com o *mînkûn* dentro da *kuxex*



Figura 43 – *Taxtakox*

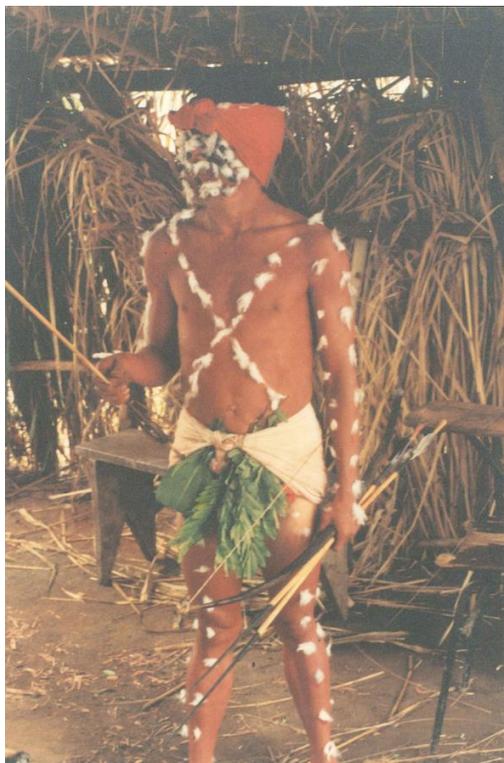


Figura 44 – Yāmîy



Figura 45 - *Yāmîxop Mōgmōka*



Figura 46 - *Yāmîxop Mōgmōka*



Figura 47 - *Yãmîyxop Mõgmõka*



Figura 48 - *Yãmîyxop Mõgmõka*



Figura 49 - *Yãmîxop Putuxop*



Figura 50 - Zé Antonino